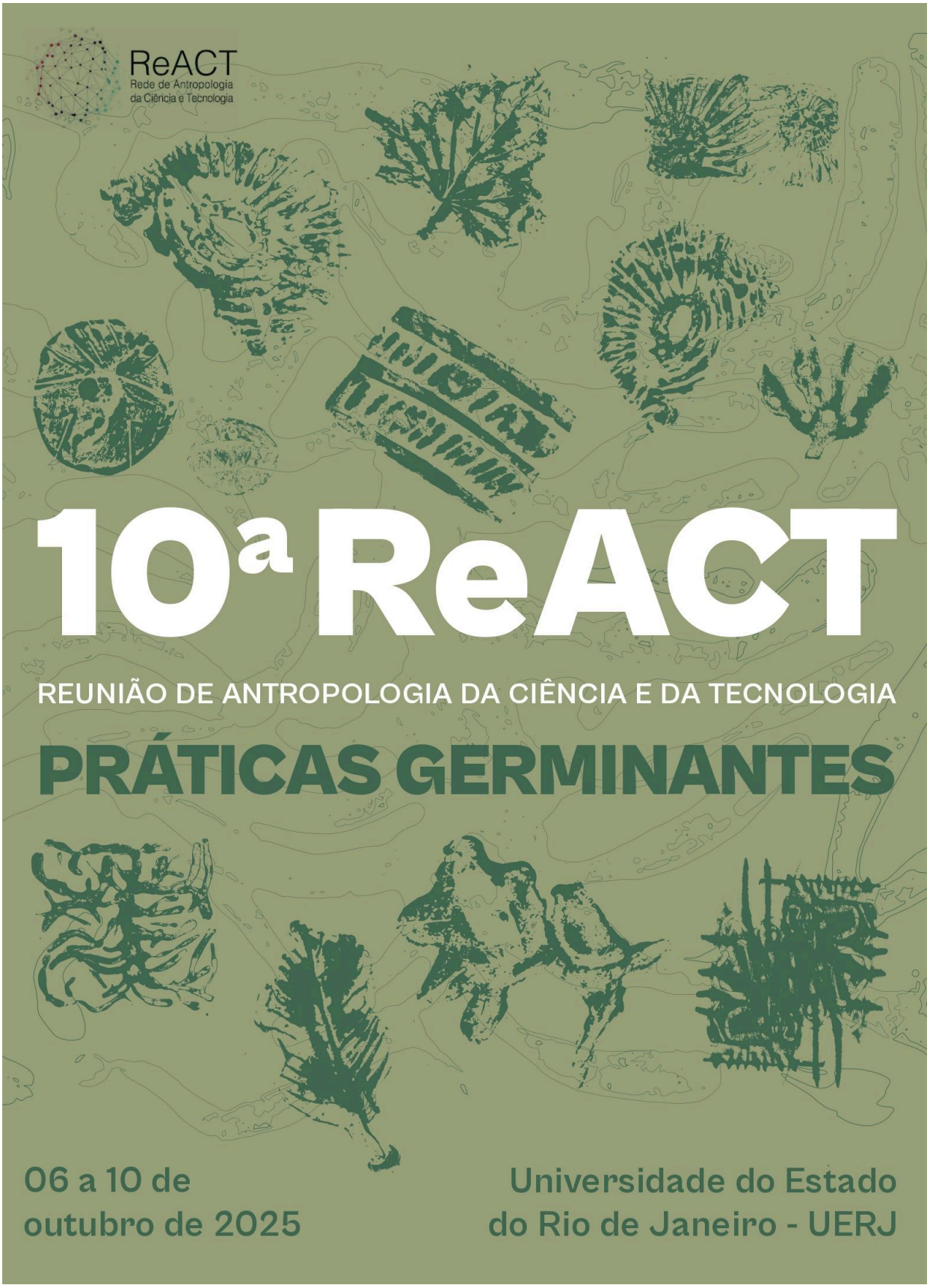


VOLUME 7 | NÚMERO 7 | 2026 | ANAIS DA 10ª ReACT

FICHA TÉCNICA

10ª ReACT
6 a 10 de outubro de 2025
Práticas Germinantes

Editores
Anelise Gutterres (LACED, UFRJ)
Rodrigo C. Bulamah (UERJ)

Secretaria Executiva
Anelise Gutterres (LACED, UFRJ), Iby Montenegro da Silva (PUC-RJ),
Felipe Süssekind (PUC-Rio),
João Vítor Velame (UERJ), Marina Nucci (UERJ),
Rodrigo C. Bulamah (UERJ) e Victor Amante (UFRJ)

Editoração
Anelise dos S. Gutterres (Editoração Final), Dayse Mendes (Revisão da Apresentação), Marina Nucci (Preparação dos Arquivos), Rodrigo C. Bulamah (Revisão Final), Thayz Guimarães (Coordenação) e Valéria Sigaud (Diagramação)

Identidade Visual
Estúdio Afluente

Apoio
Instituto de Ciências Sociais da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN
2358-5684

SUMÁRIO

17 **APRESENTAÇÃO**

27 **RESUMOS**

462 **ARTIGOS**

463 **ST 01: A tecnopolítica das infraestruturas urbanas: entre o reparo, a renovação e as ruínas**

464 Estradas, portos e estuários: fricções entre infraestruturas multiespécies, paisagens costeiras e habitabilidades anfíbias
Ivan Tadeu Gomes de Oliveira (UFSC)

480 Tecnopolítica da securitização e militarização no projeto piloto de reconhecimento facial
Adriano de Carvalho Mendes (PUC-RIO)

497 Não se pode comprar o chão: garimpo urbano, resíduos e disputas infraestruturais na Feira da Glória (RJ)
João Vítor Velame (UERJ), Taiany Braga Marfetan (Colégio Pedro II)

524 Caminhos para a sustentabilidade: a infraestrutura urbana do Complexo Desportivo da Rodovia-Braga-Portugal
Claydivan Wesley dos Santos Souza (Universidade do Minho), Joel Felizes (Universidade do Minho)

533 **ST 02: Anti-Futurismos e Alianças Vegetais: Mundos em Disputa e Práticas de Regeneração**

534 Manejo vegetal e histórias de vida: tempos entrelaçados nas margens do rio Xingu
Dannyel Sá Pereira da Silva (UNICAMP)

552 *Fazer-com* a Ayahuasca: etnografia do feitio do Daime e a agência vegetal na (re)criação de mundo(s)
Ana Carolina de Andrade Evangelista (UFES)

570 Plantas que regeneram: imbróglios na recomposição de áreas degradadas na Amazônia
Bruno Campelo Pereira (UNICAMP)

588 Alianças juçareiras: cosmopolíticas vegetais e a (re)existência dos territórios tradicionais da Mata Atlântica
Bruno Vilela Vasconcelos (UFRJ)

610 **ST 03: Antropologia das inteligências artificiais: materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos**

611 Infraestruturas de IA, territórios soberanos e justiça energética: assetização, logística e mundificação sociotécnica
Lorena Lucas Regattieri (UFRJ)

633 Imaginando a Máquina: Imaginários Sociotécnicos e Ficções Científicas sobre Inteligência Artificial aplicada à Saúde
Pedro Henrique Rocha (UFMG), Nayara Ariel Alquimim Pacheco (UFMG)

654 Uma política estetizada: Sobre o uso da inteligência artificial no bolsonarismo
Juliana Antunes de Lima Costa (UERJ)

669 **ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes**

670 Fonogramas em rede: territorialidades sônicas, algoritmos e afetos na circulação digital da música
Ollivia Maria Gonçalves (UFSC)

676 Infoativismo: Aspectos da Apropriação Social da Informação
Antonio Paulo Carretta (USP)

693 Ecologia do combate à doutrinação: a produção da crise de confiança nas escolas
Renata da Conceição Aquino da Silva (USP)

711 Contrapúblicos Gaymers: esferas públicas queer e videogames no Discord
Gabriel Borges Farias (UNIFESP)

731 Transcelato kawaii — radicalização e transfeminilidade via subjetivações virtuais
Eduarda Neves Camargo (UNESP)

749 Radicalização do sujeito liminar: uma análise acerca da formação de communitas algoritmizadas
Luciana Barbosa de Carvalho (UERJ), Ana Claudia André Teixeira Muhlethaler (UERJ)

774 O lugar das infraestruturas na antropologia digital: analisando as políticas de atração de data centers no Brasil
Louise Lima Karczeski (UFSC)

796 Autômatos Digitais de Imagens Médias, Máquinas de Aprendizado Profundo ou Tradutor Parafrástico: Inteligência Artificial entre reflexão e prática estética
Patricia Helena dos Santos Felício (USP)

815 Blockchain como construcción de mundos: una etnnografía artística del MuseuXYZ en el metaverso

Carlos Sánchez (UFRJ)

864 Antropologia e Design de Experiência do Usuário (UX Design): o que isso tem a ver?
Taísa Vitória Feliciano da Silva (UFRJ)

881 **ST 06: Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses**

882 Saliva, sangue e castigo: seletividade penal e violência carcerária na política forense de perfilamento genético
Ricardo Urquizas Campello (IMS)

903 A produção de evidências na disputa pela verdade do caso Emily e Rebecca - RJ
Marilia Fabbro de Moraes (UFRJ)

919 Entre laudos e feitiços: o resgate memorial da vida religiosa no Rio de Janeiro do século XX

Ana Cecília Freitas de Oliveira (USP)

924 Leonídio Ribeiro: o uso da antropometria e do discurso médico para apagamento de corpos dissidentes de gênero e sexualidade
Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

946 Da Vassoura ao Cadáver: Quem mete a mão na massa no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues?
Amanda Gonçalves Prado Quaresma (UFF)

982 O caso de Tutxi Ãwa: como estão sendo documentados os desaparecimentos de pessoas indígenas no Brasil?
Carolina Silva Nogueira (UFRJ)

1.002 **ST 07: Antropologias Ribeirinhas: À beira das Águas, poéticas e políticas de transformações dos Territórios ribeirinhos e seus conflitos silenciosos, diante das crises ambientais globais**

1.003 Cartografia social na malha fluvial da grande Aracaju/SE: um mergulho nas águas do Rio do Sal
Antonio Lucas Andrade Mendes (UFS)

1.025 Um mar de ambivalências: casos de indenização e reassentamento durante a construção da Usina Hidrelétrica de Sobradinho
Daniel Seidel da Silva (UFRJ)

1.042 Águas profundas, raízes antigas: trajetórias etnográficas pelas estearias em Penalva – Maranhão
Lalia Diniz dos Santos (PUC-RIO)

1.060 Espectros do mangue: degradação ambiental e invisibilidade em tempos de crise
Márcio Antônio Farias de Freitas (Ambiências/UFES - Laboratório de estudos, pesquisas e experimentos em naturezas-culturas)

1.078 Desafios e Potencialidades da Comunidade Remanescente de Quilombo Barrinha no Território de Identidade do Velho Chico
Claudia Cristina Rezende Puentes (UFF)

1.100 Escutar os rios como tecnologias da demora
Carlos Henrique Rezende Falci (UFMG), Nayara Santos Rufino (UFMG), Mariana Carvalho Jorge (UFMG)

1.117 ALMA RIBEIRINHA: autoetnografia e resistência nas florestas do Jucuruçu
Ywmalay Pataxó Carrilho Soluna McReynolds (ufsb)

1.139 Entre vivência e experiência ribeirinhas: (sobre)viver nas águas do rio Acutipereira a partir de memórias intergeracionais
Maria de Nazaré Palheta da Luz (UNIFAP), Camila Soares Lippi (UNIFAP)

1.148 Terras caídas, corpos caídos: cuidado, adoecimento e cura em São Paulo de Olivença/AM
Gabriel Andion (Museu Nacional da UFRJ)

1.170 **ST 08: Artes de notar: experimentos com socialidades mais que humanas**

1.171 O sentimento de si como arte de notar: fabulações corporais do holobionte
Renata de Oliveira Ramos (PUCSP)

1.187 **ST 09: Ciência e Tecnologia em interações entre humanos e não humanos nos mundos alimentares**

1.188 Cogumelos para comer e para pensar: indo além da alimentação num projeto de inovação na fungicultura
João Phillip Tilopa Barbosa de Oliveira Neuen (Aut)

1.206 Experimentos com socioalidades como catalizadoras da saúde
Isabella Simões Bissiatti Ferraz (UNEB)

1.227 **ST 10: Coexistência multiespécie em tempos de crise ecológica: entrelaçamentos, agenciamentos e destinos comuns**

1.228 Arquitetura em regeneração: Práticas de cuidado com o solo no ‘’Minhocão’’ da gávea
Ana Clara dos Santos Mesquita (PUC-RIO)

1.254 “Cada corpo tem a cara do mundo onde se criou”: As contingências ecológicas nas políticas de proteção à biodiversidade e farmacopeias
Priscila Ambrósio Moreira (UFSCAR)

1.276 **ST 11: Coletividades, imaginações e enfrentamentos diante das promessas desenvolvimentistas e das políticas predatórias de confisco da vida**

1.277 Marimba, Memória e Vida: A Congada como Estratégia Coletiva na Era da Rodovia Rio-Santos
Guilherme Yoshio Agata Evangelista (UNICAMP)

1.296 **ST 12: Contando com os espíritos**

1.297 Antropologia com incapturáveis: sobre a humanidade e a espitirualidade relacionais na ontologia dos candomblés e (no) além.
Thomás Antônio Burneiko Meira (UEM)

1.321 Composições, afetos e efeitos com/para espíritos e humanos, e vice-versa
Franco Delatorre (UFSC)

1.335 Correr gira: interações entre pessoas, exus e pombagiras em Corumbá e Ladário/MS
Maria Eduarda Rodrigues da Silva (UFRJ)

1.357 O sumiço da mulher-folha: experiências de encantaria na Caatinga de Chorrochó-Ba
Valter Hugo Santos De Miranda (UESB)

1.382 Contar e cantar junto aos Léguas: modos de narrar no terecô de Codó (MA)
Martina Ahlert (UFMA), Lior Zisman Zalis (universidade de coimbra), Conceição de Maria Teixeira Lima (UFMA)

1.400 Eu quero ser semeado: multiplicidade religiosa entre congado, candomblé e o desastre socio-técnico de Brumadinho
Bianca Zacarias França (UFMG)

1.423 Os caminhos dos bichos: uma profusão de histórias perigosas
Caio Mattos Santos (UFRJ)

1.442 **ST 13: Coproduções contemporâneas: intervenções biotecnológicas sobre o corpo, gênero e sexualidade**

1.443 Gestação de substituição entre homens gays no Brasil: redes de parentesco e amizade nas narrativas das gestantes
Aureliano Lopes da Silva Junior (UFRRJ)

1.454 A gravidez "tardia" de Claudia Raia no Instagram: falsas expectativas?
Miria Cássia Oliveira Aragão (Universidade do Minho), Susana Silva (Universidade do Minho), Débora Allebrandt (UFAL)

1.467 Sobre corpos, substâncias, diagnósticos e vigilância. Uma etnografia de um objeto científico e de suas práticas
Jonatan Jackson Sacramento (UFSJ)

1.473 "Atuemos como juízes com alto grau de sensibilidade": uma investigação do discurso do Conselho Federal de Medicina sobre o corpo da mulher
Carolina Aita Flores (UERJ)

1.494 Genealogia Bombadeira: experimentações laboratoriais dissidentes e corpo-política travesti
Ava Cruz Marchese (USP)

1.511 As mobilizações das categorias de autismo e infância no cerceamento de acesso à saúde da população trans
Lua Gall Gagliardi (UFRJ), Arthur de Menezes Bade (UFRJ), Maria Fernanda Gomes Peçanha (UFRJ), Marcelo Max França Santos (UFRJ)

1.533 **ST 14: Corpo Comum: vulnerabilidades compartilhadas, alianças interespecíficas e distintas e renovadas formas de solidariedade e esperança**

1.534 Entre o Corpo Vivido e o Corpo Patologizado: Uma Fenomenologia da Consciência Corporal na Experiência da Hospitalização
Alberto Neves Santos Cruz (UNEB), Natália Bomfim de Santana (UNEB), Sueli Bonfim Lago (UNEB)

1.552 Corporalidades que atravessam o Antropoceno: uma análise interdisciplinar sobre as relações sociotécnicas em ambientes digitais
Maria Eduarda Galvão Dias (UFJF)

1.574 A tríplice fronteira dos Comuns: Relação, território e contra-hegemonia
Caio Cavalcanti Albuquerque Gazziro (UFSCAR), Ian Zanon Pessoa (UFRJ), Lucas Pires Botta (UFRJ)

1.596 **ST 16: Cosmopolíticas da Emergência: diálogos (im)possíveis entre os povos indígenas e o Estado na resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami**

1.597 Semióticas da floresta: Balcão, Cesto, Aeródromo, Esfingomanômetro
Carlos Estellita-Lins (Fiocruz)

1.616 **ST 17: Criações com as (das) águas**

1.617 Uma poética dos desobjetos e seus encontros com as águas
Gabriel Teixeira Ramos (UFG)

1.627 Modos de conhecer e meios de narrar: oceano(s), corrente(s), grafia(s) e logi(c)a(s)
Maria Letícia de Melo Saraiva (USP), Tatiana de Lourdes Massaro (USP), Maria Letícia de Melo Saraiva (USP), Michel Michaelovitch de Mahiques (USP)

1.645 Zona de transição: escutas e memórias de regeneração dos manguezais da Baía de Guanabara
Laís Mendes Toledo (Funrio)

1.663 **ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos**

1.664 A parceria criativa com o eucalipto e a produção de um “nós” transespecífico
Joaquim Pereira de Almeida Neto (USP)

1.682 "É proibido sonhar, então me deixa o direito de sambar": o samba de Batatinha como músicas para adiar o fim do mundo dos sujeitos negros
Anderson de Jesus Costa (UEFS)

1.702 Cruzamentos espirais da estética sonora afrodiaspórica
Vítor Henrique Guimarães Lima (UFF)

1.723 Quem pode dizer? A inserção da palavra nas artes visuais contemporânea.
Fabiana Pereira da Silva (UERJ)

1.737 **ST 19: Dissidências do Cuidar: tensões nas coexistências mais que humanas**

1.738 Lidas e lutas cotidianas: imaginação política do cuidado às margens do Ribeirão da Onça (Belo Horizonte/MG)
Elisa Porto Marques (UFMG)

1.759 Mulheres brasileiras e o cuidado em Portugal: Trabalho, estereótipos e violência.
Badr Abou Dehn Pestana (UFSCAR)

1.775 Cuidado em redes invisíveis: Creches informais, colonialismo e a resistência pericapitalista nas periferias urbanas.
Amanda Costa Cruz Oliveira (UFES)

1.791 Cuidar com crianças: práticas de interdependência
Joana Martins Pereira (PUC-RIO)

1.809 **ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências**

1.810 A fala da terra: Cosmografia na escrita da pesquisa de acadêmicos indígenas
Amilton Pelegrino de Mattos (UFAC)

1.823 Nem Horizontal, Nem Vertical: A complexidade da incorporação de “novas” epistemes no campo de ensino
Emilly Costa Carvalho Souza (UFSCAR)

1.841 O Encontro de Saberes na UNILAB-CE: a experiência do Inventário Afetivo das plantas medicinais do quilombo da Serra do Evaristo
Bruno Goulart Machado Silva (UNILAB)

1.863 Cartografias do Axé: relatos de experiências em uma disciplina da Formação Transversal na UFMG
Yuri Tomaz dos Santos (UFMG), Amanda do Carmo Ribeiro (UFMG), Victor Dias dos Santos (UFMG)

1.895 A Universidade Pública Como Meio Emancipatório: Narrativas de Professores/as Negros/as no Chão da Escola
Alissa Bruna da Silva Souoza (UFGD)

1.911 Entre fronteiras: trajetórias de alunas negras e os encontros de saberes na universidade
Victória Vedovato (USP)

1.931 Mulheres Negras na Educação e Os Desafios de Permanência das Alunas da UFRPE
Alinne Mayara Barbosa de Morais (UFRPE)

1.950 Mulheres negras em território acadêmico: uma cartografia social dos desafios, resistência e percursos na formação de alunas cotistas
Camila de Souza Barros da Silva (UERJ)

1.971 Ebó nas escolas - o letramento racial como política afirmativa
Binah Ire Vieira Marcellino (UFSC), Luz Mariana Blet (UFSC)

1.989 **ST 21: Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação**

1.990 Emaranhados multiespécie e uma formação mais que humana para cultivar relações com uma Terra/terra viva no Coletivo Goiabal Vivo
Ágatha de Jesus Mendes (UFU), Theo Tosta Pereira (UFU), Mike Nascimento dos Santos (UFU), Tiago Amaral Sales (UFU)

2.006 Viver com HIV: modos de vida a partir de práticas científicas, institucionais e curriculares
Sol Coutinho Huerta (UFRJ)

2.021 Concepções de gênero e raça na formação de meninas programadoras em uma perspectiva etnográfica
Simone de Oliveira Mestre (UFSCAR), Bruna Brajão da Rocha

2.037 Educação e atenção: emaranhados, entrelaçamentos no mundo da vida
Sueli Bonfim Lago (UNEB), Leonardo Rangel dos Reis (IFBA), Luísa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro (UNEB)

2.055 Educação como gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta Terra
Sanzia Pinheiro Barbosa (UFRN), Maria da Conceição Xavier Almeida (UFRN)

2.072 Cartografia das 'imagensafetos' nos espaçostempos do Centro de Tecnologia Educacional (CTE/Uerj)
Letícia Aires de Farias (Proped), Rosemary dos Santos (UERJ)

2.088 O ensino de engenharia para jovens indígenas: desafios práticos e epistêmicos do diálogo intercultural
João Francisco Kleba Lisboa (UNB), Celso Alexandre Souza de alvear (UFRJ), Sandra Rufino (UFRN), Cristiano Cordeiro Cruz (CEUN-IMT)

2.109 Cosmopolíticas, narrativas não-modernas e educação com ciências e tecnologias: um percurso germinando possibilidades
Henrique César da Silva (UFSC), Maria Consuelo Alves Lima (UFMA), Aline Oliveira Soares Arraes (UFSC)

2.125 **ST 22: Etnografando tecnociências capitalistas: infraestruturas da reprodução de capital e utopias do econômico**

2.126 Materializando novas tecnologias biomédicas no mercado de inovação em saúde: algumas considerações sócioantropológicas
Marco Antônio Gavério (Fiocruz), Marcos Castro Carvalho (UFRGS)

2.136 **ST 23: Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas.**

2.137 A Agenda 2030 no Brasil: uma investigação sobre arranjos sociais, políticos e institucionais em torno dos ODS 18, 19 e 20
Luana Marques Figueira (UNB)

2.161 A BNCC e a Produção do "Homem-Empresa": Implicações Sociopolíticas e Tecnológicas na Educação Brasileira
Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima (Colégio Piedade)

2.183 **ST 24: Medicamentos, remédios, drogas e mais: composições contemporâneas**

2.184 Fricções regulatórias: notas etnográficas sobre conexões globais, regulamentação sanitária e o cuidado medicamentoso caseiro
Luis Phillipe Nagem Lopes (UERJ)

2.209 “O que são os desreguladores endócrinos?”: toxicidade ambiental e in/determinações onto-epistêmicas
Emília Braz (UFRGS)

2.234 “Santo Haldol®!”: etnografia do uso de psicoativos por pessoas internadas em uma enfermaria psiquiátrica masculina
Túlio Maia Franco (UFRJ)

2.260 A recusa ao tratamento medicamentoso no Instituto de Psiquiatria da UFRJ
Luana Oliveira Clemente (UFRJ)

2.282 Relatos de uma (in)gestão autônoma de cogumelos: aproximações possíveis entre psicodélicos e a G.A.M
Yuri Patrick Oliveira Marrocoss (PUCSP)

2.300 Redução de Danos e Emoções: teias de vínculo e acolhimento aos usuários problemáticos de drogas
Rodolfo Ferreira da Silva (PPGSA-UFRJ)

2.316 "¡Cómo le vas a negar el antibiótico!" La dispensa de antibióticos sin receta en farmacias de la provincia de Buenos Aires. Etnografiando disputas y saberes.
María Pozzio (CONICET)

2.325 **ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes**

2.326 "Atender a los muertos": notas sobre relacionalidades mais-que-humanas no interior de Cuba
Juliane Oliveira Nunes (UFRJ)

2.338 Castanhas, suas árvores, seus mitos, com os Jamamadi de Massekury, do Alto Purus
Hugo Ciavatta (UNESP)

2.363 Crise ecológica na Amazônia: natureza e sobrenatureza entre os Rikbaktsa
Gabrielle Cardoso Meneses (UFRJ)

2.377 Entre Natureza e Espírito: Relações Multiespécie e Modos de Habitar no Santo Daime
Frederico Romanoff do Vale (UFSC)

2.383 A mata se levanta e a terra estremece: alianças com encantados no Parque Nacional da Chapada Diamantina
Paula Pfluger Zanardi (UFSC)

2.397 Tramas de ejé: construindo laços entre humanos e não-humanos no Ilê Asé Sòpònnòn
Ana Luísa Nardin Rezende de Abreu (UFMG)

2.420 Culinárias cosmodivergentes na caatinga da Bahia
Gabriel Rodrigues Lopes (UFS)

2.440 A cidade emerge do axé: Mapeando os encontros entre terreiros e a cidade de Belo Horizonte
Fabiany Silva Ferreira dos Santos (UFMG), Bianca Zacarias França (UFMG), Beatriz Natiele dos Reis Sabino (UFMG), Kayke Vinicius Costa Silva (UFMG)

2.465 **ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros**

2.466 "Uma casa feita para cair" Jaraguá: desaprendendo com o morro
Rodrigo Quintella Messina (ESCOLA DA CIDADE)

2.489 Modos de pesquisar e fazer arquiteturas em co-presença Xakriabá
Lucas Carvalho de Jesus (UFMG)

2.507 Manejo coletivo da autoconstrução originária – Lições indígenas
Thiago Magri Benucci (UFMG)

2.522 Entre o quilombo e o terreiro: alianças afro-diaspóricas na cidade e os modos de fazer território
Daniel Henrique de Menezes Dias (UFMG), Ana Luísa Nardin Rezende de Abreu (UFMG)

2.544 Imaginando juntos: criação compartilhada de narrativas visuais no norte de Moçambique
Eduardo Viana Vargas (UFMG), Justino António Cardoso (Independente)

2.561 "Quem vê cara não vê ancestralidade": arquivos fotográficos e memórias insurgentes em Belo Horizonte
Priscila Mesquita Musa (UFMG)

2.571 Experiências de co-realização em "A Rainha Nzinga Chegou" e "Reino Treze de Maio, Histórias e Memórias Narradas por suas Rainhas, filme e livro
Júnia Torres (UFMG), Isabel Casimira Gasparino (Reino Treze de Maio)

2.592 Alianças editoriais pataxoop: práticas cocriativas no projeto Saberes Indígenas na Escola
Paulo Roberto Maia Figueiredo (Magistério Superior UFMG), Paula de Souza Carmo Lobato (Cosmopoliticas Editoriais), Felipe Carnevalli De Brot (Instituto Tomie Ohtake)

2.611 A arte como elo: cocriação entre territórios na Teia dos Povos-MG
Mariana Angelis Ferreira (UFMG)

2.633 Ide em comunhão: caminhadas na mata do quilombo de Croatá, em Januária, no Gerais
Gleydson Vicente Mota (UFMG)

2.654 Cosmogramas africanos: cartografias de reexistência
Carolina Noury (Esdi/UERJ), Marina Sirito de Vives Carneiro (Fiocruz)

2.671 Especificação e processo de desenvolvimento de uma plataforma web para cartografia dos terreiros em Belo Horizonte
Alan Jovane Vilaça (UFMG), Rogério Brittes Wanderley Pires (UFMG), Núria Manresa Camargos (Prefeitura de Belo Horizonte)

2.693 **ST 27: Mundos das águas: emaranhamentos e agenciamentos em tempos de crise**

2.694 Entrelaçamentos mais-que-humanos: o caso do Rio Botas
Carolina Santos da Silva (UFRRJ)

2.709 Águas como sujeitos de direito: os casos do Rio Doce, Rio Lage e as Ondas de Regência-ES
Amanda Kapiche Brito (UFES)

2.726 Ser-rio entre as catástrofes do Mineraloceno
Everton Jubini de Merícia (Prefeitura de Contagem)

2.748 O que as respostas dos organismos podem nos dizer sobre contaminação/reparação? Uma reflexão sobre como recalibrar as ferramentas da antropologia para nos equiparmos ao estudo de paisagens arruinadas
Gabrielly Merlo de Souza (UFES)

2.766 Águas da Baía: entre casas, mangues e marés
Maria Marcelina Cardozo Teixeira Azevedo (PPGAS/MN/UFRJ)

2.779 **ST 28: Pedra, planta, bicho, gente… coisas: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais**

2.780 Encontros de doutorandos em ciências ambientais com a antropologia dos objetos de Bruno Latour: desafios e recursos vivenciados na elaboração dos relatos
Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

2.800 Plantas, vírus, pessoas, tecnologias, educação… o que a cartografia de controvérsias do terrário nos diz sobre a composição de um mundo comum?
Florence Mendez Casariego (UERJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

2.821 Entre leis, flores e sementes: Um estudo das práticas pedagógicas no território ancestral da Tekohaw Aldeia Marakanã
Vivian Fraga da Fonseca (Instituto de Educação Carlos Pasquale), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF)

2.843 Redes de cuidado entre espécies, saberes, rios: por uma outra educação ambiental
Adriana Maria Loureiro (UFRRJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

2.861 O uso das bombas de sementes como prática germinante à luz da Teoria Ator-Rede (ANT)
Tatiana de Araujo (UERJ), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF)

2.878 Seguir as abelhas: contribuições da Teoria Ator-Rede e das abordagens multiespécies para uma sociologia da apicultura no semiárido brasileiro
Rebeca Hennemann Vergara de Souza (UFRRJ)

2.900 Histórias de vida e redes de conhecimento: um estudo etnográfico com o grupo Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar
Stela Lina Magalhães Bergiante Ferreira (Centro Educacional Souza Poletti), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Ricardo Tadeu Santori (Faculdade de Formação de Professores)

2.919 As fotografias de árvores da Mata Atlântica e suas redes de atores
Hayna Gotô Wakisaka (UERJ), Hayna Gotô Wakisaka (UERJ), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Marcelo Guerra Santos (UERJ)

2.942 Cestarias, bordados e redes sociotécnicas: propostas metodológicas de práticas germinativas para construção do mundo comum
Nádia Cristina de Lima Rodrigues (SEEDUC), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ)

2.960 "Demarcação é mitigação!" Uma controvérsia que abre a cena cosmopolítica do carbono
Simone Benvento Mota (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF), Raquel Giffoni Pinto (UFF)

2.982 Três controvérsias hídricas na bacia do rio Guandu (RJ): ecologia política e humanidades científicas
Raphael Vianna (UFRRJ)

2.997 Sensoriamento Remoto como Linguagem: Mediando Conflitos e Relações Socioambientais na Costa Verde
Mateus Sayão da Silva (UFF), Milla Vicente Vieira (UFF), Silas Faria Luiz Júnior (UFF), Andre Luiz Belem (UFF)

3.016 **ST 29: Pensar o gênero a partir de outros modos de existência**

3.017 "A natureza os guia com mais força que a lei": uma reflexão sobre a criação histórica dos gêneros Tupi na crônica de Yves D'Évreux
Camila Becattini Pereira de Caux (UFRJ)

3.031 A Ascensão da Misoginia Digital: impactos do movimento Red Pill para as mulheres negras no Brasil pós-2018
Fernanda Pereira de Lima (UFGD), Anna Carolina Horstmann Amorim (UEMS)

3.047 Corpos em tradução: performatividade de gênero para além de natureza e cultura
Éter Monteiro Mesquita Marques (PUC-RIO)

3.067 Disputas de Sentido e Memória: Uma Abordagem Feminista e Ator-Rede na Análise da Institucionalização de Mulheres com Doenças Mentais no Brasil
Flora Fernandes Lima (UFRJ)

3.086 O corpo trans na saúde coletiva: perspectivas de profissionais da saúde do município do Rio de Janeiro
Sérgio Mascouto Gonçalves (PUC-RIO), Daniel Szwarcfiter Cunha (UFRJ), Marcus Vinícius do Amaral Gama Santos (UFRJ)

3.093 "Pane no CIStema": as experiências da não-binariedade de gênero na visibilização e desestabilização de dualismos
Nina Wettreich Goldbach (UERJ)

3.114 **ST 30: Plantation, plantationoceno, agronegócio e raça**

3.115 Agricultura de precisão, operações de drones e a mão-de-obra especializada do agronegócio no oeste da Bahia: algumas notas de campo
Roberta Brandão Novaes (UEFS)

3.132 Identidade e diferença como práticas de mundo: A reconstituição da identidade étnica Mura nas fronteiras do plantationceno
Marco Tulio Alves Costa (USP)

3.154 Narrativas hegemônicas do agronegócio: análise do discurso de Ricardo Salles na Expoingá 2024
Natalia Wingeter de Souza (UEM)

3.173 **ST 32: Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de outros mundos possíveis**

3.174 Sementes de outros futuros: práticas de cuidado e arranjos cosmopolíticos na construção social do bem nascer
Nayara Rudeck Oliveira Sthel Cock (UERJ), Bruna Evangelista Rosa (UERJ)

3.184 A Rua Incorpora; Moleques, Entidades e o Corpo-ponte
Jennyfer Nayara Alves Felicio (UFMG), Kayke Vinicius Costa Silva (UFMG)

3.203 Confluências na saúde e a criação de novas perspectivas de cuidado
Giovana Gabriela Santos Malta (UNEB), Luísa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro (UNEB)

3.220 Trânsitos políticos das quentinhas da Cozinha Ocupação 9 de Julho (SP)
Keytyane Verônica da Silva Medeiros (Outros)

3.242 Rio de Janeiro entre o diurno e o noturno - O cotidiano macumbeiro durante o pós-abolição (1888 - 1930)
Gustavo Machado Cantisani (UCL)

3.260 Ruralidades metropolitanas: outras formas de habitar o mundo
Uriah Ferreira de Almeida (UFRRJ)

3.276 Territorialidades sagradas em uma metrópole: dinâmicas ecológicas do povo de santo em Belo Horizonte
Rubens Alves da Silva (UFMG), Breno Trindade da Silva (UFMG), Nilmar Augusto Barcelos Chagas (UFMG)

3.291 **ST 33: Técnicas do fazer junto: escritas coletivas e pesquisas engajadas**

3.292 Etnofabulação e escritas coletivas: experiências de pensar e fazer junto no Coletivo Panelinha Audiovisual
Luz Mariana Blet (UFSC), Éder dos Santos Braz (UFSC), Jeferson Vieira (IFSC)

3.309 A Escrita de um "Nós" a partir de Nós
Luiza Costa de Souza (UFRJ)

3.320 Afeto e memória: narrativas em um livro de receitas sobre mulheres da minha família
Julia Mendes da Silva Souza (UERJ), Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

3.336 Transcrições Insurgentes: Relato Etnográfico do Conflito Sociambiental e silenciamento epistêmico no Conflito Minerário da Bocaina (BA)
Thalisson Luiz Maia Santana (UFBA)

3.349 Fabulando passados e presente com minha avó: histórias e vivências sobre terra e território entre o interior e o litoral da Paraíba
Maria Clara Vieira da Sila (UFMG)

3.366 Métodos, narrativas antropológicas e jornalismo literário: intersecções entre o fazer e a escrita etnográfica no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto
Bruna Vieira de Oliveira (UFSCAR)

3.385 Narrativas Pessoais – Tatuagem como ferramenta de encontro e narrativas de identidade
Aísha Rios Duarte (UERJ), Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

3.404 **ST 34: Tecnodiversidade, criações de mundo e recriações entre seres**

3.405 A vida social dos plásticos: uma etnografia na praia do Porto da Barra em Salvador-Bahia
Elena de Medeiros Batista (UNICAMP), Elena de Medeiros Batista (UNICAMP)

3.429 Entre técnica e política: a formação do cão-guia como tecnologia assistiva e ator político no Brasil
Rafaela Damasio Castilho (UFMG)

3.445 Pirofilia espectral: relações sensoriais mais-que-humanas ao fogo
Kuai Shen Auson Ortega (Universidade de Lisboa)

3.451 ST 35: Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes

3.452 Direito à Terra: Desafios do Quilombo Sacopã Frente à Especulação Imobiliária
Luiza Moreira Cabral (UERJ), Liza Casemiro Cruz (UERJ), Ana Beatriz do Nascimento Oliveira (UERJ)

3.471 Territórios: modos de fazer T/terra
Eric Silva Macedo (FGV-EAESP)

3.488 Nós complexos terrestres: alianças incomuns no Antropoceno
Alyne de Castro Costa (PUC-RIO)

3.495 Baobáxia: apropriação tecnológica e construção de memória na Rede Mocambos
Rafael Gonçalves (Unicamp), Antônio Carlos dos Santos Silva (Casa de Cultura Tainã), Larissa Medeiros de Andrade (UFRJ), Vincenzo Tozzi (UFRJ)

3.512 O que contam os caminhos das águas? Pensando a partir de experiências artístico-pedagógicas entre México e Brasil
Alice de Lima Nin Ferreira (Universidad Nacional Autónoma de México)

3.534 Pedagogias insurgentes no contexto das retomadas de terra e território
Priscila Fazio Rabelo (UFPB)

3.556 Florestania e Futuro Ancestral: geopolítica contracolonial em tempos de catástrofes
Othon Pantoja Oliveira de Azevedo (UFRJ), Mariana Carraca Pinto da Costa (UFRJ)

APRESENTAÇÃO

10ª ReACT: Práticas Germinantes

Ana Clara Chequetti (UERJ / CEBRAP)
Anelise Gutterres (LACED, UFRJ)
Iby Montenegro de Silva (PUC-Rio)
Felipe Süssekind (PUC-Rio)
Gabriel Holliver (UFRJ)
Humberto Santana Júnior (UFRN)
João Novello Whately (PUC-Rio)
João Vítor Velame (UERJ)
Julia Sá Earp (UFRJ)
Kauã Vasconcelos (UFRJ)
Marina Nucci (UERJ)
Rodrigo C. Bulamah (UERJ)
Victor Amante (UFRJ)

A Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT) é organizada por pesquisadoras e pesquisadores que compõem a Rede de Antropologia da Ciência e Tecnologia: uma comunidade independente e autogestionada, formada por grupos de pesquisa de diversas universidades brasileiras[1]. Organizadas bienalmente desde 2007, as reuniões foram criadas em torno de pesquisas que abordavam os estudos de ciência e da tecnologia em sua diversidade de práticas, sempre em diálogos com outras áreas, o que vem possibilitando trocas e debates transversais entre diferentes campos de conhecimento.

A 10ª edição da ReACT foi realizada entre os dias 06 e 10 de outubro de 2025, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no *Campus* Maracanã, em um retorno à cidade do Rio de Janeiro após dezoito anos de encontros, realizados em sete Estados diferentes.

[1] Sobre a ReACT. *Rede de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*, ver: <https://react.labjor.unicamp.br/>.

O balanço desses encontros aponta para uma sensível transformação do impulso inicial que guiou a criação do evento, fruto de um grupo de estudos que tinha o mesmo escopo temático (o GEACT). Como diz o epitáfio da líder revolucionária Odo, personagem da ficção científica de Ursula Le Guin, Os Despossuídos[2], "*a verdadeira viagem é o retorno*", não por ser uma volta ao mesmo ou familiar, mas por ser no retorno que percebemos as transformações vividas na viagem, como em todo bom trabalho de campo.

Nesse retorno ao Rio de Janeiro, a 10ª ReACT buscou mobilizar as transformações sentidas nas últimas reuniões, apostando nas potencialidades etnográficas abertas pelos estudos das ciências e das tecnologias e nas proximidades com outros campos e com saberes não acadêmicos. Encarando de forma simétrica os diferentes modos de conhecimento – dentro e fora das ciências, dentro e fora da academia – a Antropologia se vê implicada em uma transformação da "distância segura" criada por ela e por diferentes ciências para lidar com outras formas de pensamento, com o objetivo de honrar sua vocação para o diálogo.

Essa simetrização, no entanto, não pode ser entendida como uma equivalência, na medida em que relaciona modos de existência e ecologias de práticas muito distintas. É do encontro entre diferentes enquanto diferentes, da possibilidade de divergência ou conflito, que uma genuína relação pode emergir. Nesse caminho, os modos de relacionar saberes e práticas, na história da ReACT, evocam também outra inflexão importante: a do deslocamento do estudo empírico das práticas técnicas e científicas para o de suas consequências, intencionais e não intencionais, o que remete à emergência de temas como o das catástrofes climáticas, da intrusão de Gaia, do Antropoceno, do Plantationceno, da epidemia xawara, entre tantos outros modos de nomear e descrever as ecologias do extrativismo e da proliferação de morte e toxicidade em curso atualmente. Nas alianças decorrentes desse movimento, são as histórias técnicas que se destacam – tanto no que se refere aos coletivos com os quais historicamente a Antropologia tratou de aprender quanto no que se refere às práticas científicas potencialmente criativas - estas, cada vez mais, objeto de investigação antropológica. Ou seja, é preciso estar em mutirão

[2] LE GUIN, Ursula K. *The Dispossessed*: An Ambiguous Utopia. New York: Harper & Row, 1974.

na ação e também na reflexão sobre as experiências e situações vividas, pois é na aliança que encontramos formas de transformá-las. São essas alianças, portanto, que nos permitem dirimir da Ciência a pretensão em estabelecer um ponto de vista universal, com o risco de subjugar outros modos de pensar e estar no mundo.

Nesse sentido, os diálogos entre práticas, saberes científicos e não científicos não podem resultar em uma apropriação de falas e pensamentos provenientes de pessoas e coletivos. A proposta do encontro foi realizar o movimento contrário, viabilizando uma Antropologia que possa ser retomada por outros saberes e práticas, possibilitando transformações sensivelmente criativas. Ao nos inspirarmos no pensamento de Antônio Bispo dos Santos para a construção da 10ª edição da ReACT, evidenciamos a sua postura contracolonial, daquele que não se deixa adestrar e sabe que é na dignidade de seu povo que reside a força. Foi a partir dessas reflexões, portanto, que entregamos nossa contribuição à Rede de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, no intuito de germinar as relações transversais entre práticas e modos de conhecimento como formas capazes de evocar a potência vital da criatividade que transforma mundos e torna a Terra um lugar em que vale a pena viver.

Construção do evento

Durante o processo de construção da 10ª ReACT, formamos cinco diferentes comissões, a fim de assegurar a dimensão científico-acadêmica — dedicada à construção da programação, temática e seleção dos Simpósios Temáticos da edição[3] — e também a logística geral do evento — suas infraestruturas; a comunicação interna e externa; a acessibilidade e a recreação infantil; as ações afirmativas e a equipe de monitoria; a recepção e o acompanhamento de participantes; a hospedagem dos convidados, mobilidade e transporte. Dividindo as tarefas de redação de

[3] A seleção dos Simpósios Temáticos foi realizada pelo Comitê Científico da 10ª edição com pareceres de uma Comissão Científica composta por: Catarina Morawska (USP), Eduardo Vargas (UFMG), Ana Paula Perrota (UFRRJ), Pedro Ferreira (IFCH/Unicamp), Stelio Marras, (IEB/USP) Fabiola Rohden (UFRGS), Guilherme Sá (UNB), Joana Cabral (Unicamp), Rosana Castro (DAN/UNB), Felipe Vander Velden (UFSCAR), Marko Monteiro (LABGEICT/Unicamp), Maria Raquel Passos Lima (Uerj).

projetos e documentos, captação e distribuição de recursos, realização da interlocução direta com fornecedores, técnicos e servidores da Universidade e o público participante do evento, o nosso grupo, "por trás das câmeras e das telas", pôde articular as diferentes frentes de trabalho necessárias à realização deste evento, que hoje é a maior reunião temática da Antropologia no Brasil.

Destacamos, nesse contexto, o trabalho da Comissão Organizadora responsável pela edição, pesquisadores que garantiram o funcionamento das etapas de planejamento, execução e acompanhamento da 10ª ReACT, desde a preparação prévia, passando por sua realização presencial, até seu posterior desdobramento pós-evento. Fizeram parte dela: Anelise Gutterres (LACED, UFRJ), Iby Montenegro de Silva (PUC-Rio), Felipe Süssekind (PUC-Rio), Gabriel Holliver (UFRJ), Humberto Santana Júnior (UFRN), João Novello Whately (PUC-Rio), João Vítor Velame (UERJ), Julia Sá Earp (UFRJ), Kauã Vasconcelos (UFRJ), Marina Nucci (UERJ), Rodrigo C. Bulamah (UERJ) e Victor Amante (UFRJ). Contamos também com o Comitê de Infraestrutura composto por Ana Clara Chequetti (UERJ), Ana Paula Alves Ribeiro (UERJ), Maria Raquel Passos Lima (UERJ), Zoy Anastassakis (ESDI-UERJ), entre outros pesquisadores citados anteriormente. Destacamos também a Comissão de monitoria do evento, que foi composta por 28 estudantes de graduação da UERJ[4] atuando em ações de apoio técnico, logístico e de recepção, consolidando a estratégia da ReACT voltada à formação e ampliação da participação discente em eventos científicos. Enfatizamos também a relevância da identidade visual dessa edição, uma colaboração entre o Estúdio Afluente e as(os) mestras(es) do projeto de extensão "Cozinha das Tradições" (ESDI/UERJ), por meio de processos coletivos de criação, ancorados em práticas de imaginação material e ancestral, alinhadas ao tema do evento "Práticas Germinantes". Além de ter sido construído por pesquisadores de filiações

[4] São eles: Alexander Correa Antunes dos Santos, Ana Gabrielly de Souza dos Santos, André Barreto Ardente , Angelo Rodrigues Brum , Antônia Luiza D'Aquino Mendes, Bernardo Cardoso de Almeida Vieira, Clara Cristine da Silva de Sousa, Eduarda Zuza Queiroz Vieira, Edy de Souza Melo, Jade Macedo Coutinho Coelho,João Pedro Cavalcanti Silva,Jussara de Azevedo Silva, Keyla Victória Siqueira Meirelles, Larissa Corrêa Martins,Letícia Julio Alecrim, Liza Casemiro Cruz, Louie Marte Ferreira Duarte Barcia, Luiza Moreira Cabral, Maiara Francisco de Assis Cordeiro Lopes, Matheus Severo da Silva, Miguel Guasti Ramalho Caldeira, Nayara Mesquita de Sousa, Pedro Moraes Almeida, Rafael das Neves Guarniere, Tayná Grijó Peixoto,Taíssa Carvalho e Tamires da Silva Amaral. Todos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

institucionais múltiplas, internamente à UERJ o encontro também foi construído por muitas mãos através de uma costura institucional profunda de colaboração com diversos departamentos e institutos[5] que gentilmente cederam suas instalações para que fosse possível realizar o evento simultaneamente em 34 salas e 2 campi.

Em números, a edição de 2025 registrou em seu site 1.311 inscrições, com participantes provenientes de todas as cinco regiões brasileiras (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul), abrangendo 26 Estados e o Distrito Federal, além de inscritos residentes no exterior (17 países, com 2,7% de inscritos). Nessa edição tivemos uma diversidade de titulações, um público composto por doutorandos(as) (24,9%), doutores(as) (17,3%), mestrandos(as) (15,9%) e graduandos(as) (12,7%), entre outras titulações[6]. Durante o evento, tivemos 687 inscritos credenciados presencialmente.

Mantendo o propósito assumido desde a primeira edição da ReACT, não cobramos nenhuma taxa de inscrição para a participação no evento, que teve as atividades da programação abertas e gratuitas ao público em geral. Esse preceito reforça o compromisso da edição com a Rede, no objetivo de ampliar a democratização do conhecimento e a divulgação científica. Portanto, os recursos recebidos através de editais públicos de agências brasileiras de fomento à pesquisa e à Ciência, CAPES[7], CNPQ[8] e FAPERJ[9], assim como o auxílio financeiro da Wenner-Gren Foundation[10] e da UERJ[11], foram imprescindíveis para viabilizar que pudessem participar do evento pesquisadoras(es) provenientes de diferentes lugares do Brasil, da América Latina, Europa e América do Norte. Também foi através desses recursos que conseguimos remunerar os estudantes de graduação que integraram a equipe de monitoria e

[5] Agradeçemos aos coordenadores da Faculdade de Administração e Finanças (FAF), Instituto de Ciências Sociais (ICS), Instituto de Medicina Social (IMS), Faculdade de Ciências Econômicas (FCE), Centro de Tecnologia Educacional (CTE) e também ao CEPUERJ, COART e ao DECULT por nos auxiliarem.

[6] Disponível em: <10react.com.br>. Acesso em: 03 nov. 2025.

[7] Auxílio do Programa de Apoio a Eventos no País (PAEP-2025), processo n. 88881.014425/2024-01.

[8] Auxílio à Promoção de Eventos Científicos, Tecnológicos e/ou de Inovação, processo n. 441103/2025-1.

[9] Apoio à organização de eventos científicos, tecnológicos e de Inovação no RJ (APQ2), processo SEI-260003/002513/2025.

[10] Auxílio para Conferência e *Workshop* da Wenner-Gren Foundation.

[11] Apoio fornecido pela Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa (PR2) da UERJ.

conceder auxílio financeiro aos estudantes e pesquisadores das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil a partir de um Edital público inédito divulgado entre os inscritos no evento.[12] Através desse Edital de Ações Afirmativas, concedemos auxílio financeiro para 16 estudantes autodeclarados negros(as), indígenas, pessoas com deficiência, pessoas trans e integrantes de povos e comunidades tradicionais, reforçando o compromisso institucional com inclusão e permanência no campo científico.

Programação da 10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

A programação da 10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia teve início na segunda-feira, 06 de outubro, com as atividades de Credenciamento e Lançamento de Livros,[13] realizadas simultaneamente das 14h às 17h. Em seguida, ocorreu a Cerimônia de Abertura, entre 17h e 18h30, no Teatro Odylo Costa, Filho - UERJ, que foi iniciada com a fala de Maira Covre-Sussai Soares, Diretora do Instituto de Ciências Sociais da UERJ, que

[12] Essa iniciativa teve o objetivo de incentivar a participação de pesquisadoras e pesquisadores oriundos de regiões mais distantes do Estado do Rio de Janeiro, auxiliando a mitigar o impacto dos valores custosos com hospedagem e transporte na cidade do Rio de Janeiro. O edital foi destinado apenas àqueles que submeteram trabalho aos STs da 10ª React.

[13] Durante a edição tivemos o lançamento das seguintes obras: "A incômoda presença dos pombos no porto de Santos", de Sarah Moreno, Editora Urutau; "Decolonidade afro-brasileira: a educação para a diferença", de Eduardo Miranda, Editora EDUFBA; "Encontro de Práticas", de Frederico Canuto, Amanda Sicca, Daniel Menezes, Everton Jubini e Juliana Marques, Quintal Edições; "Simondon 100 años - Pensamiento Transductivo", de Thiago Novaes, Editora Aula Humanidades; "Retomando o que é nosso! Uma análise das retomadas de terra dos Terena de Buriti", de Mariana Fonseca, da Editora Hucitec; "Tecnopolíticas Urbanas", de Lalita Kraus e Tomás Donadio (orgs), Editora Garamond; "Da Macega à Makala", de Pai Ricardo de Moura, da Edições Mariposa, *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti*, de Rodrigo Bulamah, da Editora Papéis Selvagens; "Úrsula, uma peixinha do Sertão Carioca", de Rachel Paterman e Luz Stella Rodríguez Cáceres, Editora Academicomics; "'Injusta Agressão' e Outras Formas de Contar a Morte: Uma Etnografia do Portal de Notícias da Polícia Militar de Santa Catarina", de Jo P. Klinkerfus, Caravana Grupo Editorial; "O livro vermelho do Hip-Hop - Remasterizado", de Spensy Pimentel, GLAC/Autonomia Literária; "Da Macega à Makala: tramas de relação do falar negro de terreiro", de Pai Ricardo de Moura, Edções Mariposa; "Uma bolsa de semillas", de Lucía Egaña e Joana Varon, Editado por Coding Rights e Musea M.A.M.I.; "Máquina aberta", de Thiago Novaes, Lucas Villalta e Evandro Smarieri, Editora Dialética, "Rotas caribenhas", de Júlia Vilaça Goyatá, Rodrigo C. Bulamah e Rodrigo Ramassote, Editora UFRJ; "Modos de fazer e contar no labirinto- metodologias in(ter)disciplinares, feministas e criativas", de Daniela Manica; Clarissa da Costa e Fernando Camargo, Pontes Editora; Rumo a uma Ecologia da Mente, de Gregory Bateson (Tradução Simone Campos), Editora UBU; "Ecologias Ressurgentes: práticas, relações e políticas do cuidado na Amazônia", Thiago Mota Cardoso e Melissa Santana de Oliveira (orgs), EDUA; "Complexo horizonte a atmosfera negra", de Emerson Caldas, Editora Patuá; "A raça que os olhos veem: como controlar a subjetividade dos procedimentos de heteroidentificação racial", de Tiago Heliodoro Nascimento e Rodrigo Ednilson de Jesus, Editora UFMG; "Sonhando Terra do Bem Virá: Zapatismo, Autonomia e Teia dos Povos, de Alejandro Reyes e Joelson Ferreira, Editora Teia dos Povos/GLAC Edições, Por Terra e Território: caminhos da revolução dos povos no Brasil, Joelson Ferreira e Erahsto Felício, Editora Teia dos Povos; "Perspectiva do clima", Val P,

representou a instituição. Em seguida, tivemos algumas falas de representantes do Comitê de organização da 10ª ReACT: Rodrigo Bulamah, Anelise Gutterres, Marina Nucci, Felipe Sussekind, Kauã Vasconcelos, e do convidado Orlando Calheiros, membro e fundador da 1ª ReACT. Em sequência, a noite foi dedicada à Conferência de Abertura,[14] das 18h30 às 20h, ministrada por Sarah Vaughn (University of California, Berkeley), com mediação de Maria Raquel Passos Lima (UERJ).

No dia 7 de outubro, demos início às Mesas Temáticas. A primeira, intitulada "Cosmotécnicas e Racialização[15]" ocorreu na Capela da UERJ, das 9h às 12h, e foi composta por Nina da Hora (Unicamp), Lucas Marques (USP), Rosana Castro (IMS/UERJ) e Floriberto Vasquez (Universidad Comunal del Cempoaltepetl). A mesa contou com a mediação de Kauã Vasconcelos (UFRJ). O período da tarde foi dedicado à realização da 1ª sessão dos Simpósios Temáticos (STs), contando com a participação de coordenadores, debatedores e centenas de trabalhos de pesquisas apresentados, divididos em 34 Seminários Temáticos (STs).[16] O dia terminou com a segunda Conferência[17], ministrada por Manuela Carneiro da Cunha (USP) e Francy Baniwa (PPGAS/MN - UFRJ), com mediação de Julia Sá (UFRJ). A conferência também aconteceu na Capela da UERJ, entre 18h e 20h.

A quarta-feira, dia 8 de outubro, iniciou com a segunda Mesa Temática da 10ª ReACT, intitulada "Cultivo e Cuidado"[18], que ocorreu entre 9h e 12h. A mesa contou com a apresentação de Joana Cabral de Oliveira (Unicamp), Adilson Almeida (Quilombo do Camorim), Kristina Lyons (University of Pennsylvania) e Gabriel Holliver (DAC-UFRJ), com a mediação de Iby Montenegro de Silva (PUC-Rio). No período da tarde tivemos a 2ª sessão de trabalho dos STs, seguida pela 3ª Conferência do evento na Capela, das 18h às 20h, com a presença de Sueli Maxakali, Isael Maxakali e Roberto Romero (UFMG), e mediação de Humberto Santana Júnior (UFRN).

[14] Disponível em: <https://www.youtube.com/live/Mv-X8c9_j14?si=9TZM2C0Ym14ENmfO>. Acesso em: 03 nov. 2025.
[15] Disponível em: <https://www.youtube.com/live/3Vc5Yx_1TDI?si=IMnY6Aunk7sHwcwF>. Acesso em: 03 nov. 2025.
[16] Embora tenhamos aprovado 35 Simpósios Temáticos, um dos Simpósios foi cancelado a pedido dos coordenadores.
[17] Disponível em: <https://www.youtube.com/live/cOJlg1wxH4w?si=SWsmL_JHfemnIolr>. Acesso em: 03 nov. 2025.
[18] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bqqgv0MaBIY>. Acesso em: 03 nov. 2025.

O dia 9 de outubro contou com a Mesa Temática " Criações e Retomadas[19]", a terceira mesa do encontro, que, semelhantemente aos outros dias do evento, aconteceu das 9h às 12h, na Capela da UERJ. A Mesa contou com a presença de Viviane Vedana (UFSC) Thiago Mota Cardoso (UFAM), Silvana Olivieri (UFBA), Marcelo Paz Olajinmina (Quilombo do Salgueiro), e Anelise Gutterres (LACED - UFRJ) atuou como mediadora. Durante a tarde, entre 14h e 17h, tivemos a última sessão dos Simpósios Temáticos. O dia encerrou com a Conferência[20] ministrada por Uirá Garcia (UNIFESP) e Bénédicte Boisseron (University of Michigan), sob mediação de Felipe Sussekind (PUC-Rio), das 18h às 20h.

A programação da sexta-feira, 10 de outubro de 2024, último dia do evento, teve início com os Percursos e as Oficinas, que ocorreram das 9h às 12h, distribuídos entre o *Campus* Maracanã da UERJ e a Escola Superior de Desenho Industrial (ESDI), localizada no Bairro da Lapa. Os percursos foram pensados com o objetivo de ampliar a dimensão experiencial da 10ª ReACT, convidando os participantes a deslocarem-se pela cidade, explorando práticas colaborativas, metodológicas e sensoriais que aproximam corpo, território e conhecimento. Nessa edição, estavam previstos dois percursos externos: o Percurso "Circuito Guiado Negro Muro", sob coordenação de Pedro Rajão, e o Percurso "Quilombo do Salgueiro – Aquilombando Saberes e Sabores Ancestrais", conduzido por Marcelo Paz Olajinmina e Emerson Pires Menezes, ambos vinculados ao PPGPAT da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.[21]

Paralelamente, aconteceram as Oficinas, que ocuparam diferentes salas e ambientes da ESDI, cada uma propondo modos particulares de criação e reflexão. A Oficina "Cozinha das Tradições – Encontro com as Mestras das Grandes Panelas" também precisou ser cancelada, mas permanece como gesto de reconhecimento aos múltiplos saberes e parcerias construídas ao longo da preparação do evento. Na ESDI, realizaram-se três oficinas: a Reunião da Rede Latino-americana de Antropologia Feminista das Ciências e Tecnologias (RAFeCT); a oficina

[19] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WxxyS7t2oWE>. Acesso em: 03 nov. 2025.

[20] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9gpDepDriTs>. Acesso em: 03 nov. 2025.

[21] Por imponderáveis climáticos, os percursos precisaram ser cancelados. Ainda assim, registra-se o agradecimento à coordenação e às pessoas envolvidas, que mobilizaram tempo, parcerias e esforços para sua realização, contribuindo para o sentido coletivo e propositivo da programação.

"Programação com Modelos de Linguagem Natural para Ciências Sociais", coordenada por Francisco W. Kerche (FFLCH-USP); e a oficina "Ecologia da Mente: mapeando espécies companheiras e máquinas inimigas", coordenada por Letícia Cesarino e Caetano Sordi (UFSC). No *Campus* Maracanã, no Bloco F, aconteceu a oficina "As várias vidas de um caderno: campo, pesquisa, processo, arquivo", coordenada por Ana Paula Alves Ribeiro (UERJ). Ainda na ESDI, realizou-se a oficina "Ciências forenses, construção de verdade e fazer justiça: abordagens antropológicas sobre produção, uso e circulação de laudos periciais", coordenada por Flavia Medeiros (UFSC), Ricardo Campello (IMS/UERJ) e Natália Brandão (InEAC/UFF).

Chegando ao final do nosso evento, no período da tarde, das 14h às 17h, ocorreu a quarta Mesa "Histórias Subterrâneas"[22], na Capela, com Andrea Ballestero (University of Southern California), Lucas Coelho Pereira (UFPB), Maria Raquel Passos Lima (UERJ) e Rafael Gustavo de Oliveira (UFPR), sob mediação de Ana Clara Chequetti (UERJ). Encerrando oficialmente o encontro, realizou-se a Conferência final, das 18h às 20h, na Capela, com Joelson Ferreira (Teia dos Povos) e Houria Bouteldja, mediada por Rodrigo Bulamah (UERJ). E, por fim, para celebrar os encontros, as trocas e os caminhos trilhados ao longo da semana, realizou-se a festa de encerramento. Investimos na celebração acreditando ser esse não só um momento de encerramento, mas, sobretudo, por acreditarmos na importância dos elos que a confraternização pode proporcionar entre os integrantes da 10ª ReACT. Celebramos nesta décima reunião esse sempre improvável encontro que tivemos nesses dias do mês de outubro, com a certeza que as edições futuras serão igualmente germinantes.

[22] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1J2qyreQ-kA>. Acesso em 03 nov 2025.

6 a 10 de outubro 2025
10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES

RESUMOS

ST 01: A TECNOPOLÍTICA DAS INFRAESTRUTURAS URBANAS: ENTRE O REPARO, A RENOVAÇÃO E AS RUÍNAS

Coordenação: Camila Pierobon (Museu Nacional), Marcos Lopes Campos (CEBRAP), Mariana Cavalcanti Rocha dos Santos (UERJ)

Sessão 1 — ST 01: A tecnopolítica das infraestruturas urbanas: entre o reparo, a renovação e as ruínas - Emergências climáticas, extrativismos e infraestruturas urbanas

A vida nas ruínas de Atafona: erosão costeira, deslocamentos e a memória da pesca artesanal

Julia Dias Pereira (UERJ)

Nesta comunicação apresento dados da pesquisa de doutorado, que está em andamento desde 2022. Nela, descrevo e analiso como as famílias de pescadores artesanais residentes no distrito de Atafona - situado em São João da Barra, Rio de Janeiro - lidam com o contínuo avanço do mar e com as constantes alterações causadas por este fenômeno. Ao todo o mar destruiu, desde 1970, mais de 500 construções, engolindo diversos quarteirões na praia de Atafona. Os moradores explicam que a principal causa do avanço do mar é o assoreamento do rio Paraíba do Sul. Além disso, citam ações locais da prefeitura que alteram a dinâmica das águas, as mudanças climáticas e a recente construção do Porto do Açu. Neste processo, foram afetados majoritariamente pescadores artesanais, veranistas e comerciantes. Os pescadores e comerciantes foram realocados em momentos distintos ou aderiram à política pública de aluguel social. Parte dos veranistas que mantêm laços fortes com Atafona compraram novos imóveis. Destaco que o avanço do mar em Atafona se tornou um exemplo internacional dos efeitos do avanço do mar, sendo palco de reportagens, filmes e pesquisas. As casas que se tornam símbolos do arruinamento da praia de Atafona são majoritariamente de veranistas, que ganham destaque pelos tamanhos e robustez das estruturas. Em Atafona, torna-se possível observar as estratégias e tecnologias sociais de

enfrentamento da erosão costeira, refletindo sobre como é a vida em ruínas em um constante processo de mudança.

A(s) Baía(s) de Florianópolis (SC): infraestruturas urbanas e o espaço marítimo

Vitória da Silveira Alves (UFSC)

A Baía de Florianópolis tem uma divisão simbólica hoje representada por uma de suas pontes de ligação da ilha com a parte continental da cidade, a ponte Colombo Salles que foi construída nos anos 70. Assim, temos uma divisão marcada entre a Baía Sul e a Baía Norte. Ambos estes lados das Baías têm sido ocupados por pescadores artesanais (Diegues, 2004) a tempo suficiente para eles, e a Baía como um todo, terem sido afetados pelas mudanças infraestruturais e da paisagem. Dentre essas mudanças, algumas delas são: a ameaça do estabelecimento de ETEs; pescadores com dificuldade para moverem seus barcos do mar para a praia por conta da lama gerada por aterros; microalgas invasoras que comprometem a qualidade do pescado; ameaças devido a construção de prédios e marinas em áreas que comprometem o transitar entre ranchos - praia - mar. Essas infraestruturas são perturbações (Tsing, 2015; 2019) não somente para a realidade dos pescadores, mas também das águas da Baía como um todo. No entanto, as infraestruturas já estabelecidas indicam um modo de habitabilidade simbiótica entre o espaço urbano e o marítimo. Com isso, a proposta do presente trabalho é tensionar a relação entre as infraestruturas, a permanência dos pescadores nesse espaço e as divisões invisíveis (Sul e Norte) geradas por conta das mudanças (Morita; Suzuki, 2019). Este trabalho faz parte de uma pesquisa de mestrado em andamento e é financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina (FAPESC).

Estradas, portos e estuários: fricções entre infraestruturas multiespécies, paisagens costeiras e habitabilidades anfíbias

Ivan Tadeu Gomes de Oliveira (UFSC)

Esta comunicação propõe apresentar uma etnografia multissituada em andamento, que trata sobre os efeitos de grandes infraestruturas em paisagens ricas em água. A pesquisa articula três manchas (patches) no sul do Brasil - a rodovia BR-101 e o estuário do rio Itapocu (SC), as monoculturas cultivadas na antiga floresta Ombrófila Mista (Planalto Norte Catarinense) e o porto de São Francisco do Sul na baía da Babitonga (SC) — com investigações realizadas na ilha de Okishima, no Lago Biwa (prefeitura de Shiga - Japão). Em Okishima, me interessei especialmente por formas locais de percepção ambiental, habitabilidades anfíbias e técnicas de agricultura, pesca artesanal e bricolagem, atravessadas por pressões de envelhecimento populacional, mudanças econômicas recentes no Japão, alterações na dinâmica das águas e perturbações ecológicas causados por espécies ferais e por intervenções hidráulicas no lago. Mobilizando noções como infraestruturas multiespécies, cosmotécnicas de resposta, habitabildiades anfíbias e artes de notar, proponho uma leitura etnográfica das práticas de adaptações multiespécies coordenadas presentes nessas paisagens. A proposta busca contribuir para os debates contemporâneos em antropologia da paisagem, da técnica e da ciência, especialmente em paisagens ricas em água sob pressão ecológica.

Viver entre ruínas e obras: Reflexões etnográficas sobre o desastre da Braskem em Maceió

Luiza Fonseca de Souza (UERJ)

Este trabalho é resultado de uma pesquisa sobre o desastre em curso em Maceió, causado pelo afundamento do solo devido à exploração subterrânea de sal-gema pela petroquímica Braskem. Como consequência desse processo, desde 2019, mais de 60 mil pessoas foram deslocadas compulsoriamente de suas casas a partir do Programa de Compensação Financeira e Apoio à Realocação (PCF), além de milhares que vivem em áreas de risco e se encontram ilhadas socioeconomicamente. Desde um viés etnográfico, proponho discutir os efeitos do desastre a partir das transformações na paisagem de Maceió. Proponho essa abordagem devido à atuação da empresa tanto na área atingida pelo desastre, ao executar práticas de demolição e gerenciamento

do território em arruinamento, quanto nas demais áreas da cidade, ao realizar obras de mobilidade urbana junto ao poder público. Em paralelo, moradores não incluídos no PCF lidam cotidianamente com os efeitos do afundamento do solo sem possibilidade de indenização, realizando obras e reparos em suas casas e ruas de maneira autônoma. Diante disso, argumento que narrar o desastre a partir dos reparos, obras e demais intervenções no espaço urbano possibilita refletir sobre como o desastre se estende espacial e temporalmente para além das representações oficiais, como mapas e relatórios institucionais.

Um assassino silencioso: a infraestrutura de crise para lidar com o calor extremo

Camila Miranda Ventura (UERJ)

Um assassino silencioso – por meio desta metáfora a Organização Mundial da Saúde alerta sobre os impactos à saúde provocados pelos episódios de calor extremo. Nos últimos anos, as ondas de calor vêm aumentando em frequência, duração e intensidade, se revelando como uma das facetas da crise socioambiental atual. Possuir uma infraestrutura urbana de gestão de crises que seja robusta e capaz de enfrentar este problema é um desafio que vem abatendo diversas cidades pelo mundo.

No campo da saúde, protocolos de calor estão sendo desenvolvidos com objetivo de criar fluxos de atendimento médico e planos de ação para lidar com os dias de calor extremo. Esta solução, ao mesmo tempo em que busca oferecer algum conforto e resposta imediata à crise, por outro lado revela a sua dimensão trágica: o fracasso em frear o aumento do aquecimento global nos conduziu a um mundo cada vez mais quente. Esta é a realidade das ruínas dos nossos tempos.

Este recorte integra uma pesquisa de doutorado em andamento que visa analisar os efeitos da crise climática sob a ótica do enfrentamento ao calor extremo. Sobretudo, como o calor se tornou um agente catalisador de políticas públicas de saúde, mediando relações entre ciência, gestão e sociedade. Proponho como discussão correlacionar os temas de crise climática, biopolítica e infraestrutura de crise a partir da criação de protocolos de calor que integram serviços de saúde, monitoramento climático, planos de ação e sistemas de alerta para a população.

Conquistar água: práticas de mobilização popular comunitárias na produção de infraestruturas hídricas em Florianópolis

Priscila Oliveira dos Anjos (USFC)

Nesta comunicação oral pretendo compartilhar reflexões produzidas a partir de trabalho de campo realizado na comunidade Morro da Caixa, em Florianópolis/SC. Os dados etnográficos construídos entre 2022 e 2023 comunicam como as práticas comunitárias de luta pelo acesso às infraestruturas de água informam sobre as dinâmicas de poder nos processos de produção da vida na cidade. O verbo conquistar, na forma infinitiva, acompanhado da palavra água, é uma categoria que elaborei ao observar a continuidade da luta dos moradores do Morro da Caixa pelo acesso à água. Conquistar a água é ação diária dos moradores dessa localidade, já que manter a água mobiliza os líderes comunitários em torno das obras e manutenções necessárias para que o cotidiano seja possível nas casas. A conquista da água tem sua dimensão histórica. A ocupação do Morro da Caixa remonta à década de 1920, e somente 60 anos depois a comunidade teve acesso à água encanada em suas casas. Foi só após a formação do Conselho Comunitário que foram iniciadas as negociações entre a comunidade e o Estado para o acesso à água tratada. Atualmente, o município afirma que 100% da população acessa água em Florianópolis. Mas o que meus três últimos anos de pesquisa etnográfica sugerem é que esse "100% de acesso" não dá conta das diferentes formas desse acesso, dos conflitos e das histórias sociais, das lutas e das práticas cotidianas de populações que fazem as águas circularem (Pierobon, 2018) por tubulações e torneiras da cidade.

Infraestruturas e paisagens mais-que-humanas de um rio urbano: pensando relações por meio das águas do Rio dos Macacos

João Novello Whately (PUC-RIO)

Este trabalho tem como foco as infraestruturas existentes ao longo do curso do Rio dos Macacos, um rio localizado na Zona Sul do Rio de Janeiro. Construídas em diferentes momentos e com objetivos diversos (tais como os de captação de água, paisagismo e domesticação das águas em meio ao ambiente urbano), essas infraestruturas possuem trajetórias históricas e tecnopolíticas próprias, as quais pretendo explorar neste trabalho. Os objetivos desta comunicação, nesse sentido, são: 1) abordar a história dessas intervenções infraestruturais, bem como seus efeitos

sobre as paisagens locais e sobre as relações entre humanos e não-humanos na região; 2) discutir como, no presente, essas infraestruturas ressignificam as águas em cada trecho do rio, modelando as relações que diferentes atores estabelecem com elas - e através delas - ao longo do seu percurso. Argumento que a investigação das conexões existentes entre o Rio do Macacos e diferentes grupos sociais, ambientes e infraestruturas oferece uma contribuição para as investigações socioambientais desenvolvidas no Rio de Janeiro, à medida em que representam uma via para desdobrarmos uma série de questões próprias de nossa realidade urbana. Tais questões envolvem a relação da cidade com os corpos hídricos, a contaminação das águas, as enchentes, as transformações sociais e ecológicas provocadas por reformas urbanas e por projetos infraestruturais, as lutas pelo espaço urbano e contra a remoção de moradias, entre outros.

Sessão 02 — ST 01: A tecnopolítica das infraestruturas urbanas: entre o reparo, a renovação e as ruínas - Arruinamento, tecnodispositivos e segurança

Redes privadas de vigilância e a plataformização da segurança: infraestruturas urbanas entre o controle e a colaboração

Valentina Fonseca da Luz (UFRJ)

Este trabalho examina a emergência de empresas de vigilância digital que oferecem redes privadas de monitoramento como infraestruturas urbanas “inteligentes”, articulando vizinhanças, tecnologias e agentes estatais em arranjos colaborativos de controle territorial. Inspiradas pelas lógicas de plataforma e gestão de dados, essas iniciativas operam como sistemas distribuídos de segurança por meio de aplicativos, mapas em tempo real e protocolos de acionamento direto das forças policiais. A partir de um estudo de caso da Gabriel, maior empresa desse setor no Brasil, o objetivo é refletir sobre como tais redes sociotécnicas, formadas por câmeras, softwares, moradores e agentes públicos, transformam práticas de policiamento e sociabilidades cotidianas nos bairros monitorados, em especial na cidade do Rio de Janeiro. A pesquisa, em estágio inicial, reflete sobre as formas como essa empresa e seus dispositivos reconfiguram o cotidiano da segurança, ao mobilizar formas de participação e responsabilização coletiva que deslocam o eixo

da vigilância do Estado para o território. Argumenta-se que essas redes privatizam e distribuem o olhar vigilante, constituindo um regime de segurança gerencial e colaborativo, sustentado por idealizações de eficiência, militarização e tecnicidade. São utilizadas abordagens etnográficas para examinar essas infraestruturas privadas de governança urbana, em que ruínas institucionais e promessas de modernização se entrelaçam.

Cabos e nuvens: Traçando dinâmicas e impactos da agenda tecnopolítica de cidades inteligentes

Jess Reia (University of Virginia)

Da eletrificação dos espaços públicos à inteligência artificial (IA), a história compartilhada entre tecnologias e cidades se reflete nas transformações de espaços urbanos e nas interações entre humanos, não-humanos e infraestruturas. A cidade inteligente, como agenda tecnopolítica, representa uma tentativa de promover a tecnologia no âmbito urbano a partir de interesses corporativos. Na busca por inteligência, governos municipais adotam abordagens tecno-solucionistas para problemas históricos, com soluções proprietárias que amarram cidades a acordos que não promovem futuros duradouros. O tecno-solucionismo se intensifica com a expansão de modelos de linguagem de larga escala, IA generativa, supercomputadores e data centers. A aquisição tecnológica costuma ignorar o curto ciclo de vida dessas infraestruturas, o alto consumo de água e energia, a falta de manutenção e o acúmulo de lixo eletrônico. Este trabalho destaca a necessidade de ancorar a complexa relação entre cabos e nuvem na sua materialidade histórica e no papel desses sistemas na crise climática. Com base em oito anos de pesquisa de campo etnográfica no Brasil, o artigo apresenta as dinâmicas de poder na construção (física e simbólica) de cidades inteligentes e detalha narrativas corporativas que promovem tecnologias ineficazes e ambientalmente insustentáveis. A contribuição empírica é a análise crítica das cidades inteligentes brasileiras como redes de atores, discursos e infraestruturas que moldam mundos vividos.

Comparações entre Teleporto e Porto Maravalley: contextos e dispositivos para um Rio de Janeiro tecnocentrado

João Felipe Pereira Brito (USP)

O Rio de Janeiro há muito articula investimentos materiais a investimentos simbólicos, buscando reabilitar zonas do seu tecido urbano e reformular seus imaginários e futuros. Este trabalho tem o intuito de analisar duas infraestruturas que, em minha hipótese central, expressam em suas arquiteturas, localizações e discursos fundantes dois momentos da história recente da cidade que (i) se aproximam nas expectativas lançadas sobre a inovação tecnológica para futuros desejáveis e (ii) se distinguem nas formas e conteúdos de inserção da cidade na competição interurbana global por atração de capitais: os edifícios Teleporto (1994) e Porto Maravalley (2024). Pergunta norteadora: como Teleporto e Porto Maravalley se aproximam e distanciam no que se refere a estratégias de "empreendedorismo urbano" (Harvey, 1989) vinculadas a "imaginários sociotécnicos" (Jasanoff, 2015)?

O objetivo é compreender como, em diferentes momentos do processo de internacionalização e de busca por competitividade interurbana do Rio de Janeiro, infraestruturas centradas em inovação tecnológica produzem e, concomitantemente, representam gramáticas de empresariamento urbano e tematização da cidade que se combinam e se sobrepõem.

Quanto aos métodos lógicos, trata-se de uma análise comparativa entre dois equipamentos e momentos da cidade baseada em sociologia compreensiva. Quanto aos métodos técnicos, utilizarei:

- pesquisa bibliográfica;
- pesquisa documental;
- pesquisa etnográfica;
- pesquisa hemerográfica.

A praça da Sé, a meio caminho o canteiro de obras e os escombros

Artur Boligian Neto (FAU USP)

Esta exposição propõe uma reflexão sobre a dimensão destrutiva dos processos de modernização urbana a partir do caso emblemático da Praça da Sé, em São Paulo. Inspirados na

provocação de Claude Lévi-Strauss, que descreveu a cidade como um espaço que cresce sobre seus próprios escombros e definiu a Praça da Sé como estando "a meio caminho entre o canteiro de obras e a ruína", analisamos como, ao longo do século XX, o local foi alvo de sucessivas intervenções demolidoras sob o pretexto de "melhoramentos", especialmente nas décadas de 1910 e 1970. A reforma dos anos 1970, marcada pela implantação da estação Sé do Metrô, promoveu uma transformação radical que subordinou o espaço público às exigências técnicas e políticas da circulação e da mobilidade, contribuindo para a sua decadência social. Em uma cidade onde as transformações urbanas são abruptas e capazes de valorizar ou degradar um lugar em pouquíssimo tempo, a Praça da Sé torna-se paradigma das contradições entre o progresso urbano e o arruinamento. Propomos, assim, o conceito de escombro como ferramenta crítica para pensar a "face negativa" da modernização.

Tecnopolítica da securitização e militarização no projeto piloto de reconhecimento facial

Adriano de Carvalho Mendes (PUC-RIO)

Desde 2011, o setor público brasileiro tem adotado o reconhecimento facial em áreas como segurança, transporte e educação (IGARAPÉ, 2022). Hoje, a tecnologia está presente em todos os estados e integra mais de 195 projetos, sobretudo no videomonitoramento. No Rio de Janeiro, o Projeto Piloto de Reconhecimento Facial (PPRF), iniciado em 2019, surgiu no contexto dos megaeventos e da crescente militarização urbana (CARDOSO, 2018; GAFFNEY, 2016). Lançado no carnaval com caráter experimental, tornou-se prática permanente, refletindo zonas de exceção jurídico-legais.

Apresentado como ferramenta neutra e eficiente, o reconhecimento facial deve ser analisado pelos modos como exerce controle e reforça estruturas de poder (KRAUS, 2022). Em um país marcado por desigualdades, a segurança pública tem justificado sua aplicação, especialmente em espaços populares. Em 2020, 2.098 pessoas foram baleadas no Rio — média de 3 tiroteios por dia — a maioria durante operações policiais (MATTOS ROCHA E MOTTA, 2020). Isso reforça estigmas sobre favelas e legitima ocupações violentas (LEITE, 2001; MAGALHÃES, 2021).

Reparo e retrofit no centro de São Paulo

Nate Millington (University of Manchester)

Nos últimos anos, na geografia e disciplinas alinhadas, o conceito de 'reparo' tornou-se um conceito central nas discussões sobre política urbana e o cotidiano dos moradores urbanos em condições de precariedade generalizada. Ao focar nas relações entre pessoas e o 'ambiente construído' - a partir do trabalho manual e das práticas de conserto - o conceito de reparo dá ênfase às relações entre pessoas e materiais nas cidades contemporâneas. Nesta apresentação, visa-se entender o ambiente construído do centro de São Paulo a partir das teorias de reparo e das políticas da infraestrutura. A cidade de São Paulo é entendida como uma cidade e paisagem infraestrutural, construída na época do consagrado 'ideal moderno de infraestrutura' (modern infrastructural ideal). Neste sentido, a paisagem de São Paulo se torna tanto um um peso, quanto uma possibilidade, uma infraestrutura que estrutura o presente e o futuro.

Nesta apresentação serão apresentadas duas formas e práticas de reparo em São Paulo: as ocupações dos movimentos de moradia, que ocupam espaço de forma radical, e as práticas de retrofit, que exploram o passado urbano para facilitar a expansão do mercado imobiliário no centro. Nesta apresentação, considero as geografias dessas práticas e as formas em que os proponentes visualizam a cidade e as possibilidades de reparo para gerar uma outra cidade. Indaga-se, portanto, o que significa reparo na cidade atual? E este conceito pode gerar uma cidade mais justa?

Infradesconexão: processos de pesquisa artística com infraestruturas da telecomunicação e mudanças climática no Rio de Janeiro

Ruy Cézar Campos Figueiredo (UFF)

Data centers, cabos submarinos e antenas de telecomunicação são diferentes tipos de infraestruturas das mídias. Em seu conjunto, formam uma megaestrutura que sustenta a distribuição de sinais audiovisuais e dados digitais e cuja operacionalidade é crítica para o funcionamento da sociedade em seus mais diversos aspectos. Apesar disso, as infraestruturas das mídias ainda são um tema pouco estudado pelas ciências humanas e sociais.

O projeto aqui apresentado buscou começar a ampliar as discussões em torno do tema e o fez chamando atenção para a presença dessas infraestruturas em territórios do Rio de Janeiro, bem

como reconhecendo e apontando a vulnerabilidade desses territórios e dessas infraestruturas para as mudanças climáticas. A proposta foi visitar os territórios e colocar em prática uma abordagem multidisciplinar pautada em metodologias das Artes.

Os territórios visitados pelo projeto foram: Praia da Macumba, localizada na Zona Oeste do Rio de Janeiro e local de ancoragem de cabos submarinos; Pavuna, local onde estão instalados data centers e centros de logística; Morro do Sumaré, local onde há um parque de antenas de transmissão de rádio e televisão.

As atividades desenvolvidas ao longo do projeto tiveram caráter transdisciplinar, envolvendo ações de pesquisa de campo, produção artística, registros audiovisuais, articulação teórica e metodológica, além de atividades docentes e de divulgação científica e podem ser visualizados na página web www.infradesconexao.art.

Sessão 03 — ST 01: A tecnopolítica das infraestruturas urbanas: entre o reparo, a renovação e as ruínas - Pessoas como infraestrutura: usos cotidianos, resíduos e mobilidades

Infraestruturas e Vida cotidiana dos moradores da Ocupação Hospital São Sebastião.

Felipe Mendonça Chagas (UERJ)

A presente proposta tem como objetivo compreender os sentidos e interpretações atribuídos pela população residente da Ocupação Hospital São Sebastião, no bairro do Caju - RJ, na autogestão das infraestruturas de água, energia elétrica e saneamento. Nesse sentido, procura-se investigar sobre a dimensão das infraestruturas urbanas na vida cotidiana dos moradores para questionar modos objetivos de fazer cidade e visibilizar as condições de desigualdade no espaço urbano. Tendo a Ocupação como campo, este estudo busca compreender os períodos marcados por intensa disputa, conflitos e reapropriação, contribuindo para os estudos urbanos ao analisar obstáculos, avanços e rupturas na produção e gestão de infraestruturas que sustentam a vida social e biológica em contextos definidos pelo poder público como irregulares.

Barracões Carnavalescos como Infraestruturas Racializadas: Etnografia do Trabalho na Cidade do Samba

Mauro Cordeiro de Oliveira Junior (UFRJ)

Analiso os barracões das escolas de samba do Rio de Janeiro como infraestruturas urbanas que materializam hierarquias raciais na produção cultural. A partir de etnografia multissituada (2019- 2023) na Cidade do Samba, investigo como a organização espacial replica desigualdades urbanas, constituindo arranjos sociotécnicos instáveis refeitos por práticas cotidianas. A Cidade do Samba é entendida como uma infraestrutura urbana concebida para substituir os antigos barracões precários da zona portuária onde as escolas da divisão de elite do carnaval carioca produziam seus desfiles. Contudo, sua distribuição funcional espacializa divisão do trabalho racialmente organizada e materializa hierarquias entre diferentes concepções de trabalho, coincidindo sistematicamente com diferenciações raciais. A etnografia evidencia contradições: se os barracões representam conquista material das escolas, mantêm estruturas que naturalizam concentração de trabalhadores negros em funções subalternas. Os "invisíveis do espetáculo" - ferreiros, costureiras, aderecistas, escultores - desenvolvem saberes sofisticados e redes colaborativas sustentando produção carnavalesca e reprodução social comunitária. Mobilizando "pessoas como infraestrutura" (SIMONE, 2004), demonstro como trabalhadores constituem plataformas sociais vitais através de práticas colaborativas flexíveis. A pesquisa revela estratégias articulando necessidade material e realização artística na ideia de um "trabalho sonhado" (FACINA, 2022).

Das ruínas ao mercado: a reconstrução do Mercado São José (RJ)

Nina Pinheiro Bitar (UFRJ), Nino Bariola (University of Toronto), Thiago Gomide Nasser (Junta Local)

Apesar de sua importância para a vida urbana cotidiana, os mercados de alimentos têm recebido atenção insuficiente dos cientistas sociais da “virada infraestrutural”. Os mercados não apenas refletem transformações históricas nas estruturas políticas e econômicas, mas também moldam mudanças nas dinâmicas sociais, culturais e ambientais das cidades. Uma análise granular das biografias de mercados de alimentos nos permite examinar como mudanças nas lógicas complexas de abastecimento estão ligadas à criação e expansão de formas de desigualdades

urbanas—o que o sociólogo Andrew Deener (2020) chama "exclusão infraestrutural"—e à formação de redes de apoio e outras formas de capital social. Combinando a análise de fontes de arquivo, etnografia e entrevistas, este artigo busca reconstruir a história do Mercado São José, no Rio de Janeiro, para oferecer uma visão sobre o papel dos mercados como infraestruturas alimentares e na formação de desigualdades e oportunidades na cidade. Tal mercado está sendo reconstruído, restaurado e ampliado para abrigar comerciantes, dialogando com atuais questões urbanas e ambientais. Novos padrões de consumo surgiram desde a década de 60 afetando a atuação dos mercados a partir da expansão do produtivismo neoliberal da monocultura. Buscaremos captar as percepções dos atores sociais sobre as mudanças nas dinâmicas do abastecimento na cidade do Rio de Janeiro e as formas de exclusão (e solidariedade) que emergem em torno das infraestruturas alimentares.

Reciclagem de resíduos têxteis: uma análise dos caminhos percorridos pelo jeans, seu descarte e reuso nas confecções de roupas em Caruaru (PE)

Adriana Eidt (UFRPE)

O presente trabalho acompanha o percurso de uma peça de jeans descartada por uma confecção em Caruaru (PE) até a cooperativa "Mulheres de Argila", que recebem as "ourelas" do jeans e as transformam em produtos de artesanato. O grupo explora as possibilidades de reutilização das sobras dos tecidos, buscando identificar oportunidades de criação de novos produtos ou materiais.

A economia circular é apresentada como uma alternativa à lógica "do berço ao túmulo" (extração, uso e descarte), promovendo fluxos contínuos de reutilização e renovação (McDonough & Braungart). O jeans, como mercadoria, é analisado dentro dessas tensões entre funcionalidade, valor simbólico e impactos ambientais.

Trazendo a perspectiva das "jornadas" (Knowles), que acompanha o caminho dos objetos — desde a produção até o descarte — para entender a circulação de materiais e os vínculos entre pessoas e coisas. Dentro dessa perspectiva, o trabalho procura refletir esses caminhos dentro de duas abordagens: considera tanto a história social dos objetos, inspirada por autores como Appadurai e Miller, assim como a análise partindo da noção de infraestrutura, entendida aqui em suas dimensões materiais, estéticas e políticas. Para noção de infraestrutura é pensado o conceito

de “infraestruturas residuais” (Lima,M.R.P), útil para analisar as múltiplas dimensões e escalas dos resíduos e das práticas de gestão associadas, que muitas vezes escapam às visões técnicas tradicionais.

Programa Bira Carvalho – Território, Acessibilidade e Mobilidade na Maré: um novo olhar sobre infraestrutura e mobilidade urbana

Lino Teixeira (PUC-RIO), Antonio Pimentel Sequeira Junior (UFF), Ana Clara Pereira Monteiro Macedo (UERJ), Victoria Alves de Oliveira (Observatório de Favelas)

Nossa proposta é discutir a temática das mobilidades urbanas (Sheller; Urry, 2006; Freire-Medeiros; Lage, 2020) a partir de um ponto fundamental que permite ou impossibilita o movimento de determinados sujeitos: a acessibilidade. Com base em uma pesquisa em andamento sobre acessibilidade no território da Maré, conduzida pelo Eixo de Políticas Urbanas do Observatório de Favelas em conjunto com o Especiais da Maré, buscamos tensionar o conceito de mobilidade, articulando-o às práticas cotidianas dos sujeitos e às infraestruturas que viabilizam ou obstruem fluxos de deslocamento.

A pesquisa baseia-se em um mapeamento georreferenciado realizado por um grupo de 30 pesquisadores com deficiências diversas e de rodas de conversa qualitativas, em que são evidenciadas experiências urbanas e as redes de cuidado. A partir de análise preliminar, emergem questões como: a quem é permitido o movimento? Quando há fricções e obstáculos, quais estratégias são acionadas para seguir vivendo e se movimentando? Como o trabalho de cuidado cotidiano de Pessoas com Deficiência revela dinâmicas de gênero?

Através da análise de duas infraestruturas – as estações do BRT e passarelas no entorno da Maré, e inspirados na crítica de Cavalcanti (2023) – compreendemos esses dispositivos como lentes para acessar problemáticas embutidas no fazer da cidade e no contínuo processo de reparo e arruinamento que restringe ontologicamente o mover-se e evidencia a invisibilidade de determinados atores no espaço urbano.

Não se pode comprar o chão: garimpo urbano, resíduos e disputas infraestruturais na Feira da Glória (RJ)

João Vítor Velame (UERJ), Taiany Braga Marfetan (Colégio Pedro II)

Este trabalho etnográfico investiga os efeitos sociopolíticos da gentrificação e da proibição de um dos muitos "circuitos inferiores da economia urbana" (Santos, 1979) no Rio de Janeiro: o "shopping- chão" da Feira Livre da Glória. Durante um ano, acompanhamos garimpeiros urbanos que coletam, selecionam e revendem objetos descartados, observando "a vida 'pós-descarte' dos objetos" (Lima, 2021) e os corpos envolvidos nessas práticas, frequentemente associados à sujeira, perigo e desordem (Douglas, 2014). O garimpo urbano reconfigura infraestruturas de limpeza e disputa o direito à cidade, na medida em que "vidas baratas são produzidas pelo aparato da ordem social moderna" (Patel & Moore, 2017). O chão da feira torna-se um campo de disputa entre políticas de revitalização e práticas populares de reutilização. Em 2024, mapeamos 81 expositores organizados por categorias flexíveis e analisamos como esse mercado paralelo articula saberes locais, redes de valor e relações afetivas. Acompanhamos a mobilização de um grupo de mulheres — em sua maioria negras, mães e trabalhadoras — que, em resistência, organizaram passeatas, criaram redes sociais e estratégias contra o "choque de ordem" da prefeitura. Ao tratar os descartes como matéria em mobilidade, refletimos sobre a tecnopolítica das infraestruturas urbanas e os impactos da "violência lenta" (Nixon, 2011), social e ambiental, em mundos por vir.

Caminhos para a sustentabilidade: a infraestrutura urbana do Complexo Desportivo da Rodovia-Braga-Portugal

Claydivan Wesley dos Santos Souza (Universidade do Minho), Joel Felizes (Universidade do Minho)

As transformações no planejamento urbano têm fomentado debates que envolvem a governança local, os grupos sociais e as questões ambientais. O complexo desportivo da Rodovia, localizado na freguesia de São Victor, na cidade de Braga, no norte de Portugal, após um processo de renovação, foi reinaugurado em 2018, consolidando-se como um dos principais espaços verdes da cidade. Nesse contexto, é pertinente investigar as práticas de uso e apropriação social realizadas neste espaço, com especial atenção à promoção da sustentabilidade. Observa-se que as demandas urbanas e os compromissos ambientais, tanto em âmbito nacional quanto internacional, têm

gerado mudanças significativas na configuração e nas funções dos espaços verdes. Para a análise, foi adotada uma metodologia qualitativa, que incluiu uma etapa de observação sistemática. Foram examinadas quatro áreas específicas do complexo desportivo: a pista de skate, o caminho pedonal, a área adjacente ao parque infantil e o espaço próximo ao "canil". Em etapas futuras da pesquisa, espera-se aprofundar a compreensão das negociações e planejamentos políticos e tecnológicos realizados para a implantação da infraestrutura, além de identificar as dinâmicas sociais relacionadas ao uso e à apropriação do espaço por diferentes segmentos da sociedade. Espera-se que os resultados tenham o potencial de contribuir para o desenvolvimento de estratégias mais alinhadas às políticas públicas locais, inclusivas e voltadas para a sustentabilidade.

ST 02: ANTI-FUTURISMOS E ALIANÇAS VEGETAIS: MUNDOS EM DISPUTA E PRÁTICAS DE REGENERAÇÃO

Coordenação: Karen Shiratori (Universidade de Coimbra), Ana Gabriela Morim de Lima (UFES), Renato Sztutman (USP)

Sessão 01 — ST 02: Anti-futurismos e alianças vegetais:mundos em disputa e práticas de regeneração - Monocultura industrial, Agronegócio, habitar colonial x sistemas agroflorestais, agrobiodiversidade, retomadas, políticas de regeneração

Coordenador/a: Renato Sztutman (USP)

Debatedor/a: Karen Shiratori, Marina Vanzolini Figueiredo

A recusa ao monomundo: composições e coexistências kaiowá (Guarani) frente ao agrocapitalismo

Diógenes Egidio Cariaga (UEMS)

As famílias e lideranças kaiowá têm vivido um intenso processo de destruição das paisagens que habitam pelo avanço das frentes de expansão econômica desde o fim do século XIX. Para algumas pessoas não há mais possibilidade de garantir a reprodução dos modos de existência devido a impossibilidade da manutenção de roças, do fim das florestas e da contaminação dos rios devido a introdução de espécies vegetais exóticas, como a soja. Contudo, para outra parcela há possibilidade de investimento criativo em formas de não sucumbir ao monomundo, seja agrícola ou ontológico, há medida que se engajem em multiplicar as formas de produção de alteridades, ampliando a diversidade dos modos de existir kaiowá (Guarani) frente os modos de captura produzida pelos brancos e suas tecnologias e poderes.

Manejo vegetal e histórias de vida: tempos entrelaçados nas margens do rio Xingu

Dannyel Sá Pereira da Silva (UNICAMP)

"A gente veio do Pará", destacam os Yudja mais velhos que atualmente vivem ao norte do Território Indígena do Xingu. Antigos habitantes das ilhas do baixo e médio rio Xingu, os Yudja tiveram seu território invadido pelos karai a partir do século XVII. Após conflitos com seringueiros e outros povos, se dividiram em dois grupos. Um deles empreendeu uma longa migração subindo o curso do rio Xingu à remo até se estabelecer ao sul da Amazônia. Nas últimas três décadas, as monoculturas de capim, soja e milho que engendram mercadorias circuladas em escalas nacional e transcontinental dizimaram as florestas no Mato Grosso. Esse projeto de escalabilidade colocado em marcha pelo agronegócio global tem causado impactos como o aumento da temperatura regional, alteração no ciclo hidrológico e incêndios florestais nunca antes registrados. Nesse contexto de afronta contínua aos seus mundos, apresentarei como as atividades de extrativismo de plantas estão meticulosamente implicadas na produção e reconstituição dos modos yudja de conhecer. Derrubar árvores de kadïka para produzir cauim conecta as florestas às roças, aldeias e casas. Cortar ramos de tïtï e kï̃'ï para fazer flautas mobiliza negociações entre humanos e espíritos. Assim, pretendo analisar como o mundo Yudja que emerge a partir de tais práticas em florestas cercadas de latifúndios e vistas do rio relaciona-se com o deslocamento pelo território e a Ecologia para pensar possíveis arranjos de vida nas ruínas do desmatamento.

Diversificando aldeias e roçados: plantas e política em retomadas guarani

Lucas Keese dos Santos (USP)

A partir de uma experiência recente de conformação de novas aldeias e de retomada territorial na Terra Indígena Tenondé Porã, do povo Guarani em São Paulo, essa apresentação propõe a análise de uma possível homologia para os Guarani entre uma certa condução política de suas lideranças e o manejo de canteiros agroflorestais, ambos caracterizados pelo compartilhamento da abundância em função do incremento e manejo de sua diversidade. A associação entre diversificação e compartilhamento, algo que aproxima essas lideranças e os cultivadores de roças megadiversas, pode revelar uma lógica comum na maneira como os Guarani concebem a dinâmica dos seres em geral.

Compartilhar a vida para aumentar sua variedade, e assim compartilhar ainda mais, parece operar tanto na aldeia, entre humanos, quanto na roça, entre humanos e diferentes espécies, e também entre não-humanos entre si. Para explorar essa hipótese, abordaremos entrecruzamentos em dois casos de relações com vegetais: o plantio das variedades de milhos guarani (avaxi) e o manejo de alguns remédios das matas (moã'i), e como essas práticas se expressam também em termos políticos, seja no interior da aldeia — nas relações entre as parentelas —, bem como nas disputas e ameaças oriundas do mundo não-indígena.

Rede Terra do Meio: notas sobre um experimento amazônico de biodiversidade e soberania alimentar

Moisés Souza de Sena (USP)

A Rede Terra do Meio (RTM) é uma iniciativa protagonizada por ribeirinhos, indígenas, extrativistas e agroextrativistas da Terra do Meio — mosaico de áreas protegidas situado na região do médio-baixo rio Xingu —, voltada ao fortalecimento das cadeias produtivas da agrobiodiversidade da floresta, por meio de arranjos cooperativos e comerciais alinhados aos interesses desses povos. Essa articulação surge como resposta à expansão de uma economia baseada na monocultura no contexto amazônico, mas também como estratégia para atenuar as dependências assimétricas que historicamente vinculam esses grupos às dinâmicas econômicas locais, como o comércio fluvial dos regatões e as relações contratuais desiguais com grandes corporações. Mais do que uma alternativa econômica, contudo, a RTM tem sido compreendida por esses povos como um projeto de valorização de modos tradicionais de coleta, cultivo e manejo de uma ampla diversidade vegetal. Nesta comunicação, abordo a atuação da RTM a partir da experiência específica dos Xipai, primeiro povo indígena a integrar o projeto, procurando compreender como essa iniciativa se articula aos esforços coletivos dos Xipai para retomar práticas tradicionais de plantio e manejo, em busca de regenerar sua cultura alimentar.

Exploro, assim, tanto os elementos que estruturam a RTM quanto seu potencial, no caso Xipai, de promover formas de autonomia e soberania alimentar no cenário amazônico.

Anti-futurismo desde a roça: filosofia, produção técnico-científica e agricultura quilombola em Pedra Negra da Extrema (BA)

Gabriel de Araujo Silva (UNICAMP)

No Brasil e na América Latina, a história da filosofia frequentemente é vista como mera transplantação de ideias europeias, como se povos indígenas e afro-diaspóricos fossem incapazes de criar pensamento próprio. Autores como Fanon, Graeber, Wengrow e Bhabha invertem essa lógica, mostrando que as metrópoles coloniais se construíram através da expropriação material e intelectual dos colonizados.

Em minha pesquisa de mestrado, realizo uma etnografia da agricultura no quilombo Pedra Negra da Extrema (BA), analisando as roças de várzea e de caatinga. Busco compreender como técnicas e saberes agrícolas se relacionam com bases filosóficas, cosmológicas e sociais próprias, considerando o papel da comunidade na formação da paisagem e suas relações ecossistêmicas entre rio, vegetais, animais e outros seres.

O sistema agrícola quilombola não é um repositório estático de conhecimentos ancestrais, mas um modo dinâmico de produzir inovações. Nesta comunicação, correlaciono a inversão da história das ideias com a agricultura tradicional como meio de produção de novos saberes e tecnologias, refletindo sobre seus aspectos políticos, culturais, étnico-raciais e técnico-científicos. O objetivo é delinear o reconhecimento crescente dessa agricultura no contexto da emergência climática global.

Cultivos Cosmopolíticos: saberes agroflorestais e crítica à agricultura cosmofóbica

Fernanda de Araújo Chagas (UFMG)

O trabalho investiga as relações cosmológicas entre humanos e vegetais nas práticas agroflorestais contemporâneas, com base na proposta teórica da cosmopolítica vegetal. A partir de referências como Antônio Bispo e Malcom Ferdinand, aproxima saberes de povos tradicionais e técnicas agroflorestais atuais, analisando falas de agricultores e agricultoras que praticam a chamada Agricultura Sintrópica. A autora propõe que a monocultura industrial e a agricultura convencional operam sob uma lógica cosmofóbica e bélica, marcada pela exclusão e pela ruptura das conexões entre humanos e natureza.

Em contraste, as agriculturas tradicionais e agroflorestais baseiam-se em relações de cuidado, cooperação e comunicação interespecífica. Nessas práticas, as plantas são entendidas como sujeitos com agência, e o cultivo é concebido como um processo de familiarização. Ao mapear essas ontologias e vocabulários divergentes, o texto destaca a potência da agrofloresta como espaço de fronteira, onde diferentes formas de habitar e cultivar o mundo se encontram. A pesquisa articula antropologia da ciência e da técnica com epistemologias decoloniais, propondo um olhar sensível às múltiplas formas de conhecimento que sustentam modos de cultivo não hegemônicos e suas contribuições para enfrentar as crises ecológicas do Antropoceno.

Os Jerivás e o aceno a outros futuros

Luiza de Albuquerque Leite Vieira (UFSM), José Marcos Froehlich (UFSM)

Em tempos marcados pelo colapso ecossocial e por futuros engendrados no sonho modernizante da tecnociência, urge pensar o lugar da esperança. No modo colonial de habitar a Terra, que opera pela simplificação e escalabilidade da plantation, a esperança oscila entre o otimismo globalizante da tecno-salvação e o mergulho no desespero. A partir de uma experiência etnográfica com agricultores ecológicos e suas espécies companheiras na Estação de Permacultura Jerivá (Agudo-RS), mobiliza-se a noção de "esperança fragmentada" sugerida por Anna Tsing, como uma forma de permanecer com o problema do "fim do mundo", pois já não podemos contar com a possibilidade de uma "crise" que irá passar. A esperança precisa lidar com a realidade da extinção, da catástrofe, reconhecendo oportunidades de florescimento multiespécies entre ruínas – ainda que de forma desigual e localizada. Criar refúgio não implica livrar-se do fracasso, ou do "colapso", como falou um dos permacultores.

Não há contradição entre a certeza que o planeta "vai colapsar", e, ainda, buscar caminhos para compor outros mundos, mesmo sem garantias de solução. Assim, práticas de cuidado mútuo, como vistas na Estação, reativam esforços para que a Terra não vire as costas a certas formas de existência – humanas, inclusive. Invocar a resistência dos Jerivás como prática vegetal e política, abre possibilidade para criação de refúgios em paisagens "limpas" por ecologias da plantation.

Sessão 02 - ST 02: Anti-futurismos e alianças vegetais:mundos em disputa e práticas de regeneração - Donos, agências vegetais, espíritos-imagens, cosmopolíticas do cultivo, cuidado, predação e precaução

Coordenador/a: Karen Shiratori

Debatedor/a: Ana Gabriela Morim de Lima (UFES)

Invasões/invasores vegetais

Emanuele Fabiano (Universidade de Coimbra)

Se os vegetais têm sido um tema frequente na ficção científica, que muitas vezes os retrata como seres inteligentes ou monstruosos, hoje, com a expansão das frentes agroindustriais e dos monocultivos, o universo vegetal está ganhando maior protagonismo em um contexto em que as plantas parecem tomar conta vorazmente das socialidades e dos territórios. Na minha apresentação, analisarei a noção de invasões/invasores vegetais e como ela nos ajuda a pensar nas plantas não apenas como seres biológicos, mas também como seres históricos, sociais e políticos que podem potencialmente subverter noções arraigadas de agência, inteligência, formas de estar no mundo e até mesmo as fronteiras que delimitam o conceito de humanidade.

Espécies vegetais mehinako e seus donos: agentes cosmopolíticos de força e resistência

Aline Regitano (USP)

Entre os mehinako do Alto-Xingu, povo Aruak do Brasil Central, as espécies vegetais e seus donos são fundamentais para a continuidade da vida em seus próprios termos, resguardadas suas especificidades. São agentes cosmopolíticos de resistência, remediam os danos causados pelo contato, aos corpos dos seres humanos e também à terra. Como mostra Ailton Krenak (2025), se há algum futuro possível ele é ancestral. As plantas promovem limpezas em corpos intoxicados por comida industrializada e enfraquecido por práticas medicalizadas de cuidado, dão força a eles, assim como regeneram o ar, estabilizam a temperatura e umidade sendo refúgio para diversas espécies animais e vegetais em meio a extensas áreas desérticas de monoculturas de soja para

exportação e de gado. Em suas aldeias, que ficam em uma zona de transição ecológica do cerrado e da floresta amazônica, a presença de dois deles se destacam: a mandioca-brava e o pequi. Sua vida cotidiana gira em torno do calendário de festas dedicadas a eles, e ao seu cultivo, que geralmente coincidem, são base de sua alimentação, das relações de afinidade e alteridade. E além deles, uma variedade de plantas, sementes e raízes são protagonistas de seu cotidiano, como, por exemplo, os eméticos que produzem limpeza e manejam o sangue de puérperas na volta do hospital. Esta comunicação se debruça, assim, sobre a agentividade das espécies vegetais do território mehinako na atualização de suas cosmopolíticas e em suas tentativas de adiar o fim.

Os tempos Yawanawá, alianças e projetos de futuro

Lígia Duque Platero (Instituto Chacruna)

Nesta apresentação, busco dialogar com os projetos de futuro do povo indígena Yawanawá (Pano) associado às alianças interculturais que eles vêm estabelecendo com os não indígenas em contextos das redes da ayahuasca nas cidades e, também, em contextos de vivências turísticas (turismo étnico ou ayahuasqueiro) nas aldeias. Aqui também busco pensar com as plantas, e ver a própria etnografia a partir da agência do uni (ayahuasca) ao longo do meu trabalho de campo, além de dialogar com as noções de tempo histórico Yawanawá, a partir de suas noções de tempo cíclico. A história dos Yawanawá pode ser entendida como uma espiral, como a jiboia que busca morder o próprio rabo, pois os ciclos são sempre novos, mas se busca sempre realizar um reencontro com o passado. Nesse sentido, a utopia Yawanawá é fazer com que o passado e o futuro se encontrem no tempo presente. O que os Yawanawá buscam na atualidade pujança econômica, parece ser o aprofundamento do conhecimento espiritual (a pajelança) e sua difusão entre os Yawanawá e aliados e aliadas nawa.

Buscam também a continuidade da reprodução da sociedade Yawanawá, por meio de casamentos promissores, com afins (aliados) que possam ajudar a alcançar a utopia Yawanawá de prosperidade material e fortalecimento da cultura. O tempo Yawanawá é profético e utópico: os pajés e os chefes veem o futuro em suas visões, criam profecias.

Fazer-com a Ayahuasca: etnografia do feitio do Daime e a agência vegetal na (re)criação de mundo(s)

Ana Carolina de Andrade Evangelista (UFES)

Fundamentada em uma abordagem etnográfica, esta pesquisa explora a experiência do feitio do Daime (Jagube e Chacrona) na região metropolitana de Belo Horizonte, MG. Esse fazer-com, entrelaçado ao fazer etnográfico por afetos e subjetividades, constitui uma lente para imergir nas cosmologias do ritual do Santo Daime. O estudo busca evidenciar como a agência e a senciência da Ayahuasca transcendem a categoria de substância psicodélica, conectando outras epistemes e possibilidades de (re)conexão com a Mãe Terra e, assim, de engendrar novos mundos. Ao emergir em arranjos cosmopolíticos que envolvem inter-relações multiespécies, lança luz ao vegetalismo. Essa perspectiva, ao conceber as plantas como seres ativos e co-criadores de realidades, desafia e redefine as fronteiras entre natureza e cultura, e entre humanos e não-humanos. Essa abordagem expande as teias de interações e interdependências, evidenciando as assembleias com humanos e vegetais, e imbrica a ontologia relacional no devir-com do feitio. Alinhando-se às discussões sobre anti-futurismos e alianças vegetais, este estudo investiga a agência, o conhecimento e o protagonismo das plantas-mestras na (re)criação de mundo(s) e futuro(s). Portanto, ao explorar a capacidade dessa entidade vegetal em (re)criar alianças interespecíficas e conceber mundos, o trabalho propõe o fazer-junto como uma abordagem para imaginar, compor e construir futuros decoloniais.

Amizades vegetais: o protagonismo e a sabedoria das plantas em contextos de práticas de cura e cuidado de mulheres do estado do Ceará

Maria Aline Sabino Nascimento (MN/UFRJ)

Este trabalho reflete sobre o protagonismo e a sabedoria das plantas nas práticas de cura e cuidado de mulheres em contextos rurais e periféricos da Serra da Ibiapaba, Sobral e Fortaleza, no Ceará. A partir de etnografia nessas regiões, observa-se que as plantas ocupam um lugar de parceria e amizade, atuando como agentes vivos presentes, sobretudo nos quintais, espaços centrais do cuidado. As plantas ocupam um lugar não apenas de recursos medicinais, mas são interlocutoras ativas que absorvem doenças, assumem males - muitas vezes adoecendo ou morrendo para que a cura da pessoa enferma se efetive - e participam dos processos terapêuticos,

inclusive por meio de intervenções em sonhos. As mulheres pesquisadas expressam uma relação afetiva profunda, sintetizada na ideia de “a gente cuida das plantas que elas cuidam da gente”, revelando práticas cotidianas que ultrapassam o uso utilitário e fortalecem vínculos interespécies por meio de conversas e trocas diárias. Este estudo, portanto, propõe uma compreensão da amizade entre plantas e mulheres como um modo de vida integrado, que desafia o modelo monocultural da existência e aponta para formas de saúde e cuidado que regeneram corpos, territórios e saberes em diálogo com outras formas de habitar o mundo.

Plantas que regeneram: imbróglios na recomposição de áreas degradadas na Amazônia

Bruno Campelo Pereira (UNICAMP)

Este trabalho parte de uma investigação em andamento na região em torno do município de Altamira (PA), onde comunidades agroextrativistas e laboratórios de biotecnologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) participam de iniciativas de recomposição ecológica de áreas degradadas. A pesquisa acompanha as trajetórias de mudas produzidas em ambientes laboratoriais como agentes que mobilizam e atravessam distintos modos de conhecer e intervir em áreas devastadas. Seguindo os circuitos que conectam viveiros laboratoriais e áreas de plantio, o trabalho se volta para os encontros entre saberes comunitários e técnico-científicos, e para como esses saberes se reconhecem, se complementam ou se reconfiguram mutuamente. Discute-se como critérios de eficiência e de cuidado se articulam ou se tensionam nas decisões práticas, e como se definem, situadamente, as fronteiras do que conta como uma “boa recuperação". Trata-se, por fim, de seguir essas plantas como portadoras de memórias e ritmos próprios, para investigar sua existência nesses terrenos feridos e, com elas, questionar: que futuros os seus agenciamentos tornam possíveis, e para quem?

Imagens, Plantas e Saberes Kaiowá nas Técnicas de Anto e Fitotipia

Letícia Espadim Martins (UFGD)

Este estudo apresenta reflexões preliminares de uma pesquisa de doutorado em andamento, que visa estabelecer uma confluência entre técnicas fotográficas alternativas e saberes dos povos Kaiowá Guarani relacionados à vida vegetal. As técnicas de fotografia alternativa,

como a Anto e a Fitotipia, que utilizam pigmentos vegetais para a impressão fotográfica, tem um ritmo mais lento, dependente de fatores externos como a luz solar e a disponibilidade de folhas, frutos e flores, permitindo uma escuta e observação atenta aos tempos da natureza, do clima e do ciclo das plantas. O diálogo com as temporalidades não-humanas também é encontrado nas práticas de cultivo Kaiowá e na relação desse povo com as plantas, que envolve negociação contínua com os espíritos guardiões, os jara. Diante disso, esperamos que o diálogo entre fotografia e saberes indígenas possa oferecer uma abordagem metodológica inovadora para traduzir as complexas relações entre humanos e não-humanos nas dinâmicas espaciais dos territórios Kaiowá, onde a interconexão e a mutualidade entre humanos e plantas se manifestam de maneira profunda e estruturante.

Sessão 03 - ST 02: Anti-futurismos e alianças vegetais:mundos em disputa e práticas de regeneração - Histórias de árvores e paisagens, extinções, ruínas, ressurgências, alianças multiespécie, fabulação, ficção científica

Coordenador/a: Ana Gabriela Morim de Lima (UFES)

Debatedor/a: Diógenes Egidio Cariaga (UEMS)

Florestas secundárias e memória ecológica: Seguindo árvores de Cupiúba

Alci Albiero Júnior (UFSC)

Florestas secundárias (FS) ou capoeiras, são sistemas socioecológicos interessantes para compormos contra-histórias da paisagem, pois marcam movimentos e negociações em diferentes estados sucessionais intra-ativos. Minha proposta é seguirmos árvores de Cupiúba (Goupia glabra) que regeneraram em alta densidade (110 indivíduos/ha) em experimentos científicos arruinados da engenharia florestal, localizados em FS na Amazônia/Manaus. A Cupiúba é uma espécie abundante das FS amazônicas e muito valorizada por sua alta capacidade regenerativa, rápido crescimento e elevada densidade da madeira, sendo atualmente uma das árvores nativas mais comercializadas. A presença da espécie foi favorecida pelo histórico de remoção da floresta madura para a implementação de experimentos científicos com monocultivos de castanha,

associada a suas habilidades funcionais de rápido recrutamento em áreas abertas e perturbadas. Os castanhais foram abandonados e a Cupiúba cresceu. Devido à alta densidade e potencial econômico, novos experimentos silviculturais foram implantados através do corte de todas as lianas que estavam sobre as Cupiúbas e da derrubada de todas as árvores com diâmetro à altura do peito ≥10 cm dentro de um raio de 2 m da espécie. A remoção da floresta madura e o abandono dos castanhais criaram oportunidades que favoreceram a ressurgência da espécie e através das práticas silviculturais hoje performam o máximo da sua capacidade produtiva - até atingirem o diâmetro mínimo de corte.

Paisagens de recuperação ou substituição? Notas sobre as plantações de Acacia Mangium Willd na Amazônia amapaense.

Queiton Carmo (UFMG)

Em 1985, no Amapá, algumas árvores estranhas criavam em um novo tipo de floresta, em uma região onde acapus, andirobas, castanheiras e outras plantas eram abundantes. As sementes dessa árvore chamada de Acacia Mangium Willd vieram de Sabah, Malásia, e foram tratadas para serem adaptadas ao ambiente amazônico e plantadas nos sítios das áreas destruídas pela mineração de manganês.

Depois de meio século entre 1957 e 1998, com o esgotamento das minas, a "cidade modelo" de Serra do Navio, criada para fins dessa exploração, entrava em decadência. O trabalho aborda como a falência do modelo de desenvolvimento posto à vida social dessa região foi baseado na "substituição", primeiro sobre as antigas comunidades ribeirinhas e povos das florestas que deveriam ser operários, e o segundo sobre a diversa floresta tropical que deveria ser monocultura. Esse tipo de substituição fizera emergir também quais espécies deviam ser cuidadas e quais exploradas. A empresa responsável pela mineração, Icomi, dirigiu um Programa de Recuperação de Áreas Degradadas (PRAD), junto de outra empresa privada a Revecom, para efetivar como se deveria recuperar tal ambiente devastado. As plantações de Acacias m. em outras partes da Amazônia vêm sendo vistas como espécies invasoras provocando "ecohistórias-de-novo". Diante de uma terra perturbada pelo "Anthropos" e futuros incertos, investiga-se como múltiplas ecologias conectam e contam outras histórias, em especial, fora do controle e política meramente humana.

Alianças multiespécies e crítica ao tempo-capital: fabulando com Uýra Sodoma

Pol Debb Miki Iryo Silva (USP)

A presente comunicação tem como norte a obra da artista Uýra Sodoma, que investiga a natureza através de multiplas linguagens artisticas. Nossa metodologia partira de uma abordagem feminista queer. Em tempos de urgência climática, Donna J. Haraway propõe em Ficar com o problema (2016), uma obra que explora a relação entre multiplas espécies para viver em um planeta cada vez mais degradado. Não buscamos a salvação, mas o presente enredado, onde o vegetal se faz por meio de parentesco, corpos, saberes. Haraway propõe "fazer parentes", enquanto Uýra encarna isso com raízes e folhas, tornando-se corpo-ponte. Ambas apontam para fabulações insurgentes, não como retorno, mas como reinvenção. Articulamos também a crítica de Denise Ferreira da Silva à ontologia separadora da modernidade colonial, propondo um tempo compostado, multiespécie. Em ressonância com o manifesto Rethinking the Apocalypse (2020), nos voltamos contra o tempo-capital-colonial em busca de outros rit(m)os. "Nosso mundo vive quando o mundo deles deixa de existir": a floresta como presença, não recurso. Essa comunicação propõe uma escuta das alianças vegetais como gesto ético- estético de resistência, onde imaginar é regenerar. Um tempo da floresta: vivo, relacional, impuro.

Alianças juçareiras: cosmopolíticas vegetais e a (re)existência dos territórios tradicionais da Mata Atlântica

Bruno Vilela Vasconcelos (UFRJ)

A pesquisa pretende descrever etnograficamente alianças, conflitos, histórias e diferentes modos de viver com a palmeira-juçara (Euterpe edulis) dentro do território tradicional da Mata Atlântica.

Alimenta-se de vivências entorno da colheita e relacionalidades com o fruto, nas matas e nas roças, em eventos e oficinas, com agricultores(as) juçareiros(as) junto à frente de agroecologia do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT) - uma articulação política e socioambiental entre povos indígenas, quilombolas e caiçaras - da região da Bocaina, um segmento da Serra do Mar (SP-RJ). A palmeira é marcada pelas fraturas do contínuo colonial no espaço, no tempo e no imaginário que assolam uma ancestralidade pindorâmica biocultural, desde múltiplas destruições

do território-floresta à exploração predatória do palmito, que levou-a à vulnerabilidade de si e de ecologias conviventes. Atravessado por conflitos históricos ecopolíticos e ontológicos, "A juçara é nossa!" é um grito de insurgência das comunidades a partir de alianças vegetais com a juçara e com a Mata Atlântica, como uma cosmopolítica da (re)existência do território, de identidade e de pertencimento frente à criminalização das práticas e saberes tradicionais, à monocultura e à iminência da comoditização do fruto. Nesse emaranhado multiespécies, busco seguir os movimentos e envolvimentos da juçara enquanto espécie companheira de luta em defesa do território e "ponta de lança" para retomada aos modos de vida tradicionais das roças.

O avô da Mata: histórias sobre viver e morrer com o Pau-brasil

Ana Gabriela Morim de Lima (UFES), Haroldo Cavalcante de Lima (JBRJ)

O pau-brasil (Paubrasilia echinatta) é uma árvore endêmica da Mata Atlântica ameaçada de extinção pela intensa exploração predatória, que remonta os primeiros anos do século XVI e perdura nos dias atuais. Mas o que se perde, afinal, com a extinção dessa espécie? O que está implicado nas atividades humanas que ameaçam seu modo de vida ou, ao contrário, que atuam em sua preservação? Que alianças e cuidados entre pau-brasil, humanos e outras espécies companheiras são possíveis para remanejar e reflorestar mundos devastados? Como pensar extinção, conservação e restauração do pau-brasil no contexto da sociobiodiversidade? Essa apresentação se baseia numa conversa inicial entre uma antropóloga, um botânico e um artista visual, e tem por objetivo recontar algumas das histórias de destruição e também de re-existência do pau-brasil. Inspirados na proposta da etnografia multiespécie, buscaremos apresentar o pau-brasil por meio de suas associações interespecíficas, em contextos locais multisituados, e que entrelaçam múltiplas temporalidades: a história coevolutiva da espécie, suas características botânicas, diversidade e relações ecológicas; a história colonial e do extrativismo capitalista que ameaça o pau-brasil, a Mata Atlântica e os entes que nela cohabitam; bem como mitos e histórias silenciadas, trajetórias de vidas, narrativas de amor e de luta entre o pau-brasil e suas espécies companheiras, humanos e outros que humanos, vivos e não vivos.

Jatobá refugiado

Karen Shiratori (Universidade de Coimbra)

Um jatobá (Hymenaea courbaril) foge do seu território na Amazônia brasileira em busca de refúgio. Com o aumento das invasões de territórios indígenas e áreas de conservação, as únicas que ainda mantêm suas florestas, as árvores não estão mais a salvo da ação de madeireiros, mineradores e dos incêndios intencionais que se espalham por todo o país. O jatobá, uma espécie frondosa que se destaca no dossel da floresta amazônica, é uma das mais cobiçadas por sua madeira. Neste texto, apresento a ação política promovida pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), na qual um jatobá pede refúgio na embaixada da Noruega como estratégia de mobilização contra o desmatamento na Amazônia.

Narrativas anti-futuristas: cruzando experimentos indígenas na literatura e no cinema

Renato Sztutman (USP)

Esta comunicação pretende cruzar dois conjuntos de obras anti-futuristas indígenas contemporâneas. O primeiro consiste na coletânea Walking in the clouds, organizada por Grace Dillon, e que reúne contos do gênero ficção científica, assinados por autores indígenas norte-americanos. Dillon cunha o termo “futurismos indígenas", em franco diálogo com o afrofuturismo. Seu propósito é descolonizar o próprio gênero, ao se perguntar o que viria a ser “ciência” e “ficção” para os povos em questão. O segundo conjunto são os filmes do Coletivo Karrabing, uma parceria entre a antropóloga Elizabeth Povinelli e um grupo de realizadores indígenas do território Norte. O Coletivo lança um olhar crítico ao liberalismo tardio (que estaria ligado ao que a autora chama de geontopoder), traduzindo em imagens o universo dos sonhares (dreamings). Os filmes do Coletivo unem experimentos de “ficção científica ou especulativa” (por exemplo, “Mermaids: Auden in Wonderland”, de 2018) e experimentos com imagens de arquivos (por exemplo, Night Fishing with Ancestors, de 2024, e Night time Go, de 2017), propondo uma reflexão preciosa sobre o tempo. O cruzamento de obras literárias norte-americanas e filmes australianos nos permite articular três temas: 1) a co-presença de tempos (o tempo do mito e o do sonho), 2) o descentramento do humano na narrativa, 3) a recusa de um futuro planetário unidirecional e a vontade de recontar o próprio passado.

ST 03: ANTROPOLOGIA DAS INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS: MATERIALIDADES, PRÁTICAS E IMAGINÁRIOS SOCIOTÉCNICOS

Coordenador(a): Rafael Damasceno Ramalho Pereira (Université Paris Nanterre), Paulo Faltay Filho (UFPE)

Sessão 01 - ST 03: Antropologia das inteligências artificiais: materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos - Infraestrutura, securidade e políticas públicas

Coordenador/a: Paulo Faltay Filho (UFPE)

Debatedor/a: Rafael Damasceno Ramalho Pereira (Université Paris Nanterre)

IA, territórios soberanos e justiça energética

Lorena Lucas Regattieri (UFRJ)

Este trabalho investiga as imbricações entre infraestruturas energéticas e sistemas de inteligência artificial (IA) no Brasil, com foco na lógica de conversão que transforma a terra, a energia e os modos de vida em unidades de cálculo. A hipótese central é que os contratos de autoprodução energética instituem uma ontologia infraestrutural que integra sistemas de IA a circuitos racializados de abstração territorial e desarticulação cosmológica. Operando por meio de arranjos jurídicos e dispositivos financeiros, esses contratos reorganizam territórios tradicionais como ativos logísticos a serviço das exigências operacionais da computação intensiva. A terra, viva e relacional, é convertida em substrato técnico, subordinada à previsibilidade e à eficiência. Esse regime não constitui uma ruptura, mas a continuidade de uma gramática político-jurídica que historicamente desloca, silencia e instrumentaliza povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. Em sintonia com a noção de logisticalidade (Moten e Harney), e com a crítica ao dispositivo racial formulada por Denise Ferreira da Silva, o trabalho propõe compreender como a governança energética dos sistemas de IA se apoia na conversão da diferença em disponibilidade,

instaurando uma presença operacional que esvazia o território de suas cosmologias e formas de mundo.

Satélites e representações científicas da floresta amazônica na era das inteligências artificiais

Rafael Damasceno Ramalho Pereira (Université Paris Nanterre)

O céu sobre a Amazônia é hoje atravessado por uma diversidade de satélites que incarnam, talvez de maneira pouco evidente, os conflitos e controvérsias da Inteligência Artificial. Embora seis décadas tenham se passado desde o lançamento do primeiro satélite artificial – o Sputnik 1 – foi apenas com o avanço dos sensores e a implementação de sistemas de IA que o sensoriamento remoto viveu uma revolução. Essa transformação tem impactado tanto a coleta quanto o processamento do volume colossal de dados gerados a partir do monitoramento orbital. Neste trabalho apresentarei algumas reflexões sobre essas transformações, tendo como base um trabalho etnográfico em andamento no Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), em São José dos Campos, onde acompanho as atividades do Programa de Monitoramento por Satélite dos Biomas Brasileiros (o BiomasBR) e do Programa China-Brazil Earth Resources Satellite (CBERS). Esse tipo de observação remota da floresta amazônica suscita toda uma série de questionamentos sobre os diferentes modos de ver e ser visto, de entender e ser entendido, desde o nível micropolítico até o geopolítico. Além disso, diante dos sensores hiperespectrais dos satélites, um novo mundo se revela – transformando não só as representações científicas da floresta, mas também as imagens e imaginários que fazemos dela.

Política organizacional do ciberespaço: uma etnografia das práticas de regulação da Internet e de IAs

Alessandro Novaes Pereira (UFES), Jonatan Jackson Sacramento (UFSJ)

Para o líder quilombola e político Antônio Bispo, a concepção de “confluir” é central para entender e compartilhar diferentes culturas, a essência de cada grupo, o fortalecimento e preservação de uma estrutura política densa em detrimento da diluição dessas comunidades. Nesse sentido, pensar na governança da internet em contextos democráticos, principalmente em um cenário de ascensão das Inteligências Artificiais Generativas, é pertinente de modo que exista um

diálogo entre as diferentes esferas que constituem o ciberespaço democrático e plural. Por isso, o intuito deste paper é pensar o Projeto de Lei nº 4.557/2024 (Republicanos), que propõe uma reestruturação ao transferir para a Agência Nacional de Telecomunicações as responsabilidades atribuídas atualmente ao Comitê Gestor da Internet no Brasil. Segundo atores do campo, tal transferência seria um equívoco, pois fragmentária a estrutura que prioriza a participação social e priorizaria a regulação dos aspectos tecnológicos. A partir de uma etnografia das controvérsias sociotécnicas, nosso objetivo é analisar quais práticas de governança e regulamentação emergem destes serviços, assim como o uso e a instrumentalização de determinados discursos no espaço cibernético a partir de contextos como os do PL. Partindo de reflexões como as de Winner e Cesarino, nossa hipótese é entender que affordances as IAs desenham e quais possibilidades de ações esses sistemas sociotécnicos possuem em sua interface com o discurso político geral.

Quais corpos? Quais territórios? Notas sobre tecnovigilância e o “Outro”

Paulo Victor Melo (ISCTE)

Em ruas e avenidas de diferentes cidades do mundo, na entrada e saída de aeroportos, nas vias de acesso a estações de trem e metrô. A circulação dos sujeitos pelos espaços públicos ou ambientes de livre circulação é partilhada com a presença de dispositivos tecnológicos que trazem anúncios como “local vigiado”, “para sua proteção, você está sendo filmado”, “área monitorada por câmeras de segurança”.

Essa expansão da tecnovigilância não é algo isolado, mas um componente do mesmo ideal que forja as chamadas “cidades inteligentes” ou “hiper-conectadas”, portanto parte fundamental da ideia de modernidade (Bauman e Lyon, 2013), sustentada em sensações de insegurança, no medo do Outro e na sua categorização como suspeito.

Mas quem é este Outro que justifica a tecnovigilância como uma prática onipresente e rotineira (Brayne, 2022)? Quais corpos se quer segregar quando políticas de segurança pública são batizadas por “Muralha Digital”? Quais territórios se pretende vigiar com programas como “Cercamento eletrônico da cidade”? De que modo o uso de tecnologias de reconhecimento facial por polícias se relaciona com práticas de vigilância coloniais? E, na resistência a esses processos, como sujeitos coletivos têm pautado o banimento dessas tecnologias?

Por meio de reflexões teórico-conceituais e observações de estudos empíricos, e com base nos debates sobre colonialismo digital, tecnologias e racialidades, este trabalho apresenta apontamentos sobre as questões aqui elencadas.

Entre "dados" e "evidências": interrogando as práticas com dados, ciência de dados e novos arranjos sociotécnicos no setor público

Maria Fernanda Valeriano Benevides Viana (UFPE)

Com o imenso volume de dados advindos das plataformas digitais e artefatos tecnológicos, cada vez mais técnicas, inteligências artificiais e ciência de dados têm sido acionadas para processar e interpretar massivas quantidades de informações. Este arranjo sociotécnico tem possibilitado, para as ciências, governos e mercados, novas maneiras de conhecer e intervir no mundo, este cada vez mais “datificado”. No âmbito público, chama atenção que governos estão se tornando “orientados por dados” e encarando as conclusões produzidas a partir destes como “evidências” para embasar ações nas mais diversas áreas de atuação. Tais evidências muitas vezes parecem ser legitimadas como ferramentas "neutras" e "objetivas" capazes de afastar a “mancha da política” (Jasanoff e Kim 2015) dos processos decisórios. Diante disso, esta pesquisa, a partir de um trabalho de campo em organizações públicas que gerenciam bases de dados e plataformas de governo digital na cidade do Recife-PE, busca interrogar como diversas técnicas e práticas com dados e “ciência de dados” estão sendo colocadas em ação nesse contexto. Longe da noção de “objetividade”, a observação etnográfica nesses espaços enfatiza a qualidade dos dados como situados, contingentes e relacionais: produto de muitas práticas, agências e escolhas que definem as “questões legítimas” e “as respostas aceitáveis” que se impõem pela força da “evidência” (Stengers, 2018) e produzem modos específicos de conhecer e agir sobre os problemas públicos.

‘Debugging’: experimentação, fricções, reuso e expansão de uma inteligência artificial para segurança

Thallita Gabriele Lopes Lima (UFRRJ)

Este trabalho propõe uma etnografia difrativa da Clearview AI, sistema de reconhecimento facial que tem sido reconfigurado e reutilizado em contextos diversos, como segurança pública, justiça criminal e zonas de guerra. A pesquisa compõe saberes dos Estudos de Ciência e

Tecnologia (STS) com a crítica feminista da tecnociência, especialmente as contribuições de Haraway (2016) e Barad (2007), para sustentar uma abordagem ontoepistemológica, compreende os aparatos de conhecimento como formas de conhecer inseparáveis da produção das realidades que tornam possíveis. Metodologicamente, sigo o algoritmo em sua circulação e reconfiguração, rastreando suas materializações parciais em arquivos jurídicos, feiras de segurança, apresentações comerciais, decisões judiciais, documentos técnicos e práticas cotidianas de uso. A metáfora do 'debugging' é mobilizada para pensar como falhas, críticas e resistências são incorporadas como parte da otimização contínua desses sistemas. Da polícia brasileira às forças ucranianas, do policiamento ostensivo à defesa criminal, a IA é recodificada e expandida, performando sua autoridade algorítmica, entendida como "suficientemente boa" e eficiente (Lima, 2024). Nesta perspectiva difrativa, o algoritmo não é um objeto a ser desvendado, mas aparato onde se rearranjam normas, verdades e possibilidades. Habitar essas fricções é permanecer com os emaranhados humano-algorítmicos, cuidando dos cortes que (re)produzem formas de insegurança e violências.

Sessão 02 - ST 03: Antropologia das inteligências artificiais: materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos - Produzindo imaginários e subjetividades

Coordenador/a: Rafael Damasceno Ramalho Pereira (Université Paris Nanterre)
Debatedor/a: Paulo Faltay Filho (UFPE)

"E aí eu perguntei para o chatgpt": entre os significados sociais atribuídos ao uso de chatbots como recurso psicoterapêutico e as novas questões à saúde mental

João Gabriel Pires de Queirós (UERJ)

O presente trabalho é parte de uma pesquisa de mestrado em andamento cujo objetivo é investigar os significados sociais construídos em torno do uso de chatbots como recurso psicoterapêutico. A metodologia adotada é uma revisão bibliográfica de artigos encontrados em bases de dados de saúde a fim de analisar o que tem sido produzido sobre a interseção saúde

mental e inteligência artificial; e uma etnografia digital em redes sociais, contando com notícias, postagens, memes e comentários em publicações, por exemplo, do instagram. Parte-se de um estranhamento à entrada deliberada de chatbots no cotidiano com base em discursos que defendem sua superioridade frente a outros humanos, de modo que um "robô terapeuta" apresentaria vantagens diante de profissionais de psicologia ou psicanalistas. Assim, a proposta é discutir alguns elementos que constroem esses discursos, como o valor ou acessibilidade, a presença, o não julgamento e a revelação de verdades, e o que se consolida socialmente enquanto expectativa e possibilidade de trabalho em saúde mental, especialmente no cenário de agravamento de crise e reorganização do capital, de acirramento de disputas geopolíticas em torno das ias e de desvelamento dos efeitos do uso massivo desses recursos no aquecimento global.

Individuação e subjetivação algorítmicas: qual inconsciente hoje?

Gustavo Deister Dias Barbosa (PUC-RIO), Monah Winograd (PUC-RIO)

Esta comunicação explora a atual hibridação entre o inconsciente e os processos tecnológicos, abordando os conceitos de individuação e subjetivação em relação com as estruturas algorítmicas das inteligências artificiais e outras ferramentas digitais. Propomos uma abordagem que abranja tanto parte das críticas aos modelos tecnológicos de automação e dominação quanto possíveis aberturas, glitches, falhas, transformações e devires que emergem da e na interação humano-máquina. Contrariando as formulações modernas que consideram o indivíduo como algo dado e autônomo, capaz de se separar e se unir aos meios e objetos por livre vontade, acreditamos que não existam indivíduos consolidados, somente processos de individuação informados pelos meios, conforme Gilbert Simondon sugere. Assim, ao nos considerarmos também "meios técnico-científicos-informacionais" – na expressão de Milton Santos –, nos aproximamos de Donna Haraway quando ela afirma que os ciborgues são nossa ontologia atual. Não apenas nos individuamos com as máquinas que criamos e programamos, mas também nos subjetivamos hibridados com elas, isto é, criamos e desenvolvemos coletivamente práticas e tecnologias de nós mesmos. Ao elaborarmos a noção de inconsciente cibernético-informacional, buscaremos adotar uma abordagem afirmativa, embora crítica, dessa hibridação, refletindo sobre o inconsciente a partir de suas forças vivas e reterritorializantes, sem deixar de considerar o tecnopoder que nos é imposto diariamente.

Imaginando a Máquina: Imaginários Sociotécnicos e Ficções Científicas sobre Inteligência Artificial aplicada à Saúde

Pedro Henrique Rocha (UFMG), Nayara Ariel Alquimim Pacheco (UFMG)

A consolidação da Inteligência Artificial (IA) como campo técnico e discursivo não pode ser compreendida apenas pelos seus avanços computacionais, mas deve ser analisada como um fenômeno atravessado por disputas simbólicas, políticas e materiais. Esse texto propõe uma reflexão ampliada sobre os imaginários sociotécnicos (Jasanoff; Kim, 2015) da IA, articulando duas frentes principais: (1) os usos cotidianos da IA, especialmente em interações afetivas como o uso terapêutico do ChatGPT, e (2) o debate público mediado por veículos jornalísticos. É nesse entrelaçamento entre experiência cotidiana, discurso público e ontologia da técnica que se articulam os imaginários sociotécnicos. A IA aparece como condensadora de ficções, expectativas e tensões. Não é coincidência que filmes como Blade Runner e Her sejam constantemente mobilizados para ilustrar o que se espera, ou teme, de uma IA. As fronteiras entre ficção e ciência, como aponta Jasanoff, são porosas, e a ficção funciona como um laboratório ético e político da tecnociência. A partir de conceitos de teóricos como Jasanoff, Ingold, Latour, Haraway, dentre outros pensadores na áreas dos ESCT e Antropologia da Ciência, pretendemos articular ciência, técnica e imaginação, nosso trabalho convida à reflexão sobre os limites da dicotomia sujeito/objeto e sobre os modos contemporâneos de mediação afetiva e epistemológica entre humanos e não humanos.

À procura da autoria: uma análise das interações entre artistas e inteligências artificiais geradoras de imagens

Marcus Paulo dos Santos de Freitas (UFRJ)

Com base em uma perspectiva analítica simétrica entre artistas que utilizam inteligências artificiais geradoras de imagens e dispositivos tecnológicos que integram redes sociotécnicas, este trabalho tem o intuito de investigar as interações entre diferentes actantes (humanos e máquinas) na construção da autoria em obras artísticas híbridas. Com foco nas trajetórias de dois artistas brasileiros que integram inteligência artificial em suas práticas (Arnaldo Belotto e Jesso Alves), a pesquisa destaca diferentes concepções contemporâneas de autoria artística, dando ênfase às

controvérsias que surgem, especialmente, nas perspectivas dos estudos dos campos do Direito e das Artes Visuais.

Zequinha, o robô mediador: práticas, materialidades e imaginários na construção de uma IA local para mediação cultural

Ana Claudia da Cunha (UFRJ), Elisa Granha Lira (UFRJ)

Esta proposta explora as materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos envolvidos na criação do Zequinha, um robô mediador concebido como um "dispositivo híbrido entre máquina e obra bonequeira". A partir de um estudo de caso etnográfico sobre seu desenvolvimento, investigamos como a opção por tecnologias locais — um Small Language Model (SLM) como o Gema 3, síntese de voz, visão computacional e sistemas de movimento corporal treinados especificamente para o projeto — reconfigura a mediação cultural. Em contraste com os Large Language Models (LLMs) que operam em nuvem, a abordagem local permite autonomia, controle curatorial e funcionamento offline, sendo mais sustentável para instituições culturais. A trajetória do projeto, que parte de um inventor com experiência em teatro de bonecos, revela um processo dinâmico de agenciamentos. Analisamos a arquitetura técnica que articula múltiplos pacotes de IA para criar um "personagem" com comportamentos customizáveis (gentil, cínico) e com a capacidade de interagir com o público de forma complexa, podendo até mesmo sintetizar conversas coletivas. O Zequinha materializa, assim, um campo de experimentação sobre os limites da interação humano-máquina no tecido social e o potencial de novas presenças algorítmicas em espaços de conhecimento. Site: https://anacunha.xyz/z1-robotica-artistica/

Sessão 03 - ST 03: Antropologia das inteligências artificiais: materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos - Padrões e desvios: práticas do sensível

Coordenador/a: Mirella Ramos Costa Pessoa (PPGCom - UFPE)

Debatedor/a: Lorena Lucas Regattieri (Green Screen Coalition)

‘’Meu pâncreas artificial’’: ambivalências e encruzilhadas nas tecnologias em saúde no contexto do Diabetes Mellitus tipo 1

Eduardo Akira Suzumura (UFSC)

Sob o mirante da biomedicina, o Diabetes Mellitus tipo 1 (DM1) é definido como uma doença metabólica autoimune, a qual causa a destruição das células beta, produtoras do hormônio insulina (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006). Como medida terapêutica, o monitoramento constante dos níveis de glicemia combinado com as injeções de insulina é considerado como uma virada de chave que permitiu uma maior longevidade e qualidade de vida das pessoas detentoras do diagnóstico raro. Nesse processo, diversos dispositivos tecnológicos são criados e comercializados para auxiliarem no gerenciamento da doença. Entre eles, as bombas de insulinas, softwares de contagens de carboidratos e transmissores de glicemia são elegidos como tecnologias de ponta, que se utilizam de sistemas de algoritmos autocalibrantes e inteligências artificiais para seu funcionamento, aludindo a uma forma de ‘’pâncreas artificial’’.

Assim, a partir de uma pesquisa etnográfica com jovens diabéticos tipo 1, este trabalho discute os usos e desafios empíricos destes novos artefatos em saúde, pensando, centralmente, em suas relações com os corpos, riscos e processos de subjetivação de seus usuários. Neste movimento, atravessado por questões políticas e sociais sobre desigualdades e regulamentações, aufere-se diversas ambivalências pelos seus sentidos biopolíticos (FOUCAULT, 2008), e um gama complexa de encruzilhadas nas decisões sobre seus (des)usos, resultando em um contexto social desafiador para os fazeres antropológicos.

Cora no COR Rio: características da inteligência artificial e agência sociotécnica urbana

Raphael de Almeida Mariano (COR), Márcia Fernanda Taveira (uerj), Marcus Belchior Correa Bento (Centro de Operações e Resiliência do Rio)

A personalidade digital "Cora", inteligência artificial do Centro de Operações e Resiliência da Prefeitura do Rio (COR), é atualmente uma agente virtual assistida que atua como interface inicial entre o COR e seus cidadãos. Embora ainda não possua autonomia generativa plena, Cora foi projetada com características discursivas específicas — voz humanizada, linguagem acessível e presença simbólica — que apontam seu potencial para se tornar uma mediadora sociotécnica na comunicação do COR. Este artigo propõe uma análise antropológica das características e do papel da Cora, destacando seu funcionamento atual e as expectativas em torno de sua evolução para uma inteligência artificial generativa, capaz de estabelecer uma comunicação mais dinâmica e direta com a população, além de apoiar processos de tomada de decisão. A partir dessa perspectiva, a pesquisa discute as práticas, os imaginários e os sentidos sociais que envolvem essa persona digital, situando-a como um agente em construção, que mobiliza ideias de agência, confiança e inovação na gestão urbana. O estudo contribui para os debates sobre o papel das inteligências artificiais nas cidades contemporâneas, ressaltando a importância de abordagens críticas e situadas para compreender as relações entre tecnologia, instituições públicas e sociedade.

Lugares previsíveis e visão maquínica: (in)visibilidade das pessoas com deficiência em imagens geradas por IA

Mirella Ramos Costa Pessoa (UFPE), Claudia Linhares Sanz (UnB), Fabiane da Silva de Souza (UNB)

Considerando o modo como o regime de imagens produz e reforça modos de ver a pessoa com deficiência, investigamos de que forma as imagens geradas pelo ChatGPT expressam a demarcação dos "lugares previsíveis" (Araújo e Azevedo, 2022; Norden, 1994) destinados a esse grupo. O experimento, realizado a partir de uma funcionalidade que se popularizou, é desdobramento das atividades do grupo (In)Vis, que analisa como se constituem as (in)visibilidades da pessoa com deficiência nos circuitos hegemônicos (Sanz e Palatucci, 2024).

Para tanto, entendemos máquinas e "visão computacional" enquanto dispositivos que operam entrelaçados por relações de poder e saber (Agamben, 2009), moldando campos de visibilidade, produzindo novas formas de exclusão e controle. Sabendo que a IA opera com base no reconhecimento de padrões e agrupamentos por modelos estatísticos — e que tende a repetir associações semânticas recorrentes —, solicitamos a criação de imagens de profissionais de sucesso, sinopses e cartazes de filmes protagonizados por pessoas com deficiência, além de capas e matérias fictícias de revistas e jornais. A partir dessas respostas, refletimos sobre as dinâmicas de funcionamento da máquina e a produção de lugares previsíveis. Observamos a presença da jornada de superação, tragédia individual e excepcionalidade, aliadas a uma eugenia maquínica do olhar (Beiguelman, 2024) sobre esses corpos, sugerindo uma combinação entre cultura da normalidade e a narrativa de superação individual.

Uma política estetizada: Sobre o uso da inteligência artificial no bolsonarismo

Juliana Antunes de Lima Costa (UERJ)

Em 2024, foram convocadas pelos núcleos bolsonaristas, manifestações em prol da libertação dos presos do 08 de Janeiro. Na divulgação dos atos, o uso de imagens que retratavam uma multidão de verde e amarelo nas ruas, guiadas por anjos. Já em 2025, circulava um vídeo curto onde era retratado um homem na praia de Copacabana, construindo uma grande escultura de areia do ex-presidente Jair Bolsonaro. Outro conteúdo que circulava em 2025, por fim, se tratava de uma série de vídeos de convocatória de caminhoneiros, entregadores e profissionais do agronegócio a uma grande paralisação em defesa do ex-presidente Bolsonaro. O que todos os conteúdos guardam em comum? Todos eles foram produzidos e veiculados a partir de técnicas da inteligência artificial.

Tendo como elemento norteador, dentre outros recursos teóricos, o ensaio "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", de Walter Benjamin, onde o autor descreve que "[...] a técnica da reprodução liberta o objeto reproduzido do domínio da tradição [...] e esse abalo da tradição é o reverso da atual crise e renovação da humanidade. Relaciona-se intimamente com os movimentos de massas dos nossos dias." (Benjamin, 2021, p.15), o objetivo do presente trabalho consiste em tecer uma reflexão acerca do uso de técnicas da inteligência artificial no âmbito da

extrema-direita bolsonarista. Evidencia-se, assim, a dimensão da geração de conteúdos e seus objetivos, além das suas formas de circulação nas plataformas digitais.

IA's e Acessibilidade, a luta pelo Memorial Ferroviário Pelotense

Isadora de Leon Torres (UFPEL)

Há uma década os ex-ferroviários da cidade de Pelotas/RS, clamam por um memorial que demonstre a importância de sua história na formação do município. Esse trabalho tem como propósito pensar o memorial da antiga Estação Férrea de Pelotas, sobre a ótica da acessibilidade atitudinal. Parte dos interlocutores são hoje pessoas idosas, com limitações físicas e/ou cognitivas. Para isso, essa pesquisa navega em meio a uma proposta de intervenção, pensando na forma como pessoas surdas, cegas e diferentes corporeidades acessam a arte. Pretendemos explorar ferramentas de IA's que auxiliem nessa inclusão, em experimentações que tangenciam sensorialidades. Acessibilizar é o verbo para essa pesquisa, pensando as IA's nesse processo como facilitadoras. Para analisarmos essas reflexões e buscarmos alternativas, convocaremos as reflexões de Bateson (1936), transcendendo uma visão tradicional e pensando os aspectos afetivos e emocionais das culturas. Além disso, Tim Ingol (2000) nos dá uma percepção de como os sentidos criam uma nova forma de observar e sentir. Finalmente com Camila Alves (2020) falando sobre corpos e como nós devemos pensar os processos de mediação, analisando não apenas a mediação entre indivíduos, mas também entre seres humanos e máquinas (LATOUR, 2012). Nesse sentido, exploraremos as possibilidades de utilizarmos as IA's como também mediadoras do processo de vivência em museus e espaços culturais, o fomento a experiências de sinestesia, criando ambientes inclusivos.

Histórias, formas narrativas e conteúdos sintéticos: narrar e poder dizer em tempos incertos

Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes (Departamento de Antropologia - UFF)

A proposta propõe discutir formas narrativas e conteúdos sintéticos que circulam nas redes sociais, à luz da emergência das inteligências artificiais (IAs). Pretende-se refletir sobre o estatuto desses conteúdos em termos de sua pertinência, veracidade, intencionalidade e significação — ou seja, interrogar o que pretendem narrar, a quem se dirigem e com que propósitos são produzidos, consumidos e compartilhados.

Sabe-se que o engajamento nas redes sociais ocorre majoritariamente no plano das emoções, afetos e impulsos — um campo performativo marcado pela instantaneidade, pela estetização da experiência e pela produção de subjetividades (Butler, 1997; Lupton, 2014).

Ao contrário, interações com IAs ainda exigem reflexividade e letramento técnico. Pesquisadores, profissionais liberais e executivos — têm empregado IAs generativas com finalidades pragmáticas, como otimização de tarefas, criação de conteúdos e análise de dados. (Floridi, 2019; Bender et al., 2021).

Diante da massificação projetada pelas Big Techs, IAs poderão disseminar conteúdos que simulam estilo humano, além de produzirem efeitos reais de sentido, autoridade e convencimento. Tal como ocorreu com a plataformização das interações sociais (van Dijck, 2013), este problema não se deve à tecnologia em si, mas no modo como será apropriada por corporações e interesses marcados pela ausência de regulação pública e fragilidade das competências interpretativas nos públicos massivos.

ST 04: ANTROPOLOGIA DAS PARACIÊNCIAS E DAS FORMAÇÕES CONSPIRATÓRIAS

Coordenador(a): Daniel Alves de Jesus Figueiredo (UFMG), Rafael Antunes Almeida (UNILAB)

Sessão 01 - ST 04: Antropologia das paraciências e das formações conspiratórias - Negacionismos e paraciências

Coordenador/a: Daniel Alves de Jesus Figueiredo (UFMG)

Debatedor/a: Daniel Alves de Jesus Figueiredo (UFMG)

O Anti antinegacionismo: "pseudociência" e "ceticismo" na produção do Instituto Questão de Ciência

José Szwako (UERJ), Felipe Marques Esteves Lamarca (IESP-UERJ)

Criado em 2018, o Instituto Questão de Ciência (IQC) se define como o primeiro instituto brasileiro voltado à defesa do uso de evidências científicas nas políticas públicas. Organização sem fins lucrativos, o IQC atua no debate público por meio de discursos de autoridade e, não raro, autoritarismo científico, como quando afirma que “questões de ciência – que deveriam ser resolvidas com base em lógica e evidência – viram questão de opinião”. Neste trabalho, analisamos como o instituto mobiliza as noções de “pseudociência” e “ceticismo” em sua Revista Questão de Ciência. O objetivo é compreender se essas categorias operam como instrumentos político-ideológicos acionados para fabricar pânicos. Foram extraídos 728 artigos do site (98% do total) por meio de web scraping. As tags mais recorrentes são “saúde”, “método científico”, “covid-19”, “pseudociência” e “políticas públicas”. O termo “pseudociência” aparece em cerca de 18% dos textos, enquanto “ceticismo” surge em apenas 5,9%. Tais dados indicam a centralidade discursiva da “pseudociência” no repertório do IQC. Como apontaram Gordin e Notowny, a menção à "pseudociência" é, via de regra, feita como uma categoria acusatória voltada para empreender uma visão ideal de ciência. No restante de nosso trabalho, ainda nos falta explorar como essa noção opera na construção de pânicos e hierarquias contra saberes alternativos e paracientíficos.

Paraciências como (contra)saberes emergentes: o caso da Conscienciologia

Diogo Felipe Tenório de Barros (UFRJ)

Tomando como ponto de partida as reflexões de Isabelle Stengers sobre a emergência de outros devires científicos, pretendo analisar a trajetória da Conscienciologia, paraciência fundada pelo médico Waldo Vieira. Professando um peculiar hibridismo entre espiritualidade e racionalidade, Vieira inaugura novas frentes de estudo centradas em uma metodologia de experimentação individual, vinculando-as a uma proposta divergente do paradigma científico hegemônico. Em torno deste programa, a partir dos anos 90 começa a se formar uma comunidade de pesquisadores-sensitivos na cidade de Foz do Iguaçu, PR, a qual passa a adotar inúmeros procedimentos científicos não-convencionais, a despeito de compartilhar modelos e orientações comuns ao meio acadêmico. Meu objetivo neste trabalho é o de identificar alguns elementos-chave da proposta conscienciológica, tendo como base três eixos fundamentais: (i) ressignificação de noções científicas clássicas, como hipótese, técnica, laboratório, experimento, etc.; (ii) fenomenologia vinculada a uma perspectiva cosmoética, multidimensional e pluriexistencial; (iii) universalismo de cunho enciclopédico, evocando preceitos neo-evolucionistas e teleológicos. Por fim, reflito sobre as possíveis ambiguidades, tensões e polissemia envolvendo os usos da noção de ciência, bem como de seus conceitos derivados: pseudociência, paraciência, neociência.

"Incelology" como ciência menor: uma etnografia dos saberes e ontologias incel

Kayah Nicholas de Souza (USP)

Esta comunicação propõe uma análise antropológica da Incelology, um corpo de saberes sistematizados e reivindicados como científicos por comunidades digitais da chamada Incelosphere, habitadas por pessoas (majoritariamente homens) que se identificam como “celibatárias involuntárias” (incels). A partir de conteúdos produzidos em fóruns como o extinto r/Braincels e na enciclopédia colaborativa IncelsWiki, investigo como esses coletivos constroem uma racionalidade própria, baseada na apropriação seletiva de conceitos da psicologia, da genética e das neurociências, conformando um saber vernacular que mimetiza dispositivos de validação acadêmica (Burton, 2022; Bachaud & Johns, 2023). A Incelology parece operar como uma matriz classificatória: organiza hierarquias, fixa categorias de valor afetivo-sexual e estrutura uma

cosmologia do ser incel. Situo essa racionalidade no marco dos regimes de verdade, como forma de cientificidade marginal que disputa a autoridade epistêmica sem romper com o campo científico (Bourdieu, 1975; Latour, 1987). A investigação se ancora na antropologia da ciência, nos estudos sobre autoridade epistêmica e na circulação de saberes digitais. Com base em etnografia digital e de arquivos, argumento que a Incelology constitui uma tecnologia classificatória que captura a "condição incel" numa ontologia de derrotas e determinismos, atualizando um modo de cientificidade vernacular que reifica o sofrimento.

Nem céticos, nem ufólatras: como navegam os paracientistas no ambiente da pós-verdade?

Rafael Antunes Almeida (UNILAB)

A revista OVNI Pesquisa foi fundada em 2018 com o objetivo de realizar uma ufologia científica. Em seus artigos é frequente o desmascaramento de certas teses ufológicas como pseudocientíficas, as observações de que outros ufólogos teriam aderido às teorias da conspiração sem fundamentos e a defesa do uso do método científico. Considerando que o início da publicação coincide com um momento histórico em que se assistiu, no Brasil, ao aumento da intensidade da circulação de teorias conspiratórias, da propagação de notícias falsas e do questionamento dos cientistas no espaço público, interessa a este artigo pensar de que forma o grupo formado em torno da OVNI Pesquisa navega no ambiente da pós-verdade. Ao estabelecer um diálogo com (Costa,2021) e (Cesarino, 2022), este texto se pergunta se, no caso do grupo em tela, a defesa de uma concepção particular de ciência e a adesão super conformista ao seu ideal normativo não teriam curiosas afinidades com variedades de negacionismo científico.

Los milagros de la Virgen María: una aproximación a los modos de producción de evidencia en el catolicismo contemporáneo (Córdoba, Argentina)

Julieta Romina Arndt (UNSAM)

En Argentina el catolicismo es una identidad mayoritaria y una forma de vida que atraviesa el cotidiano de las personas (Sanchis, 1986, 1992). Desde una mirada que considera la agencia de humanos y no humanos (Latour, 1991; 2013), entendemos que hay una pluralidad de catolicismos

donde no solo se disputan identidades e identificaciones, sino que se construyen mundos conformando una pluralidad ontológica. El catolicismo entonces conforma una cosmopraxis (Viveiros de Castro, 2011) ya que lo real es el resultado de interacciones entre agencias humanas y no humanas. Bajo esta idea y a partir del trabajo de campo que llevo a cabo en Córdoba (Argentina) en contextos católicos devotos de la Virgen María y sus milagros, el siguiente trabajo buscará analizar los diferentes modos de producción de la prueba (Claverie, 2010) en uno de estos regímenes ontológicos y sus tensiones con las formas de prueba científica, en donde el milagro conforma una regímen de realidad en el mundo racional moderno (Mol, 1999).

Parapsicologia como ciência de fronteira: um estudo de caso da Division of Perceptual Studies

Pedro Augusto Pereira Francisco (Universidade da Virgínia)

Em 1967, o psiquiatra Ian Stevenson criou a Division of Perceptual Studies (DOPS) na Escola de Medicina da Universidade da Virgínia, nos EUA, com o objetivo de pesquisar fenômenos paranormais com base na parapsicologia. Após 58 anos, o DOPS segue ativo, com um corpo consistente de pesquisadores e ritmo de publicações compatível com centros de pesquisa de universidades R1 nos EUA, tornando-se um dos últimos remanescentes de uma tendência extinta que, no século XX, levou à criação de institutos semelhantes em outras universidades. Desde sua fundação e até sua morte, em 2007, Stevenson dividiu-se entre conduzir suas investigações e justificar sua legitimidade científica. Mesmo quando a parapsicologia de laboratório esteve em seu auge, essa legitimação era parte central do trabalho no campo. Neste trabalho, analiso como Stevenson mobilizou os primados epistêmicos da ciência para defender um campo considerado “proibido” nas ciências da mente, ao mesmo tempo em que criticava a estrutura acadêmica por restringir avanços científicos. A análise parte de uma leitura antropológica de textos acadêmicos, ensaios e entrevistas de Stevenson, bem como de publicações de alunos e críticos. Ao examinar tais esforços de legitimação, o trabalho contribui para a discussão antropológica sobre como se constroem — e contestam — as fronteiras do conhecimento científico.

Sessão 02 - ST 04: Antropologia das paraciências e das formações conspiratórias - Conspirações e rumores

Coordenador/a: Rafael Antunes Almeida (UNILAB)

Debatedor/a: Rafael Antunes Almeida (UNILAB)

O rumor das máquinas: repensando a antropologia dos rumores e as discursividades do oculto na era do digital

Daniel Alves de Jesus Figueiredo (UFMG)

As narrativas diversas que reconhecemos na antropologia como rumores sempre estiveram diretamente ligadas a ambientes considerados não modernos. As discursividades produtoras de rumores também sempre foram vinculadas à redes de informação e de saberes cujo primado de verdade está conectado com diferentes dimensões ocultas de ação e de poder. O alcance analítico da antropologia em relação aos rumores não mudou muito desde meados do século XX até os dias atuais. No entanto, há uma mudança central na consideração da análise dos rumores na atualidade que implica, tanto em uma mudança qualitativa, como escalar, por meio da proliferação de discursividades do oculto na internet, trazendo ao seio da produção dessas narrativas a intromissão de agências maquínicas como os algoritmos, as redes sociais, o surgimento da IA e a dimensão manipulatória das tecnologias audiovisuais. A partir da leitura de alguns casos particulares de proliferação de rumores e de incertezas pela internet, a proposta desta apresentação é trazer à baila a necessidade de redimensionar a antropologia dos rumores para que ela possa reelaborar em suas análises as novas paisagens sociotécnicas e as novas interações discursivas, cada vez mais semiótico-materiais, em que os rumores proliferam a dúvida e propagam a negação dos meios pelos quais a modernidade efetua a verdade como valor transcendente e universal.

“Que tipo de mal está impregnado nessas fitas?”: Análise de uma narrativa conspiratória acerca da cidade de Memphis, Tennessee

Giovanna Gabrielle dos Santos Guilherme (UFMG)

O objetivo deste texto é analisar a forma e o conteúdo de uma teoria assumidamente conspiratória acerca da cidade de Memphis no Tennessee. O relato caracteriza Memphis como

um lugar sombrio, palco de agências ocultas que se entrelaçam em recorrências traumáticas e se propagam pelo som, no caso, pela música. A narrativa surgida online em 2017 acusa rappers e DJs da cidade de terem imbuído de Magia do Caos, na década de 1990, suas fitas cassete; a energia macabra de seu conteúdo seria carregada toda vez que as fitas são escutadas. Incorporando ao texto a estranheza do som de baixa fidelidade de fitas amaldiçoadas e seguindo digitalmente os relatos acerca da trama, assim como seu rescaldo em redes conspiratórias mais amplas, argumento que algo do caráter de economia de almas, de como o branco e o negro aparecem na estória e de como a tecnologia se insere na trama e no formato de sua disseminação, contém as conflitantes dimensões de aprisionamento e liberdade, ressonantes na temporalidade complexa da experiência social estadunidense (Lepselter, 2017). Ao mesmo tempo pretendo deslocar o olhar para como esse enredo se integra a um sistema de interações digitais e disputas entre humanos e não humanos, algo já muito familiar a Memphis (haja visto os empreendimentos fáusticos da xAI na cidade), aqui disposto na dimensão do infamiliar (unheimlich).

Três abordagens (e muitas provocações) sobre a sociologia das teorias da conspiração

Leonardo Calau da Cruz (USP)

No geral, o estudo das teorias da conspiração nas ciências humanas pode ser dividido em três grandes correntes. A primeira, normalmente descrita como como “corrente patologizante”, compreende que as teorias da conspiração emergem de uma percepção profundamente paranoica da realidade, cabendo às ciências humanas descrever as características distorcidas desta forma de compreensão e avaliar as suas consequências. A segunda corrente pode ser descrita como construtivista. Tal abordagem propõe mover o foco de estudo da compreensão individual dos atores, para os processos históricos e culturais que influenciaram na criação e manutenção das teorias da conspiração. Já o terceiro eixo teórico de estudo das teorias da conspiração pode ser descrito como paradigma político, voltado ao estudo do fenômeno de forma analítica, definindo e diferenciando as mais diversas formas de teorias da conspiração e analisando quais fatores podem promover a crença conspiratória pelos atores individuais.

A partir da experiência do autor na análise do grupo conspiratório satírico “Birds Aren’t Real”, serão abordados os limites e as consequências metodológicas da abordagem de cada uma

das três correntes teóricas mais comuns de análise das teorias da conspiração. Será dada atenção especial aos processos práticos e vívidos envolvidos no fazer sociológico da pesquisa e quais os possíveis caminhos para compreender o fenômeno conspiratório de modo irônico e provocativo.

"Rejeição acadêmica ou seria despeito?": o jogo de autoridade científica e um caso de conspiracionismo

Jaqueline de Araújo Vieira (UFRJ), André Luiz Coutinho Vicente (UFRJ), Izabela Henriques Feffer (UFRJ)

Esta comunicação dá continuidade a uma pesquisa em andamento desde 2023 a respeito do grupo "Dakila Pesquisas", responsável pela difusão de ideias sobre "Ratanabá" e outras narrativas conspiratórias e negacionistas, especialmente ligadas ao campo da arqueologia. Mantendo a etnografia digital como eixo metodológico, investigamos agora as relações entre o cientificismo e o anti-intelectualismo para tentar responder às seguintes perguntas: como o Dakila entende o trabalho de pesquisa? Para isso, analisamos estratégias linguísticas pelas quais o grupo mobiliza vocabulário e formatos tipicamente acadêmicos para produzir um efeito de cientificidade, ao mesmo tempo que reivindica ser hostilizado e incompreendido pela "academia tradicional". Isto é, trata-se de uma comunidade que simultaneamente almeja e recusa os critérios de validação científica. Nosso objetivo é duplo: (1) descrever os mecanismos retóricos que possibilitam aos integrantes e à plataforma Dakila oscilar entre a busca de reconhecimento científico e o reforço de uma identidade própria, alternativa; (2) analisar como essa ambivalência se articula às crescentes práticas de desinformação online. Para isso, mapeamos publicações em redes sociais de 2023-2025. Argumentamos que a fronteira entre "dentro" e "fora" da ciência torna-se, no caso, um recurso performativo: quanto mais rejeição pública recebem, maior o capital simbólico reivindicado perante sua audiência. Essa tensão, mostraremos, não é incidental.

O militar-ufólogo e as redes de conspiração da ufologia brasileira

Renan Klepa (USP)

Ao longo do século XX, relatos de avistamentos de Objetos Voadores Não Identificados (OVNIs) passaram a integrar o cotidiano da sociedade brasileira, especialmente a partir de 1947, quando a imprensa passou a difundir narrativas sobre possíveis naves extraterrestres ou

tecnologias militares experimentais, em um contexto marcado pela Guerra Fria. Diante da repercussão social e geopolítica desses relatos, as Forças Armadas brasileiras, em especial a Força Aérea Brasileira (FAB), iniciaram investigações sobre os fenômenos. Nesse cenário, emerge a figura do militar-ufólogo, um agente híbrido que atua simultaneamente no interior das estruturas estatais e nas redes civis interessadas na temática ufológica. Ocupando uma posição singular, esse ator mobiliza os recursos do aparato militar para empreender pesquisas sobre o fenômeno, ao mesmo tempo em que estabelece vínculos com comunidades de entusiastas e pesquisadores civis. Sua atuação evidencia a sobreposição entre o saber institucional e o imaginário da ufologia, contribuindo para a construção de um campo discursivo em que práticas oficiais e crenças conspiratórias se entrelaçam.

Antecipando o fim: sobrevivencialismo e a construção de comunidades de preparadores no espaço digital brasileiro

Heitor Martins Guimarães (INPE), Caio Mattos Santos (UFRJ)

O “movimento sobrevivencialista” vem ganhando força no Brasil. Ele combina práticas de preparação para catástrofes e antecipação de eventos em escala mundial. De um lado, homens armamentistas trocam manuais de construção de abrigos, sobrevivência na floresta e estratégias de defesa perimetral, à expectativa de cenários de colapsos súbitos: sejam climáticos, políticos e/ou nucleares. De outro, donas de casa publicam tutoriais no YouTube sobre como armazenar e conservar arroz por mais de 20 anos dentro de garrafas PET, com métodos caseiros de vedação, controle de umidade e de esterilização. No universo dos super-ricos, esses preparativos se materializam num mercado de bunkers: dos refúgios fortificados na Nova Zelândia às ilhas privadas, bilionários acumulam “casas de férias” armadas para emergências em estilo “Mad Max”. Porém, o surgimento de microcosmos sobrevivencialistas entre populações de classe média e baixa, amplificado pelos espaços de fóruns, grupos e canais no youtube, mostra que essa forma de pensar extrapolou as cercanias do Vale do Silício. No Brasil, o movimento pode conjugar especulações sobre um colapso financeiro nacional, antecipando greves de caminhoneiros, escassez de alimentos e sanções dos Estados Unidos de Trump. Dessa forma, este trabalho busca entender a dimensão especulativa desse movimento e a articulação promovida a partir de rumores,

práticas de campo, compras de materiais militares, estoque de alimentos e redes de aprendizado entre “preparadores”.

Sessão 03 - ST 04: Antropologia das paraciências e das formações conspiratórias - Ciência e política

Coordenador/a: Guilherme José da Silva e Sá (Universidade de Brasília)
Debatedor/a: Guilherme José da Silva e Sá (Universidade de Brasília)

Os aparatos da cisgeneridade nas semânticas da 'destransição de gênero': intra-ações entre comunidades evangélicas e teorias do comportamento

Nora Dalva Arantes Lima (UFMG), Luana Rodrigues Nascimento (UFMG), Yuri Alexandre Estevão Rezende (UFMG)

Este trabalho analisa como teorias do comportamento têm sido mobilizadas, em especial a Terapia Cognitivo-Comportamental (TCC) e o behaviorismo, no interior de comunidades evangélicas brasileiras para construir uma semântica da "destransição de gênero" ligada à conversão. Em um cenário marcado pela expansão das redes sociais e pela reconfiguração das disputas morais sobre sexualidade e identidade, observa-se um crescente alinhamento entre terapeutas autodeclarantes cristãos e ministros evangélicos — como Libertos por Deus, Luz na Noite e Jocum — na formulação de discursos que articulam ciência e fé de forma intra-ativa. A "destransição" é tratada, nesses contextos, como evidência de restauração moral e cura ‘espiritual e natural’, sendo reforçada por vídeos e testemunhos amplamente difundidos em plataformas como YouTube e Instagram. O estudo parte da observação de que terapias de conversão antes centradas na “cura gay” passaram a direcionar a repressão de identidades trans* as associando a ‘traumas’ e ‘disfunções comportamentais’. A partir da análise de conteúdos digitais e das redes de autoridade que se formam entre igrejas e terapeutas, busca-se compreender e evidenciar como se constroem novas semânticas discursivo-materiais acerca do gênero que bricolam doutrinas religiosas, cisgeneridade, vocabulário clínico, materializações genderizadas, e tecnologias de engajamento afetivo nas redes, gerando efeitos de grande lastro em tempos de políticas anti-trans.

Mapeando narrativas e variações no interesse sobre o Great Reset

Alisson Magalhães Soares (inde)

Durante a Pandemia de Covid-19, Klaus Schwab e o Fórum Econômico Mundial apresentaram um projeto chamado de "Great Reset", de reforma da economia global para um mundo mais justo, igualitário e sustentável. Apesar de ser, ao mesmo tempo, ambicioso e vago, os mais desconfiados viram ali (mais) uma proposta de domínio totalitário comunista global disfarçado de boas intenções: "Green is the new red". Através de métodos computacionais utilizados na coleta e tratamento dos dados, apresentamos aqui um duplo mapeamento da teoria, tanto do interesse do público como de algumas opiniões e narrativas presentes. O mapeamento do interesse público se baseia em amostragem de buscas no Google e no YouTube, apresentando o interesse mundial nesta teoria em comparação com outras teorias da conspiração famosas, em que países seu interesse foi mais forte, onde no Brasil isto ocorreu, bem como a variação temporal do interesse por esta teoria. Quanto ao mapeamento de opiniões e narrativas presentes, analisamos livros de autores proeminentes na defesa desta teoria, como Alex Jones, Alexandr Dugin e Glenn Beck; identificando ali os principais inimigos e perigos vistos, e o que pensam destes.

Direitas Radicais, Negacionismo Científico e a defesa da Ciência purificada

Lucca Palmieri (USP)

Essa pesquisa tem por objetivo etnografar fragmentos de um movimento heterogêneo que pode ser denominado de Direitas Radicais. Entende-se como Direita Radical os diferentes movimentos ao redor do globo que apresentam um viés político à direita, mas que também concentram em seus enunciados uma forte identidade antissistêmica e disruptiva. Assim, circulam-se dois fragmentos dessa constelação para a análise: os casos do(s) negacionismo(s) científico(s) e da redpill.

Ambos os casos demonstram a centralidade da operação de categorias como verdade e realidade para as Direitas Radicais. Tanto em um caso quanto no outro, indivíduos se entendem enquanto "pessoas despertas" em um mundo que trabalha para esconder a verdade. Assim, lutam contra um amálgama que reúne instituições do Estado, a grande mídia e a comunidade acadêmica, integrantes da Catedral que trabalha pela implantação das agendas Woke. Dessa maneira, todas as camadas da realidade se mostram corrompidas pela ‘’politização da esquerda’’, e devem ser

desconsideradas. Dessa maneira, se olharmos por lentes microscópicas, é possível entender que ao mesmo tempo que há o ataque à ciência, vide os casos da Pandemia ou do negacionismo climático, há uma defesa à ciência pura, desinteressada e neutra. Nesse sentido, pode-se entender o(s) negacionismo(s) a partir não só da recusa e da construção de práticas pseudocientíficas, mas também como uma defesa de uma ciência moderna, no sentido latouriano, mesmo enquanto não a praticam.

Pluralismo epistemológico e crise do sistema de peritos: esboço de uma saída anarquista

Evandro Monea Leal (UFABC)

A metáfora oceânica é um modelo de ciência pluralista construído por Feyerabend. Nesse modelo a ciência é "um crescente oceano de alternativas mutuamente incompatíveis" (FEYERABEND, 2011). O autor de "Contra o método" é conhecido por sua concepção anarquista da ciência na qual um dos conceitos chave é o de proliferação. A abundância de teorias, pontos de vistas, cosmologias - científicos ou não - em constante competição é o que faz desenvolver as capacidades humanas e o conhecimento.

Para Cesarino (2020) "a eficácia da 'ciência em ação' está em sua capacidade de reduzir a entropia, ou a tendência à desordem." A objetividade da ciência não resulta de uma correspondência com a realidade, pois "todo acesso ao mundo é sempre mediado" (CESARINO, 2020), mas na capacidade de estabelecer a confiança em um sistema de peritos. Sistema esse em crise no contexto da pós-verdade.

Como poderíamos pensar a crise do sistema de peritos, se com Feyerabend entendermos a ciência como essencialmente anárquica? Nosso objetivo é apresentar alguns apontamentos sobre negacionismo científico desde uma perspectiva pluralista.

Da cabeça de javali ao pneu: O contexto da invasão americana ao capitólio e sua influência na invasão dos três poderes no Brasil

Yuri de Aguiar Xavier Sepulveda (Universidade de Lisboa), Maria Leão de Aquino Silveira (UERJ)

Este trabalho analisa a circulação de discursos conservadores no Twitter entre 2020 e 2024, com ênfase na Invasão ao Capitólio (06/01/21) e no Ataque à Praça dos Três Poderes (08/01/23). Esses eventos revelam como as fronteiras entre o online e o offline se dissolvem nas práticas políticas contemporâneas (HARAWAY, 1991; HINE, 2015), evidenciando o caráter transnacional do avanço da extrema-direita. Na construção de "nações imaginadas" conservadoras (ANDERSON, 1990), emergem símbolos como o “xamã” do Q-Anon, nos EUA, e o “cidadão de bem”, no Brasil — ambos associados a cultos à morte e à guerra (ECO, 1995). A consolidação dessa identidade política depende da criação de inimigos morais (COHEN, 1972), que nos anos 2020 se materializam em professores, pessoas LGBTQIAPN+ e “ideólogos de gênero” (MISKOLCI & CAMPANA, 2021; SEPULVEDA, 2024). Observa-se também a repetição de narrativas de deslegitimação eleitoral: nos EUA, o voto impresso simboliza a negação da derrota de Trump; no Brasil, é apresentado como solução à suposta fragilidade das urnas eletrônicas em. Em ambos os casos, a retórica de ataque ao judiciário foi central durante os governos Trump (2017–2021) e Bolsonaro (2019–2022). A análise destaca que, apesar das diferenças entre as democracias e culturas políticas dos dois países, o Brasil permanece numa posição subalterna diante do imperialismo norte-americano, mesmo quando setores conservadores buscam alinhar-se ideologicamente com o fascismo global (SAID, 1978).

Vetores políticos do negacionismo climático de pensadores conservadores

Ricardo de Almeida Gonçalves (Instituto de Matemática Pura e Aplicada)

Este trabalho pretende apresentar um modelo de análise de vetores políticos do discurso negacionista climático propagado pelo think tank conservador Instituto Mises brasil. A partir do cruzamento das definições dos atratores “Local”, “Global”, “Terrestre” e “Fora-deste-mundo” feitas por Bruno Latour em Onde aterrar? (2020) e dos “estágios de negação” sobre a mutação climática propostos por Mann e Toles em The Madhouse Effect (2016, p. 67), elaboramos um modelo que mapeia propriedades políticas que consideramos típicas do negacionismo climático,

focado principalmente em como os discursos operam ou não uma aproximação do "Terrestre", considerando a relação destes com a cisão entre Natureza e Humanidade e quais práticas atuam como "mediadoras" de sua negação. Aplicando o modelo aos artigos de pensadores conservadores veiculados pelo site do Instituto Mises Brasil, pretendemos identificar por meio da análise dos textos e atribuindo-lhes marcadores, quais tendências e estratégias de negação da mutação climática são mais relevantes para estes atores.

ST 05: ANTROPOLOGIA DIGITAL: NOVAS FRONTEIRAS E DESAFIOS EMERGENTES

Coordenador(a): Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (UFSC), Leonardo Fernandes Nascimento (UFBA), Gabriel Banaggia (PUC-RIO)

Sessão 01 - ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes - Trabalho, economia e ativismo

Coordenador/a: Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (UFSC)

Fonogramas em rede: territorialidades sônicas, algoritmos e afetos na circulação digital da música

Ollivia Maria Gonçalves (UFSC)

Este trabalho propõe uma análise antropológica da circulação dos fonogramas digitais nas plataformas de streaming, observando como esses arquivos sonoros desmaterializados se tornaram agentes ativos nas disputas por visibilidade, escuta e afeto na contemporaneidade. A pesquisa parte de uma abordagem de coprodução humano-máquina para entender como algoritmos, playlists e classificações emocionais influenciam a escuta e moldam práticas culturais, afetivas e econômicas. A metodologia combina autoetnografia reflexiva — enquanto musicista e produtora — com etnografia digital em redes de escuta, análise de playlists e interações em plataformas como Spotify e Instagram. São exploradas as territorialidades sonoras e as camadas afetivas que emergem da relação entre usuários, plataformas e fonogramas, discutindo como esses objetos sonoros participam da produção de sentido, identidade e pertencimento. O trabalho dialoga com os debates sobre plataformização, soberania digital e Inteligência Artificial, propondo uma reflexão sobre como os fonogramas se tornaram vetores de coprodução entre sujeitos e sistemas técnico-algorítmicos. A pesquisa contribui para os debates da Antropologia Digital ao propor uma leitura densa e situada da escuta contemporânea, em que a técnica não apenas media, mas transforma a experiência estética e afetiva da música.

Jackpot Familiar: Parentesco, Precariedade e Esperança Nas Apostas Online

Aline Correia Antonini (UFGD)

O presente trabalho faz parte de uma etnografia em andamento, realizada junto a famílias de contextos urbanos populares, vinculada ao doutorado em Antropologia Social (PPGANT/UFGD). O estudo busca compreender como núcleos familiares das camadas populares, residentes em Campo Grande (MS), têm se envolvido com apostas esportivas e jogos de cassino online, em especial por meio de plataformas digitais acessadas por celulares e redes sociais. A pesquisa acompanha adultos e jovens em idade inferior à permitida por lei, cujas experiências com as apostas são frequentemente compartilhadas, transmitidas e acompanhadas entre os membros da família. Nesse processo, observam-se circuitos intergeracionais que combinam dinheiro, endividamento, vínculos afetivos e subjetivos. Com base nessas observações, propõe-se o conceito de Parentesco Jackpot, para pensar uma nova forma de organização familiar caracterizada pela promessa de mudança material por meio do jogo. Nesse cenário, há tensões entre cuidado e controle, risco e proteção, em situações em que a dívida e a esperança se transformam em mecanismos de sustentação e desejo. Ainda que se apoie em abordagens da antropologia digital para acessar os circuitos online, o trabalho se ancora sobretudo nas discussões sobre neoliberalismo e parentesco, reconhecendo nas apostas não apenas um fenômeno tecnológico, mas um modo de viver sob condições precárias em que algoritmos, promessas de prêmio e economias domésticas se entrelaçam.

Muito além das cinco estrelas: avaliações, controle e subjetividades no trabalho por aplicativo

Gabriella Lima Festivo Vieira (UFRJ)

A pesquisa investiga as dimensões do sistema de avaliações da empresa Uber e seus efeitos sobre a experiência laboral, as interações interpessoais e a construção de subjetividades de motoristas na região metropolitana do Rio de Janeiro. Em um território marcado por intensas desigualdades socioespaciais, o estudo analisa como gênero, raça, classe e território atravessam as avaliações mútuas entre motoristas e passageiros, mediadas por percepções associadas ao território, à segurança e às representações sociais sobre os corpos que circulam nesses espaços. A partir de uma abordagem qualitativa, a pesquisa combina entrevistas semiestruturadas com

motoristas e passageiros, etnografia digital e observação participante em grupos virtuais frequentados por trabalhadores/as de aplicativo. O objetivo é compreender as estratégias cotidianas desenvolvidas pelos motoristas para alcançar boas avaliações e garantir sua permanência na plataforma, enfrentando pressões, expectativas e instabilidades características do trabalho por aplicativo. O projeto dialoga com debates sobre plataformização do trabalho, capitalismo de vigilância, gamificação, trabalho emocional e divisão sexual do trabalho. Ao evidenciar como as avaliações funcionam como mecanismos de controle, reconhecimento e exclusão, a pesquisa contribui para refletir sobre as novas formas de precarização e gerenciamento subjetivo que marcam o trabalho nas plataformas digitais.

Chat GPT terapeuta: a instrumentalização de um chatbot como interlocutor em processos terapêuticos

Nayara Ariel Alquimim Pacheco (UFMG)

A partir de uma etnografia digital realizada na plataforma Reddit, este artigo propõe investigar as formas pelas quais usuários apropriam o ChatGPT como interlocutor emocional significativo, mobilizando-o em processos de cuidado subjetivo, aconselhamento e escuta afetiva. Pautada nos relatos de interações entre usuários e a IA generativa, investigo como sujeitos atribuem afeto e agência a um chatbot, transformando-o em mediador de processos emocionais. Tais práticas, embora não reconhecidas como “terapêuticas”, articulam-se a imaginários derivados da ficção científica e confrontam discursos científicos e normativos acerca dos usos possíveis da IA.

Essas interações envolvem desde dilemas éticos e regulatórios — como privacidade, segurança emocional e eficácia terapêutica — até disputas sobre o que deve ser reconhecido como “cuidado legítimo” na era da plataformização. Na relação estabelecida entre usuários e IA generativa, a fronteira entre sujeito e objeto, humano e máquina, se dissolve, formando aquilo que Haraway chama de ‘entidades ciborgues’ — híbridas, tecnicamente mediadas e politicamente situadas

Mesmo que o ChatGPT não possua consciência, sua participação na relação comunicacional gera efeitos reais — pois, como sugere Bateson, o sentido é construído no processo relacional, e não em um polo único da interação. Com isso, proponho compreender a

relação estabelecida entre o ChatGPT e meus interlocutores, como agente na coprodução de novas formas de cuidado na era digital.

Infoativismo: Aspectos da Apropriação Social da Informação

Antonio Paulo Carretta (USP)

Esta reflexão aborda três eixos no debate sobre cultura digital, infoativismo e apropriação da informação, em diálogo com a Antropologia Digital. Inicialmente, discute-se a disseminação de tecnologias sociais e redes de conexão que, embora representem avanços no acesso à internet, ainda enfrentam desafios no Brasil. As interações entre pessoas, informação e tecnologia revelam desigualdades que extrapolam os indicadores de conectividade, usos efetivos de informação e controle da desinformação na esfera pública digital.

Em seguida, analisa-se o infoativismo como vertente do ativismo digital que mobiliza dados, visualizações e ações comunicativas para engajar e mobilizar em torno de causas sociais. A informação, nesse contexto, torna-se instrumento de ação coletiva.

Dois casos ilustram essas práticas: o Data_Labe, laboratório de dados na favela da Maré (RJ), que elabora visualizações e narrativas participativas para fomentar cidadania e avaliar políticas públicas; e uma iniciativa de design ativista centrada no visativismo, que usa linguagem visual para comunicar injustiças e articular resistências. Ambas traduzem dados e vivências em artefatos gráficos e interativos que tornam visíveis desigualdades e catalisam a ação.

A proposta mostra como o infoativismo opera como prática crítica de circulação de informação, ampliando interatividade entre indivíduos e coletivos na era das plataformas.

Ecologia do combate à doutrinação: a produção da crise de confiança nas escolas

Renata da Conceição Aquino da Silva (USP)

Em diálogo com a literatura sobre a reorganização da direita que ocorreu no século XXI (Rocha, 2019), que demonstra o interesse consistente dessas figuras antissistema (geralmente parlamentares) na ocupação de cargos dentro do sistema, temos elaborado a relação ecológica entre as atuações legislativa (Aquino; Moura, 2025) e empreendedorística. Essa utilização síncrona de lugares muito diferentes para atuar politicamente indica um uso consciente e uma

leitura cibernética por parte desses atores dos processos sociais e políticos que eles geram, participam ou buscam se inserir. Essa expertise desenvolvida por esses sujeitos coloca o direito à educação em perigo, uma vez que eles usam diferentes lugares dentro da ecologia (mídias digitais, cargos legislativos, judiciário, Poder Executivo) para avançar suas pautas em diferentes frentes. Ante sujeitos vulneráveis nas escolas – professoras/es precarizadas/es em vínculos frágeis e climas escolares pouco democráticos – o empreendedorismo político da direita não encontra mecanismos que interrompam seu uso predatório da energia (Bogdanov, 2024) produzida nas relações de ensino-aprendizagem. Nessa linha, essa pesquisa reune fontes de sites, redes sociais, casas legislativas e pesquisas sobre perseguição contra educadoras/es para entender os ciclos cibernéticos estabelecidos a partir dessa ecologia para deslegitimar os professores enquanto peritos identificados como inimigos das famílias.

Etnografia Digital em Plataformas: reflexões a partir de um estudo de grupos de WhatsApp de motoristas de aplicativo

Waldo Almeida Ramalho (UFRJ)

Este trabalho apresenta reflexões metodológicas sobre etnografia digital em plataformas, baseando-se em pesquisa realizada com motoristas de aplicativo em grupos de WhatsApp. A investigação acompanhou cerca de 20 grupos durante 18 meses, explorando como trabalhadores uberizados desenvolvem estratégias cotidianas de sobrevivência frente ao gerenciamento algorítmico.

A escolha do WhatsApp como campo etnográfico revelou-se duplamente significativa: além de constituir ferramenta essencial para o trabalho dos motoristas, a plataforma emergiu como espaço privilegiado para observar a circulação de conhecimentos práticos e formas de resistência. Esta abordagem metodológica permitiu acessar dimensões do trabalho plataformizado frequentemente invisibilizadas. A etnografia digital em grupos de mensagens apresentou desafios específicos: a velocidade e volume das interações, a multiplicidade de temporalidades, e questões éticas sobre privacidade e consentimento.

Esta experiência sugere que plataformas digitais não devem ser vistas apenas como ferramentas ou objetos de estudo, mas como campos etnográficos complexos onde se articulam práticas laborais, sociabilidades e formas de resistência. A reflexão proposta contribui para o

desenvolvimento de abordagens metodológicas sensíveis às especificidades do trabalho plataformizado no Sul Global.

Sessão 02 - ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes - Subjetividades, corporalidades e identidades

Coordenador/a: Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (UFSC)

Contrapúblicos Gaymers: esferas públicas queer e videogames no Discord

Gabriel Borges Farias (UNIFESP)

Este trabalho investiga como jogadores LGBTQ+ no Brasil constroem contrapúblicos queer em comunidades gamer no Discord. A partir de uma abordagem etnográfica digital, o estudo analisa como essas comunidades organizam formas alternativas de sociabilidade, representação e engajamento político por meio dos jogos eletrônicos. Ancorado nos estudos sobre esfera pública e contrapúblicos (Fraser; Warner) e nos estudos queer de jogos, o projeto considera os videogames como campo atravessado por normas de gênero e disputas simbólicas. A pesquisa é realizada em três servidores brasileiros do Discord com perfis distintos de organização, buscando compreender como as affordances da plataforma moldam as práticas culturais dos interlocutores. O objetivo é analisar como esses jogadores subvertem os códigos normativos da cultura gamer, criando espaços de resistência e invenção coletiva. A proposta se alinha à antropologia digital ao explorar as coproduções sociotécnicas entre sujeitos e plataformas e ao integrar métodos qualitativos com foco na complexidade das interações online. Em um contexto marcado pela plataformização e pela disputa de sentidos na cultura digital, os contrapúblicos gaymers emergem como arenas políticas que tensionam a hegemonia cis-heteronormativa e produzem novas formas de estar no mundo.

Autodiagnóstico de Transtorno de Déficit de Atenção/Hiperatividade via Tiktok: Um estudo da influência de conteúdos na rede social sobre TDAH na identificação com o transtorno

Paula Mázala Pacheco (UERJ)

Introdução: O TDAH é um tópico em alta na atualidade. Nas redes sociais, conteúdos com intuito de conscientização, relatos pessoais ou que mobilizam o humor para falar do diagnóstico são frequentes. Tomando o TikTok como plataforma de destaque, faz-se necessário atentar para a sua influência no autodiagnóstico do transtorno. Objetivos: Investigar a ocorrência de sugestões diagnósticas em vídeos sobre o TDAH publicados no TikTok que correlacionam comportamentos com sintomas do transtorno e seus possíveis impactos em termos de promoção autodiagnóstica. Metodologia e discussão: Foi realizada uma netnografia na rede social TikTok, onde pesquisou-se por TDAH; os resultados obtidos foram ordenados através do filtro de contagem de curtidas, com o propósito de selecionar os cem primeiros vídeos de maior alcance. A observação destes conteúdos demonstra um reforço positivo da relação entre situações como distrações, confusões ou esquecimentos, bem como comportamentos e características triviais, e o transtorno. Considerações finais: No contexto brasileiro em que os acessos formais a diagnósticos e tratamentos são desiguais, o universo mais democrático das redes sociais encurta a distância entre a demanda e a informação. Dado que um diagnóstico não se dá isoladamente, mas de modo coletivamente performativo, a propagação de conteúdos sobre TDAH em uma plataforma amplamente utilizada, especialmente entre jovens, tem impacto direto na forma como o transtorno é interpretado diante do social.

Sexo, substâncias e sigilo: desafios éticos e metodológicos de uma etnografia digital sobre o chemsex no Grindr

Marina Provençano Del Rei (USP), Jorge Wilton da Silva Santos Junior (USP), Matheus Vinicius Gomes de Lima (USP)

A internet comercial e as redes sociais abriram um campo investigativo fértil nas áreas de gênero, sexualidade e saúde ao possibilitarem espaços de sociabilidade percebidos como mais seguros por pessoas cujas práticas sexuais e culturais são historicamente marcadas pelo estigma e pelo julgamento moral (Pelúcio, 2016). Este trabalho apresenta uma experiência de pesquisa sobre

chemsex, conduzida com base na etnografia digital (Hine, 2015; Horst & Miller, 2012). Definido como o uso de substâncias psicoativas em contextos sexualizados com o objetivo de intensificar, prolongar ou melhorar a experiência sexual, o chemsex (também conhecido como sexo químico, aditivado ou colocado) está profundamente articulado às transformações sociais promovidas pelos aplicativos de relacionamento (Stuart, 2019). Plataformas como o Grindr atuam simultaneamente como ambientes de sociabilidade e dispositivos de mediação, construindo e revelando dinâmicas específicas de relação e negociação afetivo-sexual e do uso de drogas entre homens que fazem sexo com homens. A partir da criação de um perfil voltado para redução de danos no aplicativo, foi possível observar como o fenômeno se apresenta digitalmente e estabelecer trocas com pessoas envolvidas com a prática. Os resultados da investigação apontam para reflexões sobre as potencialidades e os desafios éticos e metodológicos que emergem no âmbito da antropologia digital.

Transcelato kawaii — radicalização e transfeminilidade via subjetivações virtuais

Eduarda Neves Camargo (UNESP)

A seguinte comunicação analisa através da produção e circulação de memes a interseção entre subjetivações de corpos dissidentes, com ênfase no termo guarda-chuva transfeminilidades, e espaços de radicalizações de extrema-direita. Pensando nas observações anedóticas de ex-usuários do 4chan, na discursividade de usuários do X e plataformas como Discord, descreveremos como a captura do desejo por uma inserção social tem gerado discursos emergentes tais como "incel to trans pipeline" e "transmaxxing". Se, por um lado, a transição aparece como linha de fuga para a coerção dos padrões de gênero para essas pessoas, por outro ela tem operado por uma reterritorialização com tons de supremacismo branco entre algumas das pessoas trans que tem suas relações de comunidade alicercadas estritamente nesses espaços. Dessa maneira, buscamos elucidar como um mundo estético coletivo, hoje em dia grosso modo feito por via memes, serve de base para o entendimento de certas identidades.

Uma proposta de estudo sobre gênero no jogo World of Warcraft (WoW)

Denize da Silva Mesquita (UFMT)

O presente estudo faz parte de pesquisa que está em desenvolvimento, propondo um estudo sobre o gênero no ambiente virtual do World of Warcraft (WoW) para a dissertação de Mestrado em andamento, no Programa de Antropologia Social (PPGAS/UFMT). O campo a ser estudado é que chamamos de "ambiente virtual", com objetivo de análise antropológica das experiências de jogadoras, tendo como foco uma etnografia virtual e, também, para se pensar as formas de construção de feminilidades e masculinidades em um espaço onde se observa predominante presença do que é o "masculino" e de comportamentos associados à performance de masculinidade. O estudo aborda autores como Judith Butler, questionando o que é colocado como masculinidade e feminilidade em um ambiente que possibilita criar uma extensão do "eu", por meio de um personagem (avatar). Afinal, há uma separação do que é online e do que é off-line? Minha pesquisa atravessa, também, a vivência enquanto uma mulher cisgênero, que já teve sua presença questionada durante partidas (in game), por conta de um preconceito de gênero. O problema da pesquisa aborda as possibilidades de se construir personagens que não sejam necessariamente uma réplica de seus jogadores e jogadoras, mas sim, uma extensão da pessoa em um ambiente virtual e com uma história previamente definida, bem como o impacto disso na construção do que seria "feminino", "masculino" e, também, para além da binariedade, pensando as classes apresentadas no jogo (elfas, orcs, etc).

"Coisa do Tumblr": identidades sexuais em plataformas digitais

Inácio Saldanha (UNICAMP)

Os últimos anos foram de notável multiplicação de categorias classificatórias relacionadas à sexualidade e que aludem a bandeiras, definições específicas e à noção de "identidade". Para além da bissexualidade e da pansexualidade, a formação do chamado espectro assexual e arromântico, a abrossexualidade e as identidades polissexuais ou multissexuais ganharam terreno em um período de ampliação do acesso à internet e de consolidação das redes sociais no Brasil e no mundo. O objetivo deste trabalho é analisar a produção de novas classificações da sexualidade a partir dos usos de plataformas digitais no contexto brasileiro. Para tanto, busco entender como a "migração de plataforma" se relaciona com as mudanças históricas nesse campo criativo de

classificação que passa a ser percebido como um desafio para as políticas de gênero e sexualidade, educação e juventude. As plataformas escolhidas são o Facebook, Tumblr, Twitter/X, Instagram e TikTok, que são investigadas em uma perspectiva histórica que cruza revisão de literatura e observação participante. Como principais procedimentos metodológicos, realizo entrevistas semiestruturadas com usuários identificados como dotados de prestígio em suas redes de comunicação e relatórios com dados de uso, recursos dos sites e políticas das empresas que os administram, além de reflexão sobre minha própria participação pessoal nessas plataformas nos últimos anos.

Radicalização do sujeito liminar: uma análise acerca da formação de communitas algoritmizadas

Luciana Barbosa de Carvalho (UERJ), Ana Claudia André Teixeira Muhlethaler (UERJ)

O uso massificado de redes sociais hoje se configura não apenas como um fenômeno novo que se atualiza a cada nova tecnologia disponibilizada, mas como espaços híbridos nos quais comunidades se formam através dos vínculos sociais. São os espaços híbridos que permitem o transbordamento de ações tomadas virtualmente para o mundo real, off-line. Diante dessa concepção, faz-se importante compreender se os algoritmos favorecem discursos radicalizantes e se estão contribuindo para a formação de um tipo específico de comunidade: as communitas (Turner, 1998). Conceito desenvolvido pelo antropólogo para explicar as relações de vínculo social formadas por sujeitos liminares em ritos de passagem, foi usado por Cesarino (2021) para pensar o bolsonarismo como um público antiestrutural e por Luciana (2025) para pensar a audiência da Brasil Paralelo. A partir do pressuposto que os algoritmos não são neutros porque as empresas de tecnologia e informação estão inseridas em um mercado influenciado por diferentes atores políticos, destacando representantes das novas direitas, produziu-se a análise de comentários em uma comunidade do Reddit sobre a Brasil Paralela a partir da revisão bibliográfica sobre a influência dos algoritmos nos usuários de plataformas digitais. Concluiu-se que os usuários favoráveis a conteúdos da BP replicam os argumentos da empresa, e seu vocabulário, sendo assim, as communitas se formam não circunscrito a um espaço geográfico, mas a partir dos vínculos lexicais.

Sessão 03 - ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes - Dataficação, estética e Inteligências Artificiais

Coordenador/a: Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (UFSC)

O lugar das infraestruturas na antropologia digital: analisando as políticas de atração de data centers no Brasil

Louise Lima Karczeski (UFSC)

Desde seu surgimento, a inteligência artificial (IA) construiu-se a partir de concepções sobre o humano e a natureza, sustentando-se também em "falsificações epistêmicas", que atribuíram a essas tecnologias características como universalidade e objetividade, favorecendo o distanciamento de seus processos materiais. Mais recentemente, com o avanço de técnicas de aprendizado de máquina e do complexo industrial associado, as ciências sociais passaram a dedicar maior atenção à infraestrutura física que sustenta a IA.

Nesse contexto, os data centers materializam os processos de dataficação, em contraste com metáforas como a "nuvem", que sugerem imaterialidade no armazenamento de dados. Como esses centros demandam exorbitantes recursos naturais e energéticos e operam com "termotemporalidades" próprias, sua inserção em diferentes territórios envolve promessas climáticas, políticas e infraestruturais.

Este trabalho mobiliza a figura do data center para aproximar a antropologia digital da antropologia das infraestruturas. A reflexão parte da análise de duas políticas do governo federal - o Plano Brasileiro de Inteligência Artificial e a Política Nacional de Data Centers -, além da cobertura jornalística sobre a instalação de data centers nas regiões Sul e Nordeste do país. Ao adotar a perspectiva cibernética perante a digitalização, olhamos para o data center como objeto para o estudo da coemergência entre infraestruturas computacionais e uma "infraestruturalização" do ambiente.

Data Poetics in Brazil: towards a situated theory of the social performance of data

Guilherme Queiroz Alves (University of Antwerp (Institute of Development Studies)

Within Critical Data Studies, scholars are increasingly investigating grassroots realities that challenge dominant ways of thinking about and making data. As a result, there is growing recognition of non-mainstream, small-scale, and situated data practices that open new horizons for what data is, can be, or should be. In the Global South, this debate has gained traction, urging critical data studies not just about or in but with the margins. Drawing on ethnographic research with Abrario, a Brazilian organization that mobilizes audiovisual testimonials to advocate for cannabis-based treatments, this paper adds new layers to the conversation by showing how their practices lie at the intersection of: a) data inequality (Fisher and Streinz, 2022), understood here as the unequal power to decide what counts as data, and b) the social performance of data, shaped by plural truth-making, testimonial narratives, and resistance aesthetics. By incorporating memory, compassion, and imagination, Abrario not only challenges the "coldness" and neutrality often associated with data but also blurs the boundaries between archive and political action. What is at stake is not only the information conveyed through audiovisual materials but also how this data orients activism and is received in contexts marked by historical violence, erasure, and ongoing struggles for justice. Through this discussion, I seek to offer groundwork for a situated theory of the social performance of data in Brazil.

Relações tecnostálgicas sonoras: as IA’s no lofi hip hop

Sidarta Corrêa da Silva Landarini (UFRJ)

O lofi hip hop é uma forma expressiva gestada em 2015 e performada prioritariamente na Internet. Sonoramente, há beats desacelerados de Hip Hop e samples e/ou composições de harmonias e melodias do jazz e da bossa nova. Visualmente, cores mornas e/ou pastéis representando cenas da natureza ou de personagens estudando são recorrentes. É comumente referenciada às funcionalidades de servir para relaxar e estudar através de uma estética definida pelos sujeitos como nostálgica. A partir de uma longa etnografia digital e sonora, na qual, se ‘perseguiu’, nos termos de George Marcus, o lofi, o objetivo deste trabalho é apresentar as diferentes formas relacionais entre os produtores (artistas) de lofi com as ferramentas de IA. Entre

o segredo e a indiscrição, as IA's são utilizadas em diversas esferas da sua composição estética, com maior uso nos textos produzidos, como os denominados "pitchs" – textos para propaganda da música e/ou álbum – mas também nas imagens que acompanham os sons. Já na questão sonora é condenado seu uso e é argumentado que quem faz uso de tais ferramentas são, em sua maioria, os "ghosts producers" que surgiram por causa do crescimento do estilo, sejam sujeitos humanos ou não, acabam por capitalizar dinheiro para selos "fakes". Logo, tais dinâmicas no lofi fornecem material para refletir sobre a autenticidade, co-autoria ciborgue, disputas de poder e economia no encontro entre a arte e o digital.

Um olhar sociotécnico sobre bens comuns digitais: as recorrentes controvérsias entre abertura e qualidade

Henrique Rabelo de Andrade (UFRJ), Luiz Arthur Silva de Faria (UFRJ)

Este trabalho apresenta uma análise sociotécnica de controvérsias entre abertura e qualidade na constituição de Bens Comuns Digitais (BCD) (Lessig, 1999). A partir da Teoria Ator-Rede (Latour, 1987), argumentamos que essa tensão — recorrente em projetos colaborativos digitais — não é resolvível a priori, mas performada de modos diversos conforme o arranjo heterogêneo de humanos e não-humanos envolvidos e traduções/translações (Callon, 1984) (Law, 1992) inescapáveis para possibilitar a construção de cada Bem Comum Digital.

Analisamos dois estudos de caso que aplicam abordagens de cartografia de controvérsias (Venturini, 2012) e de descrições densas (Geertz, 1973) etnográficas de objetos técnicos (Cukierman et al., 2007) em diferentes tipos de Bens Comuns Digitais: a produção de conteúdos educacionais e suas regras editoriais no caso da Wikipédia em Português (Andrade, 2022) e a produção de softwares em casos de utilização para economia solidária e moedas sociais (Faria et al., 2020; Sanches et al., 2022).

Ao articular esses contextos, evidenciamos como a controvérsia entre abertura e qualidade assume formas específicas — ora técnicas, ora sociais — e como essas formas moldam a própria ideia de "bem comum", deslocando e configurando os enquadramentos e transbordamentos (Callon, 1999) que estabilizam não somente o próprio artefato como redefinindo as próprias ideias de "abertura" e "qualidade".

Autômatos Digitais de Imagens Médias, Máquinas de Aprendizado Profundo ou Tradutor Parafrástico: Inteligência Artificial entre reflexão e prática estética

Patricia Helena dos Santos Felício (USP)

Propõe-se um breve panorama de como a reflexão estética e a prática artística de um grupo de artistas e pensadores nos últimos anos auxiliam na construção de instrumentos tradutórios a respeito dos discursos em voga sobre a natureza e funções da Inteligência Artificial. Acreditamos na produtividade desta análise, por meio de uma metodologia comparativa, por entendermos que muitas das questões com as quais artistas e pensadores da estética tem enfrentado em sua lida com a IA propiciam discussões frutíferas sobre a natureza deste dispositivo, seus limites e potencialidades. Na abordagem interdisciplinar destes artistas, que passa pelos campos da estética, da antropologia digital e da sociologia do trabalho, eles têm elaborado conceitos próprios e instrumentalizado outros de diversas áreas para definir a natureza destes programas. Assim, numa discussão que parte de entendê-los como softwares de design, passando por compreensões destes como máquinas de aprendizado profundo, chegando a entendimento destes como autômatos digitais de última geração ou meros tradutores parafrásticos, por meio de reflexões de artistas, escritores e pensadores da área da estética contemporânea como Mat Dryhurst e Holly Herndon, Ted Chiang e, principalmente, Hito Steyerl, acreditamos que a tradução aí operada sobre do que a IA é, pode e deve ser, auxilia no entendimento não apenas de seus benefícios e malefícios na prática artística, mas sim nas novas formas que elas propiciam de ser e estar no mundo.

Blockchain como construcción de mundos: una etnnografía artística del MuseuXYZ en el metaverso

Carlos Sánchez (UFRJ)

Al estudiar Blockchain, Bill Maurer (2023) señala las visiones de utopía digital que motivaron la invención de estas tecnologías disruptivas (Turner 2008). Del mismo modo, Frieman (véase 2022) describe cómo las visiones de capitalismo utópico con matices reaccionarios patriarcales y racistas siguen informando su desarrollo. El presente trabajo etnográfico se enfoca en el MuseuXYZ, localizado en el metaverso y creado por participantes en Río de Janeiro, Brasil. En este metaverso encontramos una serie de galerías en las que algunos artistas exhiben sus obras,

también una exposición sobre el choro, sobre su historia, estamos ante una meta-arquitectura múltiple. El objetivo de este trabajo es dar foco a la exposición AMAZÔNIA E ARTE EMERGENTES, lanzada en uno de los espacios digitales del MuseuXYZ y que contó con la participación de varios artistas, así como del uso de tecnologías como Inteligencia Artificial, renderización, y sonidos que recreaban estar en el Amazonas. Esta experiencia etnográfica muestra que los utopianismos conflictivos están en continua lucha entre sí y los marcos tecnológicos que buscan calcular y mitigar los riesgos vinculados a las innovaciones disruptivas, motivando nuevas tecnologías que continuamente reconfiguran las comunidades de Blockchain ¿Cómo responder a este sitio de construcción del mundo y a las visiones potencialmente dañinas de lo que será, protegiendo su potencial creativo y disruptivo?

Antropologia e Design de Experiência do Usuário (UX Design): o que isso tem a ver?

Taísa Vitória Feliciano da Silva (UFRJ)

Desde sua fundação, a antropologia foi marcada por reflexões acerca do seu objeto, objetivo e principalmente, de ser antropólogo. Com essa constante revisão de si própria enquanto disciplina, o lugar onde ela deveria estar situada foi se modificando e a sua apropriação também. Partindo da revisão de clássicos como Peirano (1995, [1991]) que define o “ser antropólogo”, Boas (2004, [1889]) e Geertz (2008, [1973]) sobre limitação do pesquisador e perspectiva situada, e Gluckman (2010, [1958]) sobre agentes em contextos complexos. O objetivo deste estudo é explorar como a antropologia vem sendo entendida, e principalmente, utilizada em outras áreas, neste caso, na área de Design de Experiência do Usuário (em inglês, user experience, conhecida por UX Design). Para isso, realizo uma revisão bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos sobre o “ser antropólogo” e sua prática etnográfica, além de análise de conteúdos online (relatos profissionais, artigos e cursos) que abordam a aplicação de métodos antropológicos em UX. Entre os achados preliminares, é possível perceber que cursos como "UX Research e Antropologia Digital" da ESPM e "Antropologia, Inovação e UX Design" de Eros Sester, hospedado na plataforma Udemy, aplicam conceitos ditos antropológicos como diversidade cultural, etnografia e netnografia/etnografia digital para entender o usuário e criar soluções mais

empáticas, num exercício de unir os vocabulários nativos do meio acadêmico e do mercado de trabalho.

ST 06: ANTROPOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E CIÊNCIAS FORENSES

Coordenador(a): Flavia Medeiros Santos (UFSC), Desirée de Lemos Azevedo (UNIFESP), Liliana Sanjurjo (UERJ)

Sessão 01 - ST 06: Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses - Ciências forenses, desigualdades e novas tecnologias de vigilância e controle social Coordenador/a: Flavia Medeiros Santos (UFSC)

Debatedor/a: Liliana Sanjurjo (UERJ)

Soluções fáceis, problemas difíceis: Reflexões sobre a política de câmeras corporais em Santa Catarina (2019-2024)

Jo Pedro Barros Klinkerfus (UFSC)

Neste trabalho proponho reflexões sobre a implementação da política de Câmeras Policiais Individuais, conhecidas como câmeras corporais, pela Polícia Militar de Santa Catarina (PMSC), como forma de destacar questões importantes para o debate mais amplo da implementação de câmeras corporais como política pública de segurança. Contrario o debate público em esferas progressistas que defende a introdução da tecnologia das câmeras como política de direitos humanos contra a letalidade policial, argumentando que essa política seja uma solução fácil para problemas mais complexos. Para explicitar tal argumento, aciono três fontes de pesquisa: a dissertação da autora sobre o uso de câmeras corporais na produção de vídeos para o YouTube da PMSC, o relatório sobre violência de Estado em Florianópolis produzido pelo Instituto Memória e Direitos Humanos (IMDH/UFSC) e as reportagens investigativas do jornal Desterro. Entre essas pesquisas e as narrativas da própria PMSC, teço três discussões que visam complexificar a visão sobre as câmeras corporais, a partir das quais debato essa tecnologia em seu contexto de produção de imagens (condições materiais, legais e corporativas), no seu uso para a criação de documentos de caráter comunicacional (propagandas políticas pró-letalidade policial) e nas condições de

transparência de acesso a essas imagens como documentos de caráter jurídico (dificuldade de acesso a essas evidências em casos de violência policial).

Qual é o papel da perícia nos casos de mortes por intervenção de agente do Estado?

Ana Carolina Lucas Leite (UFF)

O trabalho tem por objeto o papel da perícia em casos de mortes decorrentes de intervenção de agentes do Estado no Brasil, com ênfase no contexto do Rio de Janeiro. Ainda, busca abordar a discrepância entre a importância teórica da perícia como prova técnico-científica imparcial e suas limitações práticas no sistema de justiça criminal. Por meio da análise de casos de repercussão, documentos oficiais e entrevistas, o trabalho demonstra como a subordinação institucional da perícia às forças policiais, aliada à predominância conferida à prova oral, pode impactar na responsabilização das mortes. Além disso, aborda as moralidades envoltas em tais casos e qual o seu impacto no curso processual.

Saliva, sangue e castigo: seletividade penal e violência carcerária na política forense de perfilamento genético

Ricardo Urquizas Campello (IMS)

Fluxos de amostras de saliva de dezenas de milhares de pessoas encarceradas estabelecem novas conexões materiais entre unidades prisionais e laboratórios periciais de Genética Forense. Procedimentos ilegais de punção intravenosa são relatados por presos e presas geneticamente cadastrados/as no banco de DNA. Isolamentos em celas de castigo e sanções disciplinares extrajudiciais são empregados contra aqueles/as que se recusam a conceder seu material biológico. Esta comunicação analisa o recente processo de implementação e expansão do Banco Nacional de Perfis Genéticos (BNPG/SENASP/MJSP). Com base em pesquisa etnográfica realizada em unidades prisionais e laboratórios periciais de Genética Forense nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, argumento que: 1) o encarceramento em larga escala e suas diferentes modalidades de violência institucional se estabelecem como condição de desenvolvimento da política de identificação por DNA e dos próprios saberes e técnicas que constituem a Genética Forense no Brasil e 2) as formas pelas quais a Genética Forense vem se estruturando no contexto brasileiro

tornam os bancos de DNA tecnicamente propensos à produção majoritária de provas contra pessoas negras e pobres que já tiveram contato com a justiça criminal, constituindo novas formas de circularidade epistêmica e institucional em torno da tríade gene-fenótipo-raça.

Digitalização de corpos encarcerados

Vitor Simonis Richter (Fiocruz)

A digitalização consiste no processo de transformação de objetos, dinâmicas e relações analógicas em um conjunto de dígitos binários (bits) possível com o advento da microinformático e intensificado pela internet. A biotecnologia dos bancos de DNA forenses se insere neste processo. Esta tecnologia de estabilização de suspeição depende do processamento de amostras biológicas extraídas dos corpos de suspeitos e locais de crime através da infraestrutura da genética forense que transforma saliva, sangue, sêmen, bulbos capilares e gorduras corporais em um perfil genético numérico. Desta forma, uma versão dos corpos de pessoas presas pode ser armazenada e automaticamente comparada com os perfis genéticos dos locais de crime. Nesta comunicação, parto de pesquisa etnográfica sobre a introdução dos bancos de DNA forenses no Brasil e análise dos relatórios da gestão do banco de DNA para descrever os imaginários sociotécnicos e os scripts de distribuição de agencias e moralidades que o modelo de banco de dados escolhido para o país promove e sustenta. Ao final, apresento algumas reflexões e questões sobre a corporificação e materialização de injustiças envolvendo a introdução dos bancos de DNA no Brasil e as dificuldades desta biotecnologia cumprir suas promessas de resolução de crimes e agilidade para investigações policiais.

Corpos monitorados: tecnopolíticas de gênero e dispositivos de segurança no enfrentamento à violência doméstica

Ísis de Jesus Garcia (UFSC), Ísis de Jesus Garcia (UFSC)

Esta pesquisa investiga como tecnologias de controle e proteção — tornozeleiras eletrônicas, botões do pânico e aplicativos de monitoramento — intervêm nos corpos, subjetividades e relações de gênero no contexto da violência doméstica e familiar em Santa Catarina. A partir de uma etnografia realizada em uma Delegacia da Mulher e do acompanhamento de casos no projeto “OAB Por Elas”, voltado ao apoio jurídico a mulheres em

situação de violência, analisa-se como esses dispositivos operam na interface entre justiça e segurança pública, transformando práticas institucionais, agências femininas e a própria experiência da violência. Argumenta-se que essas tecnologias compõem um regime tecnopolítico de visibilidade, cuidado e controle, no qual proteção e vigilância se tornam ambivalentes. Ancorado nos Estudos de Gênero, na Antropologia da Ciência e Tecnologia e nos Estudos Críticos do Direito, o estudo contribui para compreender os modos como técnicas de rastreamento e monitoramento reconfiguram os sentidos da prova, do risco e da responsabilização, colocando em cena uma coprodução entre tecnologias, instituições e sujeitos. Em última instância, busca-se refletir sobre os limites e possibilidades dessas ferramentas na produção de justiça para as mulheres.

Lembranças de uma guerra sem fim: a atuação da GASPEM Seguranças Ltda na produção de desaparecimentos de lideranças Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul

Arthur Paiva Octaviano (UFSC)

Entre os anos de 2011 e 2013, a Grande Assembleia do Povo Guarani e Kaiowá a Aty Guasu, emitiu uma série de notas públicas denunciando a atuação da GASPEM Seguranças Ltda - empresa de segurança privada de Mato Grosso do Sul - em casos de morte e desaparecimentos de lideranças Kaiowá e Guarani no estado pela contratação direta de fazendeiros ligados ao agronegócio. Listo aqui, como proposta de trabalho, três casos de grande notoriedade e amplamente repercutidos entre os movimentos indígenas, são eles os de Nísio Gomes, morto e desaparecido em 2011 na retomada Guaivyry no município de Aral Moreira-MS, e dos primos Rolindo e Genivaldo Vera, mortos e desaparecidos na retomada Ypo'i em Paranhos-MS no ano de 2009, a GASPEM figura como principal suspeita dos assassinatos. Analisando tanto as notas produzidas pela Aty Guasu, quanto os discursos de lideranças que evocam a memória dessas vítimas como elementos prístinos para sua mobilização por justiça e reparação, o presente trabalho busca descrever a atuação do dispositivo de desaparecimento como forma de intimidação e repressão às lutas dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, em especial aos Kaiowá e Guarani, bem como fornecer elementos de descrição sobre as atualizações de uma etapa específica dos

conflitos fundiários que se trata, justamente, de sua terceirização pela ação direta de grupos paramilitares.

Sessão 02 - ST 06: Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses - Articulação de saberes, tecnologias digitais e experiências práticas de contra-investigação forense

Coordenador/a: Liliana Sanjurjo (UERJ)

Debatedor/a: Desirée de Lemos Azevedo (Unifesp)

A Arte como Fonte da Ciência

Heitor Antonio Cofferri (UNICAMP)

No dia 26.03.2025 a Primeira Turma do Supremo Tribunal Federal, compostas pelos Ministros Alexandre de Moraes, Cármen Lúcia, Luiz Fux, Cristiano Zanin e Flávio Dino, julgou a Petição 12100 (autuada por prevenção ao inquérito 4.784/DF). O teor do julgamento foi a análise da denúncia proposta pela Procuradoria Geral da República para apurar a existência de crimes, principalmente, a tentativa de Golpe de Estado e de Abolição violenta do Estado Democrático de Direito no Brasil. Dado este contexto, um dos argumentos utilizados para justificar a possível incidência de crime foi realizado pelo Ministro Flávio Dino, o qual vinculou que "a arte também é fonte do direito", citando como exemplo específico o não esquecimento da história retratada no filme "Ainda Estou Aqui", sob direção de Walter Salles, a qual revela os crimes realizados durante a ditadura militar. O objetivo desta discussão é demonstrar que a arte é uma fonte da ciência e que se relaciona diretamente com o direito. O método utilizado é o dedutivo e o indutivo, sendo uma pesquisa exploratória. Esta discussão pode servir como inspiração, crítica social, formas de interpretação do direito e maneiras de resolver conflitos. Então, entender a arte como fonte da ciência, significa evoluir com os conceitos jurídicos, atitudes, práticas e valores de diferentes culturas e sociedades em relação às complexidades do sistema jurídico contribuindo para a efetivação de um estado democrático de direito.

Mapeando chacinas policiais: Operação Escudo e a proposta de produção de uma plataforma cartográfica

Luciana Costa Fernandes (UFF), Marilia Fabbro de Moraes (UFRJ)

Este trabalho apresenta o processo de construção e apresentação, para famílias, de uma plataforma cartográfica voltada ao mapeamento de chacinas policiais no Brasil, com ênfase na produção de dados e evidências sobre violações aos direitos humanos cometidas durante operações policiais que resultam em mortes. A plataforma foi concebida como uma ferramenta de investigação e visualização espacial das ações letais de agentes do Estado, permitindo o registro e a análise contínua de eventos marcados por graves violências, sobretudo contra populações negras, pobres e periféricas, colaborando com a garantia dos direitos à memória, verdade, justiça e reparação das vítimas. O desenvolvimento metodológico do projeto parte do estudo da Operação Escudo, realizada na Baixada Santista (SP), que resultou em 28 mortes durante os meses de julho e agosto de 2023. Foram definidos critérios de sistematização dos dados sobre as ocorrências e sobre os mecanismos de controle do uso da força policial que podem contribuir com o debate sobre a importância das ciências forenses aplicadas aos direitos humanos. Além de analisar parte do percurso de construção do mapeamento e da plataforma, buscamos também apresentar a experiência que tivemos durante a apresentação de uma versão prévia da plataforma para familiares das pessoas assassinadas

A produção de evidências na disputa pela verdade do caso Emily e Rebecca - RJ

Marilia Fabbro de Moraes (UFRJ)

Em 4 de dezembro de 2020, as primas Emily e Rebecca brincavam na rua onde moravam quando foram atingidas por um disparo de fuzil, na Favela do Sapinho, Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Um único disparo atingiu Emily, de 4 anos, na cabeça e Rebecca, de 7 anos, no tórax. A autoria do disparo no processo instaurado para apurar o homicídio foi atribuída a dois suspeitos que se encontravam no fundo da rua. Familiares e moradores que se encontravam no local no momento do ocorrido alegam que o disparo partiu de uma viatura policial que passava pela via transversal, em baixa velocidade, no momento em que as crianças foram atingidas. O caso foi arquivado com relação aos policiais.

O presente trabalho busca descrever e refletir sobre o processo de produção de evidências e análises forenses no caso Emily e Rebecca, considerando a interação dos atores envolvidos, as técnicas utilizadas, e o resultado final da investigação do Projeto Mirante (GENI/UFF), que ensejou o pedido de reabertura do caso pelo Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (NUDEDH/DPRJ), em 04 de dezembro de 2024.

Os dados apresentados neste trabalho foram coletados na minha pesquisa de campo, onde trabalhei em conjunto com o grupo de pesquisadores e técnicos do Projeto Mirante desde o início do ano de 2023 e pude acompanhar o desenvolvimento da investigação, em diálogo com os familiares das vítimas e apoiadores da sociedade civil organizada.

O uso de evidências em vídeo na condenação de policiais por homicídio

Ana Clara de Almeida Nascimento (UFRJ)

O presente trabalho apresenta algumas considerações sobre o uso de imagens de câmeras de vigilância como evidência em casos de condenação de policiais. O trabalho parte de uma pesquisa de mestrado em andamento sobre a condenação de policiais por homicídio no Rio de Janeiro que tiveram como diferenciais o uso de imagens de câmeras de videomonitoramento. Este trabalho busca alimentar a discussão sobre a utilização desse tipo de evidência, suas possibilidades e problemáticas, contrastando com o uso de imagens amadoras de casos de violências policial, a partir da experiência de video-advocacy, citzen journalism e copwatching, como maneiras de produzir novas evidências sobre a violência policial no contexto carioca da luta por justiça e reparação. Como metodologia serão apresentados estudos de casos, a partir da análise de procedimentos criminais, materiais jornalísticos e das evidências em vídeo.

Comum Maré: um ensaio sobre a metodologia de análise forense comunitária

Natasha B. R. Elbas Neri (UFF), Maykon Sardinha (redes da maré), Felipe Souza dos Santos (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)

Esse paper vai apresentar o processo de construção da metodologia de análise forense comunitária, a partir do trabalho de documentação e análise de evidências de casos de violência de estado na Maré. Os autores vêm trabalhando na reconstrução 3D de casos de violência policial, através da conjugação da investigação comunitária com técnicas de arquitetura forense, no grupo

interdisciplinar Comum, um projeto da Redes da Maré, em parceria com o Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos (GENI)/UFF.

Serão compartilhadas as experiências de investigação forense do caso de Maiara, uma jovem de 19 anos que estava grávida de quatro meses quando foi baleada no abdômen durante uma operação da Polícia Civil, em 2020. Maiara ficou gravemente ferida e perdeu o bebê. O caso não teve perícia de local e o inquérito segue sem solução há 5 anos. Serão apresentados os resultados da pesquisa forense comunitária realizada a partir da análise do inquérito, do testemunho local da vítima sobrevivente, da modelagem 3D feita a partir dos ferimentos de Maiara e das fotografias do dia dos fatos, e das análises georreferenciadas da localidade.

A metodologia de análise forense comunitária busca a construção de novas possibilidades de reparação comunitária, com o protagonismo das pessoas diretamente afetadas pela violência de estado em todo o processo de investigação e da estratégia de advocacy e litigância dos casos de violência policial na Maré.

Migração e plataformas digitais: narrativas e apoio entre brasileiros em Londres

Letícia de Luca Torres (UFSCAR)

Este trabalho analisa como as plataformas digitais, com foco no YouTube, influenciam a experiência migratória de brasileiros em Londres, servindo de espaço pedagógico para migrantes e possíveis aspirantes. Utilizando uma abordagem netnográfica e análise qualitativa de conteúdo, foram estudados canais (Nathalia Lambranzi, Livrestrada, Guri in London, Vida na Inglaterra, Na Vibe, Realidade Inglesa-Londres, Alvaro Azevedo, Enjoy Londres, Everton Eduardo-Vida de Imigrante UK, Situação do Imigrante, Nova Utopia, Destino Inglaterra, DK Vlogs e Uai Londres) e interações que moldam narrativas (comentário dos vídeos), oferecendo suporte emocional, informações práticas, troca de experiências, insights culturais e criação de redes de apoio. A pesquisa revela como essas plataformas facilitam a transição e adaptação dos migrantes, promovendo a construção de identidades híbridas, oportunidades profissionais, conexões sociais e espaços de pertencimento. Além disso, discute as contradições das narrativas migratórias, que oscilam entre a romantização e a realidade vivida, influenciando expectativas, desafios cotidianos e perspectivas futuras.

Sessão 03 - ST 06: Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses - Ciências forenses, racismo, práticas de documentação e memórias

Coordenador/a: Desirée de Lemos Azevedo (Unifesp)

Debatedor/a: Flavia Medeiros Santos (UFSC)

Entre laudos e feitiços: o resgate memorial da vida religiosa no Rio de Janeiro do século XX

Ana Cecília Freitas de Oliveira (USP)

Com a transferência do Acervo Nosso Sagrado do Museu da Polícia para o Museu da República, novas possibilidades de investigações antropológicas surgiram no campo de pesquisas científicas sobre as religiosidades brasileiras. Composto por objetos sagrados e ritualísticos, apreendidos em batidas policiais a terreiros do final do século XIX à metade do século XX, a coleção foi a primeira a ser tombada pelo Sphan no ano de 1938 sob o nome "Coleção Museu de Magia Negra". Após a retomada das peças sagradas por lideranças afro-religiosas, iniciou-se um processo de reconstruções simbólicas, históricas e patrimoniais do acervo no qual os inquéritos policiais referentes às apreensões religiosas denotam a construção de um conhecimento científico acerca da noção de feitiçaria. Diante deste material, o presente estudo propõe a investigação dos laudos das perícias criminais realizados pelo Gabinete de Pesquisas Científicas durante o período de repressão religiosa a fim de analisar a construção de argumentos jurídicos que justificaram a apreensão dos objetos ritualísticos. Pretende-se ainda examinar os tempos históricos que atravessam as peças sagradas e como eles são encruzilhados pelo Acervo Nosso Sagrado, assim, objetiva-se compreender como as classificações dos objetos ritualísticos enquanto evidências criminais foram retomadas e reelaboradas no contexto contemporâneo.

A Mente como Cena do Crime: Psicologia Forense e Produção da Verdade em Crime e Castigo

Miguel Ferreira Barroso (UFRRJ)

O trabalho parte do debate sobre a evolução da investigação forense para propor uma genealogia do olhar investigativo. Se a ascensão dos vestígios materiais marca uma mudança de paradigma na busca por justiça, este estudo se volta ao período que o antecede, analisando um contexto em que a produção da verdade dependia quase exclusivamente do testemunho direto ou da confissão. Para isso, o estudo se debruça na análise da Rússia czarista do século XIX, utilizando Crime e Castigo como estudo de caso. Analisa-se um sistema jurídico corrupto e elaborada para proteção das classes dominantes, cuja exigência de uma "prova completa" para a condenação, na prática, marginalizava a prova física. Isso tornou a confissão judicial o pilar do sistema, o que gerou impunidade e injustiça. Argumenta-se que, neste sistema, emerge uma proto-psicologia forense. O investigador Porfiry, ciente das falhas sistêmicas, abdica da busca por vestígios e empreende o que se pode chamar de "perícia da alma", moldando a mente de Raskólnikov. Em paralelo, a mentalidade revolucionária do protagonista, com sua teoria sobre os homens extraordinários, é analisada como uma resposta à falência do sistema jurídico estatal. Assim, o artigo buscará oferecer um contraponto à história e evolução forense, complexificando a relação entre testemunho, psicologia e poder. A análise da produção de verdade em um contexto de ausência de prova material enriquece o debate sobre as múltiplas formas da investigação e da justiça.

Leonídio Ribeiro: o uso da antropometria e do discurso médico para apagamento de corpos dissidentes de gênero e sexualidade

Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

A intenção desta escrita é evidenciar como o Brasil passou e ainda passa por processos higienistas com relação a corpos dissidentes de gênero e sexualidade (LGBTIAPN+), e como a antropometria física foi essencial para potencializar discursos médicos e a vigilância de estado como forma de controle sobre esses corpos, a partir da abjeção. Tendo como base dois livros: O problema médico-legal do homossexualismo (1936) e Homossexualismo e Endocrinologia (1935), o médico legista brasileiro Leonídio Ribeiro Filho, influenciado pelos estudos dos

cientistas e médicos espanhóis Gregório Marañon e Cesare Lombroso, responsável por estudos que identificam criminosos da cidade do Rio de Janeiro, justificando seu mau caráter a partir de características homossexuais, traz ferramentas e pesquisas, difundindo em livros médicos e códigos penais como em Medicina Legal e Criminologia (1949) e o Novo Código Penal e a Medicina Legal (1942). A partir disso, esta pesquisa, além de apresentar esses estudos, faz um paralelo com o campo de Design, pensando como ainda hoje utilizamos ferramentas ergonômicas e antropométricas para reforçar estereótipos, principalmente dentro de uma lógica binária.

Da Vassoura ao Cadáver: Quem mete a mão na massa no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues?

Amanda Gonçalves Prado Quaresma (UFF)

A partir de uma etnografia realizada no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR), em Salvador/BA, este trabalho analisa a produção de laudos periciais como artefatos atravessados por dinâmicas de poder, desigualdade e desumanização. O foco recai sobre os trabalhadores terceirizados da limpeza, em desvio de função, que “metem a mão na massa” nos corpos necropsiados, apesar de os laudos serem assinados por peritos médicos concursados. A partir da observação participante e da análise de inquéritos civis do Ministério Público do Trabalho, evidencio como a produção da prova pericial — tomada como verdade técnico-científica — se apoia no trabalho invisibilizado de trabalhadores negros precarizados, que lidam cotidianamente com cadáveres racializados, muitas vezes reflexo de si próprios. O artigo tensiona os limites entre o saber autorizado e o saber encarnado, e propõe refletir sobre os efeitos ético-políticos e jurídico-probatórios da terceirização, além do racismo institucional na construção dos laudos periciais. Em um cenário de genocídio negro e escassez de concursos públicos, os corpos mortos e vivos se entrelaçam como matéria-prima de uma verdade forense que se pretende neutra, mas é sustentada pela desigualdade. Trata-se, assim, de pensar antropologicamente com os laudos: não apenas como documentos, mas como artefatos produzidos no cruzamento entre violência estrutural, silêncio institucional e práticas cotidianas de resistência.

O caso de Tutxi Ãwa: como estão sendo documentados os desaparecimentos de pessoas indígenas no Brasil?

Carolina Silva Nogueira (UFRJ)

A pesquisa visa fomentar uma discussão sobre o desaparecimento de pessoas no Brasil a partir do recorte indígena. Em particular, discute-se o desaparecimento de Tutxi Ãwa, do povo (Avá-Canoeiro do Araguaia), com o objetivo de entender como ocorre a mobilização da categoria do desaparecimento dentro da esfera indígena. Ademais, procura-se compreender qual o sentido do desaparecer para os Avá-Canoeiro e como isso é - ou não - abarcado pela literatura contemporânea sobre o desaparecimento de pessoas. Utilizando uma metodologia qualitativa e exploratória, analiso o fluxo burocrático de solicitações jurídicas em torno do reconhecimento de Tutxi Awã enquanto desaparecido político da Ditadura Militar. Ao tomar esses documentos técnicos enquanto artefatos (Lowenkron e Ferreira, 2014) argumento como eles simultaneamente testemunham e produzem violências, contribuindo para a ocorrência de múltiplas formas de desaparecimento. Exponho como o estudo de caso torna-se representativo dentro de uma coleção de desaparecimentos e violências cometidas contra os povos originários desde a colonização. Sustento que o desaparecimento indígena tem particularidades que precisam ser observadas, como suas respectivas cosmovisões e relações com a morte. O estudo argumenta sobre a urgência de abordar o desaparecimento indígena como uma necropolítica estatal que perpetua o genocídio dos povos originários. O trabalho também busca contribuir para a lacuna de dados acerca do fenômeno.

ST 07: ANTROPOLOGIAS RIBEIRINHAS: À BEIRA DAS ÁGUAS, POÉTICAS E POLÍTICAS DE TRANSFORMAÇÕES DOS TERRITÓRIOS RIBEIRINHOS E SEUS CONFLITOS SILENCIOSOS, DIANTE DAS CRISES AMBIENTAIS GLOBAIS

Coordenador(a): Igor Luiz Rodrigues da Silva (FASVIPA), Luana Rocha de Souza (UFMG), Emili Almeida da Conceição (UNB)

Sessão 01 - ST 07: Antropologias Ribeirinhas: À beira das Águas, poéticas e políticas de transformações dos Territórios ribeirinhos e seus conflitos silenciosos, diante das crises ambientais globais

Coordenador/a: Emili Almeida da Conceição (Dan-UnB/ UESB)

Debatedor/a: Beatriz Demboski Búrigo (PPGAS/UFSC)

A festa do Bom Jesus dos Navegantes no Baixo São Francisco: Disputas e conflitos envolvendo as comunidades ribeirinhas

Ulisses Neves Rafael (UFF)

Apesar do grande volume de participantes verificado nas últimas procissões promovidas nos vários municípios situados dentro dessa extensa faixa de rio que se convencionou chamar de Baixo São Francisco, o fato é que a festa do Bom Jesus dos Navegantes se enquadra perfeitamente dentro daquilo que muitos autores denominaram de “tradição inventada” (Hosbsbawn e Ranger, 1997).

Contudo, independente da longevidade dessa celebração, o fato é que a festa coloca em contato nas cidades onde ela se realiza, pessoas das mais diversas procedências, a exemplo dos romeiros vindos de regiões próximas, além dos próprios filhos da terra que escolhem essa época para revisitar seus familiares.

A festa, portanto, enseja a conjunção de uma série de fatores e elementos que, reunidos por ocasião desta celebração, também atualizam as questões relacionadas ao cotidiano dos que

permanecem no lugar e que, frequentemente são desafiados a refletir sobre as condições socioecológicas que envolve o rio e seu entorno.

Entre os municípios que cobrem o conjunto hidrográfico, observam-se conflitos silenciosos em torno do reconhecimento, visibilidade e ostentação exibidos por ocasião da festa, disputas e articulações que são reproduzidas em nível interno, a partir da concorrência entre associações de bairros pela organização e promoção de cerimônias particulares nos seus lugares específicos de residência.

A Ecologia Espiritual e a proteção do rio Maués-Açu: o mito do Anselmo como guardião ambiental nas comunidades tradicionais

Carla Raiane de Souza Rangel (UEA)

A narrativa do mito do Anselmo revela uma dimensão profunda da relação entre comunidades tradicionais da Amazônia e o meio ambiente, destacando o papel do encantado como protetor dos pescadores e guardião do rio Maués-Açu. A pesquisa discute como essa figura mitológica promove uma ética ambiental baseada na Ecologia Espiritual, uma perspectiva que reconhece a interconexão entre o mundo humano e o mundo espiritual, valorizando práticas de respeito e cuidado com a natureza. Por meio do diálogo com autores como Hoefle (2009) e Neto (2020), o estudo aborda os contrastes entre a ética ambiental mecanicista e a ética da reciprocidade presente nas culturas tradicionais. O mito do Anselmo exemplifica a dimensão biocultural e espiritual da conservação ambiental, ressaltando a importância da transmissão intergeracional desses saberes para a sustentabilidade local e para o Bem Viver (Sumak Kawsay) proposto por Krenak (2020).

Cartografia social na malha fluvial da grande Aracaju/SE: um mergulho nas águas do Rio do Sal

Antonio Lucas Andrade Mendes (UFS)

Este trabalho tem como objetivo desenvolver uma análise antropológica centrada nas dinâmicas sociais das populações que vivem nas áreas ribeirinhas de Aracaju e sua região metropolitana, especialmente nas comunidades cujas vidas estão diretamente ligadas às águas do Rio do Sal. Essas populações, historicamente invisibilizadas pelas políticas públicas, apresentam

modos de existência marcados por fortes vínculos com o território, com o trabalho, com as práticas culturais e com os ciclos das águas. Embora a escolha de Aracaju como capital tenha ocorrido por razões logísticas ligadas ao rio Sergipe, é fundamental destacar que foram as comunidades ribeirinhas que sustentaram, com seus saberes e práticas, parte importante da formação social da cidade. A análise propõe uma revalorização dessas experiências sociais, entendendo os rios não apenas como elementos naturais, mas como espaços de vida, memória e resistência. A partir da observação das territorialidades marginalizadas, busca-se construir uma cartografia social capaz de revelar trajetórias, redes de solidariedade, conflitos e estratégias de sobrevivência. O trabalho defende, assim, o reconhecimento do papel ativo dessas populações na construção da cidade e a importância de se ouvir suas vozes na formulação de políticas públicas mais justas e sensíveis às realidades locais.

Um mar de ambivalências: casos de indenização e reassentamento durante a construção da Usina Hidrelétrica de Sobradinho

Daniel Seidel da Silva (UFRJ)

Entre 1973 e 1979, foi construída a Usina Hidrelétrica de Sobradinho, no estado da Bahia, alagando parcialmente os municípios de Casa Nova, Pilão Arcado, Remanso, Sento Sé, Juazeiro e Xique-Xique, localizados na região submédia do rio São Francisco. Em consequência, a Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF) removeu cerca de 70 mil pessoas que viviam nas regiões que foram alagadas. Nesse processo, duas principais opções foram oferecidas pela CHESF: indenizações ou reassentamentos em agrovilas construídas pela empresa. Em ambos os casos, as populações ribeirinhas expressaram insatisfação, seja pelos valores das indenizações, seja pelas condições das novas moradias, que não garantiam os meios de subsistência que eram proporcionados pelo rio São Francisco. A partir disso, proponho apresentar relatos de pessoas que foram reassentadas e indenizadas, traçando uma comparação com os discursos da CHESF, que descrevia a região do submédio São Francisco como "uma das mais pobres e marginalizadas do País" e que prometia que a hidrelétrica traria "melhorias para toda a região Nordeste". A partir dessa análise comparativa, proponho visualizar as ambivalências de Sobradinho. Tais melhorias não apenas não foram solicitadas, como também se mostraram distantes da realidade vivida por

aqueles que foram forçados a abandonar suas terras, ao mesmo tempo que proporcionava a tão prometida geração de energia elétrica para o Nordeste.

Materialidades animadas: a capela do João Guabiraba, médio Tapajós

Carlos Roberto Calenti Trindade (UFAM)

Em um ponto do médio Tapajós, a algumas centenas de metros da margem, percorridos em uma trilha levemente inclinada na terra indígena Sawré Muybu, encontra-se a capela do João Guabiraba. Em algumas das histórias contadas pelos beiradeiros da região, ele era um seringueiro que morreu por crueldade do patrão, abandonado doente no terreno onde hoje fica a capela, sem comida e água. Quando seu melhor amigo se acidentou e quase morreu, ele pediu interseção do Guabiraba e se curou. Desde então as relações com esse santo animam a paisagem do médio e alto Tapajós. Nessa comunicação, procurarei pensar na materialidade da capela e em como as relações com seres espirituais constroem a paisagem dali.

Dentro da capela, há uma profusão de objetos, materializações de promessas feitas pelos devotos do santo. Pedaços de corpos talhados em madeiras; uma imagem do Guabiraba; roupas jogadas na imagem ou numa cruz; latas de óleo 2 tempos usadas como lamparinas; dois túmulos (do Guabiraba e de seu amigo); e vários outros materiais. Segundo me foi contado, a própria capela como existe hoje, uma construção de alvenaria pintada de azul, foi o resultado de uma promessa. Assim, a relação com o santo tem efeitos concretos na paisagem, paisagem esta que nunca está dada, mas está sempre se transformando, sempre sendo construída e cuidada. A comunicação buscará, então, refletir sobre essas materialidades vibrantes e suas implicações políticas numa região em constante ameaça de grandes empreendimentos.

Malhas, peixes e botos: pescadores quilombolas da comunidade Arapucu - PA

Matheus Pereira de Andrade (UNB)

Essa apresentação aborda a pesca na comunidade quilombola de Arapucu, localizada no Baixo Amazonas, onde o peixe e a farinha são os pilares da alimentação. A pesca para "boia", destinada ao consumo, ocorre tanto no Lago Arapucu quanto no Rio Amazonas, utilizando a malhadeira como principal ferramenta. A malhadeira varia em características como espessura do fio e material, e existem tipos específicos para cada espécie de peixe, apelidadas de "maparazeira"

e "surubinzeira". Os pescadores relatam transformações técnicas nas malhadeiras — como a diminuição da espessura dos fios —, mas também observam que "o peixe evolui com a ciência". Essa expressão traduz a percepção da capacidade de aprendizado do peixe. Assim como as malhadeiras se transformaram, os peixes também se tornaram mais sorrateiros: "chegam a bater a cauda na rede, mas não entram nela". Além disso, o boto-cor-de-rosa é visto por alguns pescadores como um protetor dos peixes, sendo considerado responsável por retirá-los das malhadeiras. A rede malhadeira, dessa forma, transcende a própria utilização do pescador, uma vez que o boto identifica e acompanha a soltura da rede. O pescador frequentemente tem que "lutar" com o boto pelo peixe, e quando o peixe dá sinal na malhadeira, busca ser mais rápido que o boto.

Águas profundas, raízes antigas: trajetórias etnográficas pelas estearias em Penalva – Maranhão

Lalia Diniz dos Santos (PUC-RIO)

Em diversas partes do mundo, construções tradicionais sobre as águas revelam saberes ancestrais, enraizados em contextos de resistência e em identidades culturais diversas, frequentemente invisibilizadas pelas lógicas urbanas contemporâneas. Nessa perspectiva, a presente pesquisa apresenta um recorte do Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo (UEMA), dedicado ao estudo das estearias da Baixada Maranhense — sítios arqueológicos lacustres pré-coloniais palafíticos localizados no município de Penalva (MA). Esses vestígios, cravados nos lagos maranhenses revelam modos de habitar conectados às águas e à autoconstrução indígena. A investigação, de caráter etnográfico, articula revisão bibliográfica, observação de campo, entrevistas e levantamento de fontes arqueológicas. Como contribuição prática, a pesquisa resultou na elaboração de uma cartilha educativa voltada à comunidade Penalvense, fortalecendo memórias e resistências locais. Espera-se não apenas ampliar o conhecimento acadêmico sobre o tema, como também evidenciar a centralidade da água na organização simbólica, espacial e cotidiana das comunidades tradicionais – em que a água não é um obstáculo a ser superado, mas um elemento vital que moldou sociedades e sustentou culturas, conduzindo a arquitetura palafítica não apenas como um objeto de estudo histórico, e sim, fonte de inspiração para novas abordagens construtivas sensíveis e que dialoguem com as águas.

Sessão 02 - ST 07: Antropologias Ribeirinhas: À beira das Águas, poéticas e políticas de transformações dos Territórios ribeirinhos e seus conflitos silenciosos, diante das crises ambientais globais

Coordenador/a: Igor Luiz Rodrigues da Silva (FASVIPA/CANOA-UFSC)

Debatedor/a: Emili Almeida da Conceição (Dan-UnB/ UESB)

Comunidade da Prainha: uma história de resistência às pressões urbanas no Bairro Industrial

Igor Tadeu Dias dos Santos (UFS)

Banhados por um leito hídrico importante da paisagem da cidade de Aracaju-SE, a comunidade pesqueira da Prainha fica às margens dos rio Sergipe. Ela resistiu e resiste ao processo de desenvolvimento urbanístico de Aracaju, que foi marcado, principalmente, pelos aterramentos de rios ou mudanças nos seus cursos naturais. Isto favoreceu a grande degradação dos cursos aquáticos, e que afetam decisivamente as diversas comunidades ribeirinhas no seu modo de vida. Deste modo, o presente trabalho tem como objetivo a compreensão da maneira como os habitantes dessa comunidade percebem os impactos socioambientais de suas comunidades residenciais e como isso afeta diretamente as suas condições socioeconômicas, estando a Prainha situada na zona norte e banhada pelo Rio Sergipe, em uma área marginalizada na cidade. Desse modo, é possível analisar como ela existe na paisagem urbana de Aracaju, ao explorar os conflitos socioambientais gerados pelos processos urbanos, observando ainda as particularidades que a perpassam. Assim, pode-se explorar a realidade que essa comunidade enfrenta na atual configuração urbana em Aracaju, como explorar também os processos de articulação, por parte dos seus moradores, pelo direito à permanência ali e na relação com a região que os rodeiam.

Representações Paisagísticas: Descrições Sobre as Práticas Sociais Desenvolvidas às Margens do Rio Poxim

Ana Caroline da Paz Santos (UFS)

Aracaju, capital de Sergipe, é uma cidade que surgiu em meio ao embate contra natureza hostil do seu ambiente físico, marcado pela presença de mangues e rios. Sob este aspecto, os

primeiros anos de sua fundação (1855–1921) foram marcados pela luta do homem contra a natureza. Com o tempo, a lógica de aterros se sobrepôs à natureza anfíbia da cidade. O processo urbano gradual não pode acompanhar o contingente populacional que vinha para Aracaju em busca de melhores condições de vida. A expansão urbana posterior, resultou em um desenvolvimento que deixou atrás de si regiões com baixa qualidade de vida. Na atualidade esse complexo habitacional criou uma espécie de isolamento fisicoantropológico que imprime a algumas regiões um certo tipo de insularidade, ao manter a população em meio a enclaves habitacionais. Trata-se da malha fluvial que perpassa a capital e seu entorno. Assim, este trabalho busca apresentar, de forma panorâmica, a realidade dos moradores que se encontram em áreas recônditas, onde habitam segmentos que passam quase que despercebidos pelas estatísticas, das políticas públicas e dos olhos daqueles que habitam o centro da capital. O recorte específico da pesquisa que resultou nestas reflexões, corresponde ao trecho do rio Poxim, o qual perpassa uma região fortemente urbanizada de Aracaju. Uma vez que ao percorrer as suas margens foi possível observar diversas interações e a cada uma delas a perspectiva da paisagem se altera, como se o rio também reagisse à cidade.

Lutas Ribeirinhas: Reflexões sobre tácticas planetárias a partir de experiências urbanas

Laura Kemmer (USP)

O projeto “Lutas Ribeirinhas” reúne ribeirinhos urbanos entre Jakarta, Berlim e São Paulo. Este trabalho apresenta as “táticas planetárias” (cf. Achille Mbembe) desenvolvidas com um grupo de ativistas, artistas e acadêmicos, incluindo práticas de evidenciar, corresponder e circular. Evidenciar, no sentido de construir argumentos contra a poluição, a asfaltização e a especulação sobre a terra, des-cobrindo ecologias de resistência em torno de corpos d’água para ativar horizontes de cuidado, reparo/reparação e cura. As correspondências multiespécies abrem canais de escuta e de comunicação afetiva e sensorial entre humanos, plantas, animais e espíritos. A táctica de circular significa seguir em movimento e transformação, misturar-se sem apagar as diferenças. Com Negô Bispo, aprendemos que circulações, como correntes d’água, ganham força ao confluírem. Apresentaremos eventos e artefatos socio-materiais como máscaras, garrafas d’água, estilingues, herbários bordados, sementes, sedimentos, mapas, cartas, cortejos, exibições

e oficinas, que compõem uma infraestrutura auto-organizada de circulação dessas táticas e de criação de relações socioecológicas de solidariedade e de aprendizado mútuo. A partir de experiências recentes no litoral Santista e no Rio Negro, o trabalho abre reflexões sobre como essas estratégias são protocoladas e compartilhadas, visando questionar as possibilidades e os limites de sua mobilização por outros ribeirinhos em luta em outros lugares do planeta.

Espectros do mangue: degradação ambiental e invisibilidade em tempos de crise

Márcio Antônio Farias de Freitas (Ambiências/UFES - Laboratório de estudos, pesquisas e experimentos em naturezas-culturas)

Às margens do rio Piraquê-açu, no município de Aracruz, no Espírito Santo, vivem ribeirinhos e povos indígenas Tupiniquim e Guarani, que, ao lado da Mata Atlântica, do manguezal e de sua foz - que se encontra com o Oceano Atlântico -, formam uma rica biodiversidade de ecossistemas naturais, fundamentais na produção e reprodução material e simbólica dos coletivos humanos. No entanto, desde a década de 1960 essa paisagem passa a sofrer com os impactos causados pela chegada da monocultura de eucalipto da Aracruz Celulose S/A, e a instalação de indústrias, dentre outras, ligadas à cadeia produtiva da celulose, bem como o complexo logístico da região, composto por grandes portos e estaleiros. E como se já não bastassem tais impactos, esse cenário foi agravado em decorrência do crime ambiental da Samarco/Vale/BHP Billiton, com o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (MG), em novembro de 2015, já que, após a lama de rejeitos de minério atingir o rio Doce e percorrer cerca de 880 km, alcançou o oceano Atlântico, através de sua foz, no município de Linhares (ES), espalhando-se pelo litoral capixaba, atingindo, dentre outros, o rio Piraquê-açu. Nessa paisagem, pretendo discutir sobre a situação dos ribeirinhos do rio Piraquê-açu, impactados desde novembro de 2015 pelo crime ambiental da Samarco/Vale/BHP Billiton, mas ainda invisibilizados no processo de reparação.

Contra-plantation e cosmopolíticas das margens: reexistência vazanteira na Ilha de Pau de Légua (MG)

Cledisson Geraldo dos Santos Junior (UFRRJ)

Esta proposta apresenta uma reflexão situada sobre as formas de reexistência da comunidade vazanteira da Ilha de Pau de Légua, localizada na Bacia do São Francisco, norte de Minas Gerais. Inserida nos perímetros de conflito produzidos pelo Projeto Jaíba e pela criação do Parque Nacional da Mata Seca, essa comunidade enfrenta múltiplas camadas de expropriação, invisibilização e controle territorial associadas ao regime histórico e ontológico da plantation. Mais do que um modelo econômico, a plantation é aqui abordada como dispositivo de ordenamento do sensível, fundado na monocultura da terra, da vida e da linguagem. A partir de uma etnografia em curso, propõe-se o conceito de contra-plantation como operador analítico que ilumina práticas e alianças cosmopolíticas que desobedecem à ontologia moderna. Ao se enraizarem nas temporalidades das cheias e nas dinâmicas das vazantes, essas práticas afirmam modos plurais de habitar e regenerar mundos nas margens. A comunicação busca, assim, contribuir para os debates sobre resistências territoriais e epistemológicas no contexto da expansão do agronegócio e da conservação colonial.

Desafios e Potencialidades da Comunidade Remanescente de Quilombo Barrinha no Território de Identidade do Velho Chico

Claudia Cristina Rezende Puentes (UFF)

Nas andanças pelos territórios tradicionais no Brasil, paisagens, histórias, sorrisos e desafios permeiam as entrevistas. Enquanto buscamos captar imagens que possam corroborar com as potencialidades vislumbradas, o som das águas, dos pássaros e das máquinas ecoam pelo território. O Velho Chico é o cenário de integração, mas também de disputa e de tristezas, como acontece quando as águas grandes chegam, engessadas pelo avanço capitalista e invadem o território, levando consigo as esperanças de uma boa colheita, da regularidade econômica e social dos comunitários.

É nesse contexto que as epistemologias sussurram, esbarrando na colonialidade que mina as heranças da sustentabilidade nas terras e nas águas. As famílias da comunidade de Barrinha, sucumbem sem políticas públicas estaduais que assegurem as características essenciais do Velho Chico e do território.

Empresas invadem o território em busca de implantar seus empreendimentos energéticos, empresários molestam o rio que alimenta e banha a comunidade. A nocividade se espalha e forma uma barreira para a subsistência dos comunitários.

Apesar de sua importância para a população local e para o turismo, o rio não tem sido contemplado por políticas públicas efetivas de preservação ambiental. Em razão disso, costuma-se dizer que a cidade se desenvolveu "de costas para o rio". É nesse contexto que nos debruçamos neste artigo para dar visibilidade e voz aos que são normalmente silenciados.

A mobilização das várzeas urbanas frente a controvérsias socioambientais nas vésperas da COP30 em Belém

Uriel Melquisedeq Lopes Coelho (UFPA)

Embora esteja prevista para ocorrer somente em novembro de 2025, a COP30 já está sendo marcada por uma série de controvérsias e tensões entre moradores das regiões de várzea da cidade de Belém e a governança local. De um lado, os organizadores do evento apostam no embelezamento da cidade para fins turísticos, com investimento massivo em obras paisagísticas que evocam ideais de sustentabilidade e harmonia com a natureza. De outro, moradores de comunidades periféricas localizadas às margens dos rios denunciam os impactos negativos destas e de outras intervenções, apontando contradições entre os discursos promovidos pela COP e as práticas do governo. Este trabalho tem por objetivo evidenciar as estratégias de mobilização que têm sido adotadas pelos moradores destas comunidades para denunciar os prejuízos e contradições socioambientais associadas às obras da COP. A metodologia combina a análise de dados secundários, observação participante e entrevistas semiestruturadas. Conclui-se que apesar de limitações para a atuação política, os moradores destas regiões têm se utilizado de múltiplas estratégias e tecnologias que têm ampliado o potencial de alcance de suas denúncias e articulação das suas ações. Além de evidenciar as contradições da COP30, estas estratégias também vêm ressignificando o debate sobre mudanças climáticas a nível local, destacando a relevância dos povos amazônicos na produção de conhecimentos contra-hegemônicos.

Sessão 03 - ST 07: Antropologias Ribeirinhas: À beira das Águas, poéticas e políticas de transformações dos Territórios ribeirinhos e seus conflitos silenciosos, diante das crises ambientais globais. - Artes e vidas em lentidões para adiar fins de mundo

Debatedor/a: Carlos Roberto Calenti Trindade (PPGAS/UFAM)

Escutar os rios como tecnologias da demora

Carlos Henrique Rezende Falci (UFMG), Nayara Santos Rufino (UFMG), Mariana Carvalho Jorge (UFMG)

Nossa proposta parte do modo de conviver com os rios, baseado em narrativas de memória de ribeirinhos da região do Médio Rio Solimões para entender tais comportamentos como tecnologias da demora. Quando falamos de tecnologias da demora, pensamos em técnicas/tecnologias como maneiras de conviver com a Terra (Abya Yala) no tempo ou nos tempos dela. Nos vários tempos dos seres não-humanos, que funcionam em outras temporalidades. Ouvir as narrativas dos rios e sobre os rios significa reconhecer a identidade e a existência daquele que narra, seja humano ou não-humano. Quando ouvimos e reconhecemos tais narrativas estamos reconhecendo o modo de vida das pessoas, o comportamento dos seres não-humanos, a maneira como as populações lidam com os rios. Quando paramos para ouvir os rios, experimentamos a demora. Essa espera é também uma forma de fazer memória; afinal, ela nada mais é do que a demora no tempo, ou do tempo. Apresentamos aqui as narrativas das populações ribeirinhas do Médio Solimões como tecnologias da demora criadas com os rios, paranãs e igapós da região. Criamos ilustrações baseadas nas memórias, para instigar a escuta com o rio. Trabalhar a partir das tecnologias da demora significa estarmos abertos para outras e novas afecções, para sensibilidades que não conhecemos. Para sermos capazes de nos individuarmos junto com a própria Terra, e com as tecnologias que essas populações criam, em temporalidades que respeitam essas afecções e suas demoras.

ALMA RIBEIRINHA: autoetnografia e resistência nas florestas do Jucuruçu

Ywmalay Pataxó Carrilho Soluna McReynolds (ufsb)

Este texto nasce às margens do rio Jucuruçu, ou rio do Prado, no Extremo Sul da Bahia. Aborda um período histórico que parece ser, ao mesmo tempo, passado e presente e retrata uma comunidade que se recusa a assumir as formas urbanas e comerciais da vida, mantendo viva uma cultura centenária, se não milenar: a dos ribeirinhos, ou caboclos, que vivem junto às águas dos rios em vários cantos do país. Estes ribeirinhos resistem a todo tipo de violência pelo simples direito de viver como querem viver, serem o que são e o que foram seus avós e ancestrais. Sou também cabocla, ribeirinha do Prado, não retrato um mundo externo, mas uma parte de mim. Umas poucas entrevistas se misturam a imagens e memórias de minha família, da comunidade em que fui criada em boa parte da minha vida, a melhor e a mais importante. Pode ser também interpretado como o estudo de um passado-presente vivo e longínquo, de raízes profundas, bem fincadas nas margens dos rios e florestas da região. Esta história antiga foi perturbada pela chegada do mundo colonial em tempos recentes, com o desmatamento e a expulsão dos nativos por fazendeiros e grileiros. Neste processo de extrema violência muitos dos parentes caboclos terminaram por se render à dependência do dinheiro, à escravidão disfarçada de emprego nas fazendas e cidades. Este trabalho prefere olhar para aquelas famílias que escolheram resistir e manter sua integridade, os hábitos herdados de seus avós, a alegria da vida nas florestas e beiradas de rio.

Entre vivência e experiência ribeirinhas: (sobre)viver nas águas do rio Acutipereira a partir de memórias intergeracionais

Maria de Nazaré Palheta da Luz (UNIFAP), Camila Soares Lippi (UNIFAP)

O presente trabalho se propõe a escrever memórias sobre a vivência ribeirinha a partir de experiências entre pessoas de gerações diferentes, do mesmo núcleo familiar, escutando as impressões que cada um possui sobre o espaço, o tempo e as transformações que atravessam a realidade ribeirinha no rio Acutipereira, localizado no município de Portel, no estado do Pará, Ilha do Marajó. As transformações que impactam diretamente o modo de vida de quem habita às margens dos rios possuem grau distinto, formas diversas de enfrentamento, mas desencadeando a mesma reação de desestruturação nas relações desses indivíduos com o seu meio ambiente,

forçando migrações, causando crises e impondo modos de vida alheios ao que se tem experimentado. O registro dessas memórias busca refletir sobre o impacto dessas mudanças em experiências individual e comunitária, evidenciando assim as estratégias de sobrevivências traçadas por cada um. As memórias são experiências vividas, escutadas e trocadas entre quatro pessoas do mesmo rio, com idades distintas. As conclusões encontradas no registro e reflexão a partir dessas memórias narram a trajetória de cada um, compreendendo que as circunstâncias ambientais, políticas e mudanças globais afetam diretamente a complexa relação entre o ser e o meio ambiente, que se sustenta no conhecimento, nos saberes e no fortalecimento da identidade ribeirinha como ferramenta de enfrentamento em resposta às crises que ameaçam o bem viver dessas comunidades.

Artes de notar em sequências audiovisuais da pesca com botos

Rafael Victorino Devos (UFSC)

Nesta apresentação comento o processo de produção e de edição de imagens audiovisuais do "Projeto Saberes e Práticas Associadas à Pesca Artesanal com Auxílio de Botos em Laguna (SC) e demais ocorrências no Sul do Brasil". Trata-se de um projeto de extensão, coordenado pelo Prof. Caetano Sordi e realizado com colegas do CANOA PPGAS UFSC. O objetivo do projeto é a instrução do registro como patrimônio imaterial brasileiro dessa pesca artesanal com auxílio de botos, que acompanhamos em Laguna (SC), Araranguá (SC) e Tramandaí (RS). Apresento algumas edições de vídeos que produzimos durante a pesquisa, como forma de nos aproximarmos das artes de notar que ocorrem na comunicação entre pescadores e botos: os botos conduzindo e mostrando a direção em que cardumes de tainhas entram no espaço de captura dos pescadores; os pescadores respondendo aos botos com suas redes lançadas no momento e direção eficazes para a captura. Para produzir as imagens, precisamos aprender a esperar e antecipar, com os pescadores, o momento breve dos gestos dos botos emergindo das águas e a sequência de ações que desencadeiam em segundos. Para a edição, precisamos encontrar o ritmo dessa oscilação entre longas esperas na beira d'água pontuadas pelo encanto com os botos e por breves e precisos gestos sincronizados entre a saída dos botos da superfície da água, o mergulho das tarrafas em direção aos cardumes e a revelação dos personagens ocultos dessa dança multiespécie – os cardumes trazidos para terra.

Chão da Caatinga, caminho das águas: seguindo as águas que sangram

Emili Almeida da Conceição (UNB)

A presente proposta de comunicação busca explorar a relação da caatinga com as águas, a partir da experiência de pesquisa etnográfica com o rio Paraguaçu, localizado no estado da Bahia, e com algumas localidades catingueiras em sua borda. Mais da metade dos municípios baianos tem suas fronteiras na caatinga, em um desenho que a entrelaça com algumas bacias hidrográficas e permite a comunicação entre as águas dos rios e esse bioma. Ao longo dessa paisagem, açudes, caldeiras, lagoas e poços fazem parte do cotidiano das pessoas, animais e plantas que a habitam. Cabras e ovelhas trilham os caminhos para o encontro com a água; crianças esperam as chuvas para que açudes e caldeiras transbordem, fazendo sangrar a água, que lava os caminhos e movimenta o que estava assentado no fundo dos reservatórios. Diante disso, proponho que pensar em como a água atravessa a caatinga, do céu até o rio, é um bom meio para imaginarmos como, onde se costuma enxergar a escassez, habitam tempos de recolhimento e renovação, fundamentais para a vida em tempos de crise.

O Tempo da espera e a arte da caceia: rastreando técnicas, habilidades e relações multiespecies nas profundezas do Velho Chico em tempos de mudanças climáticas

Igor Luiz Rodrigues da Silva (FASVIPA)

A Espera na pesca artesanal do Rio São, sob os impactos das mudanças climáticas, revela relações intricadas entre tempo, técnica e ecologia. A "caceia" prática tradicional de pesca, demanda paciência e conhecimento profundo do rio, suas variações e espécies, forjando relações humanas colaborativas, multespecies a partir de e com transmissões de saberes ancestrais, cosmológicos e suas interações. entretanto, a escassez hídrica e as mudanças climáticas, impõem novos desafios, prolongando o tempo da espera e exigindo adaptações nas práticas tradicionais, nos saberes e modos particulares de se relacionar com o rio, suas águas e suas espécies companheiras, para garantir a sobrevivência e a sustentabilidade do ecossistema, em uma intricada teia de relações que se estabelecem dentro e fora do rio. Neste sentido, este trabalho se objetiva, em narrar, a partir de experiências sensoriais, percepções e práticas colaborativas, a "caceia" não apenas como técnica de pesca, mas também, como ato de co-criação e sobrevivência. Além disso,

essa prática pode inspirar novas formas de pensar a relação entre humanos e natureza, promovendo uma ética de convivência que valorize o saber tradicional e a biodiversidade. Como uma arte, a caceia desafia a visão utilitarista e destrutiva do mundo, propondo uma estética da sustentabilidade e do respeito ao ambiente, em um mundo que se transforma globalmente e que requer exercícios e respostas locais, especialmente para um rio em crise.

Terras caídas, corpos caídos: cuidado, adoecimento e cura em São Paulo de Olivença/AM

Gabriel Andion (Museu Nacional da UFRJ)

Este trabalho descreve etnograficamente experiências cotidianas de cuidado, adoecimento e cura em São Paulo de Olivença/AM, tomando como ponto de partida a convivência com a família Abreu e interlocutores locais, sobretudo rezadores e rezadeiras. A pesquisa busca articular três dimensões interconectadas — corpo, território e comunidade — a partir de transformações nos modos de viver e ocupar a cidade, especialmente diante do fenômeno das terras caídas, que destrói espaços de memória, festa e moradia. A crise ambiental local é interpretada tanto por narrativas míticas — como as da Cobra Grande ou da maldição de um padre — quanto por disputas cotidianas de territorialidade e pertencimento, como mostram os conflitos em torno da ocupação de bairros e o medo da perda de vínculos comunitários. Inspirado na antropologia simétrica de Latour e nos debates sobre multiespécies (Tsing, Kohn), o texto recusa uma oposição simplista entre agentes humanos e não-humanos, destacando como rezadores, encantados, espíritos e rios integram redes de cuidado e ameaça. Entre a instabilidade das margens ribeirinhas e os deslocamentos dos moradores, emerge a figura da borboleta azul — símbolo da cidade e metáfora para um tempo e espaço em transformação — como chave para compreender como a saúde da terra, do corpo e da coletividade se entrelaçam, em um cenário marcado por conflitos silenciosos, degradação ambiental e reinvenções da vida ribeirinha.

ST 08: ARTES DE NOTAR: EXPERIMENTOS COM SOCIALIDADES MAIS QUE HUMANAS

Coordenador(a): Rafael Victorino Devos (UFSC), Anelise dos Santos Gutterres (LACED/MN, UFRJ), Thiago Mota Cardoso (UFAM)

Sessão 01 - ST 08: Artes de notar: experimentos com socialidades mais que humanas - Artes de notar socialidades mais que humanas

Coordenador/a: Thiago Mota Cardoso (UFAM)
Debatedor/a: Rafael Victorino Devos (UFSC)

Saberes intemperizados, imersos no tempo, no clima e em suas mudanças – e a respeito deles

André Secchieri Bailão (Casa de Oswaldo Cruz)

Esta apresentação explora possibilidades de descrever trajetórias e produções de conhecimento intemperizadas, feitas e refeitas pela atmosfera e suas intempéries, imersas no tempo e no clima. A partir de exemplos de minhas pesquisas em diferentes contextos – histórias e antropologias das ciências no Brasil, nos séculos XIX-XXI, sobre pessoas que escreveram a respeito do tempo, do clima e suas mudanças – procuro explorar qual o lugar e as agências dos fenômenos atmosféricos na produção de saberes e ciências. Muitos autores apontaram a falta do tempo e do clima nos estudos sociais e históricos, que enfatizam a agência de seres sobre superfícies materiais, relegando os fluxos atmosféricos a um céu distanciado (Chakrabarty, Degroot, Fleming & Jankovic, Hulme, Ingold, Jerstad, Krause, Neimanis e Walker, Serres) – o que também ocorre nos estudos de ciências. Procuro notar as particularidades e diferenças desses fenômenos em relação aos seres, já que não são "entidades", mas um conjunto de relações, mudanças constantes, fluidos, rítmicos, cíclicos, às vezes extremos. Possuem materialidade, agem e nos fazem fazer. Contra os determinismos climáticos simplistas, muitas vezes racistas, ainda persistentes em narrativas populares sobre o papel do clima no passado e em outros povos, o intuito é pensar em como viver, se deslocar, experimentar, perceber e conhecer o mundo ocorrem

entre os limites e as possibilidades dos fenômenos atmosféricos, imersos em mundos-tempo e mundos-clima.

Observar la atmósfera. Nociones de tiempo y clima en las prácticas científicas

Santiago Moya (UNSAM)

La meteorología, como otras ciencias, forma parte de la historia de expansión de las tecnologías de visualización que hicieron de la vista una herramienta de distanciamiento. Medir la atmósfera es, para los meteorólogos, principalmente observarla: con satélites que ven desde el cielo, radares que ven desde el suelo e infinidad de sensores que recortan pequeños fragmentos del clima. Algunos autores han señalado que estos dispositivos dieron a la ciencia meteorológica una visión exterior y distante del ambiente. Sin embargo, como señaló Tim Ingold, ello no se corresponden con la experiencia en la que se ven involucrados los habitantes del planeta (humanos y no humanos), inmersos en las corrientes del medio ambiente y expuestos a las vicisitudes del tiempo. Antes bien, los propios científicos son también habitantes, cuyos estudios no son solamente sobre el ambiente sino también (y principalmente) en un ambiente (Ingold, 2012: 22). A partir de mi trabajo etnográfico con meteorólogos y científicos del clima en Argentina describo cómo las variaciones atmosféricas no son reductibles al cálculo y las métricas de la ciencia, sino que son sentidas en dominios de la experiencia que exceden las tecnologías de medición. Describo, asimismo, las relaciones entre humanos y no-humanos que posibilitan la composición de aquello que los meteorólogos llaman "tiempo atmosférico". Y señalo que esas relaciones tienen lugar de forma situada, inmersos en la atmósfera.

Direção do Vento: uma epistemologia poética

Diego Kern Lopes (UERJ)

A pesquisa “Direção do Vento: uma epistemologia poética” tem como objetivo investigar as mudanças climáticas contemporâneas a partir das relações entre humanos e não humanos sob a ótica dos campos da arte e da antropologia. O antropólogo Tim Ingold (2012) em seu texto Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais nos alerta sobre a constante necessidade de rever e repensar as estruturas de nossa epistemologia. De forma semelhante Marcel Duchamp (1957) em seu texto O ato criador apontava que a manifestação

poética de um trabalho artístico se dá a partir de um jogo de intenções/acasos e resistência/comunicação na relação entre o artista, o trabalho e o público. Associando-o à perspectiva do meshwork encontra-se no conceito de infra-mince (infrafino) também desenvolvidos por Duchamp. Nesse sentido, esse ano, pretendo apresentar para o grupo um dispositivo artístico sonoro chamado "Palavras ao Vento" - onde o vento define os modos de edição de um conjunto de depoimentos e registros sonoros já realizados. Da mesma forma pretendo apresentar partes de uma entrevista realizada com Tim Ingold, em sua casa em Aberdeen, Escócia, no ano de 2024.

Agências minerais entre fraturas coloniais e ambientais: uma investigação acerca da mineração de lítio no Vale do Jequitinhonha-MG

Ana Carolina Santino de Sá (UNICAMP), Marisol Marini (USP)

O lítio, mineral essencial para a produção de sistemas elétricos baseados em energias renováveis e dispositivos eletrônicos, é considerado um mineral estratégico no atual contexto global, que pauta a urgente necessidade da transição energética frente ao aprofundamento da crise climática. Diante deste contexto, propomos neste trabalho olhar para o lítio presente no subsolo do Vale do Jequitinhonha-MG, um território ocupado por grupos indígenas e quilombolas reconhecidos e em processo de etnogênese. Que foi historicamente marcado pelo processo colonial e suas atualizações por meio dos discursos e projetos desenvolvimentistas, e que atualmente tem sido alvo da extração massiva de minério de lítio. Trata-se de Fabular uma narrativa que toma o lítio não como um mero recurso a ser extraído, mas enquanto produtor de suas próprias histórias intra-específicas e das histórias inter-específicas de suas relações com humanos e outras agências em um cenário permeado por relações de colonialidade.

Cantar diferente: fazendo antropologia junto a uma ave noturna.

Maria Beatriz Barmaimon Garcia (UFRJ)

Dia desses me peguei pensando sobre o como seria fazer antropologia como se faz poesia. Não obtive ainda nenhuma resposta, muito menos fui capaz de concebê-la. Mas insisto que seja uma boa questão, afinal nossos modos de fazer, acredito eu, ganham muito com estarem sempre se reinventando. Uma das últimas poesias que fiz foi em conversa com um Bacurau da telha, uma

ave noturna, moradora de lugares altos e planos, como os muitos prédios do bairro em que vivo, no Rio de Janeiro. Gosto de pensar que me relaciono com ele, afinal aguardo ansiosamente seu canto, todas as noites. Nessa poesia, como me ensinou a antropologia, tentei rabiscar seu canto, a fim de aprendê-lo, afinal é primordial conhecer a língua de seu interlocutor. Nessa tentativa gráfica, o Bacurau mudou sua forma de cantar. Segundos depois de eu descrever aquilo que acreditava ser sua vocalização, o Bacurau cantou de outra forma, que não correspondia mais ao que eu havia anotado. Eu ri, tentei reescrever a nova toada e me dei conta do como estamos acostumados a coletar, categorizar e catalogar tudo à nossa volta. Assim, proponho, a partir da referida experiência, a possibilidade de aprender novas formas de nos organizar, intelectual e politicamente, com aqueles que quase não vemos, que raramente ouvimos, mas que seguem estando e vivendo. Buscar formas outras de lidar com o território, de marcar o tempo, de nos movimentar. Em suma, aprender a cantar diferente, toda vez que esquematizarem nossa música.

Conhecer sobre e com as aves: como os Ingarikó cuidam da ecologia na região Wîi Tîpî

Maria Virgínia Ramos Amaral (UFRJ)

Serão apresentados resultados parciais de uma pesquisa intercultural e interdisciplinar sobre o conhecimento ornitológico dos Ingarikó. Localizado no norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, seu território tem a sobreposição parcial do Parque Nacional do Monte Roraima. Em atividades de monitoramento da biodiversidade organizadas pelo ICMBio, os Ingarikó reivindicam que seu conhecimento seja valorizado. Considerando esta demanda, a pesquisa tem registrado as práticas de conhecimento dos Ingarikó em interações com aves da região da Wîi Tîpî (Serra do Sol,) considerando sua própria classificação para diferenciá-las e em diálogo com a taxonomia não indígena. Mas não apenas: a pesquisa tem compreendido que, para os Ingarikó, aves podem lhes comunicar ensinamentos ecológicos, sobretudo, através de suas vocalizações (seus "cantos" e sua "língua"). Ademais, a comunicação com as aves não é concebida unicamente como transmissão unilateral de saberes, mas também como capaz de afetar os Ingarikó ontologicamente, em conformidade com sua premissa filosófica de que, assim como os humanos, animais e plantas são sujeitos cujas práticas de conhecimento implicam relações que podem transformar eles próprios e seus diferentes interlocutores.

Especulando em um cultivo hidropônico de cheiro verde: sociabilidades mais-que-humanas, infraestruturas improvisadas e precariedade no bairro Bonsucesso em Coelho Neto (MA)

Jennifer Maria Gonçalves Pereira (UNICAMP)

Este trabalho é parte de uma pesquisa de doutorado, na qual busco compreender as dinâmicas do cultivo de cheiro verde em sistemas hidropônicos construídos por meio de "gambiarras" e reaproveitamento de objetos, no bairro Bonsucesso, em Coelho Neto (MA). Minha mãe, inspiração da pesquisa e moradora do bairro, maneja esses sistemas com bombas de máquina de lavar, canos reutilizados e garrafas PET. Com isso, me interessa, aqui, investigar como as relações entre humanos, plantas, águas, espécies invasoras e materiais produzem outras formas de vida em territórios atravessados pela precariedade hídrica e socioeconômica. As plantas reagem às estações, à salinidade e ao calor, tornando-se testemunhas do Antropoceno em escala doméstica. Inspirada pelas artes de notar, por abordagens multiespécies e atenta às sociabilidades multiespécies pode, assim, visualizar a emergência dessas relações nos vazamentos, entupimentos, ruídos de bombas, amarelamento das folhas, em que os ritmos de cuidado, plantio e colheita funcionam como sinais de uma ecologia instável e em constante negociação. A pesquisa propõe formas de escuta e descrição que tornem visíveis as redes de codependência entre espécies e materiais, colocando em relação os modos de existência que se constroem em meio às incertezas. Pretendo, com isso, demonstrar como uma atividade aparentemente tão rotineira, em uma cidade do interior nordestino, revela práticas de (re)sistências frente às crises sistêmicas do liberalismo tardio.

Sessão 02 - ST 08: Artes de notar: experimentos com socialidades mais que humanas - Artes de notar com engajamentos ecopolíticos e experimentações etnográficas mais-que-humanas

Coordenador/a: Anelise dos Santos Gutterres (Anelise Gutterres)

Debatedor/a: Thiago Mota Cardoso (UFAM)

Tratar Abelhas: o arranjo da paisagem pela cooperação e socialidades mais-que-humanas

Patrícia Postali Cruz (FURG)

Estar em campo em espaços rurais é descobrir um universo de relações e detalhes no qual germinar a vida e manter corpos é tarefa diária para aqueles que se dedicam ao entrelaçamento do mundo com não humanos. A tarefa de descrever técnicas entremeadas com temperaturas, sons, plantas, chuvas, animais e tantos outros agentes era um grande desafio. Na certeza de que assumir esta provocação não seria tarefa fácil é que buscarei, neste trabalho, descrever um conjunto de práticas que talvez tenham sido as mais excitantes, mas também a mais turbulenta descoberta neste tempo de trabalho de campo: o trato com as abelhas e a consequente extração do mel nas colheitas de novembro e março/abril. Assim, este trabalho, desenvolvido com agricultores na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, discute e analisa as relações da ordem da manipulação feita por agentes importantes do cenário agrícola, as abelhas. Estas trabalhadoras são evocadas pelos agricultores como grande parceiros na produção de alimentos e de tornar as paisagens cada vez mais habitáveis pelo processo de polinização. Junto a isso, formas de comunicação e de aprimoramento técnico permitem a humanos e abelhas ampliarem a produção de mel através da cadeia operatório que convencionei descrever aqui como o tratar abelhas.

Escutar a floresta, notar a jaqueira: práticas de atenção e ecologias emergentes nas matas carioca

Alexandro Solórzano (PUC-RIO), Thomaz de La Rocque Amadeo (PUC-RIO)

O que significa pensar a cidade e a sociabilidade multiespécie a partir da floresta? O Rio de Janeiro, situado entre a contradição e a continuidade entre urbe e mata, oferece um cenário

fértil para a observação, escuta e atenção aos entrelaçamentos multiespécies. Embora camufladas, as ecologias emergentes são manifestações visíveis dessas interações, contaminações e resistências humanas na paisagem. Adotamos uma perspectiva geográfica e histórico-ecológica para notar os fios que tecem as trocas e a co-construção de uma floresta híbrida, o que exige atenção aos detalhes e escuta do que a floresta revela. A arte de notar, como desenvolve Anna Tsing, emerge na interface etno-ecológica e se ancora no trabalho de campo. Visamos demonstrar como essa prática, centrada na jaqueira e seus entrelaçamentos com humanos, abre caminhos para compreender relações multiespécies no passado e no presente. Quando não dizimadas pelo sistema de plantation, as matas foram ocupadas por populações africanas que buscaram evadir o regime colonial e formar modos de vida alternativos em aliança com outros seres. A jaqueira e seus frutos expressam essa aliança, cuja distribuição está associada a antigos caminhos, habitações e áreas de produção de carvão. Hoje, ela protagoniza uma controvérsia socioambiental ao ser considerada invasora e revela as contradições entre colonialismo, ambientalismo e resistências na paisagem. A lente multiespécies complexifica esse debate e propõe que fiquemos com o problema.

No pousio das bananeiras: resiliência ecológica e resistência quilombola no Vale do Ribeira

Frederico José Coffani dos Santos Sabanay (USP)

As bananeiras (Musa spp.) são vegetais comuns nas paisagens do Brasil e da América Latina, gerando um dos frutos mais consumidos no mundo. No Vale do Ribeira, a relação de agricultores quilombolas com uma variedade de bananeiras ganha contornos específicos diante dos encontros entre uma agricultura voltada para a comercialização e as tecnologias ancestrais diversificantes da agricultura quilombola do Médio Ribeira. A partir de uma pesquisa de mestrado em andamento pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), o presente trabalho pretende apresentar a experiência de notar a diversidade de bananais que brotam nas capoeiras e sertões dos territórios quilombolas que compõem o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola (SATQ) do Vale do Ribeira, reconhecido como patrimônio cultural e imaterial brasileiro pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O SATQ do Vale do Ribeira inventariou um conjunto de práticas e saberes dos modos de vida de 19 quilombos da região, fortalecendo a luta pelo reconhecimento de seus

territórios. A associação de uma tecnodiversidade (HUI, 2020) nos usos e cultivos de bananeiras com a ocupação ancestral de territórios florestados motivam uma análise sobre os modos de criação de paisagens do refúgio quilombola, que resistem e coexistem com as estabilizações técnicas e conceituais da monocultura e das políticas restritivas de Unidades de Conservação na Mata Atlântica.

Pistas para uma etologia vegetal indígena e ribeirinha no baixo Amazonas

Miguel Aparicio Suárez (UFOPA)

Comunidades indígenas e ribeirinhas do baixo Amazonas identificam qualidades singulares em vegetais que consideram como plantas-pajé. Subjaz nessa relação uma lógica multinaturalista que se expressa em concepções de engeramento. Há seres –humanos, animais, plantas, encantados– capazes de engerar-se, ou seja, experimentar transformações corporais de uns nos outros. A perspectiva que as comunidades apontam indica uma semelhança de comportamentos entre essas plantas e os animais a elas associados. Percebe-se portanto um isomorfismo comportamental em que as plantas mestras se caracterizam por habitus ferais. Nesse jogo de transformações, é possível identificar também um isomorfismo corporal, uma vez que estas plantas se caracterizam pela beleza feral peculiar da Amazônia, onde corpos perigosos fundam paradigmas estéticos. Deparamo-nos com regimes de socialidade que desafiam a lógica naturalista, e problematizam nossas fronteiras taxonômicas entre animalidade e vegetalidade. As plantas não podem mais serem caracterizadas a partir de negatividades (imóveis, irracionais, incomunicantes), pois a pajelança do baixo Amazonas insiste nos seus entrelaçamentos com hábitos animais. Sua vida vegetativa compreende a possibilidade de identificar uma etologia vegetal em que além das aparências morfológicas comportamentos animais definem maneiras vegetais de estar-no-mundo. Fazer etnografia dessas plantas nos permite uma aproximação às tecnologias xamânicas de transformação dos corpos vegetais.

O Sonho da Terra

Nicole Soares Pinto (UFES)

Do ponto de vista de uma antropóloga não indígena interessada nas cosmologias e modos de vida indígenas, eventos climáticos e ações xamânicas mantém uma zona de indiscernibilidade.

Para revelar essa dificuldade, situo-me etnograficamente entre um grupo de falantes de uma língua Macro-Jê, habitantes do sudoeste da Amazônia, os Djeoromitxi, e seus vizinhos do Complexo do Marico, em sua capacidade de fazer ou "descobrir" lugares antigos/novos e de se conectar com seres antigos/novos. Parentes; inimigos; donos de espíritos de caça, peixes e árvores; mortos; espíritos malignos; ancestrais míticos; trovões, raios, rios e incêndios formam uma rede de relacionamentos e afetos composta assimetricamente por sujeitos-objetos "não escaláveis" (Tsing). Considerando a importância dos modos de vida indígenas na constituição de territórios inscritos por diferentes seres e suas perspectivas, este artigo aponta para essa rede e seus protocolos como "sonho da terra", enquanto tecnologias de continuidade da vida em ambientes perturbados.

Um mundo numa cesta: entre fungos e outras espécies companheiras

Mariana Spagnuolo Furtado (UFSC)

O përisi (Marasmius yanomami) é um fungo rizomorfo que cresce na serrapilheira, conectando múltiplos seres. Antes de adornar os cestos das mulheres yanomami, já está inserido numa complexa rede de relações. Para encontrar seus finos fios de micélio, as Yanomami desenvolveram um conhecimento refinado acerca de sua socialidade. Há muito tempo sabem que o përisi anda junto a outro fungo, conhecido como mãe-do-përisi (Polyporus spp.), assim como as crianças fazem com suas mães, seguindo-as pelos caminhos. Uma florzinha branca (Voyria spp.) também indica sua presença no chão da floresta. Por serem heterotróficas, essas flores não fazem fotossíntese, mas se alimentam interceptando a rede ectomicorrízica que une alguns outros tipos de fungo às raízes das árvores para transportar nutrientes e informações de um lado a outro na floresta. Além das mulheres, só o pássaro kuxiximi sabe como usar os fios do përisi, nesse caso para fazer ninhos. Os cientistas de laboratório arriscam dizer que, nos locais onde manejam o përisi com frequência, as Yanomami são suas melhores dispersoras. Tão eficientes que com o tempo ele foi deixando de produzir a quantidade exuberante de pequenos cogumelos que era esperada para espalhar os esporos. A reprodução por fragmentação é cada vez mais comum, criando clones que se juntam novamente à rede micelial, tornando difícil distinguir o que seria um indivíduo nessa imensa trama.

"Minha força vem dos encantados": agência e performance esportiva nos Jogos Indígenas Pataxó

Pedro Diniz Marques Vieira (UFRJ)

Este trabalho foi pensado a partir de uma cena etnográfica registrada em meu trabalho de campo nos Jogos Indígenas Pataxó, no contexto da atual pesquisa que desenvolvo sobre eventos esportivos indígenas. Na cena, um indígena pataxó que se preparava para a prova de arremesso de takape, uma das modalidades do evento, foi interpelado por um professor de Educação Física não indígena se o uso de fumos e do rapé antes da prova não seria prejudicial para sua performance no certame. O indígena pataxó respondeu a ele que não, afirmando que, na verdade, tratava-se do contrário. O uso dos fumos e do rapé o conectam com a força dos encantados, que potencializaria sua performance. Acredito que a cena coloque em evidência o contraste entre as visões de mundo do educador físico, em que a performance esportiva está pautada na epistemologia das ciências biomédicas, e do indígena pataxó, que enxerga sua performance em relação com o mundo espiritual, onde habitam os encantados. Assim, o objetivo é, a partir desta cena etnográfica, refletir sobre as relações entre agência e performance esportiva nos Jogos Indígenas a partir do ponto de vista pataxó, que parece considerar relevante a cooperação com agentes não humanos. Entendo que tal esforço pode ser profícuo para avançar em reflexões sobre as práticas esportivas para além dos clichês humanistas, passando a perceber como os atores que vivenciam o campo esportivo, o fazem invocando socialidades múltiplas, que também participam da performance.

Sessão 03 - ST 08: Artes de notar: experimentos com socialidades mais que humanas - Artes de notar com dispositivos gráficos, fotográficos, audiovisuais, sonoros, performáticos

Coordenador/a: Rafael Victorino Devos (UFSC)

Debatedor/a: Anelise dos Santos Gutterres (Anelise Gutterres)

Percepções do desenho na etnografia multiespécie: da paisagem costeira aos vírus

Sthevson Lourran de Melo Santos (USP)

Este trabalho propõe explorar a trajetória e o potencial do desenho como ferramenta descritiva-etnográfica (Santos, 2024) na pesquisa antropológica, articulando uma etnografia realizada na graduação em Ciências Sociais aos desdobramentos metodológicos que ela inspira na pesquisa atual de mestrado. A reflexão parte de uma etnografia multiespécie conduzida entre 2020 e 2024, na praia do Dique de Cabedelo/PB, durante a construção de uma orla turística, na qual o desenho foi experimentado como forma de aproximação ao campo, técnica de observação e instrumento de análise. A apresentação acompanha o percurso dessa prática — da observação de paisagens costeiras às atuais investigações no mestrado — voltadas a compreender as relações entre vírus e gripe aviária. Parte-se da premissa de pensar antropologicamente os vírus da influenza aviária e os modos como são acionados em diferentes contextos, afetando não apenas organismos, mas também sistemas econômicos, políticos e de saúde. Ao estabelecer esse deslocamento entre uma pesquisa concluída e outra em andamento, o trabalho busca refletir sobre como uma antropologia desenhada (Azevedo, 2016) pode contribuir para descrever relações mais-que-humanas.

Oficina de Grafismo indígena dos povos guarani e kaiowá

Angelica Quevedo Gonçalves (UFGD)

O grafismo indígena é uma arte originária que simboliza as identidades sociais e culturais de um povo através de pinturas corporais. Segundo a cultura dos povos Guarani e Kaiowá, o grafismo corporal representa a continuidade das suas existências, enquanto povos indígenas

habitantes do estado de Mato Grosso do Sul (MS). Enfatizamos que as pinturas corporais não são iguais, os traços são diferentes, os locais corporais que são inseridos, assim como, a pessoa que recebe a pintura possuí significados e contextualizações especificadas que devem ser consideradas como, por exemplo, o gênero e a idade. A Oficina "Grafismo indígena Guarani Kaiowá online" busca ensinar as formas de pinturas corporais, a confecção das tintas vegetais e os significados histórico e social dos desenhos inseridos no corpo. No decorrer das ações formativas, realizadas no primeiro semestre de 2021, compartilhamos vídeos - através de um canal na plataforma digital do Youtube - .Objetivo central da oficina é democratizar o conhecimento sobre arte indígena. Como resultados das oficinas pudemos observar o resgate da identidade dos Guarani e Kaiowá, entre a população de crianças e jovens que acompanham as oficinas e, também, a participação de não indígenas que buscam conhecer os povos originários residentes no município de Dourados-MS. Até o momento, o canal "NAIN Jaguapiru" conta com mais de 200 inscritos. Concluímos com nossa experiência da oficina o quanto as ferramentas digitais estão potencializando.

Das formas de sonhar: reflexões sobre exercícios de construção de mundos em meio às pinturas rupestres do Vale do Peruaçu

Lucas Morais D'Assumpção Soares (UFMG)

Ao norte de Minas Gerais, já quase na Bahia, o rio Peruaçu, um dos muitos que brotam da margem esquerda do Velho Chico, correu em meio ao calcário por milênios, esculpindo um formidável cânion chamado de Vale do Peruaçu. Sensível a água como é, o calcário ficou cravejado de lapas e abrigos rupestres com o passar dos anos. Esses abrigos, protegidos por densa mata de galeria - indiferente à caatinga e ao cerrado que rodeiam - são lugares familiares para uma sorte de seres afetados pelo espetáculo proporcionado pelo Vale. Nos últimos anos, venho me aproximando de um dos muitos conjuntos de seres que frequentam as lapas – as pinturas rupestres, encontradas aos montes em intensos entrelaçamentos nas paredes. Assaz sociáveis, as pinturas peruaçuanas protagonizam encaixes e desencaixes entre si, são companheiras de longa data – ao menos 40 anos – de pesquisadorus do setor de arqueologia da UFMG, no qual demoradas relações de campo foram transformadas em títulos acadêmicos, além de serem, primeiramente, parte do corpo-território xakriabá, que ensina e cuida de sues filhes compartilhando com elus sua beleza, para que fiquem psedi (bem-feito e bonito em Akwê). Aqui, pretendo compartilhar algumas

reflexões sobre as relações mantidas entre arqueólogues não-indígenas e as pinturas encontradas nas lapas, e pensar em diferenças com as relações de ensino e aprendizado realizado por conhecedores do povo Xakriabá quando investigam os "presentes dos antigos" que colorem seus corpos e paredes.

Pesca artesanal da tainha em praia recém alargada

Lorena da Luz Bertoldi (UFSC)

Esse trabalho decorrente de uma pesquisa de campo realizada na temporada da pesca da tainha, após a obra de alargamento de uma das praias de Florianópolis em que ocorre a pesca de arrasto, busca por meio da fotografia apresentar e desenvolver compreensões dos encontros humanos e mais-que-humanos que acontecem nessa dinâmica da sazonalidade das temporadas de verão e inverno na cidade e em um arranjo duplamente novo após a obra de alargamento. Se é verdade que o alargamento de praia trouxe mudanças perceptíveis para a pesca artesanal, também é verdade que a pesca não deixou de acontecer mesmo assim. É dentro das novas perturbações e dinâmicas que foram assimiladas no jogo perceptual das técnicas de pesca e modos de percepção do ambiente que a pesca aconteceu e que tentei capturar com a câmera o cotidiano na praia. Pensando na imagem como ferramenta contrária à retórica da perda e como artes de notar, busco demonstrar com esse trabalho de que maneira as modificações geoestratigraficas da terra, decorrentes do antropoceno não configuram, necessariamente, o fim da pesca artesanal, mas apresentam novas relações e informações no jogo perceptual de peixes, pescadores e seus artefatos técnicos.

Somos holobiontes: germinando outras escutas para outros imaginários corporais

Renata de Oliveira Ramos (PUCSP)

Assistimos ao colapso do imaginário moderno sobre o corpo como entidade biologicamente individualizada e separada do mundo. Contra esse modelo hegemônico, os estudos do microbioma humano sugerem que somos holobiontes: associações simbióticas entre hospedeiro e micro-organismos; assembleias interespecíficas em negociação com o ambiente. Esse deslocamento epistemológico implica também uma transformação sensível: é necessário um

aparato simbólico e imaginativo que sustente o paradigma de um corpo povoado, poroso, em escuta e co-presença.

Nesta pesquisa, busco perceber o entrecruzamento entre os estudos do microbioma humano e práticas artísticas contemporâneas. Dialogo com obras de Flavia Pinheiro, Sonja Bäumel, Joana Ricou e Anna Dumitriu, vistas como dispositivos de desestabilização paradigmática ao convocarem práticas de escuta e fabulação que reconfiguram o sensível. Essas obras cultivam imaginários corporais baseados no contágio e proliferação como potência, não como ameaça, ressignificando a relação com o invisível que nos habita.

Se o olhar foi o sentido privilegiado de determinação do real na modernidade, essas obras ativam outros sentidos e percepções. Metáforas bélicas que dominaram a medicina moderna cedem espaço a metáforas ecológicas, resgatando o corpo como território vivo, poroso, em constante coemergência com o mundo.

Trata-se de propor um corpo à altura do Antropoceno, que traz, como potência, outra política do cuidado de si: corpo-floresta em cuidado e expansão.

Fermentações multiespécies no noroeste amazônico: insurreições cosmopolíticas e microbiopolíticas

Melanie Theresia Peter (UFAM)

Nessa comunicação viso pensar os processos de disputa por futuros, a conexão com passados e a potência do presente onde seres encontram-se e criam linhas de existência a partir de processos fermentativos, mais especificamente das bebidas fermentadas indígenas. Especulo, a partir do trabalho etnográfico realizado junto a mulheres indígenas dos povos Tukano e Dessano, que a insurreição fermenta nas frutas caídas, nos tonéis, nos galões, nas mentes, nas casas, nos coxos de caxiri; na festa e no sonho, nas canoas de transformação. Parto das fermentações presentes em práticas alimentares e em rituais das comunidades do noroeste amazônico para compreender a emergência de relações bioculturais que envolvem humanos e outras gentes. Nessas ficções abrangentes do Antropoceno, pensar a dimensão cósmica da fermentação é pensar o mundo que enreda microorganismos, xamanismo feminino, encontros entre distantes, trabalho coletivo, cosmologias e técnicas de transformação dos alimentos e dos corpos. O conceito de fermentação, esse que envolve os processos metabólicos como a transformação química do açúcar

em ácidos, essa prática culinária milenar ganha contornos cosmológicos e possibilita destacar processos dentro dos quais substâncias e palavras ainda podem transformar, fermentar. Isso porque os povos indígenas da Amazônia ainda tem muito a ensinar sobre a microbiopolítica (Paxson, 2008) das relações com microorganismos companheiros na construção de mundos inclusivos de bem viver.

As Escalas do Desmatamento na Amazônia: Materialização e Montagem em Broken Spectre, de Richard Mosse

Caio Dayrell Santos (UFMG)

Este trabalho analisa Broken Spectre (2022), de Richard Mosse, como um experimento estético-político que articula diferentes escalas do colapso ecológico na Amazônia. A instalação combina imagens multiespectrais, registros em ultravioleta, retratos e tomadas aéreas em um filme de 74 minutos projetado em tela panorâmica, entrecruzando linguagens da fotografia científica, do documentário de denúncia e do western. Ao tensionar modos de ver, o trabalho propõe uma experiência sensorial e crítica que desnaturaliza a devastação da floresta.

A análise parte do conceito de materialização, formulado por Karen Barad (2007), segundo o qual as imagens não apenas tornam algo visível, mas produzem as condições pelas quais esse algo pode ser visto, sentido e politicamente significante. Materializar é tornar sensível uma ausência ou presença, mesmo quando não nomeada, por meio de dispositivos que envolvem não apenas o aparato técnico, mas também as condições atmosféricas, ecológicas, políticas e sensoriais que afetam a captura e a forma final da imagem.

A partir da noção de estética forense (Weizman, 2014), argumenta-se que Broken Spectre opera no limiar entre arte, laudo pericial e intervenção política. Ao estetizar a destruição, a obra não busca agradar o espectador, mas provocar uma reação pública. Essa abordagem recusa a separação entre o material e o social, tratando a floresta e sua devastação como eventos históricos, contingentes e atravessados por conflitos que demandam resposta.

ST 09: CIÊNCIA E TECNOLOGIA EM INTERAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS NOS MUNDOS ALIMENTARES

Coordenador(a): Leonardo Vilaça Dupin (USP), Maria Isabel Trivilin (UFRJ), Rosângela Pezza Cintrão (UFRRJ)

Sessão 01 - ST 09: Ciência e Tecnologia em interações entre humanos e não humanos nos mundos alimentares

Coordenador/a: Rosângela Pezza Cintrão (NUCANE/INU/UERJ; CERESAN/UFRRJ)
Debatedor/a: Leonardo Vilaça Dupin (USP)

A vida do pescado: cardumes em movimento em sistemas de distribuição e conservação de alimentos

Viviane Vedana (UFSC)

Este trabalho baseia-se na pesquisa que realizei em entrepostos comerciais de grande escala, como a CEAGESP – Companhia de Entrepostos e Armazéns Gerais de São Paulo, seguindo as cadeias de beneficiamento, armazenamento e distribuição do pescado. Busco refletir sobre os processos de tradução dos peixes de mercadoria a alimento que emergem do encontro entre práticas, infraestruturas e objetos técnicos neste entreposto comercial que distribui pescado para todo país. Fala-se, na CEAGESP, de "peixe bom" e "peixe fraco", categorias relacionadas às temporalidades de deslocamento dos peixes das águas até o mercado. Peixe bom ou peixe fraco se fazem em mediações técnicas e em movimento. Caminhões frigoríficos, caixas e gelo, diferentes tipos de instrumentos, forças e gestos, mediam estas transformações dos peixes. Um conjunto de habilidades estão envolvidas nesta tradução: habilidades gerenciais relacionadas a negociação com produtores, com o transporte e conservação, habilidades de comercialização entre vendedores e compradores, habilidades técnicas de veterinários na avaliação dos pescados que chegam ao entreposto. Pretendo mostrar que a qualidade do "peixe bom" se realiza na qualidade da cadeia técnica, desde o manejo do peixe na pesca e suas formas de armazenamento no barco,

até as formas de conservação do pescado que vai ser vendido nas plataformas do entreposto, procedimentos técnicos que devem garantir o sabor e o frescor do peixe para que ele não se torne "fraco".

A vida no Queijo Serrano importa: etnografia sobre um queijo produzido no sul do Brasil

Guilherme Rodrigues de Rodrigues (UFPEL), Renata Menasche (UFPEL)

Nos Campos de Cima da Serra, região situada ao nordeste do Rio Grande do Sul e sudeste de Santa Catarina, é realizada a produção tradicional de Queijo Serrano. O queijo é um produto artesanal, feito à base de leite cru recém ordenhado, sal e coalho. As condições ambientais, climáticas, territoriais e microbiológicas fazem deste queijo um produto único, com aromas e sabores característicos.

Cultura, identidade, tradição, saber fazer e outros elementos são traços distintivos deste queijo. No entanto, no Brasil, as normas sanitárias para produtos de origem animal são rígidas e incompatíveis com a realidade dos pequenos produtores, pois atendem majoritariamente às demandas da indústria, dificultando a inclusão formal do queijo artesanal familiar.

Partindo dessa questão em direção a um diálogo possível, esta pesquisa propõe uma abordagem que visa aprofundar a compreensão desses conflitos, examinando as noções de vida que estão em questão. Propõe-se pensar sobre uma coevolução do ser humano com a fermentação (KATZ, 2011), abordagem que se distancia da que propõe uma relação antropocêntrica com o ambiente (SÜSSEKIND, 2018), aproximando-se de uma Antropologia da Vida (INGOLD, 2015). A urgência da questão está na necessidade de uma mudança de paradigma: trocar a ideia de um mundo asséptico pelo entendimento de que – como no estudo de Benemann (2021) – cozinhamos com outras vidas. Ou, pensando no queijo, produzimos com outros vivos.

Cozinhando a Diferença: Alimentação e os Limites da Mestiçagem

Natalia Velloso Santos (UFRJ)

Este trabalho analisa a alimentação como metáfora e campo de disputa nas teorias da mestiçagem, a partir de dois eixos: um etnográfico, baseado em pesquisa de campo realizada em 2016 na cidade da Praia, e outro teórico, centrado na obra de intelectuais como Gilberto Freyre e

Gabriel Mariano, que abordaram a intersecção entre alimentação e mestiçagem em contextos coloniais. Discute-se como a culinária tem sido mobilizada para reforçar ideias de fusão cultural e harmonia racial, com destaque para metáforas como o "caldeirão cultural", nas quais a mistura de ingredientes simboliza a integração de culturas e raças. No entanto, ao examinar mais atentamente as formas como a alimentação aparece nas narrativas da mestiçagem, percebe-se que ela vai além de uma simples ilustração metafórica: a culinária constitui também um campo privilegiado de reflexão sobre os processos sociais desencadeados pela colonização e as formas de resistência a ela. Em contraponto ao modelo de fusão, são apresentadas narrativas que desafiam essa perspectiva, como a noção etnográfica de kumida di tera, que contesta o modelo colonial estruturado na ideia de origem dos alimentos e técnicas. Essa noção dialoga com a visão de Fernando Ortiz sobre o ajiaco cubano, que enfatiza a heterogeneidade dos processos culturais. Assim, propõe-se compreender a alimentação não apenas como símbolo da mestiçagem, mas como um campo autônomo de conhecimento no qual lógicas de composição das diferenças são elaboradas e disputadas.

Ativismo alimentar, racismo epistêmico e inter-mundos alimentares: O caso das plantas alimentícias não convencionais (PANC)

Rebeca Rose dos Santos Leandro (UFRRJ)

A partir da perspectiva da encruzilhada, que nos ajuda a pensar e transitar entre diferentes campos do saber científico e das correntes de pensamento e teorias, e do conceito de Oralitura, tal qual descrito e definido por Leda Maria Martins (2003), a memória dos saberes e ciências não se inscreve apenas no papel, mas também no corpo e na voz (e por que não nas folhas?), em gesto e performance. Ao ler, por exemplo, as folhas de uma pitangueira, um corpo que dança ou uma voz que faz mediação com outros mundos, a pesquisa pretende tecer diálogos entre ativismo alimentar, consumo político, racismo epistêmico e o caso das plantas alimentícias não convencionais (PANC). Nesse sentido, os principais objetivos do trabalho são; conduzir uma breve exploração acerca da história social do termo PANC, bem como suas problematizações, e investigar as aproximações e tensões entre a politização da comida e do comer, o ativismo alimentar contemporâneo no Brasil, o racismo epistêmico e a cultura alimentar dos povos tradicionais.

Este trabalho é um desdobramento da pesquisa de mestrado “Ativismo Alimentar no Brasil: Os movimentos em torno das Plantas Alimentícias não Convencionais (PANC)” do programa de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da UFRRJ, defendido em dezembro de 2023.

Cogumelos para comer e para pensar: indo além da alimentação num projeto de inovação na fungicultura

João Phillip Tilopa Barbosa de Oliveira Neuen (Aut)

O quê se entende por “cogumelos”? No Brasil, frequentemente, se entende como “cogumelos alucinógenos”, particularmente da espécie Psilocybe cubensis. No interior de Portugal ouve-se “míscaros”, “frades” e “boletos”. Na antropologia pensamos “Anna Tsing”, na contracultura “Terence McKenna” e na biologia talvez “Paul Stamets”. Neste trabalho, apresento um projeto de inovação no cultivo de cogumelos, estabelecido por um brasileiro no interior de Portugal, na “vila do cogumelo” da região. Este projeto acabou fracassando, com pequenos malogros se acumulando. Cada um destes momentos ensaiava um tipo de esperança, uma renovação que, finalmente, ofereceria chances de uma retomada. Central foi a polissemia dos “cogumelos”, cujo sentido era modificado, restringido e, principalmente, expandido, conforme novos aliados se juntavam ao projeto. Ali, cogumelos como alimento, que eram os protagonistas da forma inicial do projeto, foram apenas um ingrediente entre outros nesta sopa controversa que são os fungos e, ao passo em que se perdia terreno na vila, outros usos, acepções e agências dos fungos entraram em destaque. Por fim, parafraseando Lévi-Strauss, porém, num sentido diferente do dado por ele, mostro como cogumelos não são bons apenas para comer, mas também para pensar. Pensando em fungos, meus interlocutores foram além do cogumelo alimentício, desenvolvendo uma série de produtos e, inclusive, deixando-o para trás, pelo menos em sua roupagem usual.

Sessão 02 - ST 09: Ciência e Tecnologia em interações entre humanos e não humanos nos mundos alimentares

Coordenador/a: Leonardo Vilaça Dupin (USP)

Debatedor/a: Stephanie Ferreira Sacco (UFPB)

Paneles y Palenque: Africanized honey bees, race, and Indigeneity in Caribbean multispecies worlds

Andrés Triana Solórzano (Yale University)

Formally collectivized in the aftermath of Hurricane María in 2017, La Colmena Cimarrona is a grassroots organization led by women of color that actively advances food sovereignty through the apiculture of Africanized honey bees. Rooted on the island of Vieques, part of the Puerto Rican archipelago, their activism challenges and reimagines the enduring settler-colonial violences of plantation economies, militarism, and the tourism industry. Rooted in radical Caribbean histories and thought, their work embodies a self-proclaimed aspiration to form a palenque—a Maroon community—that nurtures sustainable livelihoods despite the persistent encroachment of U.S. occupation. Here, marooning is not understood in the traditional sense of flight and settlement beyond the plantation, but rather as a contemporary political praxis: a strategic (dis)engagement with the settler state and a resistance to colonial plantation logics. Drawing on ethnographic fieldwork and archival research, this article traces how La Colmena Cimarrona, as a contemporary Maroon geography, is anchored in deeper histories of anti-colonial resistance in Vieques and broader traditions of radical Caribbean, Indigenous, and Afro-Latin American thought. By thinking alongside the Colmena's engagement with bees as an emergent form of cimarronaje, this research critically explores how the construction and critique of racialized place and belonging are not only interspatial and intertemporal—but also interspecies.

Colonialismo, gafanhotos e marginalidades no Antropoceno: Reflexões sobre entomofagia entre passado e presente a partir dos documentários Nsenene (2021) e Grasshopper Republic (2023)

Isabela Quint Martins (Casa de Oswaldo Cruz (Fiocruz)

O trabalho reflete sobre a coleta de nsenene (Ruspolia differens) em Uganda a partir dos documentários Nsenene (2021) e Grasshopper Republic (2023). As obras retratam a importância da migração de gafanhotos, durante as temporadas anuais de acasalamento da espécie, para a continuidade do consumo de nsenene por diferentes populações localizadas na Região dos Lagos. As narrativas descrevem majoritariamente o ponto de vista dos coletores: suas visões sobre as causas do fenômeno, as tecnologias empregadas e seus riscos à saúde, além de suas expectativas econômicas. Tal entrelaçamento de agências humanas e não-humanas indicam mudanças históricas pertinentes ao Antropoceno, como a crítica às contraposições entre "natureza" e "cultura" na formação do pensamento científico ocidental e os impactos localizados e assimétricos das mudanças climáticas ao redor do mundo. A pesquisa relaciona o avanço capitalista em África, demarcado pelo imperialismo europeu a partir do século XIX, com a marginalização de práticas alimentares africanas. Em especial, objetiva-se demonstrar como o racismo foi um elemento articulador entre a produção de conhecimentos sobre as regiões tropicais e a implantação de políticas coloniais excludentes. A pesquisa considera a emergência do tema na contemporaneidade, tendo em vista que a entomofagia tem sido reconhecida como alternativa no combate à fome e à substituição de proteínas animais consideradas ambientalmente mais degradantes, sobretudo em países tropicais.

Da amilase salivar às enzimas de laboratório: uma releitura do cauim pela gastronomia brasileira

Cassandra Dalle Mulle Santos (UFRJ), Renato Augusto da Silva Monteiro (UFRJ), Nina Pinheiro Bitar (UFRJ)

A produção de bebidas fermentadas remonta às mais longínquas práticas ritualísticas da humanidade. No contexto das cauinagens as mulheres possuíam um papel fundamental (Fernandes, 2004), já que a sua saliva era utilizada para a fabricação do cauim, através da técnica de mascar os produtos amiláceos para sacarificá-los. Tal processo acontece pela ação sacarificante

da saliva onde se encontra a enzima ptialina, que contribui para a transformação do amido em açúcar fermentescível (Lima, 1997). Propomos apresentar uma discussão acerca da experiência de produção de bebidas fermentadas alcoólicas desenvolvida em um curso de bacharelado em gastronomia. Além do conteúdo sobre produção do cauim, foram realizadas aulas sobre cosmologia ameríndia (Viveiros de Castro, 2004) e sobre o problema da indústria da cerveja no Brasil (Monteiro, 2004), buscando pensar o resgate da produção de bebidas indígenas. Ao invés do uso da técnica de insalivação foram utilizadas enzimas liofilizadas (alfa-amilase) para a sacarificação do amido e leveduras para fermentação. Logo, propomos neste estudo problematizar em que medida o uso controlado da produção de bebidas de forma artesanal se distancia ou se aproxima do uso originário de bebidas fermentadas indígenas. Por fim, apresentamos os resultados da produção de bebidas fermentadas de mandioca e milho e a atual fase de melhoramento.

Experimentos com socioalidades como catalizadoras da saúde

Isabella Simões Bissiatti Ferraz (UNEB)

Esta pesquisa tem como objetivo discutir a saúde a partir do conceito de epistemicídio, elaborado por Sueli Carneiro (2023), que critica o eurocentrismo socioteórico por privilegiar o conhecimento científico em detrimento de saberes diversos. A autora denuncia como a colonização consolidou uma experiência social hegemônica, reduzindo outras formas de conhecimento (Cornell, 2012). Leitora de Michel Foucault (1975), Carneiro utiliza o conceito de dispositivo para evidenciar um “dispositivo de racialidade” operante no Brasil, que marginaliza saberes alternativos por meio da centralidade do sujeito ocidental. A metodologia baseia-se em revisão de literatura, com foco nos estudos de Carneiro e Foucault, que evidenciam a urgência de novas assembleias de vida. A discussão sobre a complexidade dos processos sociais e seu movimento contínuo evoca a destruição de pressupostos epistemológicos herdados da modernidade, incorporando sociabilidades mais-que-humanas e compreensões ampliadas sobre a ecologia antropocênica. Propõe-se pensar a saúde como processo que ultrapassa o humano, protagonizando outros entes em sua constituição e promovendo outros eixos de experimentação. Exemplo disso é a relação com as águas no Vale do Jequitinhonha, que nutrem o bem-estar do território, assim como a mandioca nutre os afetos dos almenarenses. A saúde não se reduz ao biofisiológico; exige abertura para a arte de notar o mundo e os saberes mais-que-humanos.

Las comidas y bebidas entre lo global y lo local: prácticas de resistencia en México y Uruguay

Pablo Piquinela (Universidad de la Republica), José Tenorio (Unam)

Nos proponemos trabajar el consumo de alimentos locales en dos casos de estudio, a partir de dos trabajos de campo etnográfico. El primero de ellos, realizado en Chiapas, México, analiza cómo las bebidas a base de maíz coexisten con los refrescos, en un marco de mercantilización de la dieta, donde el refresco opera como símbolo de modernidad. El segundo, situado en el departamento de Rocha, Uruguay, aborda el consumo de frutos nativos y alimentos del mar; en el marco de relaciones de producción, distribución y consumo de alimentos marcadas por la "Revolución Verde" y los circuitos agroexportadores. Se analizarán también aspectos relacionados con las técnicas de preparación de alimentos y las tradiciones alimentarias. Nos apoyamos en los análisis sociológicos que articulan matriz productiva, condiciones materiales y hábitos alimentarios (Contreras y Arnaiz, 2015; Mahoney, 2015; Pollan, 2016).

La presentación hará foco en la disputa de mundos en torno a los circuitos que posicionan a los consumidores como portadores de tradiciones a la vez que participan de circuitos económicos que los ubican como agentes vendedores y compradores de productos globales.

Deuses, humanos, animais e plantas: Ontologias em disputa na antiguidade greco-romana

Pedro Ribeiro Martins (UFRJ)

Na antiguidade greco-romana, havia um amplo debate entre filósofos e mitógrafos sobre a classificação de deuses, humanos, animais e plantas. A posição hegemônica era representada não só por poetas como Hesíodo, como também por filósofos como Aristóteles, Estóicos e Epicureus. Nessa perspectiva, há uma divisão hermética entre deuses, humanos, animais e plantas. Hesíodo diz que os humanos teriam vivido antigamente com os deuses, mas que perderam acesso a eles ao serem expulsos de Mecone. Também Hesíodo afirma que os seres humanos receberam a justiça diretamente de Zeus, ao contrário dos demais animais. Seguindo uma lógica similar, Aristóteles defende que as plantas existem para os animais e os animais para os humanos e que há uma guerra justa entre homens e animais. Uma perspectiva alternativa, entretanto, entende que

as fronteiras entre os seres são mais fluidas. Desenvolvida pelos Pitagóricos e por Empédocles, essa visão teve defensores na Academia platônica, foi aplicada por Plutarco e, finalmente, por Porfírio. Essa posição entende que todas as almas compartilham algum grau de parentesco ou familiaridade em razão das similaridades dos corpos e das almas. Mesmo ainda havendo uma hierarquia entre os seres, há a possibilidade de equivalência ou intercâmbio entre eles. Isso é refletido, por exemplo, não só na teoria pitagórica da Transmigração das almas, mas também na noção de que há uma comunidade entre humanos e animais.

ST 10: COEXISTÊNCIA MULTIESPÉCIE EM TEMPOS DE CRISE ECOLÓGICA: ENTRELAÇAMENTOS, AGENCIAMENTOS E DESTINOS COMUNS

Coordenador(a): Felipe Süssekind Viveiros de Castro (PUC-RIO), Felipe Vander Velden (UFSCAR), Ana Paula Perrota (UFRRJ)

Sessão 01 - ST 10: Coexistência multiespécie em tempos de crise ecológica: entrelaçamentos, agenciamentos e destinos comuns - Territórios em disputa: ruínas, mineração e regeneração

Coordenador/a: Ana Paula Perrota

Da cruz ao lítio: fricções mais-que-humanas em um território suspenso pela mineração

Samuel Perini Nunes (UFMG)

Este trabalho etnográfico parte da experiência vivida em Pomarolli, uma comunidade rural no interior de Minas Gerais, que recebeu, em 2023, a visita silenciosa da mineradora Atlas Lithium. O que poderia parecer apenas uma fase técnica de sondagem mobilizou uma rede densa de relações entre humanos e outros-que-humanos: afetos, veios subterrâneos, rezas, práticas de cuidado e presenças espirituais que compõem o cotidiano do território. Inspirado por Anna Tsing e Donna Haraway, investigo como a presença da mineração instaurou fricções entre diferentes regimes de valor — espiritual, mineral, comunitário — e como a terra respondeu não como objeto, mas como agente. O Morro dos Cruzeiros, espaço sagrado para a comunidade, foi marcado para sondagens, revelando um conflito entre cosmologias que tensiona as formas de imaginar o futuro. Após a retirada da empresa, o que restou foi um estado de suspensão: mapas traçados, estradas reativadas, mas nenhum projeto realizado. É nesse intervalo, povoado por rezas, rumores, silêncios e ritmos subterrâneos, que modos de existência brotam nas frestas. A terra se recusa a ser apenas depósito mineral; ela insiste como lugar de cuidado, memória e coabitação. Essas práticas revelam modos de coexistência com a terra que resistem à homogeneização minerária e sustentam ecologias relacionais em cenários de suspensão e disputa.

Relatos do fim do mundo: a produção de ruínas em ambientes veredeiros no Norte de Minas Gerais

Luzimar Paulo Pereira (UFJF)

Esta apresentação é o recorte de uma pesquisa mais ampla iniciada em 2025, cujo interesse é etnografar a emergência das “veredas” - ambientes úmidos e biodiversos, associados a inúmeras formas de vida social humana e não-humana no cerrado — como marcadores de territórios de resistência, onde as autodenominadas “comunidades veredeiras” desenvolvem estratégias dissidentes de preservação e regeneração ecológica diante da expansão do agronegócio nos municípios de Januária e Bonito de Minas, Norte de Minas Gerais. Pretende-se destacar aqui um conjunto de relatos produzidos pelos camponeses da região que justificam e revelam as premissas que orientam suas lutas. As descrições do uso de “correntões” para a derrubada de “matas” e da implementação de “projetos de irrigação” em áreas de “várzeas” e “pantâmes”, dentre outras atividades conduzidas e fomentadas pelas “firmas” (empreendimentos colonizadores vinculados ao agronegócio), indicam a ocorrência de eventos-catástrofes que transformam em ruínas antigas paisagens multiespécies. Um experimento etnográfico voltado à tradução destes relatos camponeses ajudaria a dar alguma inteligibilidade às motivações e aos sentidos que orientam as ações do "movimento veredeiro".

Ruínas férteis: etnografia de uma horta agroecológica em um território atingido pela Braskem

Laryssa Owsiany Ferreira (Instituto de Estudos da Religião (ISER)

O maior crime corporativo socioambiental em área urbana em curso no mundo deixou uma ferida aberta na cidade de Maceió (AL). Mais de 200 mil famílias foram afetadas pela subsidência do solo causada pela extração de sal-gema realizada pela Braskem, e um "apocalipse embaixo d'água" causou a extinção dos sururus e a morte de toneladas de peixes. A Defesa Civil, ao apresentar justificativas para a completa devastação destes territórios afirma que casas em ruínas “podem gerar epidemias, zoonoses e problemas ambientais”. Uma superpopulação de gatos, escorpiões, aranhas, insetos, ratos, focos de dengue, fungos e “plantas descontroladas” são também utilizados de forma frequente para descrever o cenário distópico da capital.

Por meio de uma etnografia que percorre as paisagens multiespécies dos bairros afetados pela mineração, este trabalho se debruça sobre o projeto de uma horta agroecológica desenvolvida por uma igreja. Um dos aspectos que mais chamam a atenção é o modo como a Igreja Batista do Pinheiro se compromete com a proclamação de uma "fé comprometida com todas as existências", não apenas as humanas. A comunidade tem investido neste projeto como um forte símbolo de que "onde a Braskem plantou morte e destruição, seguimos plantando sonhos e esperanças de dias mais justos e ecologicamente responsáveis", disputando a narrativa de que ruínas não são apenas sinônimos de um mundo colapsado, mas também podem ser espaços onde novas formas de resistência e adaptação podem emergir.

Escala do toque: escrever as ruínas de Minas em companhia dos fungos

Vitor Chiodi (UNICAMP)

Este trabalho deriva de uma parte da minha tese. Na tese desenvolvi o que chamei de "escrita micelial" — encontro entre teoria feminista e o estudo etnográfico dos fungos. Como essa escrita afeta a ideia de fim do mundo? Explorei três possibilidades. Este trabalho focará em uma delas, que aborda a literatura de Drummond sobre as ruínas de Minas a partir de uma "escala do toque" micelial. Mineiro, articulei minhas próprias experiências pessoais com a mineração, um campo em Itabira e a poesia de Drummond, deixando-as apodrecer. A escala do toque, onde a tentacularidade feminista e a radialidade fúngica se encontram, sugerem um caminho para lidar com o sentimento de fim iminente que impõe o choque de mineiros e mineração.

As mycelia crescem radialmente, dissolvendo dentro/fora: tudo que tocam torna-se parte da colônia. Essa exploração ecoa a teoria da bolsa e a tentacularidade feministas, onde tocar provoca transformações ontológicas constantes e os corpos individuais se tornam inconcebíveis. Micelial, a escala do toque guiou a coleta de histórias findomundistas, dentre elas, as ruínas de Minas. Fins de mundo aparecem em escalas diversas: do pó de minério em nossos pulmões e nas superfícies das cidades, às barragens que podem ser vistas do espaço. Os fungos sugerem reações possíveis ao fim do mundo que recusam a paralisia boquiaberta à catástrofe. Abrir novos caminhos pela escala do toque, ao alcance dos dedos. Distante das mudanças planetárias e perto dos pulmões de ferro.

Arquitetura em regeneração: Práticas de cuidado com o solo no ‘’Minhocão’’ da gávea

Ana Clara dos Santos Mesquita (PUC-RIO)

Mobilizada por inquietações de um mundo em colapso, em um planeta ‘’quebrado’’, esta pesquisa pretende revirar os sedimentos de uma tradição modernista de longa vigência no campo da Arquitetura e Urbanismo, tendo como foco práticas de cuidado no Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, conhecido como Minhocão, projeto de Affonso Eduardo Reidy dos anos 1950, no bairro da Gávea, Rio de Janeiro, que será campo, mas é também lugar onde nasci e cresci. Pretende-se com isso buscar possíveis caminhos em práticas contemporâneas sensíveis à complexidade da emergência climática, no contexto do Plantationceno, tendo como base o solo urbano, o cuidado como atividade ética e a contra cartografia como ferramenta de participação e sensibilização para o tema. O destino do caminho proposto neste trabalho será o de investigar possíveis modos de fazer ver ações espontâneas de cuidado que interagem com a arquitetura no seu aspecto talvez mais primordial: o de garantir habitabilidade. E aqui, sobretudo, uma habitabilidade multiespécie. Assim o trabalho desenvolve por meio de entrevistas e desenhos coletivos cartografias das práticas de cuidado laboradas pelos moradores e moradoras do Minhocão, que se sensibilizando com o cuidado com o solo em seu território, dão a ver as fissuras dos binômios hegemônicos como local e planetário, natureza e cultura, tão fundantes do paradigma do desenvolvimento moderno, mobilizando assim o território da arquitetura pela chave da biodiversidade.

Redes de Cuidado Multiespécie em contextos de Desastre: uma Etnografia a partir das Enchentes de 2024 em Porto Alegre

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Esta comunicação apresenta resultados de pesquisa etnográfica sobre as redes de cuidado multiespécie que emergiram durante as enchentes de maio de 2024 no Rio Grande do Sul, o maior desastre socioambiental da história do estado. A partir da articulação entre antropologia dos desastres e estudos multiespécie, examino como práticas de resgate, acolhimento e assistência a mais de 12,5 mil animais revelaram vulnerabilidades compartilhadas e formas emergentes de "sobrevivência colaborativa" (Tsing, 2022). A análise foca nas "artes da atentividade"

(VanDooren et al., 2016) desenvolvidas por voluntários, veterinários e famílias acolhedoras, examinando como as "temporalidades do cuidado" (Bellacasa, 2017) desafiaram ritmos institucionais de emergência. Investigo as infraestruturas digitais de cuidado mediadas por redes sociais e as transformações políticas que resultaram na criação do primeiro Plano Estadual de Ações de Resposta à Fauna do Brasil. A pesquisa evidencia como eventos críticos catalisam o reconhecimento de "espécies companheiras" (Haraway, 2021) e contribuem para políticas mais inclusivas diante da intensificação de desastres climáticos, revelando destinos entrelaçados em tempos de crise ecológica.

Sessão 02 - ST 10: Coexistência multiespécie em tempos de crise ecológica: entrelaçamentos, agenciamentos e destinos comuns - Cidades mais que humanas: cooperação, cuidado e conflitos

Coordenador/a: Felipe Vander Velden (UFSCar)

Pensar-com mamoeiros na cidade: ensaios para uma inteligência vegetal urbana

Bruno Amadei Machado (UFRJ)

Deslocando o foco para além do humano, que presenças, agências e inteligências podem ser notadas no chão da cidade? De forma mais ampla, como a virada vegetal também pode revirar a agenda urbana? Partindo da hipótese de um Urbanismo Multiespécies, esta comunicação aposta em uma abordagem relacional e contingente para questionar o viés antropocêntrico dos estudos urbanos, refletindo desde a perspectiva fornecida pelas suas camadas vegetais. Como caso exemplar, acompanho o mamoeiro (Carica papaya), frutífera tropical muito apreciada por aves, insetos, fungos e humanos.

Introduzido no Brasil nos primórdios da colonização, o mamoeiro carrega consigo a violência das conquistas, a expansão dos impérios, a devastação do plantation... e a esperança nos desvios. Inclusive urbanos. Considerados cosmopolitas pela sua ampla distribuição biogeográfica e ruderais pelos seus hábitos ecológicos, são comumente vistos crescendo fora, dentro e nas bordas difusas da cidade.

Nesta comunicação, sigo em aliança com mamoeiros cariocas, descrevendo seus movimentos por interstícios infraestruturais, canteiros ornamentais e parques patrimonializados. A partir deles, ensaio cinco proposições acerca de uma possível inteligência vegetal e ao mesmo tempo urbana. Em cada proposição, inspirado por Donna Haraway para pensar-com espécies companheiras, destaco traços de co-constituição, finitude, impureza, historicidade e complexidade que envolvem mamoeiros e nos envolvem nos seus mundos urbanos.

Modos de ver e voar: a prática de observação de aves no Pantanal mato-grossense

Igor Costa Oliveira (PUC-RIO)

Este trabalho investiga a prática da observação de aves no Pantanal mato-grossense, entendendo-a não apenas como prática turística ou de lazer, mas como forma de atenção cultivada às transformações socioambientais em curso. As aves, sensíveis às transformações ecológicas, tornam-se indicadores vivos das alterações no território, enquanto os observadores se engajam em complexos sistemas de percepção. O "ver pássaro" é uma operação que envolve um engajamento ativo e corporal com o ambiente, manifestado em técnicas perceptivas modernas e intuitivas, que demandam improvisação e aprendizagem contínua, articulando aspectos objetivos e subjetivos. Ao analisar as passarinhadas como prática ecológica, o estudo revela seus efeitos na paisagem, na economia local, na produção de conhecimentos e no fortalecimento da ciência cidadã. As paisagens pantaneiras resultam desses encontros parciais, verdadeiros projetos de fazer-mundo entre pássaros e humanos. O desafio é explorar os contatos parciais nesses emaranhamentos, percebendo o que emerge nas bordas desses projetos de mundo e seus efeitos inesperados. Propõe-se pensar como essa atividade configura zonas de contato e efeitos de borda ontológicos entre humanos e aves, onde se entrelaçam modos de existência, sendo a divergência base para relações simétricas e situadas. Passarinhar convoca outros modos de habitar os mundos, com cuidado e responsabilidade, trazendo à tona debates mais amplos sobre ciência, conservação e Antropoceno.

Cães, lobos e hibridações: as cidades e refúgios como espaços de relação interespécies

Arthur Arruda Leal Ferreira (Instituto de Psicologia/HCTE - UFRJ)

Esse trabalho está vinculado a relação interespécies em dois cenários: refúgios e espaços urbanos. Mais precisamente, a relação estudada será entre humanos e canídeos em um refúgio para cães-lobos no Canadá e nas cidades chilenas. O Refúgio Yamnuska de cães-lobos em Calgary não busca preservar espécies em extinção, mas oferecer um espaço mais adequado dentro da controversa presença destes canídeos como objeto de comércio, aquisição e adoção por humanos. O que se entende é que o problema de cruzamentos dentro de uma mesma espécie (canis lupus) vem da relação com os humanos e da expectativa de possuir animais com fenótipo de lobo e conduta de cão, o que muitas vezes leva a resultados frustrantes para os proprietários, e muitas vezes abandono. Esse cenário é completamente diferente se abordamos as cidades como uma espécie de um novo refúgio para os cães de rua no Chile (quiltros). Aqui eles não são considerados como espécie em extinção ou problemática no convívio com os humanos, mas inclusive seria possível delinear condições de cidadania e atividade política nestes espaços urbanos. Os problemas mais agudos nessa relação ocorrem na periferia e no campo, espaços que teriam características de refúgio, onde matilhas e grupos supostamente perigosos se formam. Nesta última pesquisa, em três fases (antes, durante e após o estalido social de 2019/20), pôde ser observada a presença de quiltros nas manifestações de rua, levando à discussão do sentido político desta conexão interespécies.

Conflitos morais acerca da humanidade de humanos e cães em situação de rua: Humanidade(s) além do humano

Matheus Soares Ferreira (UFRRJ)

O debate sobre a humanidade não é novo nas Ciências Sociais (LEACH, 1982) e nem abraça apenas a espécie humana (PERROTA, 2015). Ailton Krenak (2019) se indaga se a humanidade no ocidente é a razão - e um meio - de justificar usos de violência entre os seres viventes (KRENAK, 2019). Assim, observa-se que humanos e animais em situação de rua estão sujeitos a violência urbana e a invisibilidade, colocando em debate a sua humanidade e a perda dela. Esta pesquisa, parte da minha monografia, procura compreender como o recorte analítico da

ideia de humanidade nos permite entender o trabalho necessário para tornar-se um ser moralmente digno de vida pensando as categorias de "quase-humanos" e "muito-humanos" (Krenak, 2019). Portanto, pretende-se analisar as perspectivas morais e as controvérsias acerca da humanidade, conforme os distintos contextos relacionais que envolvem humanos e cães e o ambiente que vivem: a rua. Este trabalho utiliza de uma pesquisa bibliográfica de autores clássicos e contemporâneos das ciências sociais e uma análise dos relatos de humanos em situação de calçada nas redes sociais da ONG "SP Invisível", adotando uma abordagem compreensiva a respeito dos grupos sociais que proponho o estudo. Logo, nota-se na pesquisa como a humanidade "universal" não inclui todos os seres, inclusive os da espécie humana, e como a relação entre humanos e cães em situação de rua produz um valor moral à vida destes indivíduos.

A história de uma harpia em cativeiro

Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)

Os zoológicos foram por longo tempo lugares de entretenimento e exposição de "animais exóticos". Depois de terem contribuído parcialmente para a extinção de espécies, ao estimular o tráfico de animais silvestres para compor suas coleções, atualmente eles têm se reconfigurado como instância importante na conservação de espécies, através da reprodução de animais em cativeiro (ex situ). Este trabalho reconstitui a trajetória da reprodução de uma filhote de harpia no zoológico de Salvador. A harpia (Harpia harpyja), uma grande águia habitante das Américas, é uma espécie à beira da extinção. Mesmo sendo de difícil reprodução em cativeiro, zoológicos se esforçam para ampliar sua população visando a soltura de espécimes em ambiente livre. A ave, cuja história será narrada, passou os dois primeiros meses de vida na casa da veterinária responsável por seus cuidados, depois foi criada no zoológico de Salvador até atingir a maturidade, quando foi enviada para outro zoo a fim de acasalar. Recuperar a história dessa harpia nos permite compreender como o trabalho de reprodução desenvolvido no local se vincula a redes mais amplas voltadas para a conservação de espécies, assim como abre uma perspectiva para examinarmos as relações entre animais silvestres e profissionais do zoológico que precisam lidar com as ambivalências encarnadas na existência desses bichos classificados como selvagens, mas que vivem em cativeiros com humanos.

“Como perdigueiros amestrados”: sensibilidades humano-animais e infraestruturas do capitalismo nos relatos sobre a pesca com botos em Laguna/SC (1900-2000)

Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias (UFSC), Sara Pereira da Silva Vinter Schmitt (UFSC), Bruno Guth Oliveira (UFSC)

A cooperação entre golfinhos e pescadores artesanais para a captura de tainhas é um fenômeno biossocial raro, registrado em alguns estuários do litoral sul do Brasil. Em Laguna, no sul de Santa Catarina, a memória social dos pescadores e os poucos registros escritos disponíveis apontam que a prática tem ocorrido continuamente desde a segunda metade do século XIX, envolvendo várias gerações de humanos e botos. Nesta comunicação, analisamos um conjunto diverso de relatos – folclóricos, jornalísticos e científicos – produzidos ao longo do século XX sobre a pesca com botos, com especial atenção às diferentes formas de sensibilidade humano-animal que emergem dessas descrições. Mais do que testemunhos sobre as transformações técnicas e socioeconômicas vividas pela prática, entendemos esses registros como expressões metonímicas dos modos de percepção, identificação e relação com a animalidade (selvagem e domesticada) vigentes em diferentes contextos históricos. Assim sendo, os relatos revelam os quadros de referência mobilizados por distintos segmentos da sociedade para compreender um fenômeno que desafia concepções convencionais nas ciências biológicas e humanas, bem como as consequências não-intencionais de infraestruturas do capitalismo fóssil sobre formas de interação entre humanos e vida selvagem. A comunicação decorre da instrução técnica do registro da pesca com botos no sul do Brasil como Patrimônio Cultural Brasileiro (CANOA-UFSC/IPHAN).

Sessão 03 - ST 10: Coexistência multiespécie em tempos de crise ecológica: entrelaçamentos, agenciamentos e destinos comuns - Cosmopolíticas e ecologias do futuro

Coordenador/a: Felipe Süssekind Viveiros de Castro

Para Onde Os Pássaros Voam Em Tempos De Guerra? Pensando os Antropos e a Pandemia de Covid-19 a partir da Respiração dos Povos Afro-Pindorâmicos no Ceará

Suzana Saynara Paiva de Sousa (UNILAB)

Em uma metáfora, a respiração é tida como um caminho para refletir sobre cenários de violências vivenciados pelos povos afro-pindorâmicos no Ceará, tendo como recorte temporal a pandemia de covid, em uma guerra biológica e simbólica pelo ar. A discussão se localiza, territorialmente, com os indígenas Pitaguary, localizados nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, e os quilombolas do Quilombo do Cumbe, localizado no município de Aracati. A base teórica se desenvolve com Marras e Taddei (2020), Donna Haraway (2016; 2018), Anna Tsing (2015; 2021), Malcolm Ferdinand (2019) e Ailton Krenak (2018; 2019; 2022). Para considerar os povos afro-pindorâmicos, referencio Bispo dos Santos (2015) e, para pensar as privações da respiração, dialogo com A. Mbembe (2020). A Introdução situa o levantamento bibliográfico e documental e a utilização de diferentes linguagens para a pesquisa. É feito o uso do documentário "Tudo o que respira", do diretor Shaunak Sen, e da música "Passarinhos" do cantor Emicida, para traçar alguns paralelos entre o ar, as formas de violências estruturais e relações entre espécies em natureza. O desenvolvimento é dividido em três momentos: "Reflexões sobre os antropos"; "Respiração e a Pandemia de Covid-19" e "Povos Afro-Pindorâmicos no Ceará". A síntese vem em uma tentativa de pensar as guerras territoriais e de sobrevivência também dentro do campo simbólico e metafórico do direito à respiração nas relações das múltiplas espécies que respiram.

Dimensões humanas nas translocações de fauna para conservação no Mosaico Central Fluminense

Natalia Barros Silva (UFRJ), Maron Galliez (IFRJ), Joana Macedo (Refauna)

O histórico de ocupação e exploração da Mata Atlântica levou a um cenário crítico, com remanescentes que correspondem a apenas 23% da cobertura original, além de extinções locais de espécies animais, perda de interações ecológicas e de resiliência dos ecossistemas. A restauração ecológica é uma forma de reverter esse cenário e conta com a translocação de fauna como ferramenta. Contudo, é comum que ações de translocação considerem apenas aspectos biológicos e ecológicos, relegando as dimensões sociais. O projeto de refaunação do Mosaico da Mata Atlântica Central Fluminense, conduzido pelo Refauna, busca integrar esses três eixos. O projeto teve início com a reintrodução de antas (Tapirus terrestris) a partir da Reserva Ecológica de Guapiaçu, em 2017, e atualmente planeja translocar ao menos mais duas espécies para a região. Nosso estudo descreve uma análise das percepções da comunidade do entorno da área de reintrodução sobre as antas e espécies candidatas à translocação futura, a partir de 199 entrevistas semiestruturadas. Os entrevistados apresentam percepção positiva sobre a reintrodução realizada e a maioria se mostra a favor de outras translocações, sobretudo as que consideram não oferecer risco ou afetar a agricultura local. Os resultados são relevantes para aproximar a comunidade, integrando a opinião dos grupos envolvidos nos processos de decisão em translocações de fauna na Mata Atlântica do Rio de Janeiro, além de auxiliar outros projetos de translocação no Brasil.

“Cada corpo tem a cara do mundo onde se criou”: As contingências ecológicas nas políticas de proteção à biodiversidade e farmacopeias

Priscila Ambrósio Moreira (UFSCAR)

O conceito de biodiversidade tem sido intensamente mobilizado, da disputa no ordenamento territorial à salvaguarda do patrimônio genético. Contudo, pautado na Biologia clássica neodarwinista, esta noção traz consigo um ponto-cego: ao privilegiar unidades ao invés de relações, as espécies são consideradas entidades acabadas e programadas em códigos genéticos; portanto, passíveis de cópias e lastro para uma “política da Arca de Noé”, como evocado por Malcom Ferdinand. Ignora-se, assim, que a biodiversidade é um índice necessariamente contextual, moldado pelas contingências ecológicas, como busco argumentar ao

considerar que a existência de uma farmacopeia depende da comunicação, condutas e sociabilidade entre os organismos em um território. Este argumento contrasta com a Farmacologia, que a partir do isolamento de moléculas, compreende a função das substâncias, mas não como acontecem os processos vitais, estes sempre relacionais, imersos no mundo. Mesmo estudos em etnofarmacologia permanecem alheios às relações ecológicas pelas quais as substâncias são produzidas. A partir de um levantamento bibliográfico e observações de outros modos de conhecer tais fenômenos inter e intraespecíficos em diferentes contextos territoriais, investigo como as ecologias químicas e sensoriais, justamente por seu caráter dinâmico e contingente, retratam a performance contemporânea da biodiversidade nos territórios.

Nascidos e Criados na beira do rio: práticas de afinidade, aliança e cuidado na cocriação do mundo multiespécie

Izadora Pereira Acypreste (UFSCAR)

Os quilombolas que habitam as margens do rio São Francisco, em Minas Gerais utilizam a expressão “nascido e criado” quando querem dizer que nasceram e cresceram no lugar. Apesar disso, muitos outros moradores, que vieram de outras regiões também podem utilizar a expressão para indicar que chegaram e foram criados pelas pessoas do lugar. A criação neste caso funciona como uma mecanismo de integração com as condutas, costumes e moralidades locais. Através dessa noção quilombola de criação - que envolve práticas de afeto e reciprocidade, trocas simbólicas e o compartilhamento de experiências sensíveis, procuro mostrar como elas se estendem ao mundo vivente não-humano. Estes viventes — entre eles, plantas, animais e entidades espirituais — se apresentam mais do que simples “recursos”, mas como sujeitos dotados de agência, sensibilidade, e capacidade de estabelecer relações com os viventes humanos. Estes vínculos entre humanos e outros mais-que-humanos produzem e são produzidas por meio de alianças, amizades, ajudas, intimidades, cuidados e afetos. Baseada na experiência etnográfica com estas comunidades quilombolas e na observação de práticas relativas aos cuidado com os quintais, roças entre outras atividades, a pesquisa revela como viventes humanos e não humanos partilham a produção dos seus territórios, de suas moradias, de suas próprias vidas e constroem juntos uma ética de convivialidade mais que humana.

Renascer terras, fazer mundos: cosmopolítica indígena no sul de Minas Gerais

Fernanda Borges Henrique (Unicamp)

Esta proposta parte de uma etnografia junto ao povo Kiriri do Acré, que habita o sul de Minas Gerais desde 2017, quando algumas famílias kiriri ocuparam uma terra no bairro rural Rio Verde, no município de Caldas/MG. Embora a terra pertença legalmente ao estado de Minas Gerais, foi com seu "verdadeiro dono" — um velho tapuia que ali viveu há muitos anos — que as famílias Kiriri trataram de negociar sua estadia assim que chegaram ali. Inicialmente autodenominados Kiriri de Caldas e depois Kiriri do Rio Verde, passaram a se identificar como Kiriri do Acré, a partir de um processo de "resgate da língua indígena" que envolve humanos e outros-que-humanos e que só é possível na terra que habitam.

Ao olhar para o modo de habitar essa terra, somos apresentados a seres outros-que-humanos com quem é preciso estabelecer relações de respeito e cuidado: encantados que ensinam cantos e línguas, donos que permitem sua estadia, ou que guardam matas e águas. Em vez de um "nós" abstrato e planetário, pensamos o Antropoceno a partir dessas histórias compostas por pactos e alianças situadas. Esta proposta visa explorar, então, como os Kiriri do Acré fazem renascer essa terra — e como ela, por sua vez, os faz surgir enquanto coletivo. Nesses entrelaçamentos, produzir futuro não é abstração, mas compromisso cotidiano. Ao dialogar com os estudos multiespécies e com as propostas deste ST, o trabalho propõe pensar destinos comuns não como unidade, mas como composição — onde cada relação importa.

More-than-Forests: Toxicity, Healing, and the Politics of Learning with Brazil's Urban Mangroves

Frank I. Müller (USP), Camila Pierobon (Museu Nacional), Laura Kemmer (USP)

This paper foregrounds mangroves as critical sites for learning with, rather than simply about, more-than-human entanglements in polluted worlds. Engaging with planetary perspectives on health, toxicity, and climate change effects, we look at mangroves as complex, contested, and vital estuaries. We explore how they invite us to engage with the lived realities of toxicity, urbanisation, and contamination in the emergence of the so-called anthropocene. Through a place-

based case study in Magé, Rio de Janeiro, we examine how mangroves have historically been sites of healing, exposure, resistance, and negotiation between diverse mangrove species such as plants, crabs, toxicants and pathogens, fishers, as well as saline and fresh waters. We trace these entanglements across four domains: mangroves as contested forest spaces of historical and cultural de- and revalorization; as landscapes under urban-industrial assault; as planetary actors in climate mitigation; and as sites of economic valuation and quantification in the context of carbon trade. We draw on collective, multimodal research methods, including filmmaking, sound recording ("listening to the crab"), and image analysis to reimagine how diverse actors produce, share, and mobilize knowledges with different intents. In doing so, we propose mangroves as more-than-human classrooms where we might learn practices of habitability with toxicity and challenge dominant paradigms of ecological purity and forest imaginaries.

ST 11: COLETIVIDADES, IMAGINAÇÕES E ENFRENTAMENTOS DIANTE DAS PROMESSAS DESENVOLVIMENTISTAS E DAS POLÍTICAS PREDATÓRIAS DE CONFISCO DA VIDA

Coordenador(a): Stella Zagatto Paterniani (UNICAMP), Ana Alves De Francesco (unicamp), Thaís Regina Mantovanelli da Silva (Instituto Socioambiental)

Sessão 01 - ST 11: Coletividades, imaginações e enfrentamentos diante das promessas desenvolvimentistas e das políticas predatórias de confisco da vida - Imaginações e práticas insurgentes negras, quilombolas e indígenas

Coordenador/a: Stella Zagatto Paterniani (Unicamp)

Debatedor/a: Ana Alves De Francesco (Unicamp)

A gente brinca porque não sabe o dia de amanhã: a brincadeira contra o necropoder

Gustavo Belisário d'Araújo Couto (UFPB)

Desenvolvendo formulações que se iniciaram na pesquisa de mestrado, há cerca de dez anos, com crianças e adultos do acampamento Canaã (MST-DF), a ideia deste trabalho é expandir reflexões sobre a brincadeira como uma tecnologia insurgente de questionamento às estruturas do poder estatal em suas diversas expressões. Parto de um apanhado das matizes teóricas que tematizaram vida e morte na teoria social - como biopolítica, necropolítica, geontologias, ikupolítica - para pensar a política brincante como desafiante da morte, e, portanto, como parte integrante da vida de humanos e menos-que-humanos. As seções do texto se organizam a partir de distintas figuras encarnadas do poder - o rei, o burocrata e o xamã - onde a brincadeira emerge como princípio contra narrativo fundante e, dessa forma, nos convida a imaginar a política desde uma mirada radicalmente antievolucionista, antirracista e contracolonial. A proposta é de entender as formas de poder - e entre elas o Estado - como resultados, em última instância, de brincadeiras.

Assim, desde uma mirada criancista decolonial, essa chave brincante evoca um movimento desembruxador da passividade que o medo paralisante da morte pode promover e abre caminhos para ludicidades, criatividades e vínculos que tornam o conceito de vida mais saboroso.

Das Ocupas ao Estudo Negro: 10 anos de experimentos de ex-secundas na cidade-plantation de São Paulo

João Pedro Cabral da Silva (UNICAMP)

Em minha pesquisa de mestrado venho me debruçando sobre os experimentos realizados por pessoas que ocuparam suas escolas entre os anos de 2015 e 2016 em áreas como a política, arte e educação/ciência. Proponho para isso uma leitura a contrapelo da produção científica sobre as ocupações secundaristas que, operando numa lógica branca de produção de conhecimento silencia e/ou minimiza o lugar da raça nas ocupações, subsumindo-o, na grande maioria das menções dessas produções à raça, à sua relação com repressão e violência contra pessoas negras.

Através do referencial teórico-metodológico fornecido pelo que podemos chamar de Pensamento Negro Radical ou Tradição Radical Preta, reivindica-se as ocupas como momento que inaugura, para aqueles estudantes, espaços para aquilo que Moten (2024) chama de Estudo Negro, que aqui refere-se à encontros nos quais experimentos de liberdade sejam tornados possíveis, utilizando de estratégias políticas-artísticas-intelectuais para que se possa escavar brechas nas quais se consiga produzir fugitividade e resistência à captura pelo mundo branco e pelas formas como ele se expressa nas políticas de Estado.

Trata-se, portanto, de acompanhar o movimento que começa na objeção à política de reorganização escolar do então governador de São Paulo Geraldo Alckmin e que se expande para muito além dela, convocando a imaginação a um engajamento com outras formas de fazer política, arte e ciência.

Fabulando imaginários negros: IA e Afrofuturismo

Bruno Almeida (UERJ), Nathalia de Souza Castro Barros (UFRJ)

Para imaginarmos futuros possíveis temos que agir no presente. E para construir o hoje precisamos conhecer o passado. Só que a história, enquanto verdade, é parcial. A história que foi construída e passada é uma história branca, do ponto de vista do grupo racial branco com objetivo

de manter o negro e a mente negra na subalternidade. É majoritariamente transmitido o passado de dor e sofrimento. A história e a cultura negra afirmativa se perpetuaram e foram transmitidas através da oralidade; e a história e a cultura branca através de diversos documentos escritos e imagéticos. O conceito de Afrofuturismo se baseia na possibilidade de vivência negra em mundos que não são marcados pelo racismo e pela opressão, funcionando como crítica à realidade atual. A inteligência artificial se tornou uma grande aliada na fabulação imagética de passados possíveis que provavelmente existiram mas que não temos registros imagéticos. E a imagem é extremamente poderosa porque ela age no inconsciente e cria imaginários. E imaginários tornam presentes e futuros possíveis. Diversos artistas e intelectuais negros contemporâneos tem feito uso dessa tecnologia para projetar passados e fornecer discursos afirmativos da negritude para que se possa conhecer mais afundo a sua história e imaginar a sua potência assim como fabular futuros possíveis.

Violência sem refúgio, existências quilombolas: antinegritude institucional e linhas de fuga

Tábata Silveira dos Santos (UFRGS)

Como a formalidade, a legitimidade ou a oficialidade operam enquanto linguagem? Como e porque essa linguagem [constituída por palavras e práticas] se converteu na linguagem do poder instituído? De que formas essa linguagem não apenas exclui mas inviabiliza a existência negra? Se por um lado a linguagem do poder dá suporte à violência sem refúgio (WILDERSON 2020), por outro lado ela também demarca o que pode existir, e o que deve deixar de existir. Que mundos merecem registro e que mundos podem ser apagados. E, ainda, que registros são válidos, e quais não possuem valor. O desafio que esta escrita sustenta, num primeiro plano, é o de aliar uma escrita de inspiração etnográfica sobre os acontecimentos no Quilombo Von Bock, situado no interior profundo de São Gabriel, na região da campanha gaúcha, marcados por uma sobreposição de violências, a uma abordagem teórica afropessimista que dê suporte às questões elencadas com relação à forma pela qual os documentos e a linguagem formal são mobilizados contra a existência negra pelo poder instituído.

Teologias do capital: pensando através de desertos.

Laura Carvalho (Univesity of Toronto)

Este trabalho propõe refletir sobre a constituição de uma teologia política do capital a partir da imagem do deserto. Deserto, não como ente ecossistêmico, mas como operação de valor — uma operação que produz e projeta ausência, escassez e improdutividade sobre territórios e populações determinadas. O deserto, assim, torna-se dispositivo de produção de vazios, configurando-se como condição para a extração, o deslocamento e o apagamento, servindo tanto a lógicas econômicas quanto ontológicas.

Essa operação ancorada em fundamentos teológicos herdados da tradição cristã, na qual o deserto ocupa papel central como espaço de provação, sacrifício e revelação, como também de purificação e redenção. A articulação entre essa imagética teológica e as práticas contemporâneas de gestão territorial evidencia como o capital mobiliza um léxico religioso para sustentar e legitimar projetos de expulsão e despossessão. em contextos ditos seculares.

A partir dessa perspectiva, busco mapear os contornos dessa tecnologia do deserto — seus modos de constituição, as gramáticas morais que ativa e os valores que institui — para, em seguida, interrogar contrateologias possíveis que se recusem a aceitar o deserto como destino. Interesso-me, finalmente, em indagar quais formas de presença, memória e insubmissão tornam possível resistir às operações de esvaziamento, tanto em sua dimensão material quanto espiritual.

Currículo e formação docente em Ciências Biológicas: Confluir e resistir às Ciências Colonizada

Karen Daniela de Sousa Custodio (UFU)

Este trabalho propõe uma confluência entre a formação de professoras/es de Biologia frente ao micro-nicho universitário e escolar, mais especificamente sobre a construção dos currículos e propostas pedagógicas desenvolvidas. Parte-se do princípio que o objetivo dos currículos maiores, mesmo que velados, é perpetuar a subordinação colonial, capitalista e hierarquização de “saberes legitimados” centralizados no Norte global. A construção das Ciências, sobretudo das Ciências Ocidentais e Africanas são atravessadas historicamente pela colonização, escravidão e fenômenos que ancoram e alicerçam os processos capitalistas. A reflexão proposta é parte do projeto de Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em

Ciências Biológicas da Universidade Federal de Uberlândia – Campus Pontal. Partimos da compreensão de que a construção do currículo de Ciências Biológicas é resultado de processos históricos de exploração colonial, racismo científico e Darwinismo social, como apontam autores como Fanon (1968), Quijano (2020), Dos Santos (2023) e Rufino (2019). A pesquisa, de caráter teórico-reflexivo, ao cartografar tais documentos curriculares, ancorada em perspectivas problematizadoras e contracoloniais, evidencia que existem intencionalidades na elaboração do currículo e como consequência uma "desclassificação" de saberes ancestrais. Entendemos que a educação, além de elucidar, precisa ultrapassar práticas e teorias aliadas ao sistema capitalista e colonial.

Sessão 02 - ST 11: Coletividades, imaginações e enfrentamentos diante das promessas desenvolvimentistas e das políticas predatórias de confisco da vida - Alianças criativas de regimes existenciais diferenciais

Coordenador/a: Thaís Regina Mantovanelli da Silva (ISA)
Debatedor/a: Ana Alves De Francesco (Unicamp)

Baobáfricanizando as Américas: imaginação radical e cosmopoética afrofuturista dos Baobás na Casa de Cultura Tainã

Marilia Chupel Freire Carvalho dos Santos (UNICAMP)

Partindo da promessa de Baobáfricanizar as Américas - proposta política do quilombo urbano Casa de Cultura Tainã - neste ensaio etnográfico apresento a agência cosmopoética afrofuturista dos Baobás na tessitura da Rede Mocambos - uma rede de conexão e comunicação livre inspirada na arquitetura política do Quilombo de Palmares que articula territórios quilombolas, indígenas, assentamentos e ocupações urbanas na luta por terra e autonomia. Símbolos da ancestralidade africana, os Baobás operam como dispositivos de (re)conexão e enraizamento dos territórios, sonhos e tecnologias que compõem a Rede, participando de processos de retomada territorial, apropriação tecnológica e imaginação política. Sustentada por uma infraestrutura formada por raízes de Baobás, tecnologias digitais livres e sonhos de um futuro

ancestral, tais enredamentos descrevem estratégias e narrativas de hackeamento dos dispositivos de racialidade (CARNEIRO, Sueli) e de reconfiguração ontológica baseadas na recusa e na cicatrização das fronteiras impostas pelo capitalismo racial entre natureza e cultura.

Políticas territoriais e luta pela terra em comunidades tradicionais do sertão baiano

Gabriela de Paula Marcurio (UFSCAR)

Nesta apresentação, proponho examinar modos de lutar pela terra e empreitadas desenvolvimentistas em territórios de fundo de pasto no Sertão do São Francisco. Considerando o investimento do estado da Bahia em projetos visando a transição energética e a extração de minerais, comunidades tradicionais sofrem com invasões para o mapeamento do solo e a pesquisa do subsolo a fim de viabilizar novos empreendimentos. Simultaneamente, o governo baiano promove iniciativas de regularização fundiária, que prometem assegurar as terras devolutas ao demarcá-las temporal e espacialmente. A despeito das tensões da forma Estado, observa-se a prática comum de mapear e regularizar áreas em função da exploração do território. A partir de pesquisa de campo com comunidades tradicionais apoiadas pela Comissão Pastoral da Terra da Diocese de Juazeiro, sigo a tese de que o direito à terra se dá pela posse, garantida pela ocupação territorial de famílias camponesas e pela criação de caprinos e ovinos na Caatinga. Apesar de políticas territoriais servirem como ferramentas para identificar, defender e fortalecer as comunidades, essas práticas permitem a conversão da terra em propriedade para a mineração, o agro e hidronegócio e a implantação de parques eólicos. Diante desse impasse, interessa-me analisar como as comunidades desviam-se de formas restritivas ao evitarem a judicialização de conflitos e impedirem invasões em seus territórios.

Dos ilegalismos às pequenas rebeldias: mobilizações políticas de moradores em um bairro cigano na Catalunha

Nathalia Ferreira Gonçales (UFRJ), Celso Alexandre Souza de alvear (UFRJ)

Esta apresentação aborda os processos de rebaixamento que marcam o cotidiano dos moradores de Font de la Pólvora, zona leste de Girona, comunidade autônoma da Catalunha, a partir dos sucessivos cortes de eletricidade que afetam o bairro há anos. Diante da acusação

pública de "delinquência" proferida pela prefeita de Girona - que responsabiliza os moradores, majoritariamente de etnia cigana, pelas interrupções no fornecimento de energia -, procuro mapear como a transposição dos limites entre legal e ilegal é operada de forma gradual e sempre vacilante. Ao trazer passagens etnográficas sobre procedimentos arbitrários e extralegais, como as recorrentes batidas policiais e a apreensão de medidores de luz sem mandado judicial, destaco tanto as formas pelas quais os moradores contornam a lei, quanto os modos pelos quais o Estado produz zonas de indeterminação jurídica.

Perseguindo a “terrível beleza” do gueto, chave analítica coreografada por Saidiya Hartman (2022), a apresentação percorre os agenciamentos dos moradores na criação de uma associação - suas resistências, improvisos, amizades e experimentos que conferem outras possibilidades de sentido às vidas desses sujeitos. Os enfrentamentos, expressos nas manifestações e reuniões com representantes do poder público, revelam uma recusa ativa ao conjunto de rebaixamentos disparados pelo Estado, permitindo a criação de narrativas para além das rotinas de precarização e do perpétuo repertório de acusações.

Retomada(s), reinvindicação e luta por moradia digna a partir na/da ocupação Marielle Franco em Teresina, Piauí

Clara de Assis Soares Nunes (UFPI)

Parte da minha dissertação em andamento, este trabalho busca discutir etnograficamente como se reivindica a luta por moradia digna a partir dos processos de retomada e reconstrução da ocupação Marielle Franco em Teresina, após sucessivos despejos. Esta comunicação versará sobre as estratégias coletivas e modos de resistência frente às violências produzidas em articulação das forças estatais e do capital, mobilizando Policia Militar e seguranças privados, “seguranças” que se instalaram em uma parte do terreno após primeiro despejo, e seguem diariamente buscando intimidar as famílias. A ocupação surgiu em 12 de outubro de 2024, quando famílias sem casa romperam com a lógica da acumulação por espoliação (Harvey,2004) e ocuparam um terreno que não cumpria função social há mais de uma década, cedido para uma empresa avícola por meio de acordo com a prefeitura nos anos 1970. Embora a empresa reivindique 3 ha de terreno, nos documentos apresentados em processo, menos de 1ha os pertenceria, a empresa inclusive tenta usar terreno que não possui legalmente como pagamento de empréstimos milionários. A luta e a

existência da ocupação Marielle Franco se estende para além do terreno; seja nas ruas, nos atos em órgãos públicos, nos jornais produzidos e distribuídos e sobretudo na articulação com movimentos sociais e outras ocupações em Teresina. A cada retomada, reconstroem em mutirão seus barracos, porque, diante da branquidade do estado (Paterniani, 2016) retomar não é opção, é condição.

Sobreviver as ruínas: Estratégias de comunicação de risco de desastres centradas nas comunidades

Talita Novacoski (UFRJ)

Desastres socioambientais têm escancarado falhas estruturais na comunicação de riscos no Brasil. Casos recentes, como as enchentes no Rio Grande do Sul (2024), em Recife (2022) e os deslizamentos em São Sebastião (2023), evidenciam que, mesmo quando o risco é detectado antecipadamente pelo Cemaden, as informações muitas vezes não chegam de forma efetiva às comunidades mais expostas. Este cenário é reflexo de um modelo de comunicação de riscos de desastres centralizado, emergencial, tecnocrático e com baixa participação popular, que aprofunda desigualdades históricas e sustenta um regime de invisibilidade em torno dos corpos e territórios mais afetados. Nesse cenário, as próprias comunidades assumem a linha de frente, articulando redes locais de comunicação e cuidado para sobreviver e reduzir os danos. Uma gestão de riscos efetiva exige práticas de comunicação territorializadas, que reconheçam saberes locais e promovam o engajamento das populações afetadas. A partir de uma Revisão Sistemática de Literatura, esta pesquisa investiga experiências de comunicação de riscos centradas nas comunidades, mapeando estratégias que ampliam a participação popular e fortalecem a resiliência local. Ao sistematizar essas evidências, o estudo visa contribuir com a formulação de políticas públicas de comunicação de riscos de desastres enraizadas na participação democrática, que possam promover o acesso a direitos e a justiça climática.

Mulheres Quilombolas com-e-apesar: convivências tensionadas e práticas de resistência nos espaços cotidianos do Vale do Jequitinhonha

Gabriela Cassiano Martins (UFMG)

O trabalho aborda a compreensão do espaço cotidiano implicado nas comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha e sua relação com-e-apesar da lógica de produção capitalista. A partir das conversas-aprendizados que surgiram de encontros ocorridos no primeiro semestre de 2025, busco dialogar com a necessidade de se discutir tais tensionamentos e práticas de resistência através das narrativas das mulheres quilombolas que frequentemente são relegadas a um papel secundário nos debates sobre seus territórios e no entanto, se destacam como agentes de transformação social, desafiando as dinâmicas de poder existentes e reivindicando um espaço de protagonismo na defesa de seus direitos e modos de fazer e existir.

Através da imersão em eventos no Quilombos de Bem Posta, Cabeceiras do Ribeirão da Folha, Córrego do Rocha e Água Suja, entendo como possibilidade a co-etnografia de vivências que evidenciam as lideranças femininas e suas compreensões e estratégias de resistência acerca da vida cotidiana frente a opressões de gênero, raça e classe.

O texto considera que apesar das dificuldades impostas pelo Estado, as mulheres demonstram, através da organização comunitária, que a luta por reconhecimento e transformação social continua sendo uma realidade em suas vidas. A necessidade de fortalecer a crítica ao Estado, juntamente com a valorização de formas autônomas e comunitárias de resistência, é enfatizada.

Sessão 03 - ST 11: Coletividades, imaginações e enfrentamentos diante das promessas desenvolvimentistas e das políticas predatórias de confisco da vida - Etnografias engajadas contra práticas de confisco

Coordenador/a: Ana Alves De Francesco (Unicamp)

Debatedor/a: Thaís Regina Mantovanelli da Silva (ISA)

A Candidatura da Chapada do Araripe a Patrimônio da Humanidade

Jorge Mattar Villela (UFSCAR), Amir Geiger (dcs - cch - unirio)

Desde 2019 a Fundação Casa Grande, situada no município de Nova Olinda, Ceará, promove, aliada a 10 instituições e financiados pelo SESC/CE, seminários cujo objetivo é o de formular um dossier à Unesco para a chancela de Patrimônio da Humanidade. Essa candidatura assenta-se em estratos cronológicos cuja profundidade chega a 650 milhões de anos, mas que se firma há 150 milhões de anos, numa formação geológica chamada Santana em que se fossilizaram, em quantidades volumosas, sobretudo a ictiofauna do Cretáceo em condições inéditas (suas vísceras e, em alguns casos, suas presas ainda não digeridas). A Candidatura tenta, com o auxílio da paleontologia, arqueologia, e da geologia das universidades do lugar (UFCA e, sobretudo, URCA), preservar uma região cujo cerne é a Floresta Nacional do Araripe-Apodi (a primeira em território brasileiro), auxiliada pela existência do primeiro Geoparque das Américas, desde 2006 chancelado pela UNESCO. Sem aderir à noção de patrimônio nem à de preservação, este trabalho pretende mostrar como no sertão nordestino somaram-se esforços internacionais visando constituir um cronotopo cujos objetivos são, declaradamente, impedir que o agronegócio que invade já a APA que circunda a Flona promova mais um processo de evicção territorial-existencial.

Etnografia da linha de ferro: o que a Ferrovia de Integração Oeste Leste (FIOL) cria e atropela em seu caminho

Mario Agostinho Campagnani (USP)

A Ferrovia de Integração Oeste-Leste (FIOL), em construção, pretende ligar a região do Oeste da Bahia ao futuro Porto Sul, em Ilhéus. Parte de um projeto maior, que no futuro pode chegar até o Oceano Pacífico pelo Peru, ela vem mobilizando atores em diferentes contextos. De que maneira a forma como é enxergado muda de acordo com os humanos com os quais se relaciona? É possível pensar um megaprojeto como um agente sobre um território? A proposta deste trabalho, baseado na minha pesquisa de mestrado, é pensar como uma ferrovia pode ser etnografada, colocando em relação diferentes comunidades e grupos políticos-econômicos e seus efeitos.

No oeste da Bahia, no chamado MATOPIBA, ela chega vendendo o sonho de "nova fronteira", estimulando a chegada do agronegócio, que entra em conflito com comunidades tradicionais da região, em especial as de Fundo e Fecho de Pasto, acionando novas formas de resistência, mas também apagamentos.

Em Caetité, no sudoeste baiano, vemos que o trecho da FIOL está mais desenvolvido. Pensar essa cidade, único lugar do Brasil com exploração de urânio, é pensar possibilidades de vida entre rios radioativos e pilhas de rejeito de mineração, e falar de criação em meio a um fim de mundo.

Por fim, a chegada ao Porto Sul em Ilhéus, atualiza novamente a estrutura de expropriação do projeto colonial. Além da pesquisa de mestrado, a apresentação contará com elementos do meu trabalho como educador popular e comunicador nesses territórios nos últimos quatro anos.

Marimba, Memória e Vida: A Congada como Estratégia Coletiva na Era da Rodovia Rio-Santos

Guilherme Yoshio Agata Evangelista (UNICAMP)

O trabalho examina disputas territoriais, políticas e simbólicas em torno da Congada do Bairro São Francisco, em São Sebastião/SP, desde 1970, tendo como pano de fundo a

turistificação do litoral norte paulista e os reordenamentos urbanos impulsionados pela construção da rodovia Rio-Santos. Manifestação caiçara enraizada na Festa de São Benedito, a Congada mobiliza corpo e memória como forma coletiva de produção do território — não como resistência idealizada, mas como organização concreta da vida diante da captura institucional e da expropriação fundiária.

A partir da trajetória de Casemiro Camilo dos Santos, liderança comunitária e marimbeiro, a análise articula história oral e bibliografia crítica para compreender os efeitos das políticas culturais que, sob o pretexto da preservação, desarticulam sentidos históricos e práticas de pertencimento. O trabalho dialoga com autoras e autores como Kilza Setti, Ilka Boaventura Leite, Fernanda Folster de Paula, David Harvey, Giovanni Cirino, Rodrigo Ribeiro de Castro e Adriana de Souza de Lima, entre outros, para evidenciar os mecanismos de folclorização e a reinvenção das formas coletivas de vida frente às promessas do capital.

Fundado na memória ancestral e na vivência compartilhada com a comunidade, o trabalho ancora-se na observação participante, permitindo uma escuta situada das territorialidades que a Congada expressa e reafirmando o compromisso com formas de vida que organizam o território diante do avanço do capital.

Modos de cheirar no território Awa-Guajá: dos aromas de vida ao odor do minério

Dominick Lattuada Abreu Barbosa (USP)

Este resumo é parte da pesquisa de mestrado intitulada “Cheirar a floresta: um estudo sobre os odores e sua influência na vida dos Awa-Guajá”, onde venho discutindo o modo como o povo Awa experiencia a floresta por meio da dimensão olfativa. Na ocasião, buscarei construir reflexões de cunho teórico-etnográfico, tendo em vista a proposta do GT, trazendo à tona alguns debates que perpassam a escrita de minha dissertação. Esta discussão se ancorará no campo da Antropologia dos Sentidos (Le Breton, 2016), colocando em evidência o odor e o modo como ele permeia as interações e atravessa o cotidiano deste povo, influenciando seu modus vivendi, bem como suas relações com as alteridades extra-humanas que constituem sua cosmologia. Os primeiros contatos dos Awa com não indígenas datam da década de 1940, e foram feitos oficialmente pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) nos anos 1970. Desde então,

essas comunicações tornaram-se parte de uma história marcada por doenças, genocídios e violência, tendo seu território tradicional atravessado e cortado ao meio por rodovias a partir da década 1960 e desde os anos 80 pela Estrada de Ferro Carajás, da mineradora Vale do Rio Doce. Em vista disto, propõe-se refletir acerca da possibilidade do olfato enquanto instrumento de insurgência diante da degradação ambiental no território dos Awa, considerando a influência que a Estrada de Ferro Carajás exerce na dinâmica dos modos de vida na floresta e na fragmentação de seus territórios.

O olhar através da janela e a paisagem da memória através da estrada: Um olhar dos mais velhos da Comunidade Quilombola Gavião sobre seu território do outro lado da BR

Taina Oliveira (UFPA)

Diante do reconhecimento institucional da existência de comunidades quilombolas formadas a partir de uma origem comum, os conceitos de território, identidade e pertencimento evidenciados pelo conceito de memória surgem como uma forma de compreender sobre as estratégias utilizadas para a garantia da vida e permanência do grupo.

Para a Comunidade Quilombola Gavião o território surge personificado por Juvêncio Pedro, um dos primeiros moradores. Suas terras, passadas de geração a geração, são identificadas na memória coletiva da comunidade. No entanto, com a instalação de empreendimentos e a expansão de grandes fazendas, a comunidade enfrenta a redução de seu território. Histórias orais dos mais velhos revelam a conexão dessa luta pela terra com uma memória coletiva, que destaca seu passado e a importância da manutenção da cultura e tradições.

O conceito de memória é apresentado como um processo contínuo de resistência e afirmação cultural, frente aos desafios históricos enfrentados por essas comunidades. A janela é usada como metáfora, e foi através dela que me foi apresentada as memórias dos mais velhos, simbolizando a relação entre passado e presente, e como os membros da comunidade revisitam suas memórias ao refletirem sobre seu território. Este vínculo com a terra e sua resistência significa o seu processo para reafirmar sua identidade e direitos, evidenciando a relevância da memória na construção de sua história e na luta contínua por reconhecimento e direitos territoriais.

Infraestruturas digitais e capitalismo planetário: imaginários sociotécnicos contemporâneos sobre a Amazônia

Luisa Cruz Lobato (PUC-RIO), Luisa Cruz Lobato (PUC-RIO), Brenda Thainá Cardoso de Castro (UEPA)

Este trabalho se debruça sobre os imaginários sociotécnicos que amparam a atual articulação entre projetos de ocupação e desenvolvimento da Amazônia e a realização das ambições planetárias do capitalismo através de uma vasta e distribuída infraestrutura digital. Propomos compreender como estes imaginários dialogam com desejos conflitantes de securitizar a região, articulados, internamente, pelo debate em torno de sua soberania e, globalmente, a partir de discursos salvacionistas ou que defendem a exploração como forma de desenvolvimento. Estes impulsos se expressam na expansão de infraestruturas comerciais como a Starlink no território e as tecnologias que estas viabilizam. A partir do caso da atuação da empresa na região, problematizamos esta expansão e seus imaginários, argumentamos que estes partem do pressuposto do desenvolvimento associado à expansão da infraestrutura tecnológica e reproduzem imagens coloniais de civilização e progresso tecnológico. Essas imagens, por sua vez, são pautadas na ação salvacionista de referências de poder e racionalidade, de masculinidade e branquitude, como Elon Musk, que se coloca à disposição para “conectar” os "desafortunados", ocupando um pretenso espaço “vazio” ao mesmo tempo em que estabelece os termos nos quais esta conexão ocorrerá. Concluímos que as soluções imaginadas dificultam a elaboração de políticas que visem a autonomia (tecnológica).

ST 12: CONTANDO COM OS ESPÍRITOS

Coordenador(a): Vânia Zikàn Cardoso (UFSC), Miriam Rabelo (UFBA)

Sessão 01 - ST 12: Contando com os espíritos - Modos de existência de/com espíritos: interrogando processos de composição e seus efeitos

Coordenador/a: Miriam Rabelo (UFBA)

Debatedor/a: Marcelo Moura Mello (Universidade Federal da Bahia)

"Nossos mortos têm voz": agência e modo de existência dos mortos vítimas de violência de Estado

Matheus de Araújo Almeida (USP)

O que significa afirmar que os mortos falam? Como escutá-los sem reduzi-los à mera abstração simbólica? Esta apresentação parte de uma etnografia desenvolvida ao longo de 6 anos com o Movimento Independente Mães de Maio, composto por mulheres que perderam filhos para a violência estatal na Baixada Santista (SP), para explorar como os mortos atuam, comunicam-se e persistem como presença efetiva no mundo social. Que tipo de existência têm esses mortos? Como se dão as suas aparições? Quais os seus agenciamentos? De que modo participam da constituição da noção de pessoa de suas mães, atravessam as redes políticas do movimento e se comunicam entre si? Em que medida os sonhos com os mortos são modos de relação e não apenas mecanismos psíquicos? Ao mobilizar debates ontológicos sobre modos de existência e o estatuto dos mortos como agentes (Despret, Souriau, Latour, Viveiros de Castro, Wagner), a apresentação interroga como esses mortos instauram um tempo outro — não linear —, e como sua agência perturba as fronteiras entre passado e presente, vida e morte, ausência e presença. A partir disso, proponho que analisar os modos de atuação dos mortos permite compreender também como as mães agenciam técnicas de ativação de sua presença, tornando-os aliados na luta contra o genocídio negro. A comunicação contribui, assim, para os estudos antropológicos sobre a morte ao reinscrever as vítimas de violência estatal como agentes políticos junto às suas mães insurgentes.

Antropologia com incapturáveis: sobre a humanidade e a espitirualidade relacionais na ontologia dos candomblés e (no) além.

Thomás Antônio Burneiko Meira (UEM)

Desde uma etnografia cuja realização foi proposta pelo espírito do fundador de um terreiro de candomblé em São Paulo, este trabalho parte, por isso, da crítica geral aos clássicos divisores antropológicos – natureza/cultura, realidade/representação, conceitos/crenças etc. – e do incômodo com as suas assimetrias, que, todavia denunciadas, ainda caracterizam o sistema hegemônico de produção dos conhecimentos. Em particular, na seara do interesse pelas religiões de matriz africana no Brasil, presume-se que tais desequilíbrios se expressem sob deslegitimação da agência primordial e autônoma de seres e fluxos de forças centrais nesses cosmos – como as dos ancestres e deidades. Após essa apreciação, de cunho mais teórico, o texto aposta na possibilidade de reavaliar a antropologia majoritária a partir de descrições etnográficas – incluídas falas registradas entre os espíritos – que apontam para o caráter instável da posição "humana" no mundo dos candomblecistas. No limite, as descrições sugerem que, no terreiro etnografado, a humanidade e, por extensão, a natureza, bem como o status sobrenatural de certos entes, ao invés de propriedades estanques e com distintos graus de legitimidade, sejam perspectivas advindas de princípios cosmo-ontológicos ligados, por sua vez, a diferenciações demiúrgicas incessantes, distribuíveis e situacionais. Nesses termos, vislumbra-se aqui uma antropologia que conte com espíritos, e o faça sob toda a potencialidade fugidia das forças incapturáveis.

Composições, afetos e efeitos com/para espíritos e humanos, e vice-versa

Franco Delatorre (UFSC)

Praticantes e pesquisadores de religiões afro-brasileiras sabemos que, da perspectiva religiosa, entidades espirituais e pessoas inter-agem, para além das mediações rituais, influenciando-se mutuamente em suas existências e participando da contínua constituição umas das outras (Bastide, Birman, Rabelo, Opipari, Cardoso). A presença de entidades como orixás, espíritos e outras mais que circulam por essas religiões deixa índices e marcas, que independem dos transes de "incorporação", e que podem ser observadas em eventos do cotidiano, na corporalidade e naquilo que muitos adeptos denominam de "personalidade" das pessoas (Delatorre). Com passagens etnográficas de minhas pesquisas trago também essas influências no

outro sentido – dos humanos à "espiritualidade" –, buscando explorar os modos com que certas composições são (suposta ou alegadamente) co-criadas nessas parcerias. Tais composições têm como efeito o afetar mútuo de pessoas e entidades espirituais, e seus processos de produção e transformação entrelaçam suas agências a ponto de borrar lógicas dicotômicas que por vezes cercam noções de causalidade, de origem, de intencionalidade, autoria, propriedade, diferenças, começos, meios e fins. Essas estórias são marcadas por não mais do que especulações e suspeitas do próprio povo de santo (entidades inclusas), e não pretendo ir além de expô-las e abrir algumas sugestões – mesmo porque desafiam possíveis desejos de esclarecê-las ou desvendá-las.

Correr gira: interações entre pessoas, exus e pombagiras em Corumbá e Ladário/MS

Maria Eduarda Rodrigues da Silva (UFRJ)

Este trabalho considera as relações entre pessoas e entidades, tais como exus e pombagiras, nos municípios vizinhos de Corumbá e Ladário, em Mato Grosso do Sul. Ao longo do texto pretendo refletir e tecer um diálogo com ênfase nas categorias locais de trabalho, obrigação e demanda, isto é, o que as pessoas e os espíritos fazem. Partindo das narrativas de dona Zizi, a respeito das interferências do exu Seu Corisco em sua vida, penso em interações que são alimentadas, reconhecidas, apropriadas, por meio do contato, do cuidado e da atenção nos rituais, nos pedidos e prescrições das entidades. Procuro destacar o modo em que os espíritos participam ativamente da formulação, criação e circulação de conhecimentos, o que ilumina as implicações e efeitos disso para a compreensão dos espíritos e do cosmos nos quais as pessoas e entidades se relacionam e seguem existindo. Por fim, ressalto que embora os terreiros de umbanda e candomblé tenham servido como base para o trabalho de campo, as discussões aqui propostas não estão limitadas por esses terreiros. Em outras palavras, a etnografia sobre a qual se apoia o trabalho não é resultado de minha participação regular em um ou outro terreiro específico. Ao contrário, procuro mostrar como as relações entre essas entidades e as pessoas extrapolam os limites espaciais das chamadas tendas se desdobrando em efeitos cotidianos, no qual as relações entre o mundo terreno e o mundo espiritual seguem constantemente abertas e entrelaçadas.

"De homem ruim só se pare uma vez!": Temporalidades, afetos e memórias entre vivos e mortos na trajetória de Mãe Xagui

Ricardo Pereira Aragão (UFBA)

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre as relações e encontros com espíritos a partir da trajetória de Mãe Xagui, líder religiosa do Terreiro Tumbansé, em Salvador, Bahia. A narrativa explora os caminhos afetivos e espirituais de sua vida, destacando especialmente sua passagem pelo Rio de Janeiro na década de 1950, onde viajou em condições adversas na terceira classe do navio Comandante Capella e teve o apoio fundamental de Waldemiro de Barú, figura central no candomblé carioca.

Ao articular memórias pessoais e relatos orais de Mãe Xagui, este estudo investiga como as histórias de resistência, solidariedade e sobrevivência se entrelaçam com práticas espirituais e comunitárias, configurando uma temporalidade não linear que desafia as narrativas convencionais de progresso. Os diálogos e narrativas apresentados ressaltam a importância dos espíritos e ancestrais como agentes ativos na construção das relações sociais e afetivas.

As histórias de Mãe Xagui demonstram como práticas religiosas afro-brasileiras, tais como o candomblé, podem ser compreendidas não apenas como formas de resistência cultural, mas como modos criativos e especulativos de existência que conectam diferentes tempos e mundos. Nesse contexto, a memória emerge como prática viva e contínua, fortalecendo os vínculos entre os vivos e os mortos, e abrindo possibilidades para novas formas de coexistência.

Entre a Caatinga e seus encantados: a história da mulher-folha que desapareceu na zona rural de Chorrochó-BA

Vlter Hugo Santos De Miranda (UESB)

Este trabalho, parte significante dos meus diários de campo e das memórias que comporão minha monografia, emerge a partir da imersão na história da minha família, em relação com os encantados e ancestrais que nos acompanham e moldam nossos modos de viver na Caatinga, zona rural de Chorrochó-BA. Narro a história da minha avó, Mãe Teté, teus encantados e o seu processo de desaparecimento — ou integração — no cinza da mata fechada da região submédia das corredeiras do Velho Chico ou Opará, como conhecemos o Rio São Francisco. Escolho como fio condutor nossas relações com os encantados pois são eles que orientam nossa forma de habitar a

terra, mas Debruço-me sobre sonhos, aparições mais-que-humanas, o processo de cura realizado por Tupinambá, seu caboco, e outros eventos para refletir sobre nossas formas de lidar com a vida e seus fins passageiros. A expressão "mulher-folha" surge de uma investigação em andamento sobre sua relação com folhas, curas e seu nome popular, considerando que, no Candomblé Ketu, Teté é o nome de uma folha e que suas curas partiam quase sempre das folhas da Caatinga. Seu desaparecimento me convoca — como neto, afro-religioso e pesquisador — a investigar essas experiências. Para tanto, recorro a Kopenawa, Albert, Tsing e Nego Bispo, a fim de dar braços e pernas às relações entre nós, a Caatinga e os encantados: parentes inseparáveis, desafiando as narrativas dominantes que historicamente tentaram soterrar nossas cosmologias sobre a habitabilidade na terra.

Sessão 02 - ST 12: Contando com os espíritos - Antropologia de e com espíritos: narrativas, fotografias e a imaginação de mundos

Coordenador/a: Franco Delatorre (UFSC)
Debatedor/a: Clara Mariani Flaksman (UFRJ)

A dança de Exu: fotografia e conversas entre vivos e mortos

Rodolfo Teixeira Alves (UFRJ)

Apresento fotografias autorais, que estão entre o documental, etnográfico e o poético, feitas em festas de Exu no meu terreiro de Candomblé, em Nova Iguaçu (RJ), e em giras de Zé Pelintra que acontecem na Lapa, espaço simbólico da cultura de malandragem na região central do Rio de Janeiro. O trabalho é construído a partir da relação dessas imagens com outras grafias e sensorialidades. No percurso de dois anos desse projeto inacabado, esse acervo visual vem rendendo algumas reflexões sobre corporeidade, formas de presença e aparição, vivo e morto, entre outros temas que surgiram no meu diálogo com Exu e da minha percepção de seus gestuais nesse espaço socioespiritual da festa-gira. Aqui, entre em questão também as formas e negociações para fotografar nesses ambientes, seja no espaço privado do terreiro ou no espaço público da Lapa. Por fim, falo dos fatores estáticos que guiam este trabalho, da fotografia feita através de processo analógico e digital, dos movimentos da imagem que insinuam um ambiente de mistério.

Narrativas contra o tempo: "Escrevinhados" e outras histórias dos encantados no tambor de mina

Yasmin Estrela (USP)

Existem diferentes concepções que definem os encantados. Podem ser aqueles que se encontram no folclore brasileiro como o Curupira ou o Anhangá ou espíritos auxiliares como exús e pombagiras. No entanto, a definição discutida neste trabalho é a daquele que não morreu, se encantou, muito predominante nos terreiros de tambor de mina. O encantar-se é uma forma descritiva de um ser humano que não passou pelo processo de transição da morte, mas desapareceu de forma inexplicável, fantástica. No tambor de mina, religião afro-brasileira predominante no Pará e no Maranhão, estas entidades estão classificadas em famílias nas quais diferentes narrativas as definem a partir do que os próprios encantados nos contam. Desde nobres fidalgos europeus, até indígenas, estas entidades possuem uma forte relação com o período histórico em que começam as suas manifestações no Brasil. Sua classificação compõe um rico panteão no qual nos conta diferentes histórias e acontecimentos talvez imprecisos, porém, cheios de ponderações que os próprios encantados nos acrescentam. Portanto, neste trabalho serão discutidas as diferentes narrativas trazidas por estes encantados sobre sua morada, a encantaria, e sobre sua vida social, pois, as famílias de encantados possuem relações e interações. Estes aspectos transmitem sua capacidade de movimento e sociabilidade entre si, entre aqueles que os recebem e aqueles considerados seus amigos na terra.

Narrativas encantadas, saberes insurgentes: terreiralizar o pensamento e imaginar outros mundos a partir da escuta de entidades em terreiros de umbanda

Marina Sirito de Vives Carneiro (Fiocruz), Carolina Noury (Esdi/UERJ)

Trazer os saberes tradicionais para o campo acadêmico é um gesto de enfrentamento à política colonial do desencanto e sua lógica de apagamento de modos de vida diversos. Para evocar imagens de narrativas ancestrais, reunimo-nos em torno da história da Cabocla Jurema, contada em um terreiro de umbanda, onde ela narra sua trajetória de vida e morte. A escuta coletiva, aliada à prática do desenho, permitiu imaginar outras perspectivas de mundo a partir de sua fala, ampliando as possibilidades de existência. Os caboclos na umbanda representam os

espíritos dos povos originários e das matas brasileiras, habitantes desse território antes da colonização. Ouvi-los é convocar saberes silenciados para construir pontes entre mundos diversos. Como lembram Simas e Rufino, resistir à narrativa do progresso exige convocar as gentes massacradas pelo projeto colonial de aniquilação. Didi-Huberman nos lembra que a imaginação é, também, uma prática política. Imaginar outros mundos é, assim, um gesto de resistência. Registrar narrativas encantadas é restituir conhecimentos invisibilizados. Como apontam Carnevalli e Lobato, a academia valida certos saberes enquanto nega outros. Terreiralizar o pensamento, como propõe Helena Silvestre, é deslocar a narrativa do desenvolvimento em direção a práticas de sobrevivência, encantamento e criação de outros mundos possíveis. Os levantes seguem vivos — e com eles, a possibilidade de continuar existindo de outras formas.

Encontrando corpos cerâmicos no Museu da Amazônia

João Pedro Rocha da Cruz (UFMG)

Atentando para perspectivas indígenas na arqueologia e na museologia, este trabalho se propõe a pensar experimentos narrativos como forma de contemplação de humanidades outras presentes nos museus. Os acervos arqueológicos e etnográficos fazem desses espaços grandes casas de mortos, onde encontram-se ancestrais em forma de pessoas-ossos, corpos-urnas, e outros usualmente categorizados como “artefatos”. A partir de um encontro com urnas funerárias no Museu da Amazônia em Manaus (AM), imaginou-se a possibilidade de contar as estórias desses corpos em modos narrativos que flertem com a ficção para dar conta de suas realidades complexas, presentificando uma humanidade apagada no seu novo contexto, as salas dos museus. Um estranho realismo que nos aproxima dessa realidade que, a princípio, pode parecer estranha, onde a separação entre pessoas e objetos, mortos e vivos e suas diferentes temporalidades, não é dada.

Contar e cantar junto aos Léguas: modos de narrar no terecô de Codó (MA)

Martina Ahlert (UFMA), Lior Zisman Zalis (universidade de coimbra), Conceição de Maria Teixeira Lima (UFMA)

Este trabalho se debruça sobre as narrativas cantadas e contadas por pessoas e encantados vinculados ao terecô, uma religião de matriz africana presente, especialmente, no Maranhão. A partir de um trabalho de campo etnográfico realizado em Codó, no interior do estado, buscamos

repensar elementos presentes na bibliografia sobre o tema (inclusive em trabalhos nossos) que associam o terecô à Codó, aos encantados da família de Légua Boji Bua e às matas da região. Na companhia deste trabalhos buscamos dar centralidade às narrativas presentes nas conversas e nas doutrinas "puxadas" por pessoas e entidades para explorar as ideias de que i) Codó, ainda que município, é um território não fixo que remete a uma categoria própria de força; ii) a família de Légua, ainda que relacionada às matas da região, é também caracterizada pelo deslocamento, de modo que se vincula a símbolos de outros contextos e temporalidades. Assentamos nossa análise na percepção de que o que se conta e se canta sobre o terecô - em suas múltiplas formas - são processos de criação, especulação e reinscrição da religião, que atualizam e fornecem sentido às experiências. Ao mesmo tempo, reconhecemos a centralidade dos pontos cantados, as doutrinas ou toadas, como dinamizadores de narrativas e vivências. Concluímos reforçando a importância metodológica e as implicações do contar e cantar; mas também revendo noções estanques de território, terra e encantaria, constantemente desafiadas por terecozeiros e entidades.

Compondo histórias e paisagens com espíritos

Marcelo Moura Mello (UFBA), Rodrigo Charafeddine Bulamah (UERJ)

Não são raras as situações de campo em que nos vemos diante de questões que ultrapassam as formas convencionais de conceber a agência e, consequentemente, nossos modos de narrá-la. Encontros com espíritos, histórias que falam do protagonismo de encantados, locais de morada de entidades espirituais e de conexão com outros mundos, tudo isso tensiona frontalmente com os modos como fazemos etnografia, concebemos a paisagem e contamos nossas histórias. A proposta desta comunicação é abordar exatamente as formas como essas entidades se envolvem com o processo histórico e na produção da paisagem, gerando outros nexos entre tempo e espaço e entre passado, presente e futuro. Com base em nossa experiência de campo em dois contextos caribenhos (Guiana e Haiti) queremos propor uma reflexão que atente para os modos pelos quais espíritos atuam como agentes, narradores e atores de processos históricos, com especial destaque para os modos pelos quais compõem paisagens, seja por meio de narrativas e dinâmicas de mobilidade e imobilidade, seja pela coabitação de espaços com humanos e outros entes espirituais.

Sessão 03 - ST 12: Contando com os espíritos - Ecologias de vidas entrelaçadas: territórios, movimentos e práticas de resistência

Coordenador/a: Vânia Zikàn Cardoso (UFSC)

Debatedor/a: Martina Ahlert (UFMA)

"Se um dia o meu barraco fechar, é porque a matéria foi pro caixote!"

Thaís Cristina Leal Verçosa (UFPE)

Durante a renovação do Tombo de Jurema de Mãe Inajá de Oxum, em maio deste ano, sua mestra, Lusitânia, chegou ao barracão do terreiro usando um longo e bem adornado vestido vermelho, carregando nas mãos um buquê de rosas, também vermelhas, e dançando uma toada em sua homenagem. Sorria e cumprimentava os presentes, que cantavam e a aplaudiam com grande entusiasmo, ao som, entrecortado, de vários “salve, madrinha!”, proferidos por todos que acompanhavam a festa. A segunda cantiga mal havia terminado quando a mestra enunciou, com voz rouca e um tanto debochada: “Não disseram que meu barraco ia fechar?!”, gargalhando em seguida. Sua fala se refere ao futuro processo de mudança do terreiro: há poucos meses, a mãe de santo foi notificada, por meios legais, de que uma grande obra da Prefeitura de Olinda passaria pela rua onde o terreiro está situado, exigindo, portanto, que ele seja deslocado para um novo endereço. Em sua fala, a entidade revela para a comunidade que tem acompanhado a conjuntura na qual estão inseridos, situando-se como parte ativa da questão. Em cidades marcadas por lógicas capitalistas excludentes, terreiros desafiam a noção de propriedade privada ao afirmar um uso coletivo e sagrado do espaço, sendo um locus de resistência e, também, de recriação, cujas trajetórias se constituem, muitas vezes, a partir de deslocamentos que refletem questões ligadas às desigualdades de urbanização e necessidade de adaptação a novas conjunturas, formando cartografias não-lineares.

Eu quero ser semeado: multiplicidade religiosa entre congado, candomblé e o desastre socio-técnico de Brumadinho

Bianca Zacarias França (UFMG)

No dia 25 de janeiro de 2019, ocorreu o rompimento da barragem da Vale S.A. em Brumadinho (MG), causando 272 mortes e afetando 26 municípios. Além dos crimes ambientais e contra a vida, houve danos profundos às populações atingidas, especialmente aos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA), quilombolas, indígenas e ciganos. Minha tese busca investigar, etnograficamente, como se articula a multiplicidade religiosa entre o congado e o candomblé nesse contexto de desastre, em especial no Ilê Axé Palácio de Oxóssi e na Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé. A pesquisa começou em 2022, quando atuei como antropóloga no IDAFRO, identificando danos socioculturais e fortalecendo a matriz de danos dos 41 territórios tradicionais afetados. Inspirada por autores como Achille Mbembe, Zhouri e Valêncio, e por lideranças como Pai Marambaia, a investigação evidencia que o racismo ambiental e a necropolítica, que decidem quem deve morrer, também ampliam a categoria de "atingidos" para incluir orixás, encantados e entidades, pois, como nos diz o ditado candomblecista, "matou a planta, matou o Orixá". Conclui-se que a justiça climática só será possível quando incluir os povos de terreiro e comunidades tradicionais na agenda política, reconhecendo seus saberes e práticas ancestrais como essenciais para enfrentar os conflitos climáticos e territoriais contemporâneos.

Vidas fúngicas nos terreiros afro-brasileiros

Mauricio dos Santos (UFMG), Emmanuel Duarte Almada (UEMG)

Este trabalho trata das relações entre os fungos e as práticas religiosas afro-brasileiras, especificamente no terreiro de ketu, Ile Asé Ogun Ojú Funmilaiyó. A pesquisa destaca a importância dos fungos nas práticas germinantes dos povos de terreiro, onde a simbiose de axé é fundamental para a interação e interdependência entre seres multiespécie. A etnografia realizada desde 2012 nesse terreiro evidencia a presença de fungos em diferentes rituais, como no Ebô de Oxalá, onde o milho é preparado e emerge fungos onde também respondem orixás; no Aruá, uma bebida tradicional fermentada e é oferecida aos santos e a seus filhos; e no Pão de Ogum, um tipo de pão ritual que é distribuído durante as festas do santo guerreiro. Esses exemplos ilustram como

os fungos são necessários para fortalecer as relações entre seres mais do que humanos, desafiando visões antropocêntricas e contribuindo para uma compreensão mais ampla das dinâmicas ecológicas e ontológicas. Além disso, a pesquisa destaca a importância da observação participante e da etnografia de longa duração para entender as complexidades das práticas religiosas afro-brasileiras e a relação com as vidas fúngicas.

Nos escombros da cidade: narrativas das comunidades de terreiros em Manaus

Luiza Dias Flores (UFAM)

Busco nessa apresentação narrar meu encontro com algumas comunidades de terreiro em Manaus, participantes de uma contracartografia que desenvolvemos ao longo do projeto “A mata, as ervas e o axé”. Quero me debruçar, sobretudo, nas narrativas vividas e ouvidas por três destes terreiros – dois deles de Mina jeje-nagô e um deles de Umbanda amazônica – sobre a vida que se faz nos escombros por onde a cidade foi e segue sendo erguida. O intuito do trabalho é pensar sobre os modos como conectam temporalidades diversas através de relações eto-ecológicas, por onde emergem quatro formas relacionais que nomeio temporariamente como precaução, fuga, ressurgência e ocupação. Narrar Manaus com os terreiros é romper com os silêncios e silenciamentos que a população negra e afroindígena tem experimentado ao longo dos séculos nos discursos oficiais sobre a Amazônia Ocidental, cujo apagamento tem ceifado possibilidades de participação política, sobretudo com a cada vez maior participação dos setores evangélicos nos espaços de tomada de decisão. Dessa feita, pretendo aqui compartilhar alguns fragmentos etnográficos que possam suscitar pontes, conexões e reflexões sobre ecologia, vida e política para narrar a cidade e suas complexidades. Pensar o que coaduna um comum, um problema comum, seja a cidade, seja o que se convencionou a pensar como Antropoceno, como irredutivelmente problemático, através e com algumas comunidades de terreiro.

Políticas invisíveis: relações com espíritos no médio e alto Tapajós

Thiago Mota Cardoso (UFAM), Carlos Roberto Calenti Trindade (UFAM)

Essa comunicação buscará narrar pelo menos duas relações com espíritos, e suas políticas, na paisagem do médio e alto Tapajós, oeste do estado do Pará. A região é historicamente visada para a produção de energia, com projetos de usinas hidrelétricas assombrando constantemente as vidas das populações dali, mas também pelo agronegócio, garimpo e obras de infraestrutura que arruinam e contaminam paisagens e corpos. Contra as práticas desertificantes de um geontopoder (Elizabeth Povinelli) que tenta esvaziar o rio de vida, populações indígenas e ribeirinhas mobilizam espíritos em suas lutas de defesa do território. No caso do povo Munduruku, diversos locais sagrados, com a presença da mãe dos peixes, por exemplo, seriam destruídos para a construção da UHE São Luiz do Tapajós. Entre os beiradeiros, a capela do santo João Guabiraba, um seringueiro local morto por crueldade do patrão na época da escravidão por dívida, seria alagada pela construção da mesma usina. A aliança entre essas populações, pesquisadores, ativistas e espíritos acabou adiando essa "Catástrofe da Sobrenatureza" (Nicole Soares). Testemunhar e narrar essas lutas, e como os espíritos são (e sempre foram) agentes constitutivos delas e de paisagens, nos parece uma responsabilidade incontornável de nosso tempo. Com isso em mente, apresentaremos também o projeto "Ecologia dos Espíritos", aprovado na chamada Amazônia + 10, do CNPq, do qual as pesquisas com os munduruku e os beiradeiros fazem parte.

Os caminhos dos bichos: uma profusão de histórias perigosas

Caio Mattos Santos (UFRJ)

Baseado em trabalho etnográfico realizado em uma comunidade quilombola no norte capixaba (Conceição da Barra) no ano de 2024, o trabalho se debruça sobre histórias centradas nas trajetórias dos "bichos" — termo nativo que designa pessoas, animais, espíritos e outros seres mais-que-humanos. Através dessas histórias, o que se delineia é uma cartografia do perigo: são relatos que tematizam o risco de ter o corpo invadido e atravessado por forças e circunstâncias das mais diversas – "invasores" não-quilombolas que loteiam pedaços de terra nas vizinhanças, o imprensamento promovido pela monocultura de eucalipto que circunda as casas e os encostos e espíritos cachaceiros que podem afligir qualquer desavisado apoiado em um balcão de bar. No quintal de uma tia, as crianças aprendem a caminhar – pelo território e "para fora" – ouvindo as

histórias daqueles que “viraram bicho”. Por vezes uma metáfora, uma acusação ou o reconhecimento de uma presença, os “bichos” emergem nas histórias como uma virtualidade perigosa, contra-exemplos instrutivos para se seguir um rumo seguro e orientar modos possíveis de se proteger diante dos perigos que correm pela estrada. Assim, pretende-se pensar o que essas histórias contam sobre a porosidade dos mundos e a instabilidade a que estão submetidos os corpos e seus caminhos.

ST 13: COPRODUÇÕES CONTEMPORÂNEAS: INTERVENÇÕES BIOTECNOLÓGICAS SOBRE O CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE

Coordenador(a): Fabíola Rohden (UFRGS), Fernanda Vecchi Alzuguir (UFRJ), Marina Fisher Nucci (UERJ)

Sessão 01 - ST 13: Coproduções contemporâneas: intervenções biotecnológicas sobre o corpo, gênero e sexualidade - Fertilidade, gestação e maternidades

Coordenador/a: Marina Fisher Nucci (UERJ)

Debatedor/a: Fernanda Vecchi Alzuguir

Gestação de substituição entre homens gays no Brasil: redes de parentesco e amizade nas narrativas das gestantes

Aureliano Lopes da Silva Junior (UFRRJ)

A gestão de substituição é uma biotecnologia reprodutiva em que uma mulher cisgênero (ou pessoa com útero) gesta para outrem a partir de embrião produzido com material genético heterólogo. No Brasil a reprodução assistida é regulada pelo Conselho Federal de Medicina e suas resoluções são reconhecidas pelo Estado. Segundo a resolução mais recente do CFM (nº2320/2022): "a cessão temporária do útero não pode ter caráter lucrativo ou comercial" (CFM, 2022) e a gestante "deve: a) ter ao menos um filho vivo; b) pertencer à família de um dos parceiros em parentesco consanguíneo até o quarto grau" (CFM, 2022). Como a gestão de substituição não pode ser comercial no Brasil torna-se necessário que a gestante seja parente de um dos pais ou seja uma pessoa que tenha vínculos afetivos muito estreitos a ponto de que sua gestação não seja caracterizada como comercial pelo CFM, já que o CFM também estabelece que casos em que a gestante não possua "parentesco consanguíneo até quarto grau deverá ser solicitada autorização do Conselho Regional de Medicina (CRM)" (CFM, 2022). Assim, nesta proposta analisaremos

entrevistas feitas com mulheres cisgênero que gestaram para casais gays no Brasil, discutindo: 1) a experiência da gestação de substituição no corpo; 2) a constituição e gestão dos afetos entre as gestantes e os pais gays; 2) as redes de parentesco e amizade produzidas a partir das gestações de substituição; 3) o lugar da homossexualidade na constituição do parentesco e redes de afetos.

"É como se você fosse um objeto que não faz a função daquilo que foi chamado": ausência uterina, o sonho da maternidade e a esperança na ciência para mulheres com síndrome de Rokitansky

Juliana Rodrigues Vieira (UERJ)

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa de doutorado em andamento, que busca construir uma etnografia sobre o transplante de útero no Brasil, sob a ótica dos estudos sociais da ciência e dos estudos de gênero. A partir dodiálogo com os diferentes interlocutores (médicos, pacientes e ativistas), verificou-se diferentes motivações em apoio ao desenvolvimento do procedimento experimental que propõe solucionar a condição de Infertilidade Uterina Absoluta. O imenso desejo pela maternidade, relatado por muitas mulheres diagnosticadas com essa condição congênita marcada pela ausência de um útero, atravessa diretamente dimensões objetivas e simbólicas do "gestar" e "gerar". Refletir diferentes condições uterinas possibilita tentar compreender como processos de saúde e doença extrapolam suas dimensões físicas e biológicas, na medida em que são coproduções dos discursos sociais de gênero e ciência. Pensar como a ausência parcial ou total desse órgão afeta pessoas, experiências e trajetórias também possibilita desdobrar (im)possibilidades e anseios de mulheres que convivem com a síndrome de Rokitansky. Diante desse contexto, a inovação do transplante uterino surge enquanto uma esperança e materialização de algo até então irrealizável para essas mulheres e o avanço científico conduzido por esses médicos parece, simultaneamente, encontrar e produzir o desejo, a aceitação e a demanda por parte delas.

Preservar a fertilidade: consumo do congelamento de óvulos entre o desejo e a dúvida de engravidar, e o medo da infertilidade associada ao envelhecimento

Nathália Cariatti Ferronatto (USP), Nathália Cariatti Ferronatto (USP)

O uso do congelamento de óvulos como forma de planejamento reprodutivo cresce no Brasil, sendo adotado por pessoas em idade fértil que buscam assegurar a uma gravidez no futuro, e como recurso para se adiar a própria decisão sobre gestar e maternar ou não. Este trabalho investiga este procedimento da Reprodução Humana Assistida (RHA) através de etnografia com pacientes e em clínicas de RHA, mapeando os sentidos que as pacientes produzem em relação à medicalização de seus corpos ao fazerem o congelamento de óvulos, ou exames hormonais e de imagem usados como indicadores para compreender a idade fértil, e que servem também como instrumento de "alerta" sobre a infertilidade relacionada à idade, sendo usados para prescrever o congelamento. O trabalho busca as motivações que levam mulheres consideradas saudáveis de um ponto de vista médico a buscarem o congelamento de óvulos, investigando como a ideia de preservação da fertilidade é construída e articulada junto de aspirações de autonomia sobre a própria saúde reprodutiva, de prolongar a juventude e afastar efeitos do envelhecimento, e do investimento e aperfeiçoamento de si através do consumo de biotecnologias. O trabalho discute ainda como a adesão a este procedimento acontece junto de uma reificação de papéis de gênero atrelados à biologia, tratando a reprodução como parte do curso da vida de pessoas do sexo feminino, e portanto sendo um processo que deve ser garantido através da criopreservação de óvulos.

Peles que queimam: raça, classe e embranquecimento no processo de seleção de doadores de sêmen

Hugo Henrique Pascoal (UERJ), Anna Paula Uziel (UERJ)

Há negros na sua família? Qual cor a sua pele assume ao se expor ao sol? Estas são duas das perguntas realizadas nas entrevistas com doadores de sêmen em um banco de gametas brasileiro. O presente trabalho, nesse sentido, se propõe a investigar e analisar como raça e etnia atravessam o desejo das/dos clientes no processo de seleção de doadores de sêmen; e como o poder biomédico operacionaliza essas categorias no campo reprodutivo. Por meio da análise, sob

um olhar cartográfico, da entrevista realizada com a diretora do banco e dos perfis virtuais de cada doador presentes no site eletrônico dele, buscamos compreender: I) quais critérios são utilizados na seleção de um doador; II) como se dão a leitura fenotípica e a classificação racial por meio de práticas e discursos institucionais; e III) como o imaginário social, que privilegia a branquitude e a brancura, incide nas tecnologias reprodutivas. Sob uma lógica na qual gametas são tratados como mercadorias, a carga genética destes assume um valor simbólico com base no que é mais valioso na era do capitalismo artista (Lipovetsky; Serroy, 2015): a estética. Socialmente, torna-se fundamental pensar em raça e beleza como fatores indissociáveis, uma vez que a construção social de beleza no Brasil esteve atrelada historicamente ao embranquecimento. Os desdobramentos deste trabalho objetivam suscitar reflexões acerca de como a ciência e as biotecnologias podem ser terreno fértil para a reprodução de desigualdades raciais e de classe.

A gravidez “tardia” de Claudia Raia no Instagram: falsas expectativas?

Miria Cássia Oliveira Aragão (Universidade do Minho), Susana Silva (Universidade do Minho), Débora Allebrandt (UFAL)

A gravidez da atriz brasileira Cláudia Raia, aos 55 anos, tornou-se amplamente discutida no Instagram, gerando debates que rapidamente viralizaram. Um dos recortes desta tese de doutoramento, examina os imaginários sociais refletidos nas críticas sobre gravidez "tardia" com base numa etnografia digital. Foram escolhidos dois perfis públicos relacionados ao tema: o da atriz, @claudiaraia, e o de seu médico, @josebento. A análise concentrou-se nas postagens iniciais e nos comentários associados ao anúncio da gestação. Após o tratamento dos dados, constatou-se que, dos 289 comentários avaliados, 283 foram feitos por usuários com perfis femininos, 4 por perfis masculinos e 2 por perfis não identificados. Esta classificação foi baseada nos nomes autodeclarados nos perfis com base em associações usuais de nomes masculinos ou femininos. Entre as principais críticas nos comentários, destacou-se a questão das limitações relacionadas ao "relógio biológico feminino" no âmbito da reprodução. O relato da atriz sobre uma gravidez supostamente natural, considerando sua trajetória artística, mãe de dois filhos, com um casamento estável e uma carreira consolidada, gerou preocupações sobre a criação de expectativas irreais em outras mulheres, evidenciando a necessidade de tratar o tema com prudência, seja elucidando os

riscos e incertezas em gestações "tardias", seja destacando desigualdades socioeconômicas que dificultam o acesso a tratamentos médicos de reprodução assistida no Brasil.

Monitoramento, vigilância e riscos: reflexões sobre tecnologias pré e pós-natais

Marcos Castro Carvalho (UFRGS), Fernanda Loureiro Silva (UERJ)

A exposição visa discutir práticas de monitoramento, vigilância e gestão de riscos a partir de tecnologias envolvidas desde a pré-concepção até o pós-nascimento. A crescente incorporação de tecnologias à reprodução intensifica a vigilância sobre corpos a partir do monitoramento de riscos, gerando ansiedades e novas formas de iatrogenia, ao mesmo tempo em que busca reassegurar a saúde do feto-bebê. A partir de observações e da análise de entrevistas e de discursos biomédicos, examinamos o papel desses dispositivos na produção e gestão de novos riscos e na reconfiguração das formas de controle e cuidado associadas à reprodução. A experiência de escuta e monitoramento dos batimentos cardíacos fetais, por exemplo, é um fenômeno que comunica não apenas informações objetivas acerca do feto-bebê mas também revelam o entrelaçamento de discursos médicos e morais, no qual a relação entre mãe e filho aparece como um local-chave de intervenção. Tecnologias de monitoramento ganham contornos específicos ao longo dos diferentes usos e momentos, produzindo "janelas diagnósticas" e entrecruzando marcadores sociais da diferença, e sua instrumentalização pode acontecer de diferentes formas a depender do contexto (Brasil e Canadá). Antes restritas ao uso médico diagnóstico, a ampliação para uso doméstico de algumas dessas tecnologias promove controvérsias, borra fronteiras entre conhecimentos leigo e perito, reconfigura subjetividades e reascende dilemas éticos envolvendo decisões reprodutivas.

Novas narrativas sobre o puerpério: uma análise sobre práticas atuais de medicalização do pós-parto

Marcelle Schimitt (UFRGS)

A gestação, o parto e as maternagens protagonizam pesquisas antropológicas há um bom tempo. O puerpério, contudo, este espaço-tempo descrito como liminar, momento de reorganização física e psíquica após o nascimento, ainda recebe pouca atenção na academia. O objetivo desta pesquisa é mapear narrativas atuais sobre o puerpério a fim de entender o que hoje

constitui esse período da vida das mulheres mães - especialmente aquelas de camadas médias, brancas e escolarizadas da população – as quais vêm acionando essa categoria para nomear uma espécie de ruptura entre a vida antes e depois dos filhos. Partindo do questionamento sobre o que seria considerado anormal ou patológico e passível de intervenção quando se trata do puerpério, analiso narrativas médicas, institucionais e provenientes das mídias sociais a partir de uma perspectiva feminista das ciências. Ao mesmo tempo em que há discursos que se recusam em explicar o descompasso entre as expectativas e a realidade do pós-parto em termos de patologia; aqueles que se utilizam de um vocabulário médico podem ser entendidos como um modo de dar visibilidade a sofrimentos coletivos, mas que têm sido vivenciados de modo um tanto quanto individual. Por vezes a depressão pós-parto ou a chamada baixa hormonal são respostas que se adequam mais facilmente à realidade das recém-mães e explicam – sem os incômodos que uma discussão sobre as desigualdades de gênero, raça e classe provocam - o sofrimento que muitas mulheres experienciam.

Sessão 02 - ST 13: Coproduções contemporâneas: intervenções biotecnológicas sobre o corpo, gênero e sexualidade - Diagnósticos, saberes, normas e técnicas científicas

Coordenador/a: Fabíola Rohden

Debatedor/a: Marina Fisher Nucci (UERJ)

Glândulas, hormônios e sociabilidade na América Latina: o livro “Glândulas Sexuaes e Hipophyse Anterior” de Thales Martins (1936)

Isabella Bonaventura (UNIFESP)

Este trabalho analisará o manual “Glândulas Sexuais e Hipófise Anterior”, escrito pelo médico Thales Martins em 1936. Busca-se compreender de que maneira hormônios e glândulas endócrinas foram posicionados como agentes centrais na compreensão dos comportamentos e, ao mesmo, proporcionaram a formação de redes de sociabilidade entre pesquisadores latino-americanos. Thales Martins liderou laboratórios de pesquisa no Instituto Oswaldo Cruz e no Instituto Butantan, entre as décadas de 1930 e 1950, desempenhando relevante papel da

institucionalização da farmacologia e endocrinologia no Brasil. O compêndio "Glândulas Sexuais" permitirá compreender as concepções de Martins, que elaborou um manual para a formação médica e, para tanto, contou com imagens enviadas por colegas, com trabalhos de desenhistas e de fotógrafos, bem como, referenciou produções de outros pesquisadores da América Latina. A obra conta com 134 imagens, dentre as quais se destacam aquarelas e fotografias. A partir desta fonte, o papel dos hormônios e das glândulas endócrinas será discutido mediante duas perspectivas. Abordaremos como a mediação química foi posicionada como principal caminho para compreender os comportamentos de seres humanos. Em seguida, destacaremos como o estudo dos hormônios e das glândulas endócrinas fortaleceu relações de sociabilidade, costurando uma rede científica latino-americana, que conectou laboratórios brasileiros, argentinos e chilenos, na década de 1930.

Sobre corpos, substâncias, diagnósticos e vigilância. Uma etnografia de um objeto científico e de suas práticas

Jonatan Jackson Sacramento (UFSJ)

Na década de 1960, pesquisadores da América Latina se reuniram em torno de uma rede de estudos com vistas à produção de dados epidemiológicos e pesquisas científicas sobre os defeitos e malformações congênitas na América do Sul. O ECLAMC (Estudo Colaborativo Latino-Americano de Malformações Congênitas), hoje presente em 7 países e 23 hospitais, tem construído desde então uma série de instrumentos científicos, como protocolos diagnósticos, atlas de imagens, cartilhas de formação, e orientado políticas de saúde no sentido da prevenção e vigilância da ocorrência de defeitos e anomalias congênitas. O objetivo deste trabalho é analisar a criação de uma rede de vigilância colaborativa mobilizando corpos, substâncias, diagnósticos e processos de vigilância, desde um ponto de vista sóciotécnico e pedagógico. Sociotécnico, pois permite a visualização dos problemas de alterações congênitas que não são objetivo de vigilância compulsória dos sistemas nacionais de saúde. Pedagógico, pois se mostra uma ferramenta de produção de conhecimentos científicos e formação de quadros intelectuais dentro de um estilo de pensamento específico. Minha hipótese é que, como uma objeto científico, no sentido dado por Lorraine Daston, o ECLAMC, seus atores e práticas podem ser entendidos no contexto dos

dispositivos de governança reprodutiva e seus processos de regulação, monitoramento e controle de comportamentos reprodutivos e práticas populacionais.

Intersecções entre ciência, corpo e dor: uma análise das produções biomédicas sobre a fibromialgia a partir das categorias de sexo e gênero

Ana Carolina Verdicchio Rodegher (UNICAMP)

A fibromialgia é uma síndrome caracterizada por dor crônica difusa, fadiga, sono não restaurador e, por vezes, está associada à ansiedade e depressão. Ela é uma afecção com alta prevalência em mulheres e seu reconhecimento médico-científico ainda é repleto de controvérsias, principalmente no que concerne aos processos fisiológicos que a ocasionam. Mobilizando os estudos feministas críticos às tecnociências, este trabalho propõe uma análise sobre a produção científica da fibromialgia, enfatizando como o sexo e o gênero são acionados com frequência enquanto categorias intercambiáveis nas publicações biomédicas sobre a afecção. Buscarei evidenciar não apenas os efeitos discursivos dessas publicações, mas também os processos de materialização que repercutem no cotidiano de pacientes, de suas redes de apoio e de profissionais da saúde, tais quais: a produção do cuidado de si e do gerenciamento da dor crônica, a elaboração de evidências científicas e diretrizes clínicas, a aplicação de diferentes terapêuticas e a politização da fibromialgia como uma deficiência.

Portanto, a partir da análise de trabalhos situados em diferentes especialidades do campo clínico, procuro tensionar as fronteiras entre corpo, dor e sexo e gênero. Em última instância, espero contribuir para a reflexão da fibromialgia como uma condição coproduzida na intersecção dos saberes biomédicos, dos marcadores sociais da diferença, dos regimes de visibilidade da dor e das subjetividades implicadas nesse processo.

O corpo molecular da esquizofrenia e seus modelos experimentais: apontamentos antropológicos sobre materialidade e representação em textos científicos contemporâneos

Arthur Alexandre Maccdonal (UFRGS)

A partir de diferentes estratégias de abordagem experimental da esquizofrenia – como culturas celulares, tecidos post-mortem e plasma sanguíneo – o presente trabalho propõe uma

reflexão antropológica sobre como corpo e transtorno mental são tecnicamente materializados. Nessas práticas, tomadas a partir de artigos científicos, a esquizofrenia emerge como uma entidade clínica instável, situada entre distribuição e coordenação e performada por intervenções que fragmentam e recombinam materialidades visando a inteligibilidade em uma escala molecular. Seja no uso de células-tronco pluripotentes induzidas, na análise de tecidos post mortem ou na quantificação de proteínas e metabólitos no plasma sanguíneo, o transtorno é performado por diferentes tecnologias que produzem variações do corpo, do cérebro e da fisiopatologia. Menos do que buscar um corpo biológico unitário como lócus do transtorno mental, o que estes estudos revelam é que a molecularização dos transtornos mentais passa pela distribuição, fragmentação e manipulação do corpo por meio de séries de intervenções laboratoriais. A abordagem dos estudos sociais da ciência e da tecnologia, neste sentido, nos permite explorar não apenas o que esses modelos experimentais dizem sobre a esquizofrenia e seu horizonte molecular, mas também os regimes de verdade que sustentam essas práticas, tensionando categorias tradicionais como representação, natureza e cultura, e abrindo caminho para novas formas de ordenação do conhecimento.

Viável, Inviável ou “em Viabilidade”: tecnologias e neonatos

André Luiz Coutinho Vicente (UFRJ)

Tenho me interessado em compreender como uma série de técnicas e tecnologias, sobretudo aqueles classificados como testes e exames, atravessam o nascido, tanto a termo quanto pré-termo, e produzem discursos sobre viabilidade neonatal. O que significa ser viável? Como se parametriza a viabilidade de uma vida extra-uterina? E quais elementos típicos do mundo bio-médico sustentam esta parametrização? Mas, mais importante, como uma série de tecnologias, sobretudo de alta complexidade médica, tornam o inviável em viável (por exemplo, via respiração mecânica, via cirurgias cardíacas) ou apenas atestam uma viabilidade esperada? Nessa comunicação, fruto de uma pesquisa recém-iniciada para doutoramento, busco refletir sobre corpo, saúde tecnologias médicas e discurso a partir de alguns achados iniciais frutos de conversas com interlocutores, profissionais da saúde. Mais do que sair pelo caminho dos saberes bio-médicos que tomam certas características, nomeiam de “sinais vitais” e, assim, formulam a ideia de vida – e de ausência de vida -, importa etnografar as práticas e técnicas que dão base material

a estes discursos. Papéis, substâncias, máquinas, regulamentos, protocolos, profissionais; todos concorrem no período neonatal – dito como crucial – para dizer quais são viáveis, quais são inviáveis e quais e como podem se tornar viáveis.

"Atuemos como juízes com alto grau de sensibilidade": uma investigação do discurso do Conselho Federal de Medicina sobre o corpo da mulher

Carolina Aita Flores (UERJ)

EEste trabalho integra uma pesquisa de doutorado que investiga os discursos normativos do Conselho Federal de Medicina (CFM) sobre o corpo da mulher. Por meio de uma análise qualitativa de documentos oficiais publicados entre 2003 e 2023, buscamos compreender como o CFM regula discursivamente os processos reprodutivos femininos. Foram utilizadas treze palavras-chave ligadas à saúde reprodutiva (como menarca, gestação, parto e menopausa), resultando em um corpus de 89 documentos. A análise se fundamenta na Análise de Discurso de base foucaultiana, aliada aos estudos de gênero e às críticas feministas à tecnociência. Os achados apontam para a centralidade da reprodução na construção normativa do corpo feminino, marcada por um duplo movimento: de um lado, a medicalização e o controle biopolítico da experiência reprodutiva; de outro, a tentativa de simular a reprodução "natural" em práticas tecnocientíficas, como a reprodução assistida. Argumentamos que o CFM atua como instância de regulação moral e política, reforçando normas biomédicas que naturalizam hierarquias de gênero e restringem a agência reprodutiva das mulheres. A proposta dialoga com os Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia ao discutir as coproduções entre saber médico, gênero e biotecnologia.

Dinâmicas e moralidades contemporâneas na promoção dos métodos contraceptivos reversíveis de longa duração (LARC) hormonais para a prevenção de gravidez não-planejada entre jovens e adolescentes

Leticia Moutinho Palis (UFRJ)

Este trabalho deriva de pesquisa de doutorado, em curso no Instituto de Estudos em Saúde Coletiva (IESC) da UFRJ. Objetiva-se investigar, a partir de estudo documental e de pesquisa etnográfica em um serviço público de planejamento reprodutivo, os discursos e práticas que

cercam a promoção dos LARC hormonais - implante subdérmico de etonogestrel e dispositivo intrauterino (DIU) de levonorgestrel - como “opções de primeira linha” a serem indicados para jovens e adolescentes nos serviços de saúde. Os LARC hormonais são celebrados na contemporaneidade por companhias farmacêuticas e associações médicas em razão da alta eficácia, longa ação contraceptiva (superior a três anos) e por seu uso não depender da “disciplina” da usuária. No Brasil, esses métodos não são disponibilizados de forma ampla e universal pelo Sistema Único de Saúde (SUS), embora figurem em políticas públicas de planejamento reprodutivo para grupos femininos “vulneráveis”; como adolescentes, usuárias de drogas ilícitas, trabalhadoras sexuais, entre outros. Diante desse cenário, procura-se problematizar os processos contemporâneos de biomedicalização ligados à contracepção feminina, que produzem os LARC como meios de promoção de cidadania a populações “vulneráveis”, e posicionam os métodos hormonais como mais seguros, modernos e "empoderadores", ainda que preocupações com a eficácia e a presença de efeitos adversos sejam amplamente relatados entre usuárias de implante e DIU de levonorgestrel.

Sessão 03 - ST 13: Coproduções contemporâneas: intervenções biotecnológicas sobre o corpo, gênero e sexualidade - (A)Sexualidades, gênero, binarismos e transformações corporais

Coordenador/a: Fernanda Vecchi Alzuguir

Debatedor/a: Fabíola Rohden

Desdiagnosticando a assexualidade

Júlia Góes Ferreira Barbosa (UFAL)

Ao longo da quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), o termo ‘assexual’ aparece por duas vezes, uma relacionado ao Transtorno de Interesse/Excitação Sexual Feminino e outra relacionado ao Transtorno do Desejo Sexual Masculino Hipoativo. Em ambos os casos, a autoidentificação do sujeito enquanto ‘assexual’ seria o suficiente para descartar o diagnóstico relacionado a estes transtornos. Já na edição anterior do DSM, o que hoje compreendemos como assexualidade – termo que inclui assexuais, demisexuais,

gray-a e outros – estava relacionada a ‘perturbações do desejo sexual’. Tendo isso em vista, este trabalho tem como objetivo 1. analisar e comparar a presença da assexualidade na quarta e quinta edição do DSM; 2. discorrer acerca do caráter regulador que o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais exerce historicamente sobre a assexualidade; 3. questionar se reconhecimento de sujeitos autodeterminados enquanto assexuais pelo DSM-V é equivalente a despatologização da assexualidade.

Limites morais dos procedimentos estéticos de celibatários católicos: a relação entre beleza e sexualidade na modernidade

Monique Batista do Nascimento (UFRJ)

As cirurgias estéticas têm se tornado mais difundidas na vida moderna, fazendo com que esse tipo de procedimento seja, não só um reflexo, mas também criador de outras concepções de beleza. Uma vez que as cirurgias estéticas não são vistas como “medicamente necessárias”, as questões morais e éticas associadas a elas são intensificadas. O quadro se agrava quando o alvo das críticas são sacerdotes católicos, dado que o desejo por aprimoramento estético pode ser encarado como uma manifestação de narcisismo e vaidade ou uma submissão a uma sociedade que supervaloriza a aparência e o apelo sexual – concepção essa que deturpa a imagem social do clero católico. Esse tipo de procedimento é, comumente, lido como a expressão (in)consciente de sua homossexualidade, nos levando a crer que a vinculação do padre a uma intervenção puramente estética o tira de uma posição “dessexualizada”. Independentemente de serem, de fato, celibatários, os padres precisam manter uma performance de gênero heteronormativa (neutra) – que não se sente ameaçada em sua masculinidade e pode negligenciar sua aparência. Tal dinâmica necessariamente os leva a redobrar sua reflexividade sobre como vivem e performam seu gênero e sexualidade. Nesse sentido, a presente comunicação tem como objetivo analisar os discursos acusatórios diante de procedimentos estéticos realizados por padres e como esses discursos atravessam o corpo e a imagem do celibatário, mas também da própria Igreja Católica enquanto instituição.

“Anabolizantes e mulher é um relacionamento difícil e de longo prazo”: Percepções sobre o uso de drogas de ação hormonal em um fórum online

Camila Cavalheiro Pezzin (UFRGS)

O presente trabalho é uma primeira sistematização de material empírico coletado em um fórum online sobre hipertrofia, compondo parte de uma pesquisa de doutorado em andamento que analisa debates em torno do uso de anabolizantes e outras drogas de ação hormonal entre mulheres cisgênero no Brasil. Ancorada em uma perspectiva sócio-antropológica, parto da hipótese de que o conjunto de práticas associadas a esse uso visa alterar a molaridade do corpo por meio da intra-ação molecular entre substâncias e receptores hormonais, em busca de aprimoramento estético, sexual e esportivo. Ao analisar os discursos que circulam no fórum, busco compreender como usuárias/os e treinadoras/es mobilizam um conhecimento altamente especializado, ainda que situado à margem da biomedicina contemporânea, com o objetivo de modelar os contornos corporais. Interessa-me, sobretudo, entender como essas pessoas compreendem os efeitos hormonais sobre o corpo feminino. Ao explorar as fronteiras entre beleza, virilização e saúde, proponho uma reflexão sobre os modos como esses discursos atualizam concepções específicas sobre a diferença sexual, que parece se apresentar de maneira cada vez mais molecularizada: dos genitais aos genes, dos genes aos hormônios, dos hormônios aos receptores hormonais.

Genealogia Bombadeira: experimentações laboratoriais dissidentes e corpo-política travesti

Ava Cruz Marchese (USP)

Neste artigo, investigo a maneira como travestis vêm produzindo seus processos de autoconstrução corporal desde os anos 70 no Brasil, tendo como referência a produção e circulação de saberes que transcendem as fronteiras dos saberes médico-farmacológicos

institucionalizados. Partindo das experiências de aplicação de silicone industrial clandestino, recupera-se uma genealogia de práticas laboratoriais dissidentes baseadas em três princípios (I) Autoexperimentação; (II) Subversão técnica; (III)domesticidade. Ao abordar a complexa interseção entre práticas experimentais, corporeidade e epistemologias trans, este artigo busca contribuir para o pensamento sobre a corpo-política travesti, na maneira como saberes subalternos e hegemônicos se entrelaçam de maneiras complexas.

Acesso à Profilaxia Pré-Exposição (PrEP) e a hormonização nas experiências de pessoas Trans em Salvador, Bahia

Matheus Felipe Oliveira Costa (UFBA)

Trata-se de uma pesquisa de doutorado em Antropologia, em seus momentos iniciais, que propõe investigar o acesso à saúde de pessoas transsexuais, travestis, transgêneros e não binárias na cidade de Salvador, Bahia. A proposta foca na Profilaxia Pré-Exposição (PrEP), método preventivo da infecção pelo Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV). Estudos indicam que pessoas LGBTQIA+ enfrentam, com frequência, dificuldades no acesso a serviços de saúde, em razão de discriminações relacionadas à orientação sexual e à identidade de gênero. O interesse por essa temática emergiu durante o trabalho de campo de uma etnografia anterior com homens usuários de PrEP. Nessa pesquisa, foram conhecidas algumas pessoas transmasculinas e de identidades de gênero não binárias que frequentavam ambulatórios voltados à população trans e, por meio deles, realizavam, além da prevenção ao HIV, o processo de hormonização e o acompanhamento psicológico. Embora mulheres trans e travestis também utilizem a PrEP, elas não foram contempladas no recorte da pesquisa anterior. A partir dessa experiência, delineia-se o presente projeto, cuja questão norteadora é: como as identidades de gênero e sexualidade são construídas e manipuladas no acesso a serviços de saúde, como a PrEP e a hormonização? O objetivo principal é analisar o acesso de pessoas trans aos serviços de saúde, os usos da PrEP e da hormonização, bem como as possíveis redes de cuidado.

As mobilizações das categorias de autismo e infância no cerceamento de acesso à saúde da população trans

Lua Gall Gagliardi (UFRJ), Arthur de Menezes Bade (UFRJ), Maria Fernanda Gomes Peçanha (UFRJ), Marcelo Max França Santos (UFRJ)

É crescente os ataques de diferentes setores - médico, legislativo, privado, etc - ao acesso à saúde e aos direitos da população trans. Esses retrocessos afetam em alguma medida toda essa população; porém, é notório como certos grupos são alvo cada vez mais constante dessas investidas e de uma deslegitimação de suas identidades. No presente trabalho, pretendemos nos debruçar sobre dois desses grupos: as crianças e os autistas trans (e as interseções entre essas categorias). O presente trabalho surge a partir do interesse de membros de um grupo de estudo

sobre gênero e sexualidade, composto por estudantes da graduação e da pós graduação em psicologia na UFRJ, ao se depararem com a resolução nº 2.427/2025 do CFM que, dentre suas medidas, proíbe o uso de bloqueadores hormonais e a terapia cruzada para menores de idade e torna contraindicada a hormonização para usuários com transtornos do desenvolvimento graves, incluindo o autismo. Desse modo, nosso objetivo é investigar de que forma o autismo e a infância são mobilizados para o cerceamento do acesso de pessoas trans às biotecnologias de afirmação de gênero - dos hormônios às cirurgias. Para isso, nos utilizaremos da cartografia das controvérsias de Latour e Venturini - mas em diálogo também com autores como Butler e Preciado - para explorar diferentes discursos sobre o tema tanto nas legislações e resoluções vigentes no Brasil e no mundo quanto as tentativas de resistência de movimentos sociais que lutam contra essas medidas.

Corpos em Produção: trajetórias hormonais em um horizonte "Do It Yourself"

Augusto Clara Martins Krueger (PUC-RIO)

Este trabalho é uma descrição analítica do consumo de hormônios sexuais por pessoas que percorrem ou percorriam como trajetória, no horizonte “do it yourself”, a inventividade de gênero. Tem como objetivo refletir os desafios presentes entre (1) as vivências de pessoas transexuais e/ou intersexo que, em algum nível, realizam ou realizaram suas hormonizações rompendo com a conformidade em qualquer uma das recomendações idealizadas por manuais institucionais médicos, (2) os acesso às substâncias e (3) as estratégias e práticas exercidas nos sistemas de saúde - sendo eles público ou privado. No desenvolvimento do trabalho, são expostos alguns dos conflitos e convergências de um uso sócio-psico-biológico de elementos que estão marcados pela presença de um discurso médico-institucional a partir de quatro relatos realizados por meio de entrevistas semi-estruturadas. Desse modo, o trabalho aborda tensões e atritos entre os atendimentos médicos e os saberes difundidos em comunidades transexuais que se aprofundam nas discussões sobre terapia hormonal, observações sobre as estratégias para consumos que transbordam os encaminhamentos institucionais de hormônios e perspectivas acerca dos impactos afetivos/de efeito que ultrapassam as barreiras do que é dito apenas como biológico.

ST 14: CORPO COMUM: VULNERABILIDADES COMPARTILHADAS, ALIANÇAS INTERESPECÍFICAS E DISTINTAS E RENOVADAS FORMAS DE SOLIDARIEDADE E ESPERANÇA

Coordenador(a): Marisol Marini (USP), Henyo Trindade Barretto Filho (UNB), Flávia Melo (UFAM)

Sessão 01 - ST 14: Corpo Comum: vulnerabilidades compartilhadas, alianças interespecíficas e distintas e renovadas formas de solidariedade e esperança - Horizontes de saúde/doença e de dispositivos

Coordenador/a: Flávia Melo (UFAM)

Debatedor/a: Marisol Marini (Universidade de São Paulo)

Entre sentimentos e pressão arterial: a agência das emoções no campo da medicina cardiovascular

María Florencia Chapini (UNICAMP)

Este trabalho apresenta dados e reflexões preliminares sobre pesquisas clínicas que investigam a ação de sentimentos na saúde cardiovascular, com foco na hipertensão arterial. Esses estudos são desenvolvidos por integrantes do Departamento de Espiritualidade e Medicina Cardiovascular da Sociedade Brasileira de Cardiologia, que atuam pela inserção da espiritualidade no campo da saúde. As evidências sugerem que sentimentos considerados “positivos” podem contribuir para a redução da pressão arterial, enquanto os “negativos” tendem a elevá-la, podendo provocar lesões e desencadear outros problemas de saúde. Em uma reportagem do Bom Dia Brasil, uma participante da pesquisa afirma: “minha relação com ela [a pressão] é muito boa, a dela comigo que não”, e completa: “minha pressão sobe de acordo com meu estado mais de espírito”. O trabalho propõe refletir sobre esses dados a partir de artigos científicos e webinários protagonizados por esses pesquisadores, articulando-os com o conceito de transcorporalidade

(Alaimo). Também busca discutir contradições políticas desse campo, especialmente em relação à agência das emoções e sentimentos enquanto forças que podem tanto gerar adoecimento quanto promover saúde.

Entre o Corpo Vivido e o Corpo Patologizado: Uma Fenomenologia da Consciência Corporal na Experiência da Hospitalização

Alberto Neves Santos Cruz (UNEB), Natália Bomfim de Santana (UNEB), Sueli Bonfim Lago (UNEB)

Qual a percepção do indivíduo adoecido sobre o próprio corpo? E como a hospitalização interrompe/potencializa sua agência? Este trabalho reflete sobre a consciência corpórea a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty(1999), compreendendo o corpo não como mero suporte anatômico, mas como expressão encarnada do ser-no-mundo, em sua intercorporalidade e dimensão existencial. Porém, observa-se ainda hoje, um reducionismo ao corpo-objeto, sob olhar técnico e fragmentado, que desarmoniza e condiciona a experiência corpórea à patologia, nos moldes do modelo biomédico. Dialogando com Kabengele Munanga(1999), problematiza-se como racionalização e colonialidade operam na construção social de corpos mais facilmente "patologizáveis", silenciados e desumanizados no contexto hospitalar. Como afirma Canguilhem(1995), ao citar René Leriche, a saúde é "a vida no silêncio dos órgãos"; é na ruptura desse silêncio, na irrupção da dor — voz da doença corpórea — que o corpo antes "invisibilizado", relegado, negligenciado se revela a um sujeito que antes não percebia sua potência e condição encarnada, pois só há vida na dependência de um corpo exposto e posto no mundo. Propomos repensar o cuidado como prática ética, relacional e descolonial, que negue a reprodução de ideias, técnicas e práticas cristalizadas e reconheça o corpo hospitalizado como território simbólico, histórico, afetivo, relacional e que se expressa, emaranhado nas ambiências, vivências e paisagens que experimenta no/com o mundo.

Trabalhar-com o problema: caminhos de compreensão em tempos epidêmicos

Carolina Carey (UFMG)

Ao realizar uma pesquisa sobre a história e a memória de uma instituição que se torna referência em Infectologia, depois de ter sido um sanatório de tuberculose, nos encontramos com questões que motivam este trabalho etnográfico. Além de notar diferentes sentidos de "saúde" ali presentes, pensamos nas relações que surgem desse encontro interespecífico que é a doença infectocontagiosa, e como teremos de nos habituar à ela quando nos situamos em tempos epidêmicos. Uma vez que a equipe hospitalar tem que responder à doença, não há outra opção a não ser ficar com o problema, dessa forma, como trabalhar-com o problema? Recorremos à Stelio Marras para pensar que nós dependemos das experimentações para restabelecer as fronteiras nas relações interespecíficas, pois só assim conseguiremos desenvolver respostas terapêuticas em face ao Antropoceno. À isso, acrescentamos o que Preciado afirma que ao pensar a saúde não podemos nos referir à imposição de fronteiras, mas recorrer a um novo entendimento de comunidade com outros seres. O presente trabalho trata de acompanhar como ocorrem as experimentações que caminham para essa compreensão.

Do vertical ao horizontal: o atlas das baixadas como ferramenta de questionamento institucional e reivindicação urbana em Belém

Wesley Ribeiro Cantão Silva (IFPA), Elinaldo Silva Caldas (UFPA), Erik Mendonça Silva (UFPA)

Com o processo de globalização, os aparatos técnicos e tecnológicos, de forma quase que intrínseca, passaram a permear a vida dos indivíduos em diferentes dimensões do cotidiano (SANTOS, 1994). Quando apropriadas pela sociedade civil, essas redes tornam-se espaços de solidariedade (CASTELL, 2017), uma vez que a horizontalidade presente confronta a verticalidade das estruturas tradicionais (ISRAEL, 2021). Inserido nesse contexto, este trabalho apresenta os resultados das oficinas de construção do Atlas das Baixadas, desenvolvido pelo Observatório das Baixadas, em Belém. A proposta configura-se como uma ferramenta técnica e tecnológica de caráter horizontal, visto que o mapeamento é realizado com a participação direta da comunidade belenense, questionando os dados institucionais estabelecidos. A mobilização ocorre por meio do perfil do Observatório no Instagram, onde é feita a chamada ao público externo para participar das oficinas — presenciais e on-line — de construção do atlas. Durante esses encontros, os pesquisadores explicam e orientam como a comunidade pode realizar o

mapeamento, sempre com base em suas vivências e inquietações espaciais. Tal experiência revelou-se uma ferramenta potente de contestação de dados oficiais, denúncia de desigualdades e reivindicação de políticas públicas voltadas às periferias. Dessa forma, sob mediação do atlas, o urbano passou a ser questionado por todos/as que vivem, de fato, suas contradições impostas pelas verticalidades.

Corporalidades que atravessam o Antropoceno: uma análise interdisciplinar sobre as relações sociotécnicas em ambientes digitais

Maria Eduarda Galvão Dias (UFJF)

Desde o final do século passado, o ser humano passou a ter uma relação regular com as Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs). No entanto, com a pandemia de Covid-19 no início do século XXI, esse processo foi

acelerado devido a uma necessidade maior da Internet, consolidando ainda mais as relações sociotécnicas. Apesar disso, é notável a falta de diálogos interdisciplinares para compreender como estamos lidando com o processo de estreitamento, cada vez mais intensificado, da relação do ser humano (e da sociedade) com as tecnologias digitais. O artigo está dividido em duas partes: na primeira, é apresentada uma espécie de perspectiva macro, refletindo inicialmente sobre a

Modernidade, indo em direção ao Antropoceno e, por isso, abordando as relações sociotécnicas de maneira geral; na segunda seção, são abordadas as questões referentes à hibridização e às corporalidades, partindo para as reflexões sobre

a relação dos seres humanos com as tecnologias. Para tanto, utilizamos uma revisão bibliográfica exploratória que contém obras de autores como Latour (1994), Haraway (2009; 2023) e Sibilia (2002), sem a pretensão de esgotar a temática. Ao final, é realizada uma breve análise comparativa entre os textos selecionados, na tentativa de extrair ideias complementares, visando contribuir para um debate interdisciplinar acerca das relações humanas com as tecnologias digitais, observando o meio onde isso ocorre e a agência de seus atores.

Sessão 02 - ST 14: Corpo Comum: vulnerabilidades compartilhadas, alianças interespecíficas e distintas e renovadas formas de solidariedade e esperança - Horizontes de cuidados e de territórios

Coordenador/a: Marisol Marini (Universidade de São Paulo)

Debatedor/a: Henyo Trindade Barretto Filho (DAN/UnB)

Espaço Acolher: uma experiência com o cuidar de gente, prática germinante no IFBA campus Valença

Keyla Cardoso Santana (IFBA), Malú Santana Campos (UFLA)

O ambiente da pesquisa, IFBA campus Valença, tem seu público formado por jovens, sua maioria em situação de vulnerabilidade social, que precisam administrar suas emoções em um espaço que foi historicamente construído para produtividade e foco conceitual.

As manifestações de saturação psicológica começavam a ficar mais evidentes através de crises de ansiedade choros incontidos, um corpo em desequilíbrio, tentando sobreviver. Entendendo que não era possível dicotomizar, que a escola precisava compreender o indivíduo de corpo-inteiro, surge o Projeto Espaço Acolher.

Criado com o papel de acolhimento destes estudantes, o projeto promove rodas de conversa, massagem, alongamentos, meditação, aromaterapia, musicoterapia, espaços para descanso, diário de bordo, desenho, pintura, crochê e artesanatos. Para ter acesso ao ambiente, é preciso preencher uma ficha de atendimento, onde apontam quais as sensações os acometem naquele momento, para que seja destinada a atividade mais apropriada e ao saírem, fazem um pequeno relato sobre os possíveis benefícios por darem ao seu corpo, a oportunidade de relaxar e se perceber.

Os dados levantados entre 2022 e 2024, através da pesquisa-ação, vem trazendo números preocupantes a respeito das emoções dos discentes desta instituição. O objetivo é fazer com que a comunidade reflita sobre a criação de políticas de redução de danos, para fazer fluir, para germinar práticas do bem viver!

Uma medicina ancestral e uma agricultura ancestralíssima : tomando chá com Josefa

Mayra Nascimento Fonseca (UNB)

A tentativa desta peça é pensar a categoria agricultura (Fonseca, 2023; Van Dooren, 2024), no Cerrado, com foco na medicina ancestral e na agricultura ancestralíssima da raizeira Josefa. A autora compreende que a "ciência" (Lévi-Strauss, 1989; Graber e Wengrow, 2022) que entrelaça a medicina ancestral e a agricultura ancestralíssima de Dona Josefa pode ser pensada no arcabouço conceitual de "Saúde Única" (FAO, 2025), ou seja, da uma abordagem integrada que reconhece a conexão entre a saúde humana, animal, vegetal e ambiental.

"Aqui é todo mundo do mesmo tamanho": secas e vulnerabilidades compartilhadas entre humanos e mais-que-humanos em uma comunidade quilombola na Paraíba

Janice Alves Trajano (UFPEL), Renata Menasche (UFPEL)

"Aqui é todo mundo do mesmo tamanho", disseram-nos mulheres quilombolas da Serra do Talhado, sertão da Paraíba, em uma pesquisa etnográfica realizada ao longo do ano de 2024. Essa ideia se deve ao fato de que lá, humanos e mais-que-humanos partilham dificuldades. As secas foram/são um dos principais empecilhos para cultivos vegetais e para a sobrevivência de animais domésticos e silvestres. Se todo mundo é do mesmo tamanho, é difícil recorrer a algum outro – seja ele humano ou não – em busca de auxílio. Nas últimas décadas, com o acesso a programas como o Bolsa Família, a fome tem se atenuado. Todavia, novas questões surgiram após a chegada de empreendimentos de energias renováveis, que põem em situações de vulnerabilidades compartilhadas mata, animais silvestres, água, solo, animais de criação, plantações e humanos. Pensando a partir de Anna Tsing, identificamos que simplificações modulares ocorreram na paisagem após o desmatamento e a instalação dos equipamentos, levando a proliferações ferais, como o aumento de conflitos entre animais silvestres e de criação. Neste trabalho, que se situa no escopo dos estudos do Antropoceno, também identificamos possibilidades de sobrevivência colaborativa desenvolvidas pela comunidade. Uma delas é a manutenção da tradição de produzir panelas de barro, que pode contribuir com a manutenção da

coletividade como um todo, e se faz a partir de envolvimentos entre mulheres, água, terra e fogo, em uma ligação íntima com o território.

A tríplice fronteira dos Comuns: Relação, território e contra-hegemonia

Caio Cavalcanti Albuquerque Gazziro (UFSCAR), Ian Zanon Pessoa (UFRJ), Lucas Pires Botta (UFRJ)

O seguinte trabalho propõe uma reflexão interdisciplinar acerca do tema dos Comuns, visando evidenciar como este conceito pode operar como ponto de intersecção entre os campos da antropologia, da economia e da psicologia. Para compor tal texto, lançamos mão de autores como Negri, Harvey, Latour, Deleuze e Guattari, McKinnon e Bollier a fim de mostrar como a noção de Comuns permite uma virada interdisciplinar de caráter construtivista e pragmática nas ciências humanas. Os textos The Future of the Commons, de Harvey, e The Growth of the Commons Paradigm, de Bollier, abrem pistas para deslocar a tradicional problemática dos comuns: a escassez deixa de ser a lente explicativa, e a irracionalidade no uso dos recursos passa a ser atribuída à configuração histórica da propriedade privada. Ao abandonarem um estatuto naturalizado, os comuns deixam de figurar como uma categoria abstrata, associada a um problema e solução igualmente universais. Em seu lugar, emerge uma ontologia relacional e não-reducionista centrada no excedente (ao invés da escassez/falta) — ou na presença — que evidencia a constituição política, territorial e situada dos comuns. Com isso, a categoria passa a ser pensada a partir de sua escalabilidade, sua malha política e de implicações, abrindo espaço para um deslocamento epistemológico frente ao saber científico hegemônico. Esse olhar revela nos comuns não um problema a ser resolvido, mas uma potência explicativa para repensar as formas de vida e produção de mundo.

ST 15: COSMOCULINARIAS: TÉCNICAS DA ALIMENTAÇÃO E DA COZINHA AMERÍNDIA NA DISPUTA DE MUNDOS

Coordenador(a): Francisco Pazzarelli (Universidad Nacional de Córdoba y CONICET), Luisa Elvira Belaunde Olschewski (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Luis Fernando de Jesus Reyes Escate (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

ST 16: COSMOPOLÍTICAS DA EMERGÊNCIA: DIÁLOGOS (IM)POSSÍVEIS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS E O ESTADO NA RESPOSTA À CRISE HUMANITÁRIA NA TERRA INDÍGENA YANOMAMI

Coordenador(a): Érica Dumont Pena (UNIFESP), Karenina Vieira Andrade (UFMG), Marcelo Moura (Museu Nacional/UFRJ)

Sessão 01 - ST 16: Cosmopolíticas da Emergência: diálogos (im)possíveis entre os povos indígenas e o Estado na resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami - Cosmopolítica da Emergência: a circulação de ontologias, imagens e espíritos

Debatedor/a: Marcelo Moura (Museu Nacional/UFRJ)

“Os napëpë não sabem cuidar das imagens”

Marília Garcia Senlle (UFRR)

No encontro dos Yanomami com os não-indígenas, uma atividade trivial para estes últimos revela-se especialmente delicada e movida por concepções profundamente distintas: os registros audiovisuais. Para os Yanomami, o imperativo de destruição dos rastros da pessoa após sua morte implica no apagamento destes registros ou na proibição de sua circulação entre o conjunto intercomunitário dos aliados do falecido. Se, hoje, os próprios Yanomami produzem seus filmes e fotografias, tal produção deve ser compreendida como uma abertura para o outro que opera segundo seus preceitos cosmológicos e sua concepção de imagem (utupë). Faz-se necessário observar o uso destas imagens sob o viés de sua cosmopolítica, considerando-se os valores atribuídos a elas, as formas de controle acionadas pelos diferentes grupos que permitem tal captura e as possibilidades de sua circulação. O contexto de emergência sanitária na TIY tem revelado um novo desafio diante das imagens, agravado com a instalação de inúmeros pontos de internet no território: se, de um lado, as imagens de pessoas doentes sensibilizam a opinião pública e servem como “comprovantes” para os não-indígenas, por outro lado são imagens geralmente interditadas

pelos yanomami, que tem ganhado novas formas de circulação nas comunidades sem que eles tenham controle sobre elas, acionando contextos de sofrimento pela proximidade com os mortos. Esta proposta foi pensada para ser apresentada em diálogo com a abordagem da antropóloga Valéria Vega.

Imagens que matam e brigam: narrativas visuais em torno à crise humanitária Yanomami e Ye'kwana

Valeria Pérez Vega (Museu Nacional)

A crise humanitária foi decretada após a difusão de imagens que exibiam corpos de Yanomami desnutridos e doentes. Desde então, inúmeras imagens foram inseridas em narrativas de diversos atores envolvidos na crise, conformando um complexo campo de diálogos e contraposições visuais. Nesse campo coexistem, imagens dos Yanomami e Ye´kwana que denunciam a invasão garimpeira e seus impactos, imagens da operação governamental submetidas a comprovar as ações realizadas na TIY, imagens de agentes de saúde que atendem a população Yanomami, imagens de meios de comunicação que relatam as ações do governo e imagens dos garimpeiros que resistem à operação.

As imagens matam, são ferramentas perigosas, afirma Dário Kopenawa, cabe assim se perguntar como e para quem essas ferramentas estão operando dentro do contexto da crise. As imagens, junto a seu potencial patogênico ou mortal segundo a concepção yanomami, são um contínuo ato em tensão e brigam entre si por estabelecer versões sobre os acontecimentos. A apresentação refletirá sobre esses encontros e desencontros entre narrativas visuais com propósitos por vezes irreconciliáveis, e incluirá na análise a variável tecnológica, que de maneira acelerada tem permitido a proliferação de imagens mediante uso de celulares, antenas de internet e drones, assim como deixado evidente o papel fundamental das imagens na representação do conflito.

Esta proposta foi pensada para ser apresentada em diálogo com a abordagem da antropóloga Marília Senlle.

Cosmopolíticas editoriais na resposta à crise humanitária Yanomami e Ye'kwana

Felipe Carnevalli De Brot (Instituto Tomie Ohtake), Paula de Souza Carmo Lobato (Cosmopoliticas Editoriais)

Esta apresentação tem por objetivo refletir sobre a elaboração de processos coletivos de design gráfico e edição de conteúdos em conjunto com os Yanomami e Ye'kwana para a criação de uma série de publicações, no contexto do projeto Redes de Cuidado. Neste contexto, práticas editoriais podem ser compreendidas como tecnologias cosmopolíticas capazes de criar zonas de tradução que respeitem as diferenças entre mundos. Se os processos institucionais tendem a condensar saberes em indicadores e normativas que desconsideram os modos indígenas de produzir cuidado e conhecimento, essas "cosmopolíticas editoriais" buscam caminhos para que esses saberes se expressem sem serem capturados ou neutralizados.

Ao trazermos a noção de cosmopolíticas editoriais para este debate, enfatizamos que produzir conhecimento não se resume a registrar e difundir informações, mas envolve escolhas éticas e políticas sobre quais vozes e formas de expressão podem emergir.

Como criar publicações que não apenas traduzam, mas também sustentem as complexidades das relações de cuidado na floresta? Partindo dessa e de outras questões, esta apresentação busca discutir como práticas editoriais podem contribuir para diálogos mais sensíveis e para a construção de mediações que não apenas documentem, mas também fortaleçam as redes de cuidado em suas múltiplas camadas – entre mulheres Yanomami e Ye'kwana, entre profissionais de saúde e comunidades indígenas, entre a floresta e o Estado.

Semióticas da floresta: Balcão, Cesto, Aeródromo, Esfingomanômetro

Carlos Estellita-Lins (Fiocruz)

Um relato de achado arqueológico-etnográfico num posto de saúde indígena – um balcão crivado de pregos – não indica "somente" racismo das equipes de saúde citadinas, mas objeto técnico que viaja para a Uruhi, incrustado de técnicas e semióticas de balcão. Cabe submeter ao caso alguns dados sobre problemas de saúde indígena da TIY, extraídos da literatura etnográfica e de fontes orais de informação. O balcão de atendimento, chegada, recepção é discutido enquanto

dispositivo semiótico ou nó privilegiado de uma rede de assistência e como obstáculo imanente ao cuidado.

O exemplo militar é paradigmático no balcão amazônico nas urgências (risco de vida iminente): o transporte de urgência num aeródromo da mata para um hospital terciário é sempre exceção, favor aeronáutico, oportunidade rara, demora aguardando autorização, etc. A especialização na remoção é ambígua. Contudo indicam que certos instrumentos considerados irrelevantes são actantes que emitem sinais distintos na fronteira entre o sofrente e a tecnologia. A equivocação controlada está em jogo.

Em suma, a porosidade da cestaria contrasta profundamente com a pretensa plasticidade-plástica das técnicas de engenharia da saúde. Creio que apostaria em pesquisas de efetividade e não nos estudos de eficácia. Busco percorrer hipóteses em uma antropologia da ciência radicalmente simétrica. Não tem valor enquanto etnografia ou campo, mas oferece uma propedêutica para as abordagens e práticas visando uma ecologia de saberes.

Fome e crise entre os Yanomami: mutações de Ohinari

Estêvão Benfica Senra (Instituto Socioambiental)

Embora os Yanomami não organizem sua narrativa sobre eventos climáticos e seus impactos a partir do conceito de “Crise climática”, em sintonia com o movimento indígena, muitos deles identificam estes eventos, em especial, secas severas, como um importante fator de produção de “estados de fome coletiva”. Na narrativa histórica dos Yanomae do Catrimani há menção a diversos episódios de penúria ao longo de sua trajetória migratória. Esses episódios, por sua vez, coincidem com os registros de eventos de el niño de média e alta intensidade, quando a floresta setentrional sofre com a seca extrema e incêndios descontrolados. Entretanto, antigamente, quando Ohinari, o espírito da fome, se apropriava da floresta no entorno das casa-coletivas, as comunidades recorriam às cabeceiras, em busca de “alimentos de fome”, que as ajudavam a superar os tempos difíceis. Hoje, porém, os Yanomami já não percebem o fenômeno da fome da mesma maneira, e as estratégias de enfrentamento ao problema são outras. Buscando levar a sério a interpretação êmica do fenômeno, este artigo procura explorar quais seriam os elementos de mudança que levaram a economia Yanomami a perder resiliência climática. A partir do diálogo com pesquisadores indígenas este trabalho argumenta que entre os fatores de transformação

destacam-se: a) a deterioração do quadro sanitário das comunidades; b) mudanças demográficas radicais na sociedade Yanomami; e c) o aumento da frequência e da intensidade de eventos climáticos extremos.

Emergências do mito na resposta cosmopolítica Yanomami

Augusto César Rocha de Alencar (UFRJ)

O artigo busca refletir sobre as questões levantadas por este Simpósio Temático quantos às forças da estima e forças da estimativa, a partir de duas situações vivenciadas em 2024, durante minha atuação como formador e assessor em uma ONG que trabalha com o povo Yanomami há mais de três décadas.

Em um primeiro momento, discorro sobre um curso de capacitação política com lideranças da Associação Parawami, no Alto Rio Demini, em que a discussão sobre o processo de associativismo e a própria noção de política foi "posta de lado" frente à uma emergência cosmológica: a notícia de que o espírito da Associação tinha conseguido fugir. O curso, então, mostrou-se um espaço-tempo privilegiado de tradução, onde política e mito se entrelaçaram evidenciando a política yanomami.

Depois, com base nesta tradução, passo a outro momento: um seminário de retomada do PGTA com lideranças, mulheres e jovens da Associação Kurikama, no Rio Marauiá. Ali, diante de um projeto emergencial — resposta à crise humanitária — a urgência do crédito atropelou os processos de consulta. Frente a essa ausência, o mundo espiritual irrompeu revelando outra lógica de agência: o nome do projeto, inspirado na narrativa do primeiro Yanomami a abrir roça, reatou relações políticas e de afeto.

O artigo aponta a necessidade de que políticas públicas considerem um esforço de tradução. Tradução esta que não advém de uma simples troca de regime de linguagem, mas de uma troca (enquanto dádiva) de regimes cosmopolíticos.

A falácia da "fome de metal": quais facões os Yanomami querem receber?

Clarisse do Carmo Jabur (UNB)

Esse trabalho é parte de um projeto mais amplo, de uma tese de doutorado em andamento, que tem como objetivo principal analisar o relacionamento social, cultural e político entre os

povos indígenas isolados e o Estado brasileiro. Nesse bojo, analiso o processo de contato oficial à luz da noção de sistema sociotécnico (Pfaffenberger, 1992:493), ou seja, enquanto processo composto por técnicas oficiais, normatizadas e institucionalizadas de relacionamento com os indígenas isolados e que interagem na prática com outros objetos e técnicas. Assim, abordo as relações entre os indígenas isolados e agentes do Estado brasileiro concebendo que há uma comunicação própria, não verbal e mediada a partir de objetos e de sinais, vestígios ou de transformações na paisagem.

Para a presente comunicação, acrescento análises a partir de uma atuação profissional recente como especialista em indigenismo pelo Ministério dos Povos Indígenas no contexto da Emergência Yanomami. Contudo, o objetivo dessa oferta atual não é o de "atração", mas de "proteção", tendo em vista a situação de insegurança alimentar apresentada por vários grupos. A análise primária dessa experiência traz elementos para uma discussão mais ampla, como a ideia da existência de um invariável fetiche sobre os objetos de metal, e sobre as características ideais que as ferramentas deveriam ter para cada grupo, seja pelo formato ou pelos materiais que as constituem.

Sessão 02 - ST 16: Cosmopolíticas da Emergência: diálogos (im)possíveis entre os povos indígenas e o Estado na resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami - Cosmopolíticas da Emergência: Saúde e cuidado

Coordenador/a: Érica Dumont Pena

Debatedor/a: Karenina Vieira Andrade (UFMG)

O que as crianças Thotixipë podem nos dizer sobre a saúde na Terra indígena Yanomami

Manuela Otero Sturlini (UNV)

Dados consolidados pelo DSEI Yanomami em 2023, indicam que 21 dos 37 Polo Base da Terra indígena Yanomami, apresentam percentuais superiores a 51% de déficit de peso em crianças menores de 5 anos (SIASI, 2024).

Os Yanomami questionam a porcentagem de diagnósticos de desnutrição. No seu entendimento, parte daquelas crianças são Thotixipë. Termo usado para indicar condição específica de uma criança pequena que sendo amamentada, se torna Thotixipë pelo fato de sua mãe engravidar novamente. O ciúmes gerado pelo surgimento da criança gestada faz com que as crianças Thotixipë se tornem magras e choronas. A condição pode ser confundida com desnutrição, mas tem uma natureza diferente que pode ser gerida pelo xamã, não pela medicina ocidental (MACHADO,2023).

O tratamento à desnutrição não é feito pelo xamã, é entendida com uma doença não indígena. Durante o XIV encontro das mulheres Yanomami, as mulheres associaram a desnutrição à incidência de malária, diarreia,doenças respiratórias, verminoses e a falta de assistência em saúde. Na argumentação das mulheres, o contexto de precariedade sanitária era mais relevante a incidência da desnutrição do que a falta de alimentos.

Neste artigo pretendo tratar de como a visão yanomami sobre as doenças não vem sendo abordada no contexto de reestruturação do atendimento à saúde na TIY e tampouco o atendimento decentralizado nas aldeias estão em boa operação, o que compromete a melhoria da qualidade de vida dos Yanomami e dos indicadores de saúde.

Desnutrição infantil: Perspectivas sobre saúde nutricional e a resposta à crise na TIY

Ana Elisa de Figueiredo Bersani (FJLS)

O trabalho se insere no campo da antropologia da saúde, analisando os diálogos (im)possíveis entre as perspectivas indígenas e as abordagens articuladas na resposta à crise humanitária na TIY. Baseando-se em revisão bibliográfica e na experiência prática dos autores em projetos de qualificação de profissionais de saúde, especialmente após a declaração de Emergência (ESPIN) em janeiro de 2023, a pesquisa tem foco nas cosmopolíticas da desnutrição infantil. Nossa análise se concentra na coexistência de diferentes noções e práticas em torno da desnutrição, tanto por parte das equipes de saúde quanto dos Yanomami. Buscamos compreender como as concepções sobre nutrição e adoecimento se encontram – ou se desencontram – com as perspectivas indígenas sobre práticas alimentares e processos de cura, especialmente durante o período de hospitalização em Boa Vista, Roraima. Este cenário revela uma equivocação central

nas percepções sobre o estado de saúde, a cura e a morte, ecoando a tensão entre as forças da "estimativa" e da "estima" que o seminário propõe. O objetivo principal deste estudo é compreender os efeitos da inclusão de novas tecnologias médicas nas concepções e percepções dos indígenas aos processos nutricionais infantis que estão no cerne de equívocos entre os atores envolvidos na resposta à crise. Nosso trabalho se fundamenta na escuta de lideranças e familiares das crianças removidas do TIY para tratamento, buscando refletir sobre as complexas dinâmicas desses encontros.

Práticas terapêuticas de manejo e prevenção da morte auto provocada entre os Ye'kwana

Karenina Vieira Andrade (UFMG)

Desenvolvo pesquisa etnográfica nas comunidades ye’kwana do lado brasileiro desde 2005 e ao longo de duas décadas, tenho acompanhado o aumento nos índices de mortes autoinfligidas entre os Ye’kwana. Neste trabalho, faço algumas reflexões sobre como os Ye’kwana entendem este modo de morrer e esboço alguns pontos de tensão entre a teoria ye’kwana e a maneira como as políticas de atenção à saúde indígena procuram elaborar tanto interpretações sobre o fenômeno da morte auto infligida quanto, a partir delas, políticas de intervenção. São dois os objetivos deste trabalho, a saber: em primeiro lugar, buscar compreender como a morte autoinfligida é significada pelos Ye’kwana; em segundo lugar, refletir sobre as possibilidades, desafios e limites da articulação entre as práticas de cuidado ye’kwana e das ciências psi, tendo em vista a prevenção do suicídio, a partir de encontros pragmáticos possíveis entre os dois sistemas de conhecimento.

A lógica da emergência e a cosmopolítica do diagnóstico

Tomás da Cunha Tancredi (universidade de cambridge)

Esta apresentação apresenta uma análise antropológica sobre a noção de cuidado dentro de uma lógica emergêncial e disputas diagnósticas entre profissionais de saúde e os Povos Sanomá e Yekwana na região de Auaris Terra Indígena Yanomami, na fronteira Brasil-Venezuela. O termo "suicidados" é utilizado como indício da provocação e das disputas sobre a compreensão acerca da causalidade sobre as mortes a partir dos registros de óbitos. PAra tanto, as diferentes noções

de "contágio" são analisadas. A experiência narra situações entre 2019 e 2022, motivada por uma solicitação emergencial de profissionais de saúde indígena, o autor descreve tanto o contexto do fenômeno quanto a micropolítica interpretativa e de intervenção. Além disso, o autor reflete sobre a maneira como discursos sobre fome e dependência são mobilizados pelas comunidades indígenas em interações com o Estado e ONGs, se relacionando tanto à etiologias nativas quanto lógicas institucionais de resposta emergencial.

Itinerários terapêuticos ou caminhos da xawara? Distância, desamparo e adoecimento na remoção de pacientes Yanomami

Marcelo Moura (Museu Nacional/UFRJ)

A partir de uma etnografia do contexto dos primeiros meses da resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami (TIY) em 2023, busco refletir sobre os equívocos que emergem no choque entre as perspectivas Yanomami e a dos napëpë (não-indígenas) no sistema de saúde. Quero destacar, principalmente, os conflitos sobre a possibilidade de cura diante do processo de remoção e internação de pacientes que são levados de suas casas e comunidades para tratamento médico nos centros de atendimento à saúde, sejam eles postos na floresta ou hospitais da cidade. Chamo atenção para as discussões ao redor da “evasão de tratamento" nos casos de fuga da internação por parte dos Yanomami removidos. Parte do “itinerário terapêutico" oferecido, os deslocamentos na remoção médica quando tomados do ponto de vista Yanomami se configuram como “caminhos da xawara", pois significam um afastamento das pessoas dos círculos de cuidado e proteção do parentesco comunitário e do acesso à cura xamânica. Ao mesmo tempo, quando são removidos, os Yanomami circulam adoecidos em espaços e zonas de relação hostis, onde circulam inimigos e há o constante risco de feitiçaria e, sobretudo, são locais onde se impõe um modelo de sociabilidade e o manejo da cura desde a lógica dos brancos. Se, para os Yanomami, o adoecimento é um processo de tornar-se outro, a recuperação da saúde só é possível entre os seus e, assim, a evasão do tratamento e a fuga dos hospitais é uma tentativa de corrigir a rota de cura.

Estimas e estimativas no fazer gente Yanomami: duas luas, um ser que mexe bem e uma barriga [quase sempre inadequada] no gráfico gestacional

Érica Dumont Pena (UNIFESP)

Neste texto proponho reflexões a partir de uma etnografia colaborativa com mulheres Yanomami sobre estimas e estimativas relacionadas ao gestar bem/com saúde e fazer gente yanomami. Destaco tensões entre as perspectivas de saúde baseada em evidências científicas e as perspectivas yanomami sobre uma gestação, com atenção para as evidências que essas perspectivas acionam sobre o bebê forte, as quais envolvem uma observação com temporalidades e características distintas, lógicas de estima e estimativa, para dialogar com a proposta deste painel. Também proponho a reflexão sobre co-criações que permitam criar conexões parciais entre esses mundos, tomando como exemplo a produção compartilhada de um vídeo voltado ao cuidado no período gestacional ou pré-natal. Nesse processo, saberes que operam em planos diferentes são colocados em relação, sem que um se traduza completamente no outro, tampouco se reúnam sob uma lógica única ou uma equivalência totalizante, ou ainda de modo que uma engloba a outra numa relação parte-todo.

Diálogo entre os Yanomami e os pesquisadores não-indígenas no contexto de emergência na TI Yanomami

Dario Vitório Kopenawa Yanomami (UFRR)

A partir da vivência como acadêmico yanomami na Universidade Federal de Roraima, no curso de Gestão Territorial Indígena do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena e também como bolsista no projeto do Observatório de Direitos Humanos e Povos Indígenas, busco compreender o trabalho de pesquisa que é realizado nos projetos desenvolvidos no contexto da emergência na Terra Indígena Yanomami. A partir desses trabalhos realizados por tantas pessoas e instituições, como esses resultados vão chegar no Governo? Como podem virar política pública? Como se faz política pública voltada para os Yanomami a partir dessas pesquisas? Mesmo com muito trabalho, muita pesquisa e com um resultado positivo, como tudo isso vai afetar a vida dos Yanomami que estão lá nas comunidades? Muda alguma coisa? Alguém vai ler? Quando mudar o esse governo, o que vai acontecer? Os projetos vão acabar? Os garimpeiros vão retornar e os Yanomami vão voltar a morrer novamente? E as organizações indígenas nisso tudo? O que a própria Hutukara Associação Yanomami vai fazer? Essas são algumas das questões que pretendo refletir e compartilhar nesta reunião.

Sessão 03 - ST 16: Cosmopolíticas da Emergência: diálogos (im)possíveis entre os povos indígenas e o Estado na resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami - Cosmopolíticas da Emergência: Escola, tradução e política

Coordenador/a: Marcelo Moura (Museu Nacional/UFRJ)

Debatedor/a: Érica Dumont Pena

Atuações indígenas em rota de colisão: intersecções entre Estado e movimento no enfrentamento à Emergência Yanomami

Marina Albuquerque Regina de Mattos Vieira (UNICAMP)

Pretendo analisar como diferentes instâncias de representação indígena - no movimento e no Estado - interagem no enfrentamento à Emergência Sanitária na Terra Indígena Yanomami (TIY), por meio de análise de documentos e entrevistas com sujeitos chave. O reconhecimento oficial da Emergência em 2023 foi impulsionado pelas inúmeras denúncias das organizações yanomami e ye'kwana e por uma ação impetrada no Supremo Tribunal Federal (STF) pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), principal articuladora do movimento indígena a nível nacional. Também em 2023, foi criada uma instância de representação indígena na estrutura estatal, o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), cujos cargos máximos foram ocupados por líderes que estavam à frente da APIB até então. Com isso, as mesmas pessoas que vinham cobrando o Estado de seus deveres na Emergência Yanomami passaram a ser responsáveis por cumpri-los, porém agora à frente de um órgão público com atribuições e orçamento limitados. Por sua vez, as organizações da TIY têm alertado que a resposta do governo à Emergência está aquém do desejável, levando também a APIB a fazer novas cobranças no STF por ações efetivas, inclusive por parte do MPI. Esse cenário escancara as limitações da atuação indígena como parte do governo, ao mesmo tempo em que gera desgastes na interação entre diferentes sujeitos políticos indígenas. Resta a pergunta: o que resulta dessa intersecção entre Estado e movimento seriam mais atritos do que sinergias?

"Pesquisa para quê?": Reflexões sobre um projeto de saúde na emergência yanomami.

Corrado Dalmonego (UNIFESP), Alfredo Himotono Yanomama (UFRR), Hanna Cibele Lins Rocha Limulja (UFRR)

O texto tem como objetivo refletir sobre o trabalho de pesquisa realizado ao longo dos últimos anos (2023 até 2025) dentro do contexto de emergência sanitária na Terra Indígena Yanomami. O trabalho em questão faz parte do Termo de Execução Descentralizada (TED) realizado entre a Universidade Federal de Roraima (UFRR) e o Ministério de Direitos Humanos e Cidadania (MDHC), cujo objetivo é a criação do Observatório de Direitos Humanos e Povos Indígenas. Será discutida a ação voltada para a saúde da mulher e da criança Yanomami e Ye'kwana. A partir do diálogo entre três pesquisadores que atuam no projeto, dois não-indígenas e um yanomami, procura-se fazer uma reflexão crítica sobre os objetivos apontados, as atividades realizadas e os resultados alcançados. A partir de diferentes perspectivas, da discussão sobre pesquisa e da situação dos Yanomami, são levantadas indagações sobre a necessidade e a compreensão dos trabalhos colaborativos, por meio dos quais procuramos "pensar junto" (pihi kokaprayuwi), com o intuito de encontrar respostas para alguns dos problemas que atingem os Yanomami atualmente.

Diálogo Entre Bolsistas Indígenas e Não Indígenas no Projeto Redes De Cuidado na Terra Indígena Yanomami

José Eugenio Pereira Leite (UFMG), Lara de Carvalho Guimarães (UFMG), Marciane Rocha (UFMG), Yasmin de Oliveira Aguiar (UFMG)

Com caráter interinstitucional e interdisciplinar, o Projeto Redes de Cuidado na Terra Indígena Yanomami foi construído como uma das tentativas de fazer frente à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami (TIY). Por meio de ações de extensão, ensino e pesquisa, com o foco na saúde das mulheres e das crianças menores de cinco, o projeto tem o intuito de enfrentar o atual contexto de desassistência sanitária e invasão garimpeira no território Yanomami. A partir dessa iniciativa, o diálogo entre instâncias estatais e mulheres indígenas se apresentou como um desafio necessário, ao qual respondemos construindo metodologias que possibilitassem a co-criação entre profissionais, pesquisadores e bolsistas, indígenas e não indígenas. O encontro

desses universos distintos demanda o que podemos caracterizar como diálogos cosmopolíticos, contidos nas formulações conjuntas de oficinas, vídeos, materiais informativos e técnicos focados no enfrentamento da crise humanitária na TIY, processo de criação que parte da escuta atenta e articulação dos múltiplos saberes. Nesse grupo de trabalho focaremos em discutir as possibilidades e impossibilidades do diálogos entre bolsistas estudantes não indígenas e indígenas. Considera-se que o desenvolvimento do projeto busca tecer redes entre-mundos através das dinâmicas de co-criação, relação que apresenta potência formativa para os que se integram nela, além de contribuir para a efetivação do diálogo na prática.

A retomada das escolas na Terra Indígena Yanomami

Daniel Stiphan Jabra (UFMG), Ana Maria R. Gomes (UFMG), Clarisse Maria Castro de Alvarenga (UFMG)

A partir de uma etnografia da construção e desenvolvimento do "Programa de Extensão em Direitos Humanos, Educação, Saúde Yanomami e Ye'kwana" na UFMG e seus projetos de extensão, buscamos refletir sobre os tensionamentos cosmopolíticos no contexto contemporâneo de retomada das escolas yanomami. Organizado em resposta à demanda de professores e lideranças Yanomami quanto a necessidade de reiniciar as atividades de educação, considerando o quadro atual de crise humanitária na Terra Indígena Yanomami (TIY), o I Encontro de Professores Yanomami do Amazonas e Roraima, realizado em outubro/2023 na Missão Catrimani oportunizou a escuta de 80 educadores/as e lideranças. O novo cenário na TIY levou à necessidade de se articular uma segunda retomada das atividades escolares levando em conta a reconfiguração de atores e instituições envolvidas. O diagnóstico participativo realizado nesse período proporcionou a elaboração dos projetos de extensão Território Etnoeducacional Yanomami e Ye'kwana (TEEYY) na FaE/UFMG e Espaços comunitários de saberes, cultura e bem-viver yanomami na EA/UFMG. Os projetos buscam retomar os processos de aprendizagem que foram vivenciados ao longo da década de 1990 e nos anos 2000 na TIY, que retrocederam em função da omissão do Estado após a estadualização das escolas na década de 2010. Retomam ainda atividades dos anos 2014-2018 na ação Saberes Indígenas na Escola Yanomami e Ye'kwana com processos de formação/produção de materiais de autoria indígena.

Garimpo, Direitos Humanos e Mais-que-humanos: Crises Teóricas à Luz do Caso Yanomami

Luiz Henrique Reggi Pecora (University of Victoria)

Os interesses da atividade mineradora são uma das principais forças motrizes da violação dos direitos dos povos indígenas da Amazônia, histórica e contemporaneamente. Embora os instrumentos legais de direitos humanos atualmente em vigor prescrevam salvaguardas contra a exploração predatória de terras e recursos indígenas, estas são comumente ignoradas e vistas como um obstáculo ao desenvolvimento econômico. A situação é mais premente em áreas de interesse para o garimpo. No vocabulário dos direitos humanos, o caso Yanomami denota a interdependência dos povos indígenas em relação a suas terras: o garimpo em Terras Indígenas (ilegal pelo ordenamento jurídico brasileiro) está intimamente ligado à grave degradação florestal, bem como à violência, à disseminação de doenças infecciosas, à fome e à contaminação por mercúrio de aldeias adjacentes. O conflito pelo uso da terra também evoca choques epistemológicos entre as visões de bem-estar de seus sistemas de conhecimento indígenas e os projetos de cunho colonialista voltados para o extrativismo e o desenvolvimento econômico. A apresentação busca levantar reflexões sobre desafios teóricos que surgem quando pensamos nas obrigações do Estado em relação às violações de direitos humanos em contextos de povos indígenas, e sobre a adequação de institutos do direito internacional dos direitos humanos para compreendê-las quando envolvem tradições de pensamento, modos de vida, e organização socio-política díspares.

Co-criação de um guia de atenção ao pré-natal para mulheres Yanomami e Ye'kuana: articulação entre saberes tradicionais e científicos para um cuidado adequado e sensível

Julia Motta Siscar Salomao (UNIFESP)

A apresentação relata a experiência de co-criação do Temi Totihi: Guia de Atenção ao Pré-Natal na Terra Indígena Yanomami (TIY), elaborado em resposta às demandas das mulheres Yanomami expressas nos Encontros de Mulheres e à crise sanitária vivida na região. O objetivo foi produzir um material técnico e formativo voltado ao cuidado multiprofissional de gestantes Yanomami e Ye’kwana, de forma ética e culturalmente sensível. A iniciativa reuniu pesquisadoras

indígenas, profissionais do DSEI-YY e pesquisadores da UFMG, UNIFESP e Hospital Sofia Feldman. Durante dez meses, o grupo promoveu oficinas multilíngues de co-criação e diagnósticos de campo na TIY e na Casa de Saúde Indígena (CASAI), resultando em um documento que articula diretrizes clínicas, estratégias de manejo e práticas de cuidado alinhadas aos saberes e modos de vida locais. O guia propõe a flexibilização ora de saberes científicos, ora de saberes tradicionais, de modo a negociá-los ou expor as possibilidades e tensões em suas articulações. Como exemplo, a medicação para anemia, que altera a dosagem preconizada para melhor adaptação às dinâmicas Yanomami. A experiência mostrou que a construção de materiais voltados à saúde indígena requer escuta ativa, respeito às práticas locais e colaboração intercultural. Processos de co-criação são essenciais para a produção de guias efetivos, com valor formativo e potencial de fortalecimento do cuidado materno-infantil na TIY.

A ideia do cuidado sensível e adequado e a experiência de construção do guia de Pré-natal na Terra Indígena Yanomami

Maria Christina Barra (UFMG)

Circulando entre modos diferentes de viver, de conhecer e de cuidar, busco pensar o que se mobiliza e se organiza na proposta de construção de normativas, na linguagem de guias e protocolos, para as ações de saúde. No processo do fazer o guia de Atenção ao Pré-natal na Terra Indígena Yanomami, foi mobilizada a ideia, do início ao fim, da construção de um cuidado sensível e adequado, ao redor da qual, foram organizadas as recomendações protocolares na atenção à gestação, ao parto e nascimento e ao pós-parto. A proposta aqui é apresentar essa experiência coletiva do fazer o guia, buscando entender o que se imagina e se intenciona ao dizer "sensível" e "adequado" e como esses conceitos são mobilizados como possibilidade de diálogo entre as diferenças dos modos de viver, de conhecer e de cuidar. Passa por uma tentativa de mobilização de uma condição comum às diferenças em suas multiplicidades e não necessariamente nas relações entre um e outro, Ciência e saberes, Estado e povos da floresta.

ST 17: CRIAÇÕES COM AS (DAS) ÁGUAS

Coordenador(a): Fernanda Arêas Peixoto (USP), Natacha Simei Leal (UNB), Maíra Cavalcanti Vale (UFNT)

Sessão 01 - ST 17: Criações com as (das) águas - Modos de vida que se fazem nas águas

Coordenador/a: Fernanda Arêas Peixoto (Universidade de São Paulo)
Debatedor/a: Natacha Simei Leal (UnB)

Um rio que faz comunidade

Ana Claudia Duarte Rocha Marques (USP)

No município de Floresta (PE) se formaram, até o momento, três associações quilombolas. Os associados de todas elas fazem parte, também, de uma mesma rede de parentesco. Apesar das dissidências na origem dessa subdivisão de coletivos, as três associações elegeram nomes muito semelhantes, sempre referidos ao rio Pajeú. De fato, a memória oral (dos quilombolas, mas não somente) atesta uma porção das margens do Pajeú como região de residência de famílias que formaram essa rede ao longo de pelo menos cinco gerações. Não possuidores de terras, os quilombolas partilham o histórico comum de terem sido "moradores" nas propriedades de uma das tradicionais famílias florestanas, de tal modo que o sobrenome desta última era também marco de identificação entre os primeiros enquanto grupo. Nesta comunicação, meu propósito é refletir sobre a referência ao Pajeú como índice da construção e aspiração de autonomia desses quilombolas como sujeitos de lutas por direitos. Os significados e atributos do rio na história econômica e social da região serão considerados lado a lado das histórias de vida dos quilombolas de Floresta e em vista de outras comunidades quilombolas da região e alhures.

Entre águas e vidas: fluxos, rastros e paisagens na Comunidade Veredeira São José do Barro Vermelho

Victor Dias dos Santos (UFMG)

Esta comunicação apresenta resultados da minha pesquisa de mestrado realizada em São José do Barro Vermelho, comunidade quilombola e veredeira situada no norte de Minas Gerais, no território retratado no romance Grande Sertão: Veredas. “Entendemos as águas como o maior regulador do nosso modo de vida”, afirma o protocolo de consulta da Associação Central das Comunidades Veredeiras do Norte de Minas. Nesse contexto, a água é mais do que um recurso ou elemento da paisagem. Ela designa um povo, os veredeiros, nomeia comunidades e povoados (São José e Barro Vermelho são cursos d’água) e marca o tempo. O ano é dividido em dois, o tempo da seca e o tempo das águas: não se trata apenas de chuvas, mas de todo um regime das águas que estrutura o território, com rios que voltam a correr, lagoas que se formam e vegetação que se transforma. As águas também orientam os deslocamentos e organizam o território. Esta apresentação reflete ainda sobre formulações que emergiram durante o trabalho de campo. A primeira diz respeito a uma inversão na lógica dos fluxos: rios pensados a partir de sua foz, e não de suas nascentes e em que o volume dos galhos (afluentes) é condicionado pelo nível do rio principal, e não o contrário. Outra é a de que rios, ao secarem, por vezes continuam a correr por sob a terra. Pretendo também descrever transformações na paisagem a partir de rios que, ao transbordarem, encontram novos caminhos, remodelando seus leitos e deixando novos rastros pela comunidade.

O que a caatinga pode contar à amazônia? O que os ventos elísios sopram aos rios voadores?

Márcia Maria Nóbrega de Oliveira (Escola de Ativismo)

As técnicas de convivência com variações climáticas extremas é costumaz ao seres viventes no bioma da caatinga. As mudanças climáticam imprimem um novo ritmo ao ciclo das águas no bioma amazônico. A estiagem que não sobe e vira seca. A cheia que não desce e torna-se enchente. Esse trabalho olha para perguntas que animam esta conversa, mas também busca escutar suas respostas: o que a escassez hidrica ensina a sua contraface de abundância? Quais técnicas, seres, dispositivos tecnológicos de convivência com o clima são mobilizados para fazer

a vida perseverar em um cenário em que a catástrofe é profecia vaticinada pelos devoradores de carbono e empreendedores barrageiros. Como área etnográfica e experiência técno-fabulativa, pretende-se formular perguntas-repostas de uma conversa entre, por um lado, uma comunidade rural negra no semiárido nordestino, onde realizei mais de 15 anos de pesquisa, e, por outro lado, ativistas de uma comunidade quilombola amazônica que se mobilizam em torno das pauta ambiental para a COP 30.

Sururu é o nome do rio que volta

Luís Fernando Brinatti (UFSCAR)

O rio Paraguaçu, um dos principais fluxos d'água da região do Recôncavo Baiano, foi durante o período colonial uma rota estratégica para a expansão da monocultura canavieira e da escravização da população negra, funcionando como via de acesso territorial e dominação. Esse rio, por vezes cooptado por uma lógica de extração e exploração, sustenta também modos de vida orientados por fluxos que nutrem e regeneram. A partir do sururu, molusco que vive no rio, filtra a água e integra ciclos naturais e humanos, se nota outros regimes de valor e pertença.

Abundante na região, é uma das principais fontes de renda da comunidade, estando integrado às práticas germinantes de mariscagem, realizadas por mulheres. Além de alimento, o molusco constitui uma tecnologia viva, articulando saberes tradicionais, manejo ambiental e modos de reprodução da vida. Este resumo parte de uma pesquisa em desenvolvimento sobre a Moeda Social Sururu, criada e utilizada na comunidade quilombola do Kaonge, no Recôncavo Baiano. A proposta é realizar um retorno analítico ao sururu (molusco que dá nome à moeda) como elemento anterior e necessário à compreensão dos modos de vida que sustentam tal iniciativa.

A partir dos usos históricos do rio Paraguaçu, buscarei refletir sobre duas formas antagônicas da água: uma que extrai e submete (o caminho que adentra o interior na lógica da economia colonial); outra que conecta, nutre e compõe (uma lógica de outra economia, fundamentada no cuidado e na reciprocidade).

Sessão 02 - ST 17: Criações com as (das) águas - Encontros com as águas entre modernidade, colonialidade e mudanças climáticas

Coordenador/a: Maíra Cavalcanti Vale (UFSCar/UFNT/imuê)

Debatedor/a: Fernanda Arêas Peixoto (Universidade de São Paulo)

Rios, ventos e corpos em movimento: "O terror do veranista é a nossa glória"

Daniel Mittmann (UEPG)

No estado Rio Grande do Sul, onde as águas já fizeram do território um "Rio Grande das Alagoas", a força líquida modela a paisagem e a vida há séculos — ora fertilizando, ora transbordando. Em 2024, as grandes cheias reativaram memórias e modos de habitar esse ambiente em constante mutação. No Litoral Norte, entre Tramandaí e Imbé, uma nova onda se impõe: o kitesurf, esporte global que aqui se reinventa no contato com o vento, o solo e as águas gaúchas. O rio Tramandaí — lagoa, enseada, fronteira fluida — atravessa e conecta essas cidades, transformando-se em palco e ator das práticas aquáticas que cruzam lazer, economia, risco e pertencimento (distanciamento. Esta pesquisa, em curso no doutorado em Antropologia (UFSCar) acompanha as dinâmicas corpóreo-sociais e ambientais dos kitesurfistas, buscando entender como suas experiências se entrelaçam com as vidas dos pescadores, moradores e as transformações climáticas que alteram o cenário. Que paisagens emergem desse encontro entre esporte, natureza e sociedade (práticas esportivas e regimes hídricos)? Que redes (in)visíveis se tecem nas margens e águas em movimento, onde o rio é caminho, obstáculo e conexão simultaneamente?

Uma poética dos desobjetos e seus encontros com as águas

Gabriel Teixeira Ramos (UFG)

Esta proposta objetiva apresentar uma investigação que relaciona objetos que outrora tiveram sua destinação e a imagem de seu momento de descarte, sobretudo em margens e várzeas, tornando-se "desobjetos", a partir da imaginação e da reflexão crítica de um mundo em crise. Tais desobjetos abrem um campo especulativo da imaginação crítico à visão dominante e colonial, reimaginada a partir de outros modos de questionar geoposições, disputando uma cartografia impregnada no imaginário, a partir de uma ideia de viagem: no processo de ser estrangeiro do

mundo e de si, no exercício da alteridade, principalmente, a partir de atos do caminhar e parar em territórios aquosos. Tais atos nos auxiliam a pensar ainda sobre como estamos vivos, pois tratamos especificamente do que pensamos como desobjetos a partir do toque, do cheiro, da textura, e, por vezes do sabor, no contexto do Antropoceno. São coisas que outrora tiveram seu destino demarcado, mas que, no ato da descoberta, tornaram-se indestinados, abertos e passíveis de serem reconfigurados como crítica à utilidade e à dominação. Quando coletados em locais marginais – seja por um catador ou por uma pessoa por ele interessada –, passam a tomar outra posição, a do reuso e do retorno a outra objetificação. O que nos interessa particularmente é esse momento especulativo do instante da sua descoberta a partir de um estudo da política das imagens, investigando como as águas podem nos ajudar a desvelar camadas ainda não imaginadas.

Navegando na Guanabara, o tempo das águas

Potira de Siqueria Faria (UFRJ)

A Baía de Guanabara, localizada no Rio de Janeiro, é onde está localizado o campo. Estando a Guanabara neste meio, os fragmentos acontecem ainda na superfície das águas entre barcos, navios, rebocadores, raias e golfinhos. E como a velocidade dos carros que atravessam a baía se comparam aos barcos? Como o avião cruza a barca pelo alto exibindo sua velocidade? Lá encontramos inúmeras temporalidades que se sobrepõem num mesmo espaço.

Pensar a partir do manguezal é pensar um ecossistema de fronteira entre água e terra seca. O manguezal tem um tempo próprio de maré baixa e alta e o oceano mantém o equilíbrio entre os seres daquele lugar. Caranguejos, peixes e árvores de mangue são sujeitas a este mar que no caso do Mangue de Bom Jesus carrega o lixo consigo. Assim, compreendo o Mangue de Bom Jesus como tendo um relógio próprio guiado pela água que acontece nos tempos das marés, mas também captura a história de aterro na Ilha do Fundão no seu solo de construção civil.

Por fim, defendo a experimentação como ferramenta de pesquisa e apresento um ensaio fotográfico feito a partir das reflexões anteriores. Para incorporar o mar nas imagens uso a técnica film soup que consiste em mergulhar o filme após fotografado em alguma mistura líquida com substâncias. E para minha mistura escolhi água do mangue e rabo de tainha.

Portanto, essa pesquisa consiste em investigar as águas da Baía de Guanabara com foco na Ilha do Fundão.

Entre a pedra e as águas: arquivo, memória e reimaginação de um monumento

Edilson Sandro Pereira (UFRJ)

Quando o Rio de Janeiro ainda era a capital federal, em 1906, uma pedra foi erguida junto à Beira-Mar como marco comemorativo da inauguração da antiga Avenida Central. Esta apresentação toma esse monumento — um obelisco hoje pouco lembrado — como ponto de partida para refletir sobre as relações de contato, afastamento e inversão entre a cidade e as águas. Sua construção ocorreu no mesmo momento em que se demoliu o Morro do Castelo — um dos primeiros sítios de ocupação da cidade no século XVI —, operação que recorreu às próprias águas do mar para a remoção e o aterro do morro. A análise das fontes visuais e documentais permite examinar a fabricação cultural e ideológica do monumento, articulada a valores e imaginários de modernização urbana. Simultaneamente, propõe-se uma aproximação experimental às fotografias que documentam a conexão entre as águas do mar e o monumento de pedra, incluindo grandes ressacas, como a ocorrida em 1913, que avançou sobre a orla da zona sul e inundou a casa do fotógrafo Marc Ferrez. Por fim, busca-se reimaginar criticamente o clichê visual do poder, encarnado no monumento, em prol da criação de uma versão alternativa da história, por meio de uma obra ficcional em cianotipia — técnica fotográfica que imprime pela submersão do papel sensibilizado na água.

Registro sobre Pedra. A Toca do Baixão da Vaca e o registro rupestre das transformações hídricas no microclima do Bioma Nacional da Caatinga.

David Almeida Eleutério (UNIVASF)

O sítio arqueológico da Toca do Baixão da Vaca, localizado no Parque Nacional Serra da Capivara, possui um vasto e heterogêneo repertório gráfico e pictórico rupestre, que põe em evidência as transformações ocorridas na fauna e na flora do sudeste piauiense (JUSTAMAND et al., 2022). Neste sítio identificamos a existência outrora de fauna pluvial, como peixes e caranguejos, registos rupestres que testemunham a reconfiguração do ecossistema do desfiladeiro da Capivara e, de forma particular, nesta zona de drenagem do front de cuesta (PESSIS et al., 2018).

Estes registros sobre pedra, relidos à luz dos dados recentes no âmbito do sensoriamento remoto (SURYA et al., 2018) e da análise de elementos climáticos (SURYA et al., 2019), tornam patentes as alterações em curso no bioma nacional da Caatinga, evidenciando a aceleração do processo de degradação das propriedades biológicas, físicas e químicas do solo e as alterações da cobertura vegetal, ocasionada pelo desequilíbrio pluviométrico das últimas décadas (MIRZABAEV et al., 2022). De fato, a conclusão de Luiz Marques, com base no levantamento dos dados do projeto MapBiomas Água, atesta a redução da superfície de água em 17,5% no bioma nas últimas três décadas (MARQUES, 2022:174). Diante deste cenário, a releitura proposta aporta novos elementos com vista a análise do microclima da Caatinga e, paralelamente, propõe mecanismos específicos de salvaguarda do Patrimônio Cultural e Natural no atual contexto de crise climática.

Sessão 03 - ST 17: Criações com as (das) águas - Estética, formas de narrar e rememorar com as águas

Coordenador/a: Natacha Simei Leal (UnB)

Debatedor/a: Maíra Cavalcanti Vale (UFSCar/UFNT/imuê)

Afetação do ouvir e do recontar: memórias vivas de uma família marajoara

Herlani Oliveira Reis Silva (ufg)

A presente pesquisa reflete sobre a oralidade como prática epistemológica em comunidades ribeirinhas amazônicas, a partir da escuta e do recontar de uma narrativa familiar transmitida entre mulheres negras no arquipélago do Marajó, no Pará. A história do “homem encantado”, contada pela avó da autora, Benedita Reis (Bitoca), é analisada como experiência sensível, performática e relacional, que atravessa gerações e corporifica saberes. A metodologia autoetnográfica articula memória, afetividade e escuta situada, em diálogo com Leda Maria Martins (2002), Jeanne Favret-Saada (2005), Catherine Walsh (2009), Antônio Bispo dos Santos (2023) e Adriana Inês Strappazzon (2010). A pesquisa sustenta que a oralidade opera como tecnologia social, epistemologia ancestral e modo de escrever com o corpo, o gesto e a voz. Entendida como prática performativa e política, desafia a centralidade da escrita acadêmica e reinscreve outras formas de saber. A escrita aqui não pretende traduzir, mas reverberar a força da

palavra falada, reconhecendo sua legitimidade e potência poética. A narrativa da avó, entre pausas e tuntuns, funda mundos, regula afetos e inscreve presenças. Contar é participar; escutar é resistir. Esta escrita é também travessia — uma canoa lançada no rio da memória, conduzida pelo som antigo das histórias que ainda vivem.

Modos de conhecer e meios de narrar: oceano(s), corrente(s), grafia(s) e logi(c)a(s)

Maria Letícia de Melo Saraiva (USP), Tatiana de Lourdes Massaro (USP), Maria Letícia de Melo Saraiva (USP), Michel Michaelovitch de Mahiques (USP)

"O mar
Quando quebra na praia
É bonito
É bonito"
O mar, Dorival Caymmi
"Do not panic ...;
Stay Calm and Seek Help ...;
Float ... or;
Swim Parallel to the current ...;
Regularly reassess the situation ..."
Survival safety for beachgoers caught in a rip
in Castelle et al.(2016)

Em um diálogo interdisciplinar, antropologia e oceanografia se encontram para pensar relações entre seres. Com foco no movimento do oceano, temos em vista articulações que moldam e são moldadas pelas chamadas correntes de retorno. Formadas pela quebra das ondas em determinadas praias, essas podem carregar sedimentos, nutrientes, poluentes, animais e até humanos, notabilizando-se por movimentos velozes, riscos, perigos e por seu (amplo) desconhecimento (Castelle et al., 2016).

Inspirados por Strang (2004) e seu trabalho sobre as implicações entre água, usuários e controle, nos voltamos às relações entre correntes, oceanos, pesquisadores, banhistas, salva-vidas e políticas que atravessam as correntes de retorno. Com base em Krause (2023), perguntamos se

o conhecimento sobre estas correntes ressoa na maneira de compreender relações sociais e ecológicas com o oceano e seus fluxos. Via revisão bibliográfica (incluindo Helmreich 2011, 2014; Gasalla e Diegues, 2011 e Dua 2024), propomos compreender modos de conhecer, usar e narrar oceano(s), corrente(s), grafia(s) e logi(c)a(s), adentrando suas densidades em meio a uma imensidão de águas e de conhecimento interdisciplinar.

Pensar com as águas-lama: afluentes para refletir sobre a enchente no Rio Grande do Sul

Milena Weber Rodrigues (UFSC)

A enchente histórica no Rio Grande do Sul, em maio de 2024, provocou uma infinidade de danos em diferentes regiões do estado. As águas, que precipitaram chuvas intensas em um curto período de tempo, preencheram os complexos hidrográficos e carregaram consigo casas, vilarejos, e municípios de norte a sul do estado, desaguando no oceano Atlântico. Deste modo, proponho pensar nos efeitos destas águas-lama em minha própria trajetória enquanto antropóloga-pesquisadora, “abobada da enchente”, e refugiada climática. Reconstruindo algumas etapas do “sobe” e “desce” das águas no município de Porto Alegre, este relato etnográfico busca refletir sobre os arranjos de solidariedade temporária em uma sociedade mais-que-humana, as estratégias para confluir com as águas e atuar nos resgates, e construir locais seguros de habitação. A intenção do relato se constitui, por fim, enquanto uma forma de sistematizar diferentes possibilidades de análise em torno deste tema.

Zona de transição: escutas e memórias de regeneração dos manguezais da Baía de Guanabara

Laís Mendes Toledo (Funrio)

Este texto é um convite de escuta aos manguezais, estes em formas diversas: sufocados, aterrados, alagados, cheios de lama ou cobertos por concreto. Reflexões narrativas estéticas, políticas e cosmológicas que germinam dos mangues da Baía de Guanabara, no estado do Rio de Janeiro. A partir de uma abordagem transdisciplinar, não só como arsenal teórico mas como pesquisa e prática, ecoam linhas rizomáticas, tais quais as raízes respiratórias dos manguezais, que brotam sons de forças, regenerações, desafios e violências. De maneira dialógica, propõe uma

conversa entre a história dos aterramentos, de encontro com a história de retomada do sufocamento dos mangues. Esses que resistem brutalmente à queda dos céus. Conecta em rede as diversas temporalidades, espacialidades, seres e saberes, tendo como comprometimento o bem-viver e resistindo às lógicas extrativistas, coloniais e etnocidas. Assim, valoriza as relações coletivas e mais que humanas, busca reconectar histórias, fortalecer saberes e promover rompimento da visão antropocêntrica do sistema colonial e capitalista, escutando e aprendendo com os fluxos de memória e do presente que as águas do mangue tem a nos falar.

"Ser Riozeira, Ser Canoeira": poética, estética e estilística das águas correntes na escrita de Márcia Wayna Kambeba

Thais Viana Barbosa (UFSCAR)

O presente trabalho foi realizado com apoio da FAPESP (Processo 2024/05792-7). Trata-se de uma reflexão acerca da composição poética, estética e estilística das águas na escrita de Márcia Wayna Kambeba. Na obra De almas e águas kunhãs (2023) - que reúne ensaios e poesias - a autora experimenta, por um conjunto de figuras de linguagem, formas expressivas e discursivas próprias dos rios, igarapés, deságues e quedas d'água a partir da cosmopercepção (Martins, 2021) indígena Kambeba-Omágua.

As águas surgem no texto como metáfora e força vital: morada de seres outros-que-humanos (De La Cadena, 2019), potência da luta das mulheres indígenas, fonte de conhecimento e segredos Kambeba e, constituinte de corporalidades e assinaturas territoriais próprias (Barboza; Tukano; Waiwai, 2019). Em contrapartida, a autora atrela a imagem das barragens dos rios às violências do colonialismo-racismo, da misoginia e a crise ambiental.

A estética da obra evoca os cursos e fluxos dos rios amazônicos, seja pela melodia dos ensaios e poemas, que dão forma e contorno ao deságue sonoro do texto, seja pelos grafismos Kambeba que ilustram as páginas em uma paleta de cores fluvial. A cosmopercepção (Martins, 2021) da escritora molda uma escrita engajada (Morawska, 2021), rítmica e de águas correntes que reflete uma conceituação de mundo ribeirinha característica (Krause, 2023), condensada na identidade do eu-lírico que se apresenta como "ser riozeira, ser canoeira" (Kambeba, 2023).

ST 18: CRIAR NAS FISSURAS, ENTRE MARES E NAS RUÍNAS: ARTE E COLABORAÇÃO EM TERRITÓRIOS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS

Coordenador(a): Julia Vilaça Goyatá (UFMA), Alline Torres Dias da Cruz (UFBA), Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro (UERJ)

Sessão 01 - ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos - Arte, Terra e Tecnologias

Coordenador/a: Alline Torres Dias da Cruz

Debatedor/a: Julia Vilaça Goyatá (UFMA)

Criações da fratura colonial em Ayti: imaginando o encontro entre Rita Indiana e Joiri Minaya no fazimento de passados e futuros

Victor Miguel Castillo de Macedo (UFPR)

O presente trabalho propõe um encontro entre duas intelectuais/artistas de origem dominicana, Rita Indiana e Joiri Minaya. Inspirado pelo potencial descolonizador e decolonial dos trabalhos, me interessa argumentar a possibilidade de se observar a criação naquilo que Malcom Ferdinand aponta como fratura colonial. Diante da prolífica produção de ambas em diversos tipos de performances, me centro em dois trabalhos de distinta natureza: o romance "La mucama de Omicunlé" de Rita Indiana, e o conjunto de intervenções "The Cloaking series" de Joiri Minaya. Mais que uma comparação, me interessa ressaltar o potencial enredo de contra-silenciamento, que refigura o passado da ilha de Ayti (ou Hispaniola se preferirem), nas criações destes artistas. Nesse enredo, a articulação entre africanos, suas deidades e práticas, e conhecimentos indígenas taíno, a agência de humanos e não humanos livres diante da colonização espanhola em expansão, fabrica outros feitios de futuro. O segundo aspecto que quero chamar a atenção com essa comunicação, diz respeito também a produções intelectuais latino-americanas não heteronormativas e seus afetos. Tanto em Rita Indiana como em Joiri Minaya, é possível

observar técnicas/tecnologias da imaginação que acenam à partilha ou ao que é partilhável desde um mundo marcado pelas violências da imensa fratura colonial da fronteira que divide uma ilha caribenha. O interesse, portanto, é pelas formas de se narrar corpos que partilham a terra e seus elementos.

A Tukaia Asuriní do Xingu como armadilha estética

Isaura de Aguiar Maia (UNICAMP)

Pretendo apresentar algumas práticas expositivas pensadas por um xamã do povo Asuriní do Xingu para a Mostra Altares (Altäre: kunst zum niederknien), realizada em Düsseldorf, na Alemanha, no ano de 2001. A proposta curatorial de Jean Hubert Martin buscou construir um circuito de arte instalação com a reprodução temporária de altares utilizados por povos de diversos lugares do mundo, dentre eles os Asuriní. Assim, o historiador da arte francês traçou um paralelo entre as expressões plásticas destas materialidades voltadas à experiência metafísica em distintas culturas do mundo com a arte contemporânea pensando a partir daí uma espécie de "arte de ajoelhar-se" para provocar modos de produzir e experimentar a fruição estética por meio de práticas não convencionais para o espaço de arte contemporânea, o Museu KunstPalast. Instigada pela proposta deste ST, busco refletir em conjunto com as colegas, em que medida as estratégias cosmológicas do xamã, vistas pelos curadores como soluções estéticas, foram uma forma de criar nas frestas da colonialidade ou mesmo uma experiências de confluência de saberes.

Ainda não é o fim do mundo: Olinda Tupinambá e seu fazer cinema em tempos de crises climática

Leandro Teixeira Da Silva (USP)

Esse trabalho é fruto de pesquisas que venho realizando junto a Olinda Tupinambá ao longo dos últimos 4 anos. Cineasta, artivista ambiental, performer, Olinda é indígena do povo tupinambá e pataxó hã hã hãe. Iniciou sua vida profissional em 2004, na ONG THYDEWA, quando começou a trabalhar como produtora de conteúdo para o projeto "Índios Online". Em 2012 ingressou no curso de Comunicação Social (Jornalismo); em 2015, no processo de conclusão do bacharelado, Olinda produziu e apresentou o documentário "Retomar para Existir", como pré-requisito para obtenção do grau de Bacharela em Comunicação Social (Silva, 2024).

Desde 2015, Olinda vem utilizando do cinema e da performance como arma de luta em meio às crises climática, utilizando do seu corpo- que é uma extensão do processo de colonização - para tornar visível a luta por terra, território, a luta de outras formas de vida . É neste contexto, que venho por meio deste trabalho propor algumas reflexões sobre a atuação desta Artivista, a partir de sua cosmologia da imagem e da performance, e como isso segura a queda do Céu, adiando o fim do mundo. Olinda, representa essa "insurjência" que luta pela vida, a vida da floresta, a vida dos animais, diversas vidas. Em meio a uma mentalidade dos megaprojetos de exaustão, a partir de suas imagens e das outras vidas que ativam com suas performances, consegue enxergar um território cheio de espíritos e falar com o mundo invisível, trazendo de volta outros viventes, de mundos outros.

A parceria criativa com o eucalipto e a produção de um "nós" transespecífico

Joaquim Pereira de Almeida Neto (USP)

Neste paper discuto o trabalho de pesquisa e criação da artista colombiana aniara rodado e a sua proposta de parceria criativa com o Eucalyptus globulus que dá vazão a uma "dança vegetal" e a um "jardim do fim do mundo". O eucalipto cultivado hoje em mais de 90 países, como bem se sabe, é um produto colonial que foi alçado da condição de espécie endêmica da Austrália à condição de matéria prima ligada à produção de lenha para aquecimento, de celulose para fins industriais, de florestas de crédito de carbono e de insumo para pesquisa farmacêutica. Analisando a obra Transmutation de base - Alien/migration (2016), e atentando para uma série de encontros humanos e mais-que humanos que permitiram sua instauração, bem como o surgimento da ideia de colaboração transespecífica, discuto o trabalho de longo prazo da artista com a espécie vegetal tomada como um sujeito subordinado do qual se deve "falar bem". Analisando também a minha entrada nessa empreitada colaborativa a partir da realização de minha pesquisa de doutorado em antropologia - empreitada esta que passa a ser chamada por nós de "parceria sul-sul-sul" , argumento que "falar bem do eucalipto" está ligado a uma ética de sujeitos subordinados e a um esforço de elaboração de uma história mais que humana da migração de espécies vegetais, de uma história que deliberadamente aproxima as violências coloniais que estão na base da "migração do eucalipto" com os inúmeros problemas sociais e ecológicos associados ao seu cultivo hoje.

Do caminhão ao pedestal: a trajetória de um objeto de arte

Maria Luiza Toral (USP)

A presente comunicação apresenta os resultados parciais de minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social (PPGAS/FFLCH/USP), iniciada em 2024 sob orientação da profa. Dra. Fernanda Arêas Peixoto. A partir da proposição metodológica de considerar a montagem da exposição 38o. Panorama de Arte Brasileira como um laboratório (Latour & Woolgar 1997), a pesquisa busca tornar visíveis os múltiplos agenciamentos materiais e conceituais de que depende a criação do objeto de arte como o conhecemos, a partir de uma etnografia do processo de montagem da referida exposição, feita de dentro da equipe de produção. Trata-se de colocar a arte em relação com as

práticas que a compõem, buscando explorar contaminações entre diferentes formas de criação. Contando com inspirações de Martin Holbraad (2011; 2015), Dominique Poulot (2013) e Roger Sansi (2020), acompanhei a trajetória dos objetos que compõem o 38o. Panorama de Arte Brasileira desde o momento em que são descarregados no depósito do museu até seu posicionamento como obras de arte nas paredes do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC USP).

Agência e colaboração em "Terceiro Mundo: a dimensão descoberta" de Gabriel Massan

Lorraine Pinheiro Mendes (UFRJ)

Terceiro Mundo, a dimensão descoberta é um projeto de arte elaborado pelo artista Gabriel Massan em colaboração com artistas convidados: Castiel Vitorino Brasileiro, Novíssimo Edgar, Ventura Profana e LYZZA. Em formato de video game o trabalho explora a experiência negra brasileira, e a intercessão com os impactos do colonialismo.

Através das lentes de decolonialidade, queer e de descentralização (tecnológica, social, econômica e ideológica), o projeto nos desafia a repensar as maneiras pelas quais entendemos e nos orientamos no mundo. Lançado em junho de 2023, em desenvolvimento desde finais de 2021, o trabalho experimental prioriza a conscientização e a construção do mundo, reunindo uma ampla rede de pesquisadores e profissionais, incluindo artistas, desenvolvedores, animadores e cineastas.

Através de suas múltiplas partes, Terceiro Mundo, a dimensão descoberta reúne respostas interdisciplinares ao que o artista chama de nosso "estado de emergência" contemporâneo.

No período de duração da mostra em 2024 na Pinacoteca de São Paulo, o trabalho de Gabriel Massan desafiou paradigmas do museu, noções de arquivo e arte e tensionou limites daquilo que pode ser entendido como Arte Contemporânea.

Entre catálogos e galerias: mediações femininas e disputas classificatórias na arte haitiana

Joanna Lopes da Hora (UNICAMP)

Este trabalho reflete sobre as disputas classificatórias na arte haitiana moderna e contemporânea, focando na atuação de mulheres galeristas haitianas como mediadoras culturais. Em um cenário artístico marcado por categorias herdadas de regimes coloniais — como "naïf", "popular" ou "arte vodu" —, analiso como essas agentes constroem estratégias para reconhecer e valorizar as artes de seu país, disputando os significados e lugares atribuídos a essas produções dentro e fora do Haiti. A pesquisa se baseia em entrevistas realizadas com quatro galeristas em 2013, revisitadas à luz de uma imersão etnográfica em Porto Príncipe entre 2014 e 2020, somadas à análise de catálogos e exposições.

Ao acompanhar suas trajetórias e estratégias, observo como essas mulheres atuam local e internacionalmente, mobilizando redes transnacionais de visibilidade e legitimação. Elas são protagonistas na inserção de artistas mulheres em acervos, exposições e narrativas canônicas da arte haitiana, colaborando para reconfigurar um campo historicamente masculinizado. Em práticas que tensionam as fronteiras entre tradição e cosmopolitismo, suas experiências revelam ainda o lugar ambíguo ocupado pelas galerias, que se situam entre as demandas do mercado internacional e o compromisso com uma narrativa haitiana sobre as artes do país.

Sessão 02 - ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos - Arte, Sons e Danças

Coordenador/a: Julia Vilaça Goyatá (UFMA)

Debatedor/a: Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro (Uerj)

Escrituras bailadas: memorias corporales y diálogos en movimiento entre mujeres en América Latina

Camila Daniel (UFRRJ), Rosa Claudia Lora Krstulovic (ciesas), Suilen Mercedes Torres Mederos (UFRRJ)

Este trabajo tiene como objetivo explorar las danzas negras como posibilidad de construcción de narrativas y territorialidades emancipatorias entre las mujeres de y en América Latina. Como estudio de caso, de un lado, reflexionaremos sobre el trabajo del colectivo Aguasalá Danzas afrolatinas durante la pandemia. El colectivo reúne a un grupo de mujeres de México, Brasil, Italia, Chile, Colombia, Perú, Argentina, República domininacana/EUA y Uruguay que se conocieron en Río de Janeiro. A través de danzas de origen afro de América Latina, como el Mapalé de Colombia, el Tango de Argentina y el Gagá de Haití/República Dominicana, ellas construyeron un vínculo que, durante la pandemia, se materializó en dos producciones de videodanza. Por otro lado, examinamos etnográficamente la experiencia de una artista e investigadora de danza afrocubana de la cultura Arará, en programa de maestría de Río de Janeiro. A partir del concepto de amefricanidad (Gonzalez, 1988), entendemos la inclusión de estas mujeres en las danzas negras como una posibilidad de construcción de territorialidades y colectividades que, al unir arte, academia y afectos, desafían las fronteras geográficas, de género y raza. Metodológicamente, utilizamos una investigación cualitativa, basada en la autoetnografía y el análisis de contenido. Concluimos que las danzas negras permiten resignificar las prácticas académicas y artísticas desde una perspectiva crítica, interdisciplinaria y multimedia.

Memórias da formação de grupos musiciais em El Carmen

Jane Seviriano Siqueira (UFSC)

Os atajos de negritos são grupos musicais que dançam entre outubro e janeiro em casas e praças, pela devoção ao Menino Jesus e à santa padroeira. Com suas músicas, danças e ornamentos eles contam sobre condições compartilhadas entre moradores do litoral e da serra no trabalho da terra, ligado às fazendas e, depois, às cooperativas agrárias. A performance dos atajos emerge como lócus de inscrições destes encontros entre negros e andinos, que aponta a construção de uma realidade na qual importa salientar uma convivência cotidiana, feita em negociações sociais e culturais. Na presente comunicação discorro sobre o processo de formação dos atajos no distrito de El Carmen. As memórias dos praticantes destacam eventos vividos pelos avós e pais que vinculam trabalho, criação dos filhos e a importância dos companheiros na lida da terra para a organização dos grupos. A tríade terra, família e companheiros conecta a formação dos atajos e os lugares visitados pelos grupos nas temporalidades da performance. Os caminhos percorridos por eles no presente são atravessados pelo avanço das construções de condomínios para casas de veraneio no litoral. Também interagem cada vez mais com visitantes interessados na performance central, após a patrimonialização dos atajos do litoral centro sul. Fenômenos que engendram tensões e ambiguidades. Os praticantes reforçam os cuidados rituais e a ampliação de colaborações.

Por políticas culturais colaborativas: mapeando caminhos e agentes para escolas de samba em Campos dos Goytacazes - RJ

Julia Diniz de Moraes Melo (UENF)

Esta pesquisa investigou como as escolas de samba de Campos dos Goytacazes produzem suas próprias políticas culturais de forma autônoma, destacando-se como espaços de resistência e reinvenção da cultura afro-brasileira. Através de práticas coletivas como ensaios, mutirões e rodas de samba, essas agremiações criam teias simbólicas e organizativas que desafiam modelos centralizados de gestão cultural. O estudo analisa três dimensões: (1) as estratégias internas de organização que sustentam suas políticas culturais; (2) as relações com agentes externos (Estado, iniciativa privada e sociedade civil); e (3) as lacunas institucionais que limitam seu pleno desenvolvimento. As questões centrais buscam entender como essas escolas mantêm sua

autonomia cultural e que caminhos podem fortalecer suas práticas sem cooptá-las. A metodologia combina etnografia presencial ("andar e ver") e digital, capturando as múltiplas camadas de seu fazer cultural. Os resultados evidenciam que, apesar de produzirem cultura de forma colaborativa e afetiva, as escolas enfrentam desafios como a falta de financiamento contínuo e o desprestígio da cultura popular. A pesquisa conclui propondo diretrizes para políticas públicas que reconheçam esses processos autônomos, sugerindo modelos de apoio que valorizem suas lógicas internas sem subordiná-las a agendas externas.

"É proibido sonhar, então me deixa o direito de sambar": o samba de Batatinha como músicas para adiar o fim do mundo dos sujeitos negros

Anderson de Jesus Costa (UEFS)

O presente trabalho propõe uma análise das canções do sambista Batatinha como uma tecnologia sonora de resistência às condições coloniais impostas às populações negras pela lógica da plantation. Não se trata aqui da escravidão colonial dos séculos XV ao XIX, mas de refletir sobre como enfrentar o capitalismo racial que o desumaniza. Suas pulsões sonoras emergem como expressão de sua experimentação, enquanto homem negro, de outras formas de viver de maneira contracolonial. Como nos apresenta o trecho da música “Direito de Sambar”, que dá sentido ao título do presente trabalho, as composições de Batatinha estão diretamente associadas às encruzilhadas entre a vida e a morte social produzidas por uma sociedade pós-colonial e racializada. Busco estabelecer uma correlação entre os elementos estéticos, biográficos e sociais presentes nas composições desse artista e o cotidiano por ele vivenciado, enquanto homem negro. O intuito é discutir de que maneira esse contexto de colonialidade se tornou um importante instrumento na formação dos seus modos de composição musical, os quais expressam formas de reexistência das populações afrodiaspóricas. Assim, a partir dessas discussões, analiso como o samba de Batatinha opera, simultaneamente, como denúncia da “morte social” da população negra e como uma tecnologia que catalisa novas paisagens sonoras para adiar o fim do mundo.

Cruzamentos espirais da estética sonora afrodiaspórica

Vítor Henrique Guimarães Lima (UFF)

Este trabalho é parte da pesquisa de doutorado intitulada "Enredamentos polifônicos da música afrodiaspórica", iniciada em 2025 no PPGCOM/UFF. Enquanto proposta teórica e epistemológica, os conceitos centrais da pesquisa são: ancestralidade, oralidade, corporalidade, circularidade e sociabilidade. A partir deles, e prezando a aproximação entre brasileiros, latino-americanos e caribenhos, intenta-se investigar de que formas a música (em diferentes territórios) pode dar pistas de como grupos sociais da diáspora africana se organizaram em diferentes contextos de enfrentamento ao racismo durante e depois da colonialidade institucional. A presente proposta se debruça no conceito de circularidade e busca essas pistas no lumbalu e no currulao colombiano, e no gwoka das ilhas de Guadalupe.

A circularidade diz respeito a uma série de características musicais. Pode ser entendida em sua manifestação através dos encontros em roda; ou então nos movimentos circulares de dançarinos; ou até mesmo na repetição de palavras e frases acompanhadas de melodias e ritmos em igual repetição, induzindo os participantes a um tipo de transe. Em todos esses exemplos, testa-se a sintonia dos indivíduos com o coletivo ao não permitir que a energia (aqui entendida enquanto força vital, axé) esteja sempre em movimento. Isso coloca a circularidade num lugar de dupla função: o de ritualização de práticas e estéticas sociais que, por suas vezes, atuam como uma resposta à estrutura racista imposta pela hegemonia.

Suingue é o que faz dançar: afeto, corpo e memória nos bailes

Bruna Cristina Pereira da Silva (Museu Nacional)

Este trabalho investiga os bailes de suingue no Rio de Janeiro como espaços onde corpo, memória e performance se entrelaçam. Aqui, o suingue — expressão musical e dançante conectada à da dança de par e, no Rio de Janeiro, especialmente o samba de gafieira — emerge como gênero híbrido, fruto de encontros rítmicos atlânticos entre samba, rock, reggae, soul, R&B, dentre outros (Kuschick, 2011). Sua musicalidade nasce para fazer dançar: DJs e músicos compõem em escuta ao corpo e à pista, agenciando ritmo e afeto. O devir-dança é elemento estruturante — a música só se realiza com a dança, gerando linhas de fuga que atravessam o gênero; nas suingueiras, a pista abre-se a múltiplos ritmos e afetos. Dançar torna-se gesto de

ativação de memórias técnicas e emotivas que remetem a juventudes, relações familiares e experiências compartilhadas. A pesquisa de campo realizada em 2024, com frequência em bailes nos bairros de Padre Miguel e Madureira, explora a complexidade dessa musicalidade pensada para o corpo. Relacionada a práticas associativas, musicais e dançantes de pessoas negras no pós-abolição, o suingue ecoa tal "febre dançante" (Pereira, 2020) como prática de pertencimento, criação e experiência intensiva do espaço e do tempo.

Déboulé, maché e Gwoka: arte e re-existência em Guadalupe/ Caribe

Mariana Vitor Renou (CEFET/RJ)

A presente comunicação busca explorar três práticas de grupos políticos e culturais afroguadalupenses do Caribe francês. O déboulé realizado pelos gwop a po no carnaval, as marchas que percorrem os passos de Joseph Ignace, seus companheiros e companheiras em 1802 contra as tropas Napoleônicas, e as músicas e danças em torno do tambor Gwoka. O que motivou a reflexão dessas ações em conjunto, além de frequentemente se interseccionarem dentro das ações dos grupos, foi a maneira pela qual constiuem-se como criações artísticas e políticas, inscritas em e realizadas por corpos, sons e instrumentos que buscam, ao acionarem temporalidades outras, concretizar projetos de re-existências.

Guadalupe até o presente permanece como departamento ultramarino francês no Caribe. A maioria absoluta dos guadalupenses são negros, seguidos por um grupo de ascendência indiana, e são essas populações que constituem os grupos que acompanhei. As performances aqui evidenciadas, embora centrais, fazem parte de um extenso repertório de criações. Elas são práticas corporais, sonoras e sensoriais, que podem ser compreendidas como artefatos de história, em que, por um lado, se exibe a crítica a situação contemporânea vivenciada e por outro formula-se outros modos de ser. Minha intenção é compreendê-las, o que produzem, envolvem e mobilizam.

Sessão 03 - ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos - Arte, Corpos e Cidades

Coordenador/a: Ana Paula Pereira da Gama Alves Ribeiro (Uerj)

Debatedor/a: Alline Torres Dias da Cruz

Quem pode dizer? A inserção da palavra nas artes visuais contemporânea.

Fabiana Pereira da Silva (UERJ)

A partir dos processos criativos dos artistas André Vargas e Raphael Escobar em seus trabalhos realizados através da centralidade da palavra, este trabalho deseja refletir sobre o processo de inserção de textos no campo das artes visuais contemporânea, e como suas narrativas refletem não só os aspectos socioculturais vividos por seus realizadores, como também pautam a complexidade de seus cotidianos.

Através de análises sociais e históricas, Vargas e Escobar se debruçam em

apresentar imagens inicialmente não pensadas, movendo outras perspectivas educacionais através de um movimento crítico de ressignificação de histórias, construindo debates sobre as noções de classe, intelectualidade e memória.

Desviando o Gênero, Reimaginando a Terra: Performances Monstruosas e Ecologias Outras na Arte Drag Queen de Salvador

Guadalupe do Nascimento Ferreira (UFSCAR)

Este trabalho tem o objetivo analisar os processos de fabricação corporal agenciados por artistas drag queens de Salvador, a partir da criação de uma estética específica: a performance da monstruosidade. Faz parte de uma pesquisa de doutorado em sociologia em andamento desde 2024, na qual através da etnografia como metodologia de pesquisa, procura observar o cotidiano criativo dessas artistas. Partindo da hipótese de que, ao adotarem uma estética monstruosa, elas não apenas desafiam o padrão corporal de feminilidade hegemônica nesse circuito, mas também vão além: podem levantar questões atuais sobre diferentes formas de habitar um mundo em constante crise ambiental, ao reutilizar e reciclar materiais descartados, como resíduos sólidos e

materialidades orgânicas. Ao mesmo tempo, empregam referências imagéticas de seres outros-que-humanos para compor artisticamente suas performances. Considerando a forte presença da ancestralidade africana na vida das artistas, tendo em vista que elas estão localizadas na cidade mais negra do Brasil fora da África, pretendo entender como essas experiências são transformadas em uma estética de resistência afrodiaspórica dentro das suas práticas artísticas a partir da integração de teorias interdisciplinares para avançar na interface teórica entre os estudos queer e raciais com as teorias emergentes sobre à coexistência multiespécie e às ecologias decoloniais nas ciências sociais.

(Re)criando mundos com arte e insurgência – narrativas de mulheres negras grafiteiras

Natália Oliveira de Assis (UERJ), Ana Cláudia Lemos da Silva (UNIRIO), Carla Goncalves Felizardo (CGF Artes e Produções Artisticas)

A presente comunicação visa discutir a atuação de mulheres artistas negras no graffiti, uma forma de arte urbana historicamente associada a movimentos de contestação e contracultura que no contexto abordado torna-se uma ferramenta de insurgência feminina e negra. Produzida por três mulheres negras com diferentes níveis e tempos de atuação nessa forma de expressão artística, procuramos apresentar como esse espaço se constitui como um meio de criação para essas agentes que, em suas obras, promovem o enfrentamento a silenciamentos, apagamentos e violências estruturais, afirmando suas histórias, vivências e identidades. O trabalho tem como aporte metodológico a pesquisa etnográfica, a partir da observação participante em mutirões de graffiti que ocorreram nas favelas e comunidades do estado do Rio de Janeiro, além da realização de entrevistas com algumas dessas mulheres. Outro aporte metodológico que trazemos é o relato de experiência. Como resultado dessas diferentes formas de apreender e abordar essas intervenções, destacamos o objetivo em comum dessas mulheres que ocupam os muros com seus traços, vozes, corpos e assinaturas, mostrando suas histórias, evocando personalidades, memórias e referências culturais negras e indígenas e fortalecendo territórios periféricos. Dessa forma, expressam passados, presentes e futuros possíveis, protagonizados por mulheres negras insurgentes em contestação as destruições promovidas pelas narrativas coloniais/capitalistas.

Quando os trabalhadores e trabalhadoras de Jay Linn Gomez encontram os casarões de David Hockney, quem constrói a cena?

Paulo Victor Santos Dias (UFRRJ), Anna Luíza Sgarbi Duarte (UFRJ)

A partir da década de 1960, o artista britânico David Hockney passou a representar cenas de luxo doméstico nos Estados Unidos, especialmente na Califórnia, onde passou a viver. Suas obras retratam casas, jardins e, notadamente, piscinas, como na icônica A Bigger Splash (1967), em que vemos um trampolim, uma piscina agitada por um mergulho recente, coqueiros e uma grande casa solitária. A ausência de figuras humanas é marcante: o corpo está apenas sugerido pelo rastro na água. A pintura integra uma trilogia sobre o mesmo tema, junto a A Little Splash e The Splash.

Décadas depois, a artista californiana Jay Lynn Gomez, filha de imigrantes mexicanos sem documentação, se apropria e tensiona essa representação paisagística, ao pintar No Splash (2013), obra integrante de uma série em que insere corpos ausentes nas pinturas de Hockney. Em sua versão, pessoas não brancas, uniformizadas, aparecem limpando a mesma casa e piscina, em uma composição quase idêntica à de A Bigger Splash. Nas obras de Gomez, surgem, construindo as cenas e as casas, trabalhadores(as) que naquela região do país, em sua maioria são latino-americanos ou descendentes destes.

A partir das intervenções de Gomez nas obras de Hockney, este texto investiga questões como os regimes de visibilidade na prática da pintura, as possibilidades de intervenção em paisagens representadas em outro tempo e as ausências dos corpos não brancos na construção e manutenção das paisagens americanas.

O B33 Bólide-caixa 18 "Homenagem a Cara de Cavalo": fissura ética e estética na obra de Hélio Oiticica

Lilian Alves Gomes (UCAM), Alexandre Monteiro Gomes (UCAM)

Esta proposta analisa o B33 Bólide-caixa 18 "Homenagem a Cara de Cavalo" (1965-1966) de Hélio Oiticica. Para o artista, a obra é um "momento ético" que "revelou mais um problema ético do que estético" (Oiticica, [1969] 1997, p. 25). O B33 homenageia Manoel Moreira (1941-1964), "Cara de Cavalo", jovem da Favela do Esqueleto, morto pela polícia do Rio em operação

amplamente publicizada. A mídia construiu a imagem de um "bandido violento", acoplando a ele crimes de outros com a mesma alcunha, numa caçada vista como "questão de honra" policial.

A obra é uma caixa-poema tridimensional contendo fotografias e palavras sobre o jovem. As fotos, em preto e branco, são a mesma imagem quadruplicada do assassinato brutal de Cara de Cavalo. Oiticica usa materiais como nylon, formando um véu sobre as imagens, evitando assim a simples exploração sensacionalista da figura de Cara de Cavalo. Seu discurso sobre a obra sugere responsabilidade ao representar, indo além da mera forma artística para tocar na vida e na dignidade do indivíduo.

Assim, entendendo a dinâmica entre arte e questões sociais, e a coprodução de identidades e sensibilidades (Jasanoff, 2004), o B33 será analisado como resposta a configurações de mundo, relações de poder e interesses. Buscaremos pensar se o B33 pode ser entendido como um dispositivo, como aqueles sugeridos por Hartman (2020), que permitem contar histórias sobre sujeitos e não apenas sobre a violência que lhes foi infligida.

"Sentir o que não foi dito": notas sobre usos possíveis das artes visuais na descolonização de monumentos coloniais

Patrícial Lânes (PPGHA/ UERJ)

Monumentos, bustos e estátuas (re)encenam contextos marcados por relações coloniais onde pessoas negras e indígenas são retratadas como "ambiente" para atos de conquista em que o colonizador está em posições de poder. Aqui, tomo a obra de Bruno Lyfe para pensar o potencial desconfigurador da arte visual sobre objetos da arte pública colonial. Na obra “Em silêncio sentido o que não foi dito” (2025), o artista traz para tela o monumento em homenagem a Dom Pedro I, colocando no centro as figuras indígenas (originalmente “elementos secundários”) a fim de "deslocar o foco da narrativa de poder e questionar como certos corpos e histórias são relegadas ao plano de fundo.” Com isso, ele pretende "reverter hierarquias visuais e pensar quem são os verdadeiros protagonistas quando falamos de território e memória.” Elas aparecem como se pintadas sobre azulejos portugueses e são olhadas de dentro da tela por meninos negros, cabelo “na régua”, sentados de costas para nós espectadoras/es. Como nós, eles (ad)miram (?) a representação de um passado inventado por quem nos colocou na posição de coadjuvantes e criou uma estética que expressa narrativas coloniais sobre o país construído nesse processo. Penso as

relações entre tempo, memória, espaço e arte ao fazer dialogar a obra de Lyfe com Saidiya Hartmam, Grada Kilomba, Rosana Paulino, Jota Mombaça e Leda Maria Martins. Busco pensar de que modo arte e memória se produzem mutuamente a partir de olhares outros sobre estéticas coloniais urbanas.

Dos brejos do Sertão Carioca à criação de uma HQ: uma experiência fabulativa com os peixes-das-nuvens em uma paisagem cíclica ameaçada pela expansão urbana

Rachel Paterman (Fiocruz), Luz Stella Rodríguez Cáceres (Fiocruz)

O objetivo desta comunicação é apresentar o processo criativo, imagético-textual, da produção colaborativa de uma história em quadrinhos de inspiração antropológica: Úrsula: uma peixinha do Sertão Carioca. Úrsula, nome que se inspira na fabulação especulativa de Ursula Le Guin, que vem sendo recuperada por Donna Haraway no desafio de imaginar condições de vida no colapso climático, trata da amizade entre uma menina negra e um peixe da espécie Rivulídeo, popularmente conhecida como peixe-das-nuvens. No Rio de Janeiro, costuma ser encontrada nos brejos do Sertão Carioca, áreas pantanosas da Zona Oeste disputadas pela especulação imobiliária. O cerne problemático da história converge com aquele das experiências investigativas das autoras da HQ, como antropólogas atentas e sensíveis a entrelaçamentos entre desequilíbrios ambientais e conflitos sociais nos territórios em questão. Nesse exercício, colocamos em prática jogos experimentais de escrita e desenho contaminando e poluindo o ponto de vista antropocêntrico, borrando as fronteiras entre natureza e cultura. Assim como Donna Haraway, Anna Tsing é aqui uma importante referência, nos instigando a pensar no meio ambiente além dos humanos, e na possibilidade da vida nas ruínas do capitalismo. Conforme pretendemos apresentar, o encontro da peixinha Úrsula com a menina Maya permite explorar potenciais dos quadrinhos para imaginar outros mundos.

ST 19: DISSIDÊNCIAS DO CUIDAR: TENSÕES NAS COEXISTÊNCIAS MAIS QUE HUMANAS

Coordenador(a): Fabiana Maizza (UNIFESP), Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE)

Sessão 01 - ST 19: Dissidências do Cuidar: tensões nas coexistências mais que humanas - Cuidados e práticas multiespécies

Coordenador/a: Fabiana Maizza (UNIFESP)

Modos de cuidar das benzedeiras na Serra dos Paus Dóias - Exu, Pernambuco

Camila Correia de Almeida (UFPE)

A partir das reflexões de Bellacasa sobre o potencial disruptivo do cuidado esta proposta é um esforço de pensar o cuidado para além das dicotomias trabalho x afeto compreendendo as complexidades que se dão no cotidiano através de suas contradições sem, entretanto, reforçar o lugar da "mulher que cuida". O benzimento é apenas um dentre os diversos modos de cuidar das benzedeiras. Seu saber fazer cotidiano revela que o cuidado pode envolver situações nem sempre agradáveis, como ter que lidar com "reclamações" de entidades supranaturais, e absorver as dores físicas e emocionais do outro. Além do esforço físico para realizar um "trabalho de cuidado" cotidiano que está por trás das práticas de cura, como levar sol quente na cabeça enquanto trabalha a terra e cultiva seus "remédios do mato" no quintal. Essa teia de relacionalidade indica que as práticas de cuidado das benzedeiras incluem outros que humanos. Agências não humanas que podem absorver o mau-olhado, ou uma abelha que pode anunciar um mau-presságio. E falam de modos de se relacionar que envolvem não apenas um "trabalho de cuidado", mas também afetos e tensões. Cuidar implica assumir riscos e responsabilidades, mas também promove o reconhecimento e a satisfação de ter o "dever cumprido". Esta pesquisa é fruto de trabalho de campo de cunho etnográfico realizado entre os meses de julho e dezembro de 2023, no Município de Exu, Pernambuco.

Matas, roças e quintais: as relações entre mulheres e plantas no Assentamento Maceió

Juliana Monteiro Gondim (UECE)

Pretendo apresentar aqui uma pesquisa ainda incipiente sobre as relações entre pessoas e plantas no Assentamento Maceió, litoral oeste do Ceará. O Assentamento é composto por 12 comunidades, onde vivem por volta de 1400 famílias de agricultores e pescadores, em uma área de aproximadamente 5.800ha, que começa no litoral e vai até a caatinga. O foco deste artigo serão os quintais, principais espaços onde se desenrolam as relações entre as mulheres do Assentamento e as plantas. Nos quintais, as donas de casa vão, cuidadosa, paciente e permanentemente embelezando a paisagem através das composições com as plantas. Para Ingold, o conhecimento não é transmitido através das gerações, é vivido, construído e reconstruído nas práticas cotidianas e, para alcançar tais práticas, é necessário atentar para o movimento de peregrinação dos sujeitos pelos lugares que habitam. Nesta pesquisa, pretendo seguir a peregrinação não só dos humanos, mas também das plantas. Embora os cuidados das donas de casa com suas plantas sejam essenciais nesta pesquisa – na medida em que revelam modos de análise – as plantas não serão aqui tratadas como entidades passivas que estão completamente dependentes da proteção e dos cuidados humanos. Seguindo os fios que tecem tais relações, pretendo responder questões tais como quais as concepções de "natureza" expressas pelos moradores do Assentamento Maceió? Como as relações entre humanos e plantas expressam as formas de conhecer e habitar suas paisagens?

Quando cuidar exige eliminar: a chegada do peixe-leão como desafio à coexistência

Rayana Mendonça do Nascimento (UFPE)

O arquipélago de Fernando de Noronha, com sua vasta biodiversidade marinha, vem atravessando novos desafios desde a chegada da espécie exótica invasora originária do Oceano Pacífico de peixes recifais do gênero Pterois (família Scorpaenida), mais conhecido como peixe-leão. Esse peixe, que passou a habitar os recifes da região a partir de 2020, não possui predadores naturais no local e alimenta-se de forma intensa de peixes nativos, colocando em risco a sobrevivência de diversas espécies. Além disso, seus espinhos tóxicos representam perigo direto para seres humanos. Desde então, o ambiente passou a conviver com estratégias de combate que

incluem planos de manejo e campanhas de captura do animal, com a morte como desfecho necessário. A presença do peixe-leão reconfigura as relações interespecíficas em Noronha, onde o cuidado passa a ser atravessado por decisões que envolvem eliminação e controle. O mar, antes percebido como espaço de biodiversidade em equilíbrio, se torna palco de ações que misturam preservação e destruição. Este trabalho busca refletir sobre essas tensões, pensando o cuidado como algo que não se dá de forma harmônica, mas que envolve escolhas difíceis e práticas que nem sempre resultam em convivência. Em tempos marcados por mudanças climáticas, migrações forçadas de espécies e transformações dos ecossistemas, esse caso expõe os limites e conflitos das coexistências no presente — onde cuidar pode significar, paradoxalmente, eliminar.

Obrigações ecopoéticas e as tensões articuladas na guarda de sementes crioulas

Simone da Conceição Silva (UFF)

A perda de sementes crioulas é um tema multifacetado, que se por um lado nos remete às heranças nefastas deixadas pela empreitada colonial e às consequências da biopirataria capitalista da Revolução Verde, por outro, pode conceder uma oportunidade singular de pensar com um conjunto de questões intrínsecas a ciclos intermitentes de existência. O plantar, selecionar, comer e guardar fazem parte de trajetos superpostos e interdependentes que configuram o fazer-mundo de agricultores e de suas sementes. Cada uma dessas ações, a depender de uma série de fatores, por exemplo, uma estiagem prolongada, ou mesmo uma aposta “equivocada” quanto à semana do plantio, incorre em alguns riscos e figura, assim, uma trama de eventos cotidianos que pode culminar em incontornáveis perdas. O desafio, destarte, é conduzir as tarefas da lida com a terra diante da certeza de que as sementes coalescem, se transformam e, sobretudo, se decompõem. A partir de histórias alternativas de cultivo e de regeneração de sementes crioulas do agreste paraibano, estou interessada em refletir sobre as tensões articuladas pelas cargas afetiva e de trabalho contíguas ao papel de guardiã de variedades crioulas, que é concedido comunitariamente, em sua maioria, a mulheres, no caso da Paraíba, negras. Darei especial destaque às histórias de colapsos (perdas de roçado) para refletir em que medida o “desmantelo" suscita obrigações ecopoéticas (Bellacasa, 2021) alinhavadas à expressiva multiplicação de sementes crioulas.

Conhecimentos e práticas indígenas na conservação ambiental no baixo rio Tapajós

Fabio Ozias Zuker (Fundação José Luiz Egydio)

No Baixo Tapajós, a distribuição do desmatamento revela uma geografia profundamente desigual. Enquanto áreas habitadas por comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas, especialmente aquelas situadas em Terras Indígenas ou Unidades de Conservação, preservam densas áreas de floresta, as regiões inseridas no mercado de terras vêm sendo progressivamente ocupadas pela soja e pela pecuária, resultando em paisagens intensamente desmatadas e contaminadas por agrotóxicos. A partir de uma série de encontros e trocas entre oito pesquisadores indígenas da região e cinco pesquisadores não-indígenas, esta apresentação propõe uma reflexão coletiva sobre como práticas e conhecimentos indígenas podem informar estratégias de conservação ambiental. Trata-se de refletir como as ecologias indígenas e formas de cuidado com a terra e outros seres propõem uma alternativa ao avanço do desmatamento. O artigo enfoca-se também nas dinâmicas de cuidado e perigo implicados nas relações com os encantados, seres que habitam e protegem a floresta, os fundos dos rios e os igarapés, no que acontece com eles quando a floresta é desmatada, assim como um olhar sobre o agravamento da insegurança alimentar e os impactos na saúde física e mental das populações. Daremos atenção especial às práticas agroecológicas indígenas, orientadas por ciclos de pousio e valorização da biodiversidade, que contrastam radicalmente com a lógica extrativista dominante e indicam caminhos concretos para a regeneração territorial.

Lidas e lutas cotidianas: imaginação política do cuidado às margens do Ribeirão da Onça (Belo Horizonte/MG)

Elisa Porto Marques (UFMG)

Em minha pesquisa de doutorado em andamento busco caracterizar uma 'imaginação política do cuidado' como contranarrativa à ideia moderna de natureza e seus efeitos sobre as relações cotidianas com as águas urbanas. Tomo como ponto de partida para este texto meu encontro com Elenilza Brito, que na década de 1990 migrou do interior da Bahia para Belo Horizonte, onde construiu sua casa à beira do Ribeirão da Onça, na periferia nordeste da cidade. O Onça e seus afluentes estão entre os últimos cursos d’água a céu aberto da cidade, mas, em um

senso comum e um modo de vida próprios da ética capitalista da dominação, são reduzidos a ideias de insalubridade, tragédia e violência. Contrariando essa visão fragmentada, Elenilza, desde sua aposentadoria em 2015, aprofundou seu envolvimento na militância pela recuperação do rio e passou a se dedicar ao cultivo de uma horta aos pés da Cachoeira da Onça (uma queda d'água com mais de 30 metros de altura, incrustrada em meio à malha urbana). Neste contexto de relações imbricadas ao Ribeirão da Onça e suas margens, articulo temáticas do campo dos estudos urbanos como trabalho, moradia e política socioambiental, com enfoque nos afetos de cuidado – e da falta dele. Abordo as lidas e lutas cotidianas de Elenilza e suas companhias diversas, buscando extrapolar um saber sobre as águas e caracterizar um saber com as águas. A epistemologia do cuidado de Maria Puíg de la Bella Casa é tomada como principal base conceitual do trabalho.

Sessão 02 - ST 19: Dissidências do Cuidar: tensões nas coexistências mais que humanas - Cuidados, interseccionalidades e suas implicações

Coordenador/a: Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE)

Semeando outros arranjos de cuidado

Bruna Evangelista Rosa (UERJ), Nayara Rudeck Oliveira Sthel Cock (UERJ)

A mortalidade materna no Brasil é uma das mais graves violações dos direitos humanos das mulheres, por ser uma tragédia evitável em 92% dos casos. Sempre se manteve em patamares considerados elevados e hoje, sua redução, além de compor um dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030, estrutura a reforma obstétrica. Além da universalidade, a equidade e a integralidade compõem os três princípios fundamentais do Sistema Único de Saúde (SUS). O SasiSUS é um subsistema do SUS e busca integrar os conhecimentos tradicionais indígenas à saúde, com foco na autonomia e no respeito à cultura dos povos indígenas. Porém a reforma obstétrica se pauta no Movimento de Humanização do Parto e Nascimento, no qual são pilares principais: autonomia da pessoa que gesta; percepção do parto e nascimento como evento biopsicossocial; e práticas baseadas em evidência científica atualizada. Como fomentar uma equidade de saberes e práticas de cuidado dentro de um sistema que tem como origem de

suas práticas um passado colonial e suas atualizações tecnocientíficas? Ou como outros arranjos de cuidado tem sido tolerados dentro do SUS? Nesta escrita não serão propostas soluções, mas diálogos com aberturas ontológicas que se fazem exemplo, como a Fundação Mulheres Bachué, uma organização indígena que há mais de três décadas lidera a obstetrícia tradicional na Colômbia. Como estamos acompanhando a semeadura, desenvolvimento e nascimento da semente vegetal e humana, é o que orienta as Bachué.

Por uma poética negra feminista da terra: práticas de cuidado entre agricultoras do Engenho Ilha, Pernambuco

Irene Adryane Marciano da Silva (UNICAMP)

A região de Suape tem sido fortemente marcada por um tipo de ocupação que destaca a presença de grandes projetos de desenvolvimento. Seja nos antigos engenhos de cana-de-açúcar, nas posteriores usinas açucareiras ou na mais atual construção do Complexo Industrial e Portuário de Suape, tem sido imposta uma paisagem cada vez mais homogênea e entrópica. Porém, ao mesmo tempo que se apresenta uma paisagem da plantation que desencadeia conflitos socioambientais, estão as comunidades locais que têm cultivado importantes espaços de biodiversidade, entre elas está o Engenho Ilha. Caracterizando-se como uma periferia rural, situada na cidade do Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco, suas agricultoras apresentam uma condição de possibilidade de narrativas de vida apresentando o caráter disruptivo de suas práticas. Buscando relacionar as dimensões de território, cuidado e negridade como um fio condutor, este trabalho tem por objetivo apresentar resultados parciais de uma pesquisa em andamento, onde, por meio de conversas na Associação de Pequenos Agricultores do Engenho Ilha apresentam-se usos e sentidos que as mulheres fazem do território. Assim, busca-se demonstrar como nas suas práticas conformam uma contranarrativa ao passado colonial fortemente presente na região, tendo na atenção dada às relações com os sítios a co-constituição de identidades junto às plantas no emaranhado desses processos.

Mulheres brasileiras e o cuidado em Portugal: Trabalho, estereótipos e violência.

Badr Abou Dehn Pestana (UFSCAR)

A demanda por trabalhadores migrantes no setor de cuidados em países ricos é um reflexo da desigualdade da divisão de trabalho e riqueza global. Nesse contexto é importante considerar como o gênero estrutura as experiências migratórias: mulheres migrantes estão inseridas numa complexa gama de marcadores sociais que refletem e definem suas relações com o trabalho e interações sociais no país receptor. O aumento da feminização das migrações tem levado a uma maior presença de mulheres no setor do cuidado, o que demanda análises, pois o cuidado é frequentemente tratado não como resultante de uma formação profissional, mas sim de um suposto "instinto", reforçando sua vinculação à imagem do feminino e com os estereótipos raciais. No caso da migração brasileira para Portugal observa-se essa tendência em que o trabalho no setor de cuidados recai particularmente sobre as mulheres imigrantes. Diante desse cenário, a presente pesquisa, ainda em estágio de desenvolvimento, por meio de uma etnografia inicialmente realizada por observação digital e posteriormente em um trabalho de campo, busca analisar como dimensões como sexualidade, raça, etnicidade e nacionalidade se interseccionam reverberando nas relações laborais e de que maneira os estereótipos que atravessam o cotidiano dessas mulheres moldam suas trajetórias, desde a inserção no mercado de trabalho até o acesso a direitos e à cidadania.

Cuidado em redes invisíveis: Creches informais, colonialismo e a resistência pericapitalista nas periferias urbanas.

Amanda Costa Cruz Oliveira (UFES)

A presente pesquisa se dedica à compreensão de como o cuidado voltado às pessoas periféricas é impactado pelas lógicas colonialistas e capitalistas, fazendo com que alternativas pericapitalistas de cuidado — tomando emprestado o conceito de Anna Tsing — surjam em resposta. Buscou-se compreender o que são as creches informais, frequentemente ocultas nas estruturas sociais, mas de extrema importância para o desenvolvimento das famílias periféricas e, por consequência, para toda a nossa cadeia social. Parte-se da compreensão de Maria Puig de la

Bellacasa sobre o cuidado como uma teia que envolve todos os seres vivos, mesmo nas camadas mais invisíveis da sociedade.

O trabalho aponta para a noção de que o cuidado é atravessado por interseccionalidades de raça (a partir dos pensamentos de bell hooks, Lélia Gonzalez e Hortense Spillers), gênero (com base nas análises de Bhattacharya, Federici e Fraser) e classe social. Além disso, propõe uma crítica à ideia, recorrente em estudos sobre a história das pré-escolas e creches no Brasil, de que as creches informais teriam desaparecido com o surgimento das instituições formais e com o suposto aprimoramento do sistema educacional. Tal visão contribui para o apagamento de uma parte fundamental do desenvolvimento das periferias urbanas.

Espécies companheiras nas fraturas coloniais

Ana Cecília Oliveira Campos (UFSCAR)

Esse paper reúne ficções especulativas a partir de pesquisa de campo entre elefantes, tartarugas e pássaros, entre os quais desenvolvi investigações ao longo da última década. A partir de relatos etnográficos, proponho mostrar, de um lado, como três contextos distintos em tema e temporalidade enunciam ressonâncias entre racialidade e animalidade. Tais narrativas se movem em direção ao tema dos cuidados técnicos e de seus aspectos políticos e se fazem ver na história da ciência, nos usos coloniais de partes de corpos (peles, marfim e cascos) ou na exotização de espécies ainda exibidas em zoológicos. Em outro sentido, interpela-se também a própria antropologia. Explicito o cuidado com um fazer etnográfico que seja capaz de visibilizar os atravessamentos da história colonial ou das fraturas coloniais, como diria Malcom Ferdinand. O argumento central é que a etnografia multiespécies nesses contextos implica em politizar a discussão, atentando ao violento imbricamento da tríade humanidades-animalidades-racionalidades. Por fim, retomo duas conhecidas proposições de Donna Haraway para destacar camadas políticas delas: "Ficar com o problema" exige reconhecer o peso da história colonial no que cabe dentro dos termos "animal" e "humano"; ao mesmo tempo em que "espécies companheiras" nas narrativas das fraturas coloniais nos instigam nos movimentos de fuga e nas especulações em torno de modos de habitar a terra e resistir em um mundo em ruínas.

Sessão 03 - ST 19: Dissidências do Cuidar: tensões nas coexistências mais que humanas - Cuidado e dissidência

Coordenador/a: Juliana Monteiro Gondim (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ)
Debatedor/a: Ana Cláudia Rodrigues da Silva (UFPE)

"Como a gente vai fazer pra sustentar esse trabalho?": dilemas, sentidos e práticas de cuidado nos Serviços Residenciais Terapêuticos

Monique Torres Ferreira (PPGSA)

O trabalho proposto é um recorte da minha pesquisa de doutorado, em que analiso o processo de "desinstitucionalização" de pessoas egressas de internações psiquiátricas de longa permanência, moradoras dos Serviços Residenciais Terapêuticos (SRTs). Proponho analisar sentidos e práticas de cuidado mobilizadas pelas profissionais (cuidadoras, acompanhante terapêutica e técnicas de enfermagem) de dois Serviços Residenciais Terapêuticos da Zona Norte do Rio de Janeiro, a partir da pesquisa de campo que realizei no doutorado acompanhando semanalmente as reuniões de equipe dos SRTs. Trago para o diálogo junto aos significados locais sobre cuidados, autoras que analisam essa categoria, suas múltiplas definições e interseccionalidades com questões de gênero, raça e classe. O objetivo é pensar em conjunto agenciamentos de cuidados e formas de resistência que emergem no dia a dia trabalho de quem atua na ponta das políticas públicas de atenção psicossocial. Ainda, refletir sobre como os desafios expostos pelas profissionais podem trazer ferramentas e perspectivas de análise para outros contextos e políticas públicas.

Árvore Genealógica: pensando uma conectividade mais-que-humana a partir do cuidado e da memória familiar

Caleb Amâncio Machado (UFMG)

O trabalho propõe pensar em como as plantas se associam à família e sua memória, tentando entender se a relação de cuidado rotineiro entre humanos e mais que humanos pode ser entendida como uma forma de conectividade. A partir da análise da rotina da minha própria

família — a Família Machado, que reside em Ipatinga-MG e é majoritariamente protestante — e de seus registros fotográficos, experimento com colagens que misturam fotografias e desenhos, criando uma espécie de álbum de família que evidencia a presença das plantas na memória familiar. Observo também o banner que apresenta a "árvore genealógica" da família junto de um versículo bíblico que relaciona membros familiares à plantas, percebendo a importância da religiosidade nas socialidades mais-que-humanas. Inspirado na presença de diversas plantas na história e memória da Família Machado, ressignifico o termo "Árvore Genealógico" e proponho pensar família através da relações multiespécie entre humanos e plantas através dos diversos atos de cuidado e diversas formas de registrar memória. A divisão do trabalho é feita em conversa com as colagens, apresentando os familiares humanos e mais-que-humanos e detalhando a relação entre estes nos quintais da família, dissertando sobre conectividade e memória familiar.

Cuidado e as suas implicações nas relações de pessoas com deficiência e suas famílias

Vivyan Alexya Ferreira de Barros Amorim (UFAL)

Esse trabalho é uma reflexão etnográfica a partir das teorias antropológicas sobre deficiência, corpo e cuidado e suas problematizações.

O cuidado como centro da análise desses corpos sociais que exercem a dualidade de cuidar e ser cuidado de maneira que têm e exercem a dualidade de ser pensados enquanto são coproduzidos. As possíveis relações, contradições e performances que são colocadas por essas mães em embate sobre o mau e o bom cuidado e as diversas possibilidades que essas famílias falam das questões de agência da pessoa com deficiência, assim como as formas de se relacionar com a família, os vizinhos e nas associações.

A percepção feita por essas famílias de que alguns corpos são considerados menos ou mais aptos que outros e a normalização, perpetuação e possíveis tensões dessa troca com outras pessoas que são externas a esse convívio e cuidado com a pessoa com deficiência, os comentários que são escutados no dia a dia por essas famílias e como elas reagem a esse processo.

Assim, uma análise tendo gênero, raça e classe social como marcadores sociais importantes para entender as intersecções acerca das relações dessas famílias da região

metropolitana de Maceió-AL com as variabilidades corporais e relacionais presentes nesse processo do cuidado.

Cuidar com crianças: práticas de interdependência

Joana Martins Pereira (PUC-RIO)

Nas últimas décadas, pensadores de diversas áreas tem proposto uma mudança de paradigma necessária no Antropoceno: de agressores a cuidadores de um planeta doente. Nesse contexto, o cuidado se apresenta como uma prática cidadã interessada em reparar, nutrir e manter o que é comum. O cuidado é entendido por Joan Tronto e Maria Puig de la Bellacasa como uma relação que envolve assimetrias. Se as relações de cuidado extrapolam as relações afetivas, domésticas e amorosas e são inerentes a todos, é preciso cuidar do que é diferente a nós. Em um esforço de estabelecer "parentescos estranhos" (HARAWAY, 2023), só é possível pensar num cuidado universal se fugirmos de uma lógica antropocêntrica e pensarmos em comunidades mais-que-humanas de cuidado.

Pensando em uma democracia do cuidado (TRONTO, 2013), é possível observar em certas práticas pedagógicas uma abordagem a partir da ideia de cuidado com o território. A partir do entendimento da interdependência do cuidado, pensar com as crianças pode nos ajudar a traçar caminhos para fora da crise e gerar comunalidade (ESCOBAR, 2020) para além de laços sanguíneos, semelhanças e antropocentrismos. Como parte dessa pesquisa, realizo atividades extensionistas em territórios vulnerabilizados do Rio de Janeiro e um levantamento de atividades de educação ambiental/urbana com crianças brasileiras. Como tensionar a categoria do cuidado/care desde uma perspectiva contextualizada no Sul Global? Qual é o entendimento de cuidado para essas crianças?

Extração e Cultivos em Live Streaming: Modos de Habitação no Plantationoceno

Nai Ian Medeiros Valente Alberte (UNICAMP)

Usando "cultivos" como uma tradução livre de nurture (Strathern, 1988), a proposta desse seminário é a partir da apresentação e distensões de um caso etnográfico construído em retalhos,

M. uma produtora de conteúdos em plataformas de Live Streaming na cidade-estado de Singapura (entre outras 'ilhas chinesas' como Hong Kong e Taiwan), desenvolver e reconhecer modos de habitação como conceito para se trabalhar as relações e trocas em processo nas plataformas (Gillespie, 2017; van Dijck at al., 2018) de live streaming nos tempos do plantationoceno (Chao et al.,2023); principalmente via Sophie Chao (2022), Antônio Bispo dos Santos (2023) e Deborah Bird Rose (2002). Amparade pela ideia de maestria da natureza (Plumwood, 1993), e o tecnobiopoder colonial (Haraway et al,. 1997; Preciado 2018), explorar profundidades que M. traz ao sarcasticamente descrever sua prática em termos de cultivo falos. Onde práticas de extração, como produção de engajamento, aumento no número de seguidores ou subscrições, se misturam às possibilidades multiespecíficas e relacionais, o dia-dia das lives e o desenvolvimento performativo dos conteúdos e suas grafias, na constituição ou não de comunidades (Rheingold, 1993), meios de fazer vida e relações (Haraway, 2016; Povinelli, 2016), e seus efeitos manifestos e não manifestos (Strathern, 1988) nos seres e meios sociotécnicos (entre outras entidades) em processo.

ST 20: ENCONTRO DE SABERES E AÇÕES AFIRMATIVAS - TRANSVERSALIDADES E EXPERIÊNCIAS

Coordenador(a): Isabel Santana de Rose (UFSC), Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFMG), Tiago Heliodoro Nascimento (USP)

Sessão 01 - ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências - Sessão 1 - Encontro de Saberes

Coordenador/a: Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFMG)

Debatedor/a: Tiago Heliodoro Nascimento (USP)

A fala da terra: Cosmografia na escrita da pesquisa de acadêmicos indígenas

Amilton Pelegrino de Mattos (UFAC)

A contribuição da presente proposta se baseia em minha experiência na Licenciatura Indígena da Universidade Federal do Acre – Campus Floresta, curso em que atuo desde 2008, na área de Linguagens e Artes. Essa experiência baseia a pesquisa que resulta na tese de doutorado em Antropologia apresentada recentemente (Mattos, 2024) ao PPGSA da UFRJ, resultado de um percurso que também deu origem a uma série de publicações articuladas com trabalhos de acadêmicos indígenas (Mattos, 2020, 2021, Mattos e Huni Kuin 2017).

Nesse trabalho, dedico-me a descrever e analisar processos de pesquisa de acadêmicos indígenas junto a suas comunidades, enfocando os recursos expressivos específicos desses trabalhos, que chamei de escrita. A escrita acadêmica desses pesquisadores em um curso de graduação específico, dedicado aos problemas das comunidades indígenas e suas práticas de conhecimento, é pensada a partir do conceito de coplanaridade (Viveiros de Castro, 2015), quando a pesquisa acadêmica pode servir para atualizar as práticas de conhecimento desses povos em vez de substituí-las, extingui-las ou mesmo “registrá-las”.

Nesse processo de prática de pesquisa indígena (acadêmica e não acadêmica) e de reflexão sobre suas especificidades, chegamos ao problema da relação intrínseca entre linguagem e terra.

Seja nas cosmologias indígenas, seja no pensamento moderno, constata-se um vínculo profundo entre terra e linguagem (Lévi-Strauss, 1955).

Eclipse de saberes na universidade: cosmopolítica da interculturalidade na LINDI-UNIFESP

Valéria Mendonça de Macedo (UNIFESP), Isabela Matilde Rálio Cardoso (UNIFESP), Amanda Signori (UNIFESP)

A interculturalidade pode ser pensada como um encontro de saberes, mas na Licenciatura Intercultural Indígena (LINDI) da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), por vezes a experimentamos como um eclipse de saberes. Em uma das aulas, um aluno do povo Guarani Mbya discorreu sobre o eclipse como o momento em que Anhã (irmão antagonista do demiurgo Nhanderu Papa Tenonde) tenta devorar seu sobrinho Lua (Jaxy, irmão atrapalhado do Sol, Kuaray). Esse acontecimento pode engendrar aproximações perigosas, potencializando forças disruptivas, violentas, mas também criativas. Na universidade, a interculturalidade pode instaurar um estado de eclipse quando diferentes povos precisam se haver com outros regimes de conhecimento e pertencimento. Ou, no caso das ciências nascidas com a modernidade ocidental, quando as relações entre saberes envolvem profundas assimetrias de poder. Mas o que gostaríamos de enfatizar nessa apresentação remete ao eclipse de saberes de um mesmo povo, quando histórias e conhecimentos são trazidos ao contexto universitário como temas de pesquisa coletiva e produção de materiais para uso nas escolas. Nas aldeias, a multiplicidade desses saberes se equaciona com sua inteireza em cada momento enunciativo. Mas a universidade pode promover aproximações perigosas, em que diferentes versões se interpelam diretamente, disparando potências criativas, mas podendo ser consumidas (nunca completamente, como Jaxy) pelo relativismo cultural universitário e escolar.

Nem Horizontal, Nem Vertical: A complexidade da incorporação de “novas” epistemes no campo de ensino

Emilly Costa Carvalho Souza (UFSCAR)

Este trabalho objetiva problematizar o encontro de saberes em sua aplicação concreta no cotidiano do ensino. Não considero que a proposta consiga substituir um “verticalismo

hierarquizante" por um "horizontalismo democratizante", mas sim acolher melhor essas duas formas de relação no mesmo espaço. Minha crítica se concentra no fato de que, ocasionalmente, obliteramos irrefletidamente outras epistemes que buscamos incorporar. Para superar essa obliteração, não basta simplesmente acolher esses "saberes outros"; é fundamental reconhecê-los efetivamente. Para ilustrar, trago o exemplo de uma banca de defesa de um estudante indígena. Durante a avaliação, uma integrante sugeriu alterar a frase: "A doença pegou aquele homem" para: "O homem pegou aquela doença", buscando maior coesão acadêmica. Contudo, essa inversão apaga uma dimensão importante: a agência conferida à doença. Na formulação original, é a doença que age sobre o homem. O exemplo revela que não basta incorporar sujeitos diversos; é imprescindível reconhecer suas cosmologias e epistemes. Quando nos alinhamos automaticamente ao "discurso oficial", seja pelas normas do português ou pelas convenções acadêmicas, acabamos por obliterar mundos que se expressam de maneiras distintas. Assim, mesmo na intenção de incluir novos saberes, corremos o risco de suprimir, mesmo que de forma sutil, a vastidão de significados que uma "simples correção" pode carregar.

O Encontro de Saberes na UNILAB-CE: a experiência do Inventário Afetivo das plantas medicinais do quilombo da Serra do Evaristo

Bruno Goulart Machado Silva (UNILAB)

Este trabalho apresenta a experiência do Encontro de Saberes (ES) na UNILAB – inspirado no projeto homônimo coordenado pelo INCTI, da UnB, e hoje presente em diversas universidades. O projeto propõe a pluralização epistêmica das universidades por meio da presença de mestras(es) tradicionais no âmbito do ensino, pesquisa e extensão. No contexto da UNILAB o ES pode ser percebido como uma ampliação da pluralidade epistêmica já em curso desde sua fundação em 2010. Em específico abordarei o desenvolvimento do ES na UNILAB, institucionalizado em 2020, por meio dos projetos de extensão e pesquisa, Encontro de Saberes na UNILAB, e da oferta da disciplina optativa do curso de Bacharelado em Antropologia Mestres(as) das culturas e o Encontro de Saberes. Focaremos aqui no relato e reflexão da experiência da oferta da disciplina no primeiro semestre do ano de 2025, que integrou pesquisa e extensão, com a proposta de desenvolver um Inventário Afetivo das plantas medicinais do quilombo da Serra do Evaristo, em parceria com a mestra Maria do Socorro Fernandes, Tesouro Vivo do Ceará e Notório Saber em

Artes, Ofícios e Cosmologias Tradicionais pela UNILAB. A experiência do Inventário leva a reflexões sobre as produções textuais coletivas e autorais de mestras e mestres, as formas de relações com as plantas, entendidas aqui como entidades dotadas de emoções e agência, assim como a possibilidade de diálogos e aproximações entre saberes e ontologias quilombolas e o campo acadêmico.

Cartografias do Axé: relatos de experiências em uma disciplina da Formação Transversal na UFMG

Yuri Tomaz dos Santos (UFMG), Amanda do Carmo Ribeiro (UFMG), Victor Dias dos Santos (UFMG)

Este artigo trata da experiência de três estudantes da pós-graduação em Antropologia Social da UFMG na disciplina Cartografias do Axé, ofertada no primeiro semestre de 2025. A disciplina da Formação Transversal em Saberes Tradicionais tem como objetivo percorrer cartografias de terreiro, entendidas como os territórios com os quais as comunidades têm relação, sejam eles aqueles nos quais se cultivam plantas e criam animais, ou onde se tem encontros importantes que refletem o vínculo das comunidades de terreiro com lugares na cidade de Belo Horizonte e região metropolitana. A disciplina previa visitas a matas, cachoeiras, encruzilhadas, aos quais se associam conexões com as pessoas, forças espirituais, lugares e histórias, com a presença dos/as mestres/as tradicionais de algumas comunidades de terreiro. Pensando em Bruno Latour (2008) em sua perspectiva de que o corpo é um treino para ser afetado, sendo a aquisição de um corpo um empreendimento constante que se relaciona ao sensorial e ao sensível, refletimos sobre o impacto de ter ido à mata, dançado samba, participado de uma festa de Exu e outras cerimônias, dentre outras atividades proporcionadas pela disciplina. Desse modo, reflete-se também sobre como o encontro de saberes na universidade é importante na recriação de trajetórias acadêmicas de estudantes, promovendo o diálogo e influência dos saberes tradicionais com a academia (Carvalho et. al., 2020).

A Matuta e as tecnologias afro-diaspóricas: quilombismo e afrofuturismo no falar de terreiro

Bruni Emanuele Fernandes (UFMG), Joicinele Alves Pinheiro (SESC), Juliana Faltz Martins (UFMG), Nicole Faria Batista (UFMG)

O trabalho pretende apresentar reflexões e contribuições da Matuta, uma Comunidade de Pesquisa em Terreiro, acerca de conceitos fundamentais para refletir sobre tecnologias afrodiaspóricas, como o quilombismo (Nascimento, 2019) e o afrofuturismo (Anderson, 2021), a partir do falar de terreiro. A comunidade é formada por filhas e filhos de santo da umbanda da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, localizada na Vila Senhor dos Passos (Buraco Quente), em BH. ORÍentada por Pai Ricardo de Moura, zelador da CCPJO e mestre da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, a Matuta é ação coletiva, partilha da palavra. É verbo atuante em modo imperativo e também um adjetivo que diz sobre mentes matuteiras que se unem, dialogam e partilham entre si suas expertises e espertezas, e constroem juntas. Nosso matutar é o que dá sentido e caminho à nossa comunidade de pesquisa. Enquanto herdeiras/es/os de subjetividades e modos de viver afro-periféricos brasileiros enraizados no terreiro, buscamos convergir esses saberes e tecnologias milenares no ambiente acadêmico-científico hegemônico. Temos por objetivo alimentar nossa própria comunidade e contribuir para a produção de conhecimento científico engajado, trazendo conceitos chave para o lugar de onde falamos e fazemos para pensá-los também como práticas de relação na/para a afroperiferia. Afinal, como nos lembrou o Exu Toninho Babão ao final de um dos nossos encontros, “A gente fazia quilombo desde os navios”. E seguimos fazendo.

Sessão 02 - ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências - Sessão 2 - Trajetórias e Experiências

Coordenador/a: Isabel Santana de Rose (UFSC)

Debatedor/a: Edgar Rodrigues Barbosa Neto (UFMG)

Adaptar, resistir e permanecer: reflexões de um nordestino preto e pós graduando no sul do Brasil

Edilson de Jesus Sá (UFSC)

Este relato autobiográfico reflete sobre os desafios enfrentados durante meu processo migratório a partir do ingresso no doutorado no PPGAS/UFSC, em Florianópolis, como homem preto, egresso de um quilombo urbano em São Luís (MA). A experiência evidencia tensões raciais, econômicas e institucionais: desde o choque cultural em uma cidade majoritariamente branca (apenas 6,7% de população preta) até a luta por permanência acadêmica sem bolsa. A pesquisa, de cunho auto etnográfico e interseccional (Crenshaw, Davis, hooks), problematiza as condições de alunos cotistas na pós-graduação, questionando como garantimos a permanência após o acesso via ações afirmativas. Relato a precariedade financeira (alto custo de vida, falhas na assistência estudantil) e a burocracia para obter uma bolsa emergencial — realidade que me levou a redirecionar meu projeto para estudar políticas de permanência. Destaco ainda a ausência de prioridade para cotistas na distribuição de bolsas, reforçando a crítica à descontinuidade das reparações. Articulamos vivências pessoais com análises estruturais, propondo reflexões sobre racismo institucional, mobilidade acadêmica e as contradições de um sistema que inclui, mas não sustenta.

A Universidade Pública Como Meio Emancipatório: Narrativas de Professores/as Negros/as no Chão da Escola

Alissa Bruna da Silva Souoza (UFGD)

Trata da pesquisa de mestrado, em andamento, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Grande Dourados. A proposta do estudo, deita raiz

no Trabalho de Conclusão de Curso-TCC, intitulado Políticas Públicas de Ação Afirmativas para a População Negra: Um olhar sobre as cotas raciais no curso de Pedagogia/Dourados/UEMS – 2017 a 2022. Por tanto, justifica-se o estudo por compreender a relevância do conceito da representatividade através da ascensão pela educação pública e igualitária, incluindo a relação que há entre formação universitária e mercado formal de trabalho. Por isso, a presente pesquisa busca, analisar se os(as) pedagogos/as, egressos das políticas de ações afirmativas, estão exercendo atividades remuneradas, se ser negro/a afeta a sua docência e, ainda se ser egressos cotistas interferem/interferiu em suas atuações profissionais. Esse trabalho perpassará pelo conceito da zona do ser e não ser de Frantz Fanon (1925-1961), do corpo que é aceito para lecionar e do corpo que é visto para limpar, ponto esse também abordado por Achille Mbembe, no seu livro Razão Negra (2014), que para o capital o Negro é um produto e esse está a serviço da manutenção de um sistema excludente. A pesquisa propõe escutar as narrativas de professores/as negros/as por meio de entrevistas e uma observação participante e trazendo as suas escrevivências. E a pergunta é: o que se encontra para esses/as professores/as negros/as cotistas depois da graduação?

Entre fronteiras: trajetórias de alunas negras e os encontros de saberes na universidade

Victória Vedovato (USP)

Este trabalho acompanha as trajetórias de alunas negras na Universidade de São Paulo, com foco nas experiências de ingresso e permanência por meio de políticas de ação afirmativa. A partir de 11 entrevistas semi-estruturadas com estudantes de diferentes cursos, busco compreender como o racismo, o machismo e as desigualdades de classe atravessam a vivência universitária, afetando tanto o cotidiano quanto os sentidos atribuídos à presença dessas jovens na universidade. Ao mesmo tempo, analiso as formas de resistência construídas a partir de redes de apoio, coletivos estudantis e espaços de troca que possibilitam não só a permanência, mas também a elaboração de um projeto de vida marcado pelo engajamento político, afetivo e intelectual. O trabalho parte do entendimento de que essas experiências colocam em cena encontros entre saberes diversos – acadêmicos, familiares, comunitários – que desafiam as formas tradicionais de organização e produção do conhecimento na universidade. Ao trazer essas narrativas para o centro, a pesquisa propõe refletir sobre os sentidos e tensões desses encontros, sem reduzi-los à mera equivalência

ou à inversão hierárquica entre saberes, mas reconhecendo sua potência como espaços de disputa, criação e transformação.

Mulheres Negras na Educação e Os Desafios de Permanência das Alunas da UFRPE

Alinne Mayara Barbosa de Morais (UFRPE)

Este trabalho analisa os desafios enfrentados por mulheres negras para permanecer na Educação Superior na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Inicialmente, aborda-se o contexto educacional dessas mulheres no Brasil, com base em indicadores do IBGE e do Censo do Ensino Superior. Em seguida, examinam-se os obstáculos vivenciados por alunas negras da UFRPE, à luz das desigualdades estruturais que dificultam seu acesso e permanência na universidade.

Embora as Ações Afirmativas tenham ampliado o ingresso de pessoas negras, o estudo aponta a urgência de políticas de permanência específicas para mulheres negras, considerando seus contextos e demandas. A pesquisa, de abordagem qualitativa, utiliza entrevistas e questionários para investigar barreiras socioeconômicas, raciais e de gênero, fundamentando-se nos conceitos de Sueli Carneiro sobre racismo estrutural e epistemicídio, e na perspectiva de bell hooks sobre ambientes educacionais empoderadores.

A análise evidencia a importância de práticas pedagógicas e políticas inclusivas que reconheçam a interseccionalidade dessas estudantes, promovendo representatividade e autonomia. O estudo contribui para o debate sobre uma educação superior mais justa, diversa e democrática.

Mulheres negras em território acadêmico: uma cartografia social dos desafios, resistência e percursos na formação de alunas cotistas

Camila de Souza Barros da Silva (UERJ)

Este trabalho surge a partir de uma tese de doutorado em andamento vinculada ao Programa de Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O objetivo é a partir do método cartográfico mapear a trajetória de mulheres negras nos cursos de graduação da UERJ, após o período da implementação das cotas raciais. Muito mais do que uma análise sobre o impacto das cotas na vida dessas mulheres, o que se pretende é analisar como se

dá a experiência acadêmica dessas mulheres e quais os atravessamentos marcam esse percurso. Considerando escutas e narrativas, busca-se compreender quais os desafios se colocam diante da permanência delas dentro da universidade pública. Nesse sentido, outra questão a ser analisada é o modo como essas mulheres criam coletivamente formas de criar estratégias que as permitam se afirmar no espaço acadêmico, bem como pretende-se analisar como esse percurso incide ou afeta um processo de formação identitária.

Por conseguinte, essa pesquisa dialoga com o terceiro eixo temático na medida em que pretendo contribuir para pensar criticamente como os efeitos das ações afirmativas pelo viés das cotas raciais, modificam e afetam a experiência e formação dessas mulheres. Nesse sentido, recorro a bell hooks que pensa a educação como uma prática libertadora, e defendo uma transversalidade criativa no mapeamento da experiência dessas mulheres dentro do território acadêmico.

Um encontro de memórias ancestrais: saberes e produção do conhecimento

Karine de Oliveira Moura (UFPB)

Essa reflexão antropológica germina da necessidade de pensar o encontro entre memórias ancestrais presentes na pesquisa de campo com mestras de saberes denominados “populares ou tradicionais” pelo Registro do Patrimônio Vivo em Alagoas. Esses saberes corporificados são transmitidos predominantemente fora da academia, sendo repassados sobretudo em seus territórios. No contato com essas pessoas há uma retomada de minhas próprias memórias ancestrais, bem como do conhecimento acerca do meu corpo e trajetória. Ao contrário de estabelecer uma dicotomia entre as partes envolvidas nesse fazer, deparo-me com a necessidade de aprofundamento sobre como se constitui esse processo de identificação e de quais dinâmicas são inerentes a esse encontro, pois é de nossas diferenças que emana a potência criativa da tessitura de uma escrita mais íntima e afetiva. Dessa maneira estou inserida em um processo de aprendizado que está para além da busca por compreender a política de patrimonialização de pessoas, mas onde aprendo também sobre produção do conhecimento. Esses encontros reverberam na reflexão de como se dá a organização acadêmica e por isso parto da argumentação de Kilomba (2019) acerca de como esse espaço não é um ambiente de neutro e está imbuído de relações desiguais de poder. É possível, portanto, pensar as diversas camadas presentes na pesquisa, destacando aqui

aquela que envolve uma experiência íntima no trabalho de campo decorrente da retomada dos aspectos da minha subjetividade.

Sessão 03 - ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências

Coordenador/a: Tiago Heliodoro Nascimento (USP)

Debatedor/a: Isabel Santana de Rose (UFSC)

Zora Hurston em travessia: Ações afirmativas e as insurgências negras nas reinvenções didáticas

Steffane Pereira Santos (UFMG), Rafaela Rodrigues de Paula (UFMG), Nicole Faria Batista (UFMG), Ruben Caixeta de Queiroz (UFMG)

O presente trabalho pretende apresentar o processo de criação e experiência de uma disciplina dedicada à obra e à trajetória da antropóloga negra, escritora e folclorista estadunidense Zora N. Hurston, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), ofertada para os cursos de graduação de Antropologia, Ciências Socioambientais e Ciências Sociais. Idealizada por estudantes “frutos” de ações afirmativas e apoiada por um professor comprometido com práticas pedagógicas inclusivas, a disciplina surgiu como resposta à ausência de intelectuais negros e epistemicídio nos currículos dos cursos em particular da Antropologia. Mais do que um resgate da relevância acadêmica e política de Hurston — cuja etnografia desafiou e desafia normas de uma antropologia hegemônica —, a iniciativa reflete as transformações trazidas pela presença crescente de estudantes negros/as/es no ensino superior. A disciplina tornou-se um espaço de afirmação coletiva, onde a sala de aula foi vivida como experiência de reconhecimento, afeto e reconstrução crítica do conhecimento. Assim, a partir de relatos de estudantes, como a experiência em sala tensionou as fronteiras entre biografia e pesquisa, reafirmando o lugar de um ensino que escuta, acolhe, transforma e produz deslocamentos epistemológicos com a presença de corpos negros na universidade. Assim, a história da disciplina é também a história de uma universidade que, lentamente, começa a se reconfigurar a partir da presença de Outros/as/es sujeitos/as/es.

Fazendo Cruzos com Antropologias, Artes e Museologias

Leticia Conte Zulian (UFSC), Binah Ire Vieira Marcellino (UFSC), Flavia Medeiros Santos (UFSC)

O Fazendo Cruzos com Antropologias, Artes e Museologias é um evento periódico organizado pelo Programa de Ensino, Pesquisa e Extensão Ebó Epistêmico, sediado no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (CFH/UFSC) - com objetivo de oferecer para a comunidade universitária e a sociedade em geral a transposição didática dos conteúdos ministrados na disciplina Estudos Afro-Brasileiros. O evento acadêmico, científico, artístico e cultural é uma forma de divulgação científica que aprimora políticas afirmativas, envolvendo diretamente estudantes que acessaram a universidade por meio dessas políticas, retroalimentando o acesso e permanência destes estudantes na Universidade. A proposta extrapola os limites acadêmicos ao convidar artistas e intelectuais negros e indígenas, líderes quilombolas, e representates de movimentos sociais para desenvolver junto com a equipe do Programa Ebó Epistêmico as atividades do evento, onde as técnicas e metodologias promovem letramento racial, a amplificação de vozes historicamente marginalizadas e a transformação por meio de tecnologias sociais antirracistas. As antropologias mobilizadas durante o evento vão além das fronteiras da disciplina, trazendo contribuições centrais para a agenda de pesquisa sobre questões raciais e políticas públicas ao articular arte e ciência como formas de saberes e conhecimento sobre a conformação da agenda antirracista no cenário brasileiro.

Ebó nas escolas - o letramento racial como política afirmativa

Binah Ire Vieira Marcellino (UFSC), Luz Mariana Blet (UFSC)

O Projeto “Ebó epistêmico nas escolas” é uma das ramificações do Programa de Pesquisa e Extensão Ebó Epistêmico (2021), coordenado pelas professoras Flavia Medeiros, Alexandra Alencar (PPGAS-UFSC) e Thainá Castro (Museologia-UFSC). O Programa conta com a participação de graduandos e pós-graduandos em diversas áreas do conhecimento interessados em investigar temas relacionados às relações étnico-raciais no Brasil, e promover uma educação antirracista e contra colonial tanto na Educação Básica quanto no Ensino Superior. No sentido de contemplar esta interconexão, o Projeto "Ebó nas escolas" oferece oficinas de letramento racial para as escolas estaduais em todas as regiões de Santa Catarina (2024-2026). O Projeto conta com

financiamento do Edital nº 3/2024/PROPG/PROEX PROEXT-PG 2024, que prevê ações de extensão para a Pós-Graduação na UFSC. Acreditamos que esta experiência se configura como uma forma de aprimoramento de políticas afirmativas, pois além de reforçarmos a urgência da aplicação 10.639/2003, que prevê a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar e universitário; levamos informações sobre ações afirmativas na universidade e criamos um vínculo importante entre esta e a escola pública no sentido de fortalecer a educação para as relações étnico raciais e o enfrentamento do racismo no sul do Brasil, onde se localizam muitos grupos neonazistas e onde ainda se nega a existência e presença de pessoas negras e indígenas.

Ações afirmativas, ativismo e afrofuturismo: insurgências e radicalidades negras na universidade

Daniara Thomaz Fernandes Martins (Unicamp)

A partir de uma pesquisa etnográfica sobre o percurso de reivindicação por cotas raciais na Universidade Estadual de Maringá, desenvolvida durante meu mestrado em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná, este trabalho propõe uma leitura afrofuturista das formas de ativismo negro que impulsionaram – e seguem impulsionando – a implementação de ações afirmativas nas universidades brasileiras desde o início dos anos 2000. Ao tensionar concepções hegemônicas sobre as cotas raciais nas esferas político-intelectuais, busco refletir sobre como discursos e práticas de ativistas negros em torno desse instrumento político configuram-se como esforços críticos e criativos de imaginação de futuros possíveis, dignos e vivíveis para sujeitos negros, seus saberes e intelectualidades. A análise ancora-se nas premissas do pensamento negro radical, do afrofuturismo e em minha trajetória como pesquisadora e ativista envolvida com a temática das ações afirmativas desde 2015. Dialogando com a produção acadêmica sobre os movimentos negros e as cotas raciais no contexto universitário brasileiro, argumento que uma leitura afrofuturista permite ressignificar o sentido político das cotas raciais, compreendendo-as não apenas como medidas reparatórias, mas como dispositivos propositivos de reinvenção de futuros. Proponho, assim, discutir o caráter insurgente dos ativismos negros universitários que elaboram uma política radical de diversidade nas instituições de ensino superior.

Todo pardo é negro? uma reflexão sobre qual é o público alvo da política de cotas raciais

Mauro Anderson Baracho (UFMG)

A presente proposta de trabalho tem como objetivo discutir qual pessoa autodeclarada "parda" se constitui como pessoa negra, público alvo da politica de cotas raciais. Desde a criação das cotas raciais, uma das criticas mais recorrentes, feitas por pessoas contrarias à politica, seria a "dificuldade em dizer quem é negro no Brasil". Tal apontamento crítico ensejou a discussão e o estabelecimento de procedimentos complementares a autodeclaração racial que visam coibir o uso de autodeclarações raciais falsas feitas por pessoas brancas. No entanto, após quase 10 anos da adoção das comissões de heteroidentificação racial, a categoria "parda" surge como um novo desafio aos procedimentos de verificação. O impasse refere-se ao fato de que parte significativa dos autodeclarados "pardos" podem não ser lidos como negros, embora acreditem fazer parte do público alvo da politica de cotas raciais. Assim, proponho uma reflexão sobre a construção histórica do público alvo da política de cotas raciais, bem como uma análise da heterogeneidade do grupo de autodeclarados "pardos" visando produzir um entendimento maior das leituras raciais feitas no Brasil.

ST 21: ESTUDOS DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA: REVERBERAÇÕES NOS TERRITÓRIOS DA EDUCAÇÃO

Coordenador(a): Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ), Shaula Maíra Vicentini de Sampaio (UFF), Tiago Amaral Sales (UFU)

Sessão 01 - ST 21: Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação - Ambientes, coletivos, paisagens multiespécies

Coordenador/a: Tiago Amaral Sales (Universidade Federal de Uberlâ)
Debatedor/a: Shaula Maíra Vicentini de Sampaio (UFF)

Relações multiespécie e uma formação mais que humana para cultivar relações com uma Terra/terra viva no Coletivo Goiabal Vivo

Ágatha de Jesus Mendes (UFU), Theo Tosta Pereira (UFU), Mike Nascimento dos Santos (UFU), Tiago Amaral Sales (UFU)

Como um coletivo ambientalista atua na formação de biólogos/as e professores/as de ciências e biologia? Esta pesquisa emerge das vivências e ações do Coletivo Goiabal Vivo, em práticas educativas e de divulgação científica, com foco no cuidado do Parque Doutor Petrônio Chaves, conhecido como Parque do Goiabal, em Ituiutaba, Minas Gerais. Inspirada pelos estudos de Donna Haraway (2023) sobre naturezas-cultura e pertencimento à Terra, a pesquisa compreende o Goiabal, tanto o parque quanto o coletivo, como emaranhado de territórios de resistência e conexão entre humanos e não humanos. Nesse espaço, práticas de educação com o ambiente fortalecem vínculos afetivos com uma Terra/terra viva, mobilizando saberes comunitários e experiências sensíveis. Ailton Krenak (2020) propõe resgatar o vínculo com a Terra/terra, reconhecendo-a como um organismo vivo, e não apenas um recurso. As atividades desenvolvidas revelam o Goiabal como um território/ato que pulsa em relações multiespécies. O cuidado da APA e da área de Cerrado é compreendido como ato político e ético, ressignificando

o ambientalismo em tempos de mutações climáticas (Latour, 2020). Valorizar o pertencimento e a convivência com o coletivo reafirma a importância de cultivar práticas comunitárias que resistam às lógicas de exploração e promovam modos formativos de habitar a Terra/terra (Sales; Rigue; Dalmaso, 2023) entre humanos e mais-que-humanos, em um gesto respons-hábil (Haraway, 2023) de respeito mútuo e cuidado com a vida.

Rio Paraíba do Sul: e se fosse uma conversa complicada?

Guilherme de Azeredo Coelho (UFRJ)

Este resumo é fruto de uma pesquisa em teoria de currículo (TC) cujo objetivo é mapear alguns emaranhados da complexa rede de agências no rio Paraíba do Sul. Aproximo o vasto curso do rio (55.500 km2) à "conversa complicada" de William Pinar, tendo em vista a abertura ao encontro incomensurável com a alteridade do outro nas TCs. Tal abertura repousa na estranheza do si em relação ao outro e vice-versa; dessa estranheza resulta a conversa complicada. Assim sendo, concebo a conversa como o contato inusitado entre humanos e o rio na bacia, já que viver coimplicado ao outro parece ser condição de montagem contínua dos moradores à beira da destruição de um rio que extrapola suas margens. Habitar as cidades por ele cortadas indica uma experimentação corporal de tramas de sobrevivência e modos de existir duráveis, não estáveis. Relendo alguns dados geoquímicos do rio com Ranniery e Miller, penso que viver mediante à dissolução e reconstrução põe sob rasura a categoria de sujeito individual e autoconstituído, objeto de desejo da linguagem da aprendizagem. Se currículo é zona de tradução, talvez a coordenação coletiva de vida nos redesenhos de margens auxilie a recontar experiências atentas à matéria, parte delas em mim emaranhadas. Desdobrando o estudo autobiográfico da TC de Pinar, proponho complicar ainda mais a conversa para além do humano, movido pelas questões: o que significa teorizar currículo no curso do Paraíba? Que tipo de conversa complicada sua intrusão parece introduzir?

Quando o tempo se torna feral (e a literatura com isso?)

Victor Anselmo Costa (UFRJ)

Para Anna Tsing (2024), são entidades ferais aquelas que, ao se implicarem com projetos humanos, escapam do controle desses mesmos projetos. O termo renova a atenção às histórias de

nosso tempo de catástrofes, não sendo limitado para designar seres vivos e suas proliferações; assim, são ferais as chamadas "espécies invasoras", tanto quanto o gás carbônico, quando este aquece, sob nossa responsabilidade e à nossa revelia, a pele da Terra. Aqui, arrisco aproximar esse termo da noção de dysphoria mundi (Preciado, 2024) para assumir que o próprio tempo se tornou feral. Entre ressurgências holocênicas (Tsing, 2019) e alianças ctônicas em um porvir imprevisto (Haraway, 2023), experimentamos temporalidades disjuntivas, malcomportadas e indisciplinadas. Temporalidades ferais que erodem nossas lógicas e ecologias, participando do estranho "estado de exceção estético" (Preciado, 2024) que anestesia e planifica modos de existência e habitabilidades comuns. Poderíamos falar, então, na urgência de refúgios temporais, e não apenas climáticos. Poderia a leitura literária constituir tal refúgio? Se reconhecermos, com Alexandre Nodari (2015; 2017), que a ficção guarda em si uma qualidade de quase-evento, que terraformações emergem desse imbróglio entre historicidade e estoricidade? Que forças são liberadas através da enunciação literária, quando conflituamos o tempo feral do "Antropoceno" com o tempo especulativo da ficção? E se não como refúgio, quais complicações derivam desse encontro?

No tempo do desaparecimento: extinção, animais e currículo

Túlio Vieira dos Santos (UFRJ)

Este trabalho deriva de uma pesquisa de doutorado situada na confluência entre os estudos em currículo, os estudos de ciência e tecnologia e os estudos multiespécies, que propõe seguir os animais nos seus modos de existir em um curso de formação de professores de Biologia. Nesse percurso, a ausência inesperada de borboletas durante saídas de campo realizadas por um laboratório de entomologia deflagrou a seguinte indagação: Que questões o desaparecimento de animais suscita para a educação? Junto a Donna Haraway, Vinciane Despret e Thom van Dooren, considero o desaparecimento — e, de forma mais radical, a extinção — como uma perda ontológica de mundos: eventos que colapsam formas singulares de habitar, sustentar e dar continuidade à vida, desfazendo redes de relações, sentidos e agenciamentos entre espécies. Desloco essa reflexão para o campo educacional e pergunto: que mundos deixam de existir quando o desaparecimento de animais se torna parte da experiência curricular? Longe da ânsia de projetar futuros ou de sustentar promessas redentoras diante da catástrofe ecológica, escolho permanecer

com os mundos animais em desmoronamento, apostando que é desde esse terreno instável que se pode experimentar reconfigurações curriculares. Trata-se de cultivar artes de atentividade às ausências, rastros e ruínas como forma de enfrentar os limites da pedagogia moderna e sua insistência no tempo do progresso.

O mangue e suas estórias de fantasmas na educação

Ana Paula Valle Pereira (UFF)

Sentada a alguns metros do mangue na Praia das Pedrinhas, em São Gonçalo, ouvi: “Ih, não tem caranguejo mais aqui. Esse aí pega lá na Ilha Grande”. O mangue abre caminhos para se pensar as ausências e as proliferações; em um solo salobro, repleto de matéria orgânica, há algo da morte que alimenta a vida. Nele, as relações se tornam sensivelmente mais complicadas pela poluição e o desaparecimento da biodiversidade, humana (pescadores) e mais-que-humana (caranguejos). A proposta deste ensaio é pensar em uma educação na/da/com as ruínas a partir do conceito de paisagens multiespécies de Tsing (2019) e da coleta de estórias de fantasmas do mangue. O Antropoceno é um cemitério de espécies e modos de vida (Fausto, 2020) em que podemos testemunhar seus fantasmas, as formas de vida que desapareceram e nos deixam vestígios. As paisagens não são cenários inertes, mas arquivos de encontros entre os seres (Tsing, 2019), que possuem uma intricada relacionalidade-com seus habitantes (Haraway, 2021). Como coletar as estórias de um mangue? Seria possível coletar as estórias de seus fantasmas? E se, uma educação na/da/com as ruínas também se implicasse em tais estórias? Estórias que nos remetem ao ensaio de Le Guin (2021) e não às Grandes Histórias, mas às estórias que se proliferam desde a perturbação de áreas degradadas em nosso mundo. Aliar-se com o mangue e testemunhar suas estórias para experimentar uma educação que pode ocupar a ruína e as relações multiespécies enlameadas.

Gestos em respostas à catástrofe: pensar educação com coletivos

Beatriz França Borja (UFRJ)

Este resumo se insere numa pesquisa em educação, que busca acompanhar processos criativos de coletivos artísticos/científicos em resposta às intrusões de Gaia, num gesto de pensar currículo como zonas de contato e de tradução de e entre mundos. Coletivo é entendido aqui como

conglomerados de forças atuantes, que se co-constituem e co-compõem tempo e espaço, num contínuo processo ecológico. Penso coletivo a partir da noção de corpo de Erin Manning, que desvia das ideias cartesianas de individualidade e pré-constituição, e se ampara nos modos relacionais de existência mais que humanos, não fechados em si mesmos. Assim, esta pesquisa se volta aos gestos de inventividade nas zonas de contato com o outro e seus mundos, que tangenciam os atos do currículo para além do humano. Nesse sentido, apresento alguns gestos criativos de dois coletivos: Grupo Erosão (Casa Duna) e o projeto Amazônia Revelada. Interessa mostrar a violência intrínseca nesses contatos com a diferença e no desfazimento de sujeitos, práticas ético-políticas e ecológicas de co-composição de mundos que evocam suspensão do pensamento. Questiono, então, o que pode emergir de uma pesquisa em currículo que arrisca extravasar o sujeito individual moderno e busca alcançar – para falar com Manning – gestos de individuação que não ocorrem na superfície da pele, mas na fricção multidimencional de forças, numa dinâmica relacional não reduzida aos humanos. Que gestos curriculares são criados em respostas à intrusão de Gaia?

Experimentar paisagens multiespécies no Plantroposceno

Mayra Velloso Correa (UFF)

Habitamos um mundo onde variadas formas de existência estão a todo momento construindo mundos em conjunto. Plantas, fungos, bactérias, animais, algas e seres humanos criam alianças e intensificam suas existências por múltiplas simbioses. Considerando os enfrentamentos que o colapso ecológico nos impõe, torna-se urgente buscar maneiras de experimentar com as paisagens multiespécies (Tsing, 2019) que nos rodeiam, descentralizando narrativas que destacam a espécie humana na construção de um mundo único. A partir de movimentos que criam conexões com a diferença, Natasha Myers (2018) especula sobre um possível Plantroposceno, uma proposição para se pensar e criar com plantas mundos outros em meio às ruínas do tempo presente. Por isso, este trabalho sugere articulações entre o Plantroposceno de Natasha Myers e possibilidades de experimentar com plantas outras formas de educar e criar. Essas articulações giram em torno de uma escrita experimental com plantas espontâneas que explora suas histórias complexas. Mobilizar práticas através desses conceitos nos convoca a experimentar o mundo a partir de pressupostos ontológicos que colocam em jogo

relações outras com os demais seres que habitam a Terra conosco, abrindo brechas para que outras ciências possam compor nossas maneiras de ensinar. Assim, talvez seja possível abrir espaço na educação para uma ciência que considere as teias multiespécies que se entrelaçam em uma ciência da vida que opera em uma perspectiva relacional.

Sessão 02 - ST 21: Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação - Corpos, gêneros, sexualidades, educações, afetos

Coordenador/a: Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ)
Debatedor/a: Tiago Amaral Sales (Universidade Federal de Uberlâ)

Viver com HIV: modos de vida a partir de práticas científicas, institucionais e curriculares

Sol Coutinho Huerta (UFRJ)

O presente trabalho é parte do projeto de pesquisa “Pensar (teoria de) currículo com os vírus: educação, ciências e imaginação queer”, com enfoque na educação no antropoceno e ecologia queer, inserido no Grupo de Estudos em Currículo, Ética e Diferença - BAFO! (CNPq/UFRJ). Aqui, o que está em questão é “que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global.” (Foucault, 2004) Desta forma, o objetivo estabelecido é investigar as intrincadas redes curriculares no qual se inserem os fazeres científicos, partindo da figura do vírus, explorando suas conexões com os campos da ciência e da tecnologia e suas reverberações na construção de práticas institucionais. A partir da noção de que o HIV agora se refere a modos de vida e não de morte certa (Dean, 2023), estrutura-se uma pesquisa de caráter ensaístico-teórico, centrada no processo de fabricação de práticas científicas e educacionais voltadas ao gerenciamento e tratamento de corpos soropositivos. Para tal, mobilizam-se do Manual de adesão ao Tratamento de Pessoas Vivendo com HIV e AIDS elaborado pelo Ministério da Saúde em 2008 e de projetos hospitalares-governamentais de promoção à saúde para pessoas soropositivas, a fim de explorar os emaranhados curriculares que formam-se a partir dessas redes virais, e as

configurações tentaculares de produção de ciência que simultaneamente ali moldam e são moldadas.

Concepções de gênero e raça na formação de meninas programadoras em uma perspectiva etnográfica

Simone de Oliveira Mestre (ufscar), Bruna Brajão da Rocha

Visamos apresentar reflexões sobre os desafios e possibilidades de conduzir uma pesquisa etnográfica em um Curso de Programação direcionado exclusivamente para meninas. Tanto a pesquisa quanto o curso fazem parte do Projeto "Meninas Programadoras e Professoras Programadoras: programa de mulher" do CNPQ. O referido projeto iniciou suas atividades em março de 2025 e oferece cursos de Programação para Meninas e Professoras da rede pública. Nossa proposta objetiva mapear quais estratégias podem ser utilizadas para integrar relações étnico-raciais no referido curso, buscando compreender como as relações de gênero e raça se configuram o ambiente virtual de aprendizagem. Neste primeiro momento da pesquisa, iniciamos com as atividades de campo, com observação das aulas semanais e preparação das rodas de conversas temáticas com as estudantes. Concomitantemente, temos nos debruçado sobre a adoção da perspectiva metodológicas amparada nas contribuições da etnografia digital, visando um lançar um olhar interseccional de gênero e raça. Nossa questão de pesquisa consiste em compreender como iniciativas de formação educacional nas áreas STEM (Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática) podem contribuir para a redução das desigualdades estruturais que afetam especialmente meninas negras. Todavia, nosso relato busca trazer as inquietações iniciais relacionadas ao "fazer etnográfico" em um ambiente virtual formativo de STEM em diálogo com as concepções de gênero e raça.

Educação e atenção: emaranhados, entrelaçamentos no mundo da vida

Sueli Bonfim Lago (UNEB), Leonardo Rangel dos Reis (IFBA), Luísa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro (UNEB)

O objetivo da pesquisa é apresentar uma nova perspectiva de educação: a educação da atenção. A metodologia baseia-se em uma revisão de literatura a partir das teses apresentadas por Ingold(2012), Masschelein(2014), Gibson(2015) e Merlaeau-Ponty(1999). Pensar a educação nos

tempos atuais, requer pensar não só em teorias, conceitos, representações, mas, pensar o que Merleau-Ponty (1999), observou e chamou a atenção acerca do "mundo da vida". Parece-nos que a educação ainda transita na perspectiva instrumental, de preparação para o mundo do trabalho. A vida não se restringe a isso e os efeitos desse direcionamento mantém as dicotomias que nos legou consequências muito caras ao conhecimento. Os ditos "nichos do saber" e seus territórios de domínios, que cindiu a realidade enquanto natureza e cultura. A vida em seus devires, é sempre lacunar. É sobre um "fundo de indeterminação" que ela aparece aos sujeitos, nas paisagens que o mundo lhe oferece. È preciso estar atendo as interações, as múltiplas formas de ver o mundo e experimentar coisas, rejeitando idealizações e resistindo a padrões já sedimentados. O olhar sobre a educação não pode estar restrito ao desenvolvimento da intelectualidade, da instrumentalidade, mas, pensar no sujeito enquanto totalidade. Essa maneira de ver o educar valoriza a presença, às experiências diretas e imediatas de sentir. Nesse sentido, é que se faz necessário pensar na educação, no sentido de uma "pedagogia da atenção".

Educação como gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta Terra

Sanzia Pinheiro Barbosa (UFRN), Maria da Conceição Xavier Almeida (UFRN)

Partindo da crítica à educação humanista, entendendo o humanismo como base estruturante da sociedade, arquitetura que sustenta a ideia de excepcionalidade do ser humano. Este artigo pode ser uma possível contribuição com a crise educacional atual. Por meio da produção poética de Castiel Vitorino Brasileiro, artista, escritora, travesti, negra e psicóloga, que nos oferece uma potente disputa imagética e narrativa, ao afirmar a transmutação como desígnio da vida, sendo a perecividade sua condição essencial. Seus estudos em relações interespecíficas propõem um modo de vida em que humanos, plantas, espíritos, águas e outros seres coexistem em redes de afeto, cuidado e aprendizado mútuo. Procuramos uma escuta sensível e relacional, não para analisar as obras, mas permitir que interrompam o saber que se pensa pronto. Entrelaço a produção imagética e narrativa de Castiel com a fabulação de Conceição Almeida, que defende a educação como experiência da diversidade; com a ideia de implicância profunda de Denise Ferreira da Silva e a brincadeira de barbante de Donna Haraway. As considerações finais apontam as relações interespecíficas e a transmutação como centro, traduzindo-se em uma prática educativa

sensível na qual aprender é um gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta Terra. A prática poética de Castiel inspira uma educação que acolhe a experiência com o diverso. Nesse convite, o saber não é poder, mas vínculo, um chamado para compartilhar, cuidar e conviver.

Dançar junto: estratégias de aprendizagem e prática etnográfica em tempos de crise

Jaqueline de Oliveira e Silva (UFMG)

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a dança como forma de conhecimento, prática educativa e metodologia sensível. A partir de experiências etnográficas, investiga-se como o movimento dançado pode constituir um modo de estar no mundo e de produzir saberes em contextos marcados pela crise ecológica do Antropoceno. A proposta articula corpo, sensorialidade e dança, explorando o "dançar junto" como gesto metodológico. A pergunta "como elas aprendem?" orienta a análise de três posições ocupadas pela pesquisadora: acadêmica, aluna de dança e consultora ambiental. Na pesquisa com a dança tufo (Nampula, Moçambique) a aproximação corporal revela que o aprendizado sobre ser mulher estava profundamente ligado à dança, à vida e aos ritos. Como aluna da Rainha Vânia Oliveira, na dança blocos afros (Salvador, Bahia), o corpo foi ponto de partida: o movimento gerou pertencimento, orgulho me leva a reflexões sobre saberes e encruzilhadas. Já no quilombo da Mussuca (Laranjeiras, Sergipe), como consultora, buscando compreender sobre o saber quilombola das marés o corpo, outra vez, foi estratégia de pesquisa num contexto de conflito ambiental: sentir o peso da rede e andar na lama ativou outros modos de saber corporificados.

Por fim, dialogo com a proposta de Maria Acselrad (2022) sobre uma antropologia da dança – que dança, como estratégia situada, em termos de gênero, raça e espacialidade, para uma escrita movente, em que o corpo não é apenas instrumento, mas produtor de conhecimento.

Cartografia das 'imagensafetos' nos espaçostempos do Centro de Tecnologia Educacional (CTE/Uerj)

Letícia Aires de Farias (Proped), Rosemary dos Santos (UERJ)

O presente resumo traz um recorte de uma pesquisa de doutorado em andamento realizada nos espaços do Centro de Tecnologia Educacional na Universidade do Estado do Rio de Janeiro

(CTE/Uerj), que se consolida na criação, produção e preservação de arquivos audiovisuais. Ao longo da sua trajetória o CTE cria a TV Uerj e a Rádio Uerj que disseminam sua programação em plataformas do YouTube e nos principais streaming de podcast, como o Spotify e Deezer, por exemplo. Conta também com um Núcleo de Memória Audiovisual (NuMA) responsável pela guarda de arquivos audiovisuais, derivados tanto de criações autorais quanto de doações. Seu acervo é um 'espaçotempo' vivo e em crescimento com tantas memórias e afetos (Spinoza, 2009), que podem ficcionalizar uma ciência (Certeau, 2023), fabular uma história e consolidar saberes culturais. Essas implicações são o que conceituaremos na tese como 'imagensafetos' que forjam sentidos e saberes com o outro e fazem circular tantos 'conhecimentossignificações' nas tantas redes educativas das quais fazemos parte. Para compreender como isso se consolida, nos respaldamos na metodologia das pesquisas com os cotidianos (Certeau, 1998), com seus respectivos movimentos (Andrade, Caldas e Alves, 2019) articulados com os movimentos da cibercultura (Santos, Pereira e Farias, 2025) em suas dimensões éticas, estéticas, políticas e culturais. Como método, optamos pela cartografia em uma pesquisa-intervenção (Passos, Kastrup e Escóssia, 2009) com suas pistas.

Educar para Emancipar!: o impacto da educação menstrual na formação de estudantes do Brasil e do México

Janaina de Araujo Morais (UNICAMP)

A Dignidade Menstrual tem ganhado cada vez mais espaço na agenda mundial. Os desafios de garantia aos direitos menstruais, que envolvem acesso a infraestrutura, recursos básicos e conhecimento sobre como lidar com a menstruação, representam barreiras para o pleno desenvolvimento do potencial das pessoas que menstruam, acentuando ainda mais as desigualdades sociais e de gênero. A partir de uma pesquisa qualitativa, conduzida com alunos e alunas de escola pública, participantes do programa de educação menstrual oferecido como parte desta pesquisa-ação, realizada no Brasil e no México, o presente trabalho busca refletir sobre como os conhecimentos construídos na academia, em diálogo com as narrativas e práticas de meninas, mulheres e pessoas menstruantes podem ser utilizados para romper com os estigmas relacionados à menstruação. Assim, procuramos compreender quais são as narrativas e práticas em relação à menstruação mobilizadas por esses jovens e pela comunidade escolar, e de que forma

o conhecimento circulado por meio das oficinas pode contribuir para a disseminação de saberes sobre o tema, promovendo uma transformação social. Para tanto, este trabalho se orienta por meio de uma perspectiva feminista interseccional e decolonial, possuindo também como marco teórico-metodológico a "pesquisa-ação" e o engajamento, envolvimento e vulnerabilidade da pesquisadora em campo e na escrita etnográfica como instrumento epistemológico do trabalho.

Sessão 03 - ST 21: Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação - Ciências, tecnologias, antropologias, poéticas, fabulações

Coordenador/a: Shaula Maíra Vicentini de Sampaio (UFF)
Debatedor/a: Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ)

Figurações da química: animismo científico no ensino e divulgação científica

Igor Jose de Renó Machado (UFSCAR), Cassiel Nikolaou Renó Machado (FFCLRP), Sofia Nikolaou (FFCLRP USP)

A partir da perspectiva de Descola em seu "As formas do visível: uma antropologia da figuração", propomos uma análise das figurações que circulam nos processos de aprendizado-divulgação de conhecimento da química. Com o desenvolvimento de uma etnografia num laboratório de química inorgânica em universidade pública brasileira analisamos uma série de imagens e discursos sobre as imagens que configuram um cenário muito diferente do que se imaginaria de uma figuração "naturalista" que, na argumentação de Descola, seria o lugar típico para a ciência capitalista. Se os discursos e textos de manuais e divulgação científica apelam para um certo realismo objetivista, como se espera das perspectivas científicas, as figurações que acompanham esses objetos são, entretanto, de uma natureza que poderíamos associar às figurações animistas, com ênfase em agências de não-humanos, como animais, cristais e moléculas. Essa tensão entre um discurso do "realismo científico" (a ideia de que a ciência descobre a natureza real das coisas) e a figuração surpreendentemente animista nos processos de aprendizado e divulgação científica é objeto de reflexão nessa proposta.

O ensino de engenharia para jovens indígenas: desafios práticos e epistêmicos do diálogo intercultural

João Francisco Kleba Lisboa (UNB), Celso Alexandre Souza de alvear (UFRJ), Sandra Rufino (UFRN), Cristiano Cordeiro Cruz (CEUN-IMT)

Esta pesquisa, ainda em andamento, é realizada por uma equipe multidisciplinar de engenheiros e antropólogos, com a colaboração de estudantes, lideranças e intelectuais indígenas, que estão dispostos a um diálogo em torno de suas compreensões e demandas sobre ciência, tecnologia e engenharia, indígenas e ocidentais. O projeto foca nos desafios práticos e epistêmicos em relação à formação universitária em engenharia de pessoas indígenas, visando conversar com indígenas estudantes de (ou já formados em) engenharia e com lideranças e representantes das comunidades e do conhecimento indígena, buscando um diálogo intercultural. Visamos a oferecer caminhos de alargamento epistêmico e ontológico para a engenharia, com a pretensão tanto de fundamentar a legitimidade de uma engenharia indígena (e/ou com povos indígenas), quanto de oferecer à engenharia ocidental/dominante modos de se alargar e, a partir disso, conseguir lidar com desafios prementes de nosso tempo de forma eventualmente mais potente e/ou disruptiva. Ao mesmo tempo, refletimos sobre as dificuldades da própria pesquisa em ter acesso e despertar interesse de todas as partes envolvidas, reconhecendo as assimetrias de fundo colonial ainda presentes no contexto acadêmico. Este trabalho se reconhece dentro de uma tradição de Engenharias Engajadas, disputando e transformando conceitos, práticas e técnicas da engenharia acadêmica e das políticas públicas de ciência e tecnologia.

Pensar com o átomo o impensável na educação

Nathália Terra Barbosa (UFRJ)

Este trabalho se constitui como um exercício de fabulação especulativa em torno da questão: E se a educação mirasse o cosmos, e não o indivíduo a ser formado? Inspirada pelas epistemologias aberrantes da física quântica e pelo realismo agencial de Karen Barad (2017), tomo o átomo de Bohr como intercessor, valendo-me da indeterminação ôntica da matéria como um modo de tensionar os limites da experiência educativa. Tal abordagem busca liberar a agência de sua órbita humanista tradicional e convidar a educação a se pensar não como um percurso linear e teleológico de formação do indivíduo, apartado das relações que o suportam, mas como um

envolvimento afetivo, ético e material com o mundo em sua desordem criadora. Uma vez que conhecer implica a indissociabilidade entre ética, ontologia e epistemologia, em constante intra-ação, a pergunta cosmopolítica aqui formulada se alinha ao esforço de restaurar os vínculos esgarçados pelos processos de ontoepistemicídio herdados da ciência moderna. Reimaginar a educação, torna-se, assim, um trabalho de composição de alianças forjadas por meio de relações de cuidado, atenção e escuta junto ao que não pensa como pensamos, ao que não pensa como humano, ou ao que sequer se pensa. Uma prática que abre espaço para as surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento como a abertura ao incomensurável para que a complexidade da experiência educacional possa aparecer.

Pedagogias da desterritorialização: cinema, ficção climática e divulgação científica no Antropoceno

Gabriel Cid de Garcia (UFRJ)

Este trabalho investiga como o cinema, no contexto da divulgação científica e cultural, pode operar como dispositivo de pensamento diante do colapso dos horizontes do Antropoceno. Para tanto, nos valemos da noção de pedagogia da desterritorialização como chave conceitual para compreender a potência formativa do cinema em práticas como a do cineclube Pedagogias da Imagem (Faculdade de Educação/UFRJ). Como sugere Travis Holloway, uma nova arte se forma em resposta à experiência atmosférica do tempo presente, tensionando narrativas dominantes e convidando a repensar os efeitos da espécie humana sobre a Terra. Partimos do pressuposto de que a ficção climática mobiliza uma divulgação científica expandida, na medida em que opera um afastamento da estabilidade, das certezas e das garantias. Em assonância com a ideia de ciência nômade, tal qual delineada por Deleuze e Guattari, a imagem fílmica instauraria zonas nas quais se confundem natureza, cultura e artifício, operando como dispositivo de criação de paisagens sensíveis, não humanas, que excedem a lógica da representação, da mediação e transmissão. Nesse sentido, o cineclubismo surge como prática de desaceleração: um gesto coletivo de hesitação, capaz de resistir à urgência paralisante da catástrofe, ao mesmo tempo em que promove abertura de um tempo outro para o pensamento. Desta feita, o cinema se faz campo de experimentação para pedagogias menores, abertas aos deslocamentos e à fabulação de mundos e modos de vida possíveis.

Ensaios de encantamento: notas sobre fabulações educativas em paisagens feridas

Ananda Casanova (UDESC)

Este trabalho traz relatos de campo realizados a partir de uma investigação educativa na bacia hidrográfica do Itacorubi, em Florianópolis (SC), onde córregos urbanos se tornaram invisíveis e poluídos sob regimes modernos de urbanização. Reconhecendo corpos d'água como arquivos vivos de colonialidade, toxicidade e resistência, propõe-se a fotografia artesanal como tecnologia relacional e pedagógica, baseada em práticas de atentividade (Dooren, Kirksey, Münster, 2016) aos emaranhados humanos e não-humanos que compõem as ecologias da vida cotidiana na cidade. Ao mobilizar câmeras de papelão sem lentes como mediadores do encontro, participantes são convidados à lentidão e à escuta como gestos de fabulação analógicas que desafiam os imperativos ecológicos da modernidade. Inspirada por contribuições de Anna Tsing, Donna Haraway e Ailton Krenak, a pesquisa afirma que cultivar o encantamento pelo vivo que pulsa nas águas turvas de um rio poluído é também gesto ético-político de implicação com mundos danificados. Argumenta, ainda, que renegociar os propósitos da educação diante da policrise (Andreotti, 2021) contemporânea exige ir além dos limites das imaginações modernas/coloniais para ativar relações de regeneração e interdependência com os territórios. Neste contexto, o ato de fotografar torna-se prática sensível que experimenta modos de subjetivação abertos à convivência com aquilo que resiste, apesar das ruínas, e um convite a imaginar outros futuros a partir das margens.

Residência artística como modos de comunicar ciência com arte em currículo multiespécie

Lucia de Fatima Dinelli Estevinho (UFU)

Em um mundo em ruínas torna-se urgente encontrar refúgios que considerem os estudos multiespécies, assim como encontrar modos de comunicar ciência com arte. Educar no contexto do capitaloceno nos faz pensar que a ciência deve passar por outras formas de comunicação, modos de educar que proporcionem vivências multiespécies. Este relato de experiência mostra como a participação na residência artística do Projeto Gramáticas da Natureza provocou uma sensibilização da ciência pela arte: arte de notar, ideia desenvolvida pela antropóloga Anna Tsing.

Na Ilha de Superagui, litoral norte do Estado do Paraná, uma experiência imersiva em diálogo com o rio, o mangue, as areias, a restinga, com humanos e mais que humanos que são constantemente deslocados pelas marés, possibilitaram a criação de narrativas artísticas e de antecipação tendo em Ursula Le Guin, Donna Haraway, Emanuele Coccia e Manoel de Barros suporte para construir pequenos refúgios a partir de fotografias e vivências. Tal vivência reverberou na Mesa de Trabalho Coletora e Acolhedora na disciplina de Biologia e Cultura do Curso de Ciências Biológicas e no Curso de extensão Conexão Universidade-Escola na construção de um currículo multiespécie. Cestos, sacolas, dentre outros recipientes em meio a palavras coletoras e acolhedoras trouxeram questões: Como coletar aconchego? Amizades? Refúgios? Conexões que colocaram professores em formação inicial e continuada a pensar que as ruínas podem produzir refúgios.

Cosmopolíticas, narrativas não-modernas e educação com ciências e tecnologias: um percurso germinando possibilidades

Henrique César da Silva (UFSC), Maria Consuelo Alves Lima (UFMA), Aline Oliveira Soares Arraes (UFSC)

Emergindo nos estudos científicos, a partir de trabalhos de I. Stengers e B. Latour, cosmopolítica é uma das noções que têm intervindo em potentes reflexões, deslocamentos, proposições e invenções no campo da educação com ciências e tecnologias. Essa noção representa também uma das formas de entrelaçamento entre os Science Studies e as antropologias. Vieira (2023), por exemplo, mobiliza essa noção para uma etnografia das resistências quilombolas em Caetité, BA, na vivência dos riscos da mineração e beneficiamento de urânio em seus territórios. Esse entrelaçamento representa, por sua vez, um espaço potente para pensar, inventar e praticar educações com ciências e tecnologias, no sentido da produção de uma simetrização de mundos em conflito que envolve dois movimentos interconectados: o de (re)pensar as ciências e tecnologias como implicadas num fazer-mundo que faz proliferar os híbridos modernos e, ao mesmo tempo, se esforça por apagar suas mediações; e o de aprender a se relacionar verdadeiramente com outros sistemas de produção de híbridos implicados em outros modos de fazer-mundos. Habitando, com estudantes de uma pós-graduação em Educação em Ciências, as controvérsias sociotécnicas e étnico-raciais que configuram a existência de um centro de

lançamento de foguetes em territórios quilombolas em Alcântara/MA, apresentamos um percurso de produção de germinações da noção de cosmopolítica, compreendidas como narrativas não-modernas em territórios educacionais.

ST 22: ETNOGRAFANDO TECNOCIÊNCIAS CAPITALISTAS: INFRAESTRUTURAS DA REPRODUÇÃO DE CAPITAL E UTOPIAS DO ECONÔMICO

Coordenador(a): Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar), Gustavo Gomes Onto (IBRE), Barbara Moraes (UFRJ)

Sessão 01 - ST 22: Etnografando tecnociências capitalistas: infraestruturas da reprodução de capital e utopias do econômico - Economias do petróleo e do minério

Coordenador/a: Gustavo Gomes Onto (FGV)

Debatedor/a: Federico Neiburg (Museu Nacional)

Petrodependência: rendas petrolíferas como impacto socioambiental da cadeia de óleo e gás

Paula Affonso de Araujo Silva (FIA)

Este trabalho discute a distribuição de rendas petrolíferas como um impacto socioambiental da cadeia produtiva de petróleo e gás. Particularmente, proponho a análise da dependência orçamentária, baseada na experiência de uma condicionante de licença do Pré-sal, o Programa Macrorregional de Caracterização de Rendas Petrolíferas (PMCRP), vinculado ao licenciamento ambiental federal. O PMCRP objetiva a coleta sistemática de dados referentes ao recebimento e uso de rendas petrolíferas pelos municípios e estados considerados produtores de petróleo. O órgão ambiental ao exigir o PMCRP, entende que esse impacto orçamentário, inicialmente pensado como positivo, pode produzir efeitos negativos quando sustenta de forma excessiva a máquina pública, criando um quadro de vulnerabilidade fiscal diante da finitude desses recursos. A dependência de fluxos extrativistas expõe os entes federativos à volatilidade do petróleo e à dificuldade de diversificação econômica. Por meio de indicadores de dependência e transparência fiscal, revela-se uma infraestrutura legal e técnica que sustenta formas de governo

pouco participativas. O trabalho propõe uma leitura crítica da petrodependência como externalidade da cadeia de óleo e gás e como mecanismo de reprodução de desigualdades regionais naturalizadas pelo marco jurídico vigente.

Entre o sonho e o sono: identidades embarcadas e a cronopolítica patogênica nas Ilhas de Ferro da Petrobras

Marília Cintra (UNICAMP), Marília Cintra (UNICAMP)

As plataformas Offshore da Petrobras, verdadeiras “Ilhas de Ferro” no mar, operam como infraestruturas tecnocientíficas da reprodução capitalista e do controle do tempo. Este trabalho analisa os impactos do trabalho em turno sobre a saúde mental dos petroleiros embarcados, articulando adoecimento psíquico, gestão do tempo e produção de identidade. O regime 12X12 no decorrer dos 14 dias embarcados, redefine ciclos biológicos e subjetivos, instaurando uma cronopolítica produtivista que corrói o sono e implode o “sonho” de ascensão social atrelado à categoria. O imaginário da Petrobras como pátria tecnológica entra em crise diante do cotidiano marcado por insônia, ansiedade, uso de substâncias e silêncios institucionais. A identidade de trabalhador embarcado, antes sustentada por orgulho técnico e virilidade produtiva, vê-se esgarçada por dinâmicas patogênicas e infraestruturas simbólicas que subordinam o corpo à máquina. Com base em pesquisa qualitativa e referencial da saúde coletiva, propomos que o trabalho offshore seja compreendido como dispositivo temporal do capital, que transforma tempo, corpo e mente em engrenagens de uma racionalidade cronofágica.

Da lama à propaganda: A limpeza de imagem da Vale S.A. após dois grandes desastres

Aleixa Pereira Gomes Figueira (PPGCS)

Os desastres das barragens de Mariana (2015) e Brumadinho (2019), em Minas Gerais, operadas pela Vale S.A., expõem as contradições entre as estratégias corporativas e seus reais impactos socioambientais. A partir disto, o objetivo desta pesquisa é analisar como a empresa mobiliza estratégias de greenwashing (a partir de discursos de sustentabilidade e inovação tecnológica) e trabalha sua imagem na opinião pública a fim de ressignificar suas atividades, enquanto mantém um modelo extrativista predatório. Metodologicamente, examinam-se

campanhas publicitárias pós-desastres, documentos institucionais e relatos de pessoas atingidas pelos desastres, cruzando com a perspectiva da sociologia do desastre e da produção de vulnerabilidade a partir de determinados autores. Pretende-se então investigar como a propaganda corporativa pode operar na construção de uma "identidade" de progresso em cima de suas ações, naturalizando os danos socioambientais decorrentes desse processo. A pesquisa visa contribuir com os estudos sobre atividades predatórias capitalistas e estratégias corporativas que desvinculem a imagem de grandes corporações das consequências negativas de suas ações.

O verde do metal: um olhar para o desenvolvimento sustentável na indústria minero-siderúrgica

Carolina Lara Suzuki de Matos (UFSCAR)

A indústria minero-metalúrgica está fortemente instalada no estado de Minas Gerais, se alimentando de sua ampla disponibilidade de matérias-primas, e seus impactos transpõem escalas, se fazendo presentes não só nas paisagens e no cotidiano do estado, mas também na ordem global, representando 10% das emissões de gases de efeito estufa (GEE). Diante disso, essa indústria tem sido confrontada com demandas de "sustentabilidade" e tem buscado soluções para lidar com seus impactos ambientais. Em meio a este cenário, foi anunciada a chegada da empresa estadunidense Boston Metal a Minas Gerais, trazendo consigo uma nova tecnologia metalúrgica, a “Molten Oxide Electrolysis” (MOE), desenvolvida em laboratório no Massachusetts Institute of Technology (MIT). Prometida como capaz de extrair metais de alto valor sem a emissão de CO2, a tecnologia foi levada para a cidade de Coronel Xavier Chaves, tendo como diferencial o uso de eletricidade como fonte energética. Seu processo levanta debates em torno da noção de “desenvolvimento sustentável”, associado à redução das emissões de GEE e, ao mesmo tempo, se propõe a reconfigurar os rejeitos da mineração industrial, historicamente marcada por seus impactos socioambientais, como possíveis “ativos”. Tendo isso em vista, esta apresentação busca refletir sobre os processos de reinvenção da indústria minero-metalúrgica a partir da criação e implantação de novas tecnologias que visam a “sustentabilidade” em associação com universidades e com o estado

Sessão 02 - ST 22: Etnografando tecnociências capitalistas: infraestruturas da reprodução de capital e utopias do econômico - Bioeconomia e mercados verdes

Coordenador/a: Barbara Moraes (Museu Nacional)

Debatedor/a: Federico Neiburg (Museu Nacional)

Percebi um erro ali: Traçando erros operatórios em um pagamento por serviços ambientais

Laura Pappalardo (USP)

O trabalho segue um pagamento no PSA Guardiões da Floresta. Parto desta análise como agente de projeto com os agentes indígenas Guarani Mbya na Terra Indígena Peguaoty, em Sete Barras, SP. Traçar a cadeia operatória de um pagamento consiste em traçar uma sequência de negociações entre matrizes cosmotécnicas diversas. Para que a Fundação Florestal (FF) pague uma diária do PSA, os agentes devem comprovar indicadores mínimos em um relatório que será padronizado e processado no Sist. Eletrônico (SEI). Ao mesmo tempo, a ampla tecnodiversidade do mbyareko (modos de fazer) operada pelos agentes indígenas—coletar remédios na mata, ver um rastro de lama fresca de um cateto—não se encaixa nos moldes de indicadores requeridos pela FF. Gregory Bateson propõe que “erros epistemológicos" levam a "erros de ação”, são difíceis de corrigir e promovem auto-validação. Este trabalho, propõe esmiuçar erros onto-epistemológicos, alargando sua análise a erros cosmotécnicos (divergências no "como medir" a qualidade de uma operação técnica). Uma liderança guarani me apontou erros operatórios no PSA: "porque uma caminhada de monitoramento tem que percorrer 8 km? É importante parar, aprender um lugar, sem caminhar quilômetros." Ele me apontou um erro técnico: a métrica da FF, que pretende medir a qualidade de uma ação, está desprogramada da precisão local (quantidade de km não equivale a qualidade do monitoramento). Traçar erros operatórios específicos também faz emergir outros regimes cosmotécnicos.

Mercados da floresta: Impactos nos modos de vida dos ribeirinhos em projetos de crédito de carbono no arquipélago do Marajó (PA)

Lucas Vinícius Albuquerque Pípolos (UNICAMP)

A trabalho propõe uma investigação etnográfica dos empreendimentos do mercado de crédito de carbono, dos parâmetros de sustentabilidade e dos modos de vida dos povos tradicionais, em especial ribeirinhos, a partir do estudo de projetos de Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação (REDD+), na categoria de Desmatamento Não Planejado Evitado (AUD) em terras públicas na região do Marajó (PA), tendo como objetivo principal acompanhar os protocolos de consulta, analisar os contratos e mensurar os impactos gerados por projetos de carbono em comunidades ribeirinhas. Nos últimos anos denúncias sobre má condução, grilagem, lucros indevidos, dentre outros assuntos colocam esse mercado sob suspeita para as comunidades tradicionais na Amazônia.

O ekuru e o carbono dos karei (não indígenas): duas concepções sobre a floresta Arara

Clara Roman Pinto da Fonseca (USP)

A chegada do mercado de carbono (REDD+) na Terra Indígena Arara, no Médio Xingu, proporciona um encontro ontológico (Blaser, 2018). De um lado, empresas que, baseadas num imaginário científico, concebem a floresta como átomos de carbono armazenados em estruturas vegetais. Do outro, as concepções nativas dos Arara sobre essa mesma paisagem.

A floresta passa a ser então o que Blaser (2018) chama de mais do que um, menos que muitos. No caso dos Arara, proponho uma exploração etnográfica sobre as concepções do fazer viver na floresta (Pitrou, 2017) e as redes de relações envolvidas ali (Teixeira-Pinto, 1997). Os Arara concebem a vida a partir de uma substância vital, o ekuru, obtida por meio de plantas cultivadas e não cultivadas (Teixeira-Pinto, 1988).

Do outro lado, está a substância do bios, a matéria orgânica da ciência, o carbono. Busco compreender como o carbono foi originalmente imaginado pelos primeiros químicos (Lenard, 1938) e como essa imaginação se concretiza numa teoria do real. Baseio minha reflexão em Vial (2019) para entender dois momentos do fazer científico: até o século XIX, quando a tecnologia proporcionava percepções da realidade, que possibilitavam teorias sobre o real versus o modo de

produzir ciência hoje, em que teorias sobre o real são primeiro concebidas para depois serem materializadas por meio da tecnologia. Duas máquinas estão envolvidas neste processo: a máquina elementar e os aparatos tecnológicos dos percursores da química.

Inovação e tecnotopia: (bio)tecnodiversidade e reconhecimento na bioeconomia amazônica

Salomão Alves Pereira (UNB)

O propósito desta comunicação é discutir propostas bioeconômicas de inovação tecnológica e seus enquadramentos conceituais (e tecnotópicos) da biotecnodiversidade amazônica. A bioeconomia abrange estratégias econômicas de conservação baseadas no uso sustentável de recursos renováveis para a produção de bens e serviços. Reverberando essa racionalidade de diferentes maneiras, as propostas aqui investigadas se destacam também pelo reconhecimento de dois elementos relativos aos povos e comunidades amazônicas: (1) suas participações nas cadeias produtivas baseadas em recursos naturais da região; e (2) os saberes associados aos usos que fazem da biodiversidade. Com base neles, apontam uma bioeconomia incipiente na Amazônia, a qual poderia ser desenvolvida por meio de inovação tecnológica. Através de diálogo com estudos sobre a técnica, e baseando-se na análise etnográfica de fontes documentais diversificadas, buscarei explicitar os pressupostos e condicionantes acionados na construção dessa imaginação de futuro. A partir disso, refletirei sobre as implicações de tais pressupostos para a incorporação das diferentes biotécnicas amazônicas à imaginação de um futuro alternativo à destruição irreversível da região.

Das Terras Pretas ao Biochar: objetos técnicos e tecnodiversidade

Marina Esteves Vergueiro de Almeida (USP)

O biochar é um composto industrial popularizado comercialmente devido a sua capacidade de remover emissões atmosféricas e substituto de fertilizantes químicos no solo. O biochar, como entendido pela pedologia, é um tipo específico de carvão vegetal observado originalmente nas chamadas Terras Pretas Amazônicas. Sua caracterização pelas ciências naturais (pedologia, química e física) permite uma reconfiguração nos processos técnicos que o individualizam, das técnicas indígenas de formação das Terras Pretas, como narradas pela arqueologia e antroplogia,

aos processos industriais narrados pela engenharia de produção. Abordar o biochar enquanto objeto técnico permite explorar como as suas narrativas de origem e suas diversas aplicações estabelecem este devir-biochar, nos termos de Gilbert Simondon (1958). Este processo está instrinsicamente vinculado à uma tradição técnica específica que articula de modo próprio conceitos como natureza e técnica. Este modo próprio purifica elementos naturais e os aplica em contextos comerciais, visando oferecer respostas a problemas contemporâneos como a emergência climática, potencializando a redução de emissões do setor industrial e agropecuário. A apresentação comenta a pesquisa junto a fábrica da empresa NetZero, a primeira fábrica de produção de biochar em escala comercial no Brasil.

Paiter Suruí, criptomoedas e finanças descentralizadas (DeFi): as vias alternativas que operam como forma de inclusão financeira

Arthur Queiroz Serra de Castro (UFRJ)

O presente artigo tem como objetivo apresentar o caso de Uraan Anderson Suruí, Vice cacique dos Paiter Suruí do TI Sete de Setembro (RO), e sua aproximação com o campo das "finanças descentralizadas" permitidas pelas tecnologias de blockchain e criptomoedas. A partir de entrevista com o Vice cacique, há a sinalização da dificuldade encontrada para financiamento dos projetos de seu grupo frente a instituições financeiras, além dos retornos de rendimento baixos nos investimentos feitos pelas vias tradicionais. Nesse contexto, o recurso da tecnologia blockchain como sistema financeiro descentralizado permite que Uraan, realize operações de liquidez, que é um processo de "congelamento" de uma quantia de criptomoedas no sistema, para que haja liquidez, ou suporte para as operações. Denominado como "pool de liquidez", os participantes recebem recompensas em criptomoedas, que podem ultrapassar os rendimentos em fundos de investimento tradicionais.

Dessa maneira, a integração dos povos indígenas a economia global se faz necessária como estratégia de sobrevivência e resistência, pois o sistema global "exclui da vida as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria [...]" (KRENAK, 2020). Portanto, sua participação nas dinâmicas globais de mercado é marcada pela tentativa de equilíbrio entre os mecanismos tradicionais de reprodução dos meios de vida dos Paiter Suruí e o contato com elementos modernos que se tornam parte de seu cotidiano (SILVA e NETO, 2014).

Sessão 03 - ST 22: Etnografando tecnociências capitalistas: infraestruturas da reprodução de capital e utopias do econômico - Novas fronteiras econômicas nas ciências

Coordenador/a: Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Os programas nacionais de genômica humana e as novas fronteiras de desenvolvimento das biociências

Rafael da Silva Malhão (UFPEL)

A presente proposta discute a atual tensão instalada nas ciências genômicas para o seu desenvolvimento científico e tecnológico, que necessita de um amplo compartilhamento de dados genômicos ao mesmo tempo que garante os direitos privados sobre possíveis retornos destes mesmos desenvolvimentos. Parte significativa desta tensão se dá entre os paradigmas de publicização e avaliação do fazer científico. Por um lado, há um apelo a adoção dos princípios da ciência aberta. Por outro lado, historicamente as práticas de publicização, avaliação e aplicação do trabalho científico seguiram parâmetros econômicos próprios do contexto capitalista. Dedico atenção a nove grandes iniciativas em ciências genômicas (nacionais e supranacionais), que atualmente orientam o estabelecimento de programas nacionais de genômica humana e buscam estabelecer padrões técnicos para a produção e compartilhamento de dados genômicos, que interferem ativamente nas disputas por direitos de soberania de dados de populações tradicionais. O Ponto central é a necessidade de compartilhamento de dados e a soberania genômica nacional vêm impactando no desenho de uma cartografia da geopolítica científica do presente. Por fim, volto o olhar para Programa Genomas Brasil, a iniciativa nacional de estabelecimento de uma base de dados genômicos da população brasileira, que busca fornecer as condições para o desenvolvimento das ciências genômicas no Brasil e apoiar a incorporação da genômica e da medicina de precisão no SUS.

Materializando novas tecnologias biomédicas no mercado de inovação em saúde: algumas considerações sócioantropológicas

Marco Antônio Gavério (Fiocruz), Marcos Castro Carvalho (UFRGS)

Esta proposta busca discutir como a absorção e fomento de inovações tecnocientíficas no campo da saúde estão implicadas em práticas e saberes em conformação mercadológica no Brasil contemporâneo. Buscamos articular dois eixos: (i) a constituição de sujeitos funcionais e otimizados em processos de desmedicalização, e reconfiguração das disciplinas terapêuticas; e (ii) a emergência de circuitos sociotécnicos que articulam inovação, tecnologias e moralidades na saúde, evidenciando como Estado, mercado e saberes biomédicos se entrelaçam na (re)produção de capital. Investigamos como próteses, órteses, impressões 3D, modelagens físicas e virtuais, escaneamentos corporais e fetos impressos são mobilizados por engenheiros, médicos, terapeutas e designers, configurando mercados de saúde e biocapital e produzindo noções de aprimoramento carregadas de valores ético-morais e financeiros. Analisamos também como discursos de inclusão, igualdade e funcionalidade se articulam a utopias tecnológicas e sistemas de regulação. Com etnografias em laboratórios, eventos científicos, políticas públicas e práticas clínicas, buscamos contribuir para o debate sobre a produção de sujeitos, mercados e normatividades técnicas na saúde, iluminando ambiguidades entre inovação, cuidado, desigualdade e reprodução de capital no Brasil.

Um discurso científico pragmático: apontamentos sobre a elaboração de projetos de pesquisa por pesquisadores do Laboratório Nacional de Luz Síncrotron

Theodoro de Carvalho Teles (UNICAMP)

Este trabalho parte de uma pesquisa de campo com cientistas que trabalham em uma infraestrutura de pesquisa atômica e molecular na cidade de Campinas, São Paulo, um acelerador de partículas batizado como Sirius, no âmbito do Centro Nacional de Pesquisa em Energia e Materiais (CNPEM). Este trabalho focaliza a mobilização pragmática, por parte desses pesquisadores, de saberes científicos para a apresentação de um discurso que dialoga com interesses de empresas e da política externa do Brasil.

Ostentando superlativos em termos de infraestrutura e de feitos científicos, por um lado, o CNPEM é diuturnamente procurado por empresas que buscam suas instalações para realizarem experimentos. Como apontam alguns interlocutores da pesquisa, em meio a uma acirrada disputa por acesso a recursos e a equipamentos, os cientistas do CNPEM tem se empenhado em apresentar seus projetos de pesquisa a partir da utilidade desses estudos para o estabelecimento de soluções que representem vantagens econômicas a atores em um determinado mercado ou ao Estado Brasileiro. Por outro lado, as pesquisas realizadas na instituição também têm sido tomadas como um ativo pelo Brasil, em sua política externa, para demarcar um posicionamento de mobilização da ciência para apresentar respostas ao aquecimento global e às demandas da transição para modos de produção supostamente sustentáveis. Dessa forma, o trabalho visa refletir sobre dilemas e compromissos da pesquisa científica no contexto do capitalismo.

Objetivação do direito como tecnologia e seu papel de estabilização econômica: segurança jurídica e financiamento de litígios

Paula Pagliari de Braud (USP)

A aplicação do direito se tornou central na política do Brasil. Isso se deve a dois fatores relacionados: (i) ao constitucionalismo desenvolvido no século XX que influenciou a CF88; e (ii) à abertura da interpretação jurídica, na qual juízes não dizem a lei ao caso, mas participam da sua criação na decisão, entendimento que contaminou inovações jurídicas de interpretação e apostou na "textura" cada vez mais aberta do direito. Os dois fenômenos aumentam a participação do Judiciário na regulação da vida. De um lado, multiplicam-se os conflitos judicias e outros tantos são criados, especialmente relacionados aos direitos agora constitucionais. De outro, o direito é também transformado em dispositivo econômico, e seu papel pacificador (relacionado à previsibilidade das expectativas comportamentais de agentes de mercado) também se fortalece. O presente trabalho, em fase inicial, tem intenção de discutir, a partir do repertório da Socioantropologia do conhecimento: (i) como - e por quais inovações jurídicas - surge uma determinada forma de representar o direito como tecnologia? Ou ainda, nos termos de Descola (2002), quais são as condições de possibilidade que permitem ao direito ser objetivado e operado enquanto uma tecnologia ou instrumento (Riles, 2005)? E (ii) como, dessa objetivação, o direito

se economiciza e passa a operar tanto como dispositivo de regulação - através de institutos como a segurança jurídica, quanto como ambiente especulativo, p.ex. financiamento de litígios.

ST 23: FAZER ANTROPOLÓGICO ENTRE TÉCNICAS, GOVERNAMENTALIDADE E COSMOPOLÍTICAS.

Coordenador(a): Marília Sene de Lourenço (UFRJ), Luana Rosado Emil (UFRGS), Bernardo Bento da Silva Oliveira (UFPR)

Sessão 01 - ST 23: Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas. - Governo dos corpos e do ambiente: técnicas e disputas

Coordenador/a: Luana Rosado Emil (IPOMEA e GEAFRO/NEABI/UFRGS)
Debatedor/a: Bernardo Bento da Silva Oliveira (UFPR)

A Agenda 2030 no Brasil: uma investigação sobre arranjos sociais, políticos e institucionais em torno dos ODS 18, 19 e 20

Luana Marques Figueira (UNB)

Partindo de subsídios iniciais de minha pesquisa de doutorado, propõe-se explorar reverberações da Agenda 2030 em suas múltiplas dimensões, desde instrumento de governança global, passando pelas especificidades do contexto brasileiro - com a recente proposição dos ODS 18 (igualdade étnico-racial), 19 (arte, cultura e comunicação) e 20 (povos e comunidades tradicionais) -, chegando em realidades locais de indivíduos e coletivos aos quais tais 'inovações' se referem. Além de reiterar a liderança e autonomia do Brasil na temática, os ODS propostos reacendem debates basilares acerca dos sujeitos reconhecidos como agentes e/ou beneficiários do desenvolvimento, bem como quais epistemologias são consideradas e legitimadas na formulação de políticas públicas correlatas. Assume-se que os novos ODS emergem em um contexto de disputas que articulam, por um lado, interesses institucionais marcados por racionalidades políticas e econômicas, agregando, ainda, demandas e lutas locais e coletivas por reconhecimento simbólico e material, entrelaçando cosmologias radicalmente diversas. Pela análise documental e

discursiva, investiga-se em que medida os novos ODS tensionam, adaptam ou reiteram os fundamentos economicistas do desenvolvimento no sul global, especialmente no Brasil, observando como tais preceitos são apropriados, reinterpretados ou resistidos por diferentes atores que, engajados pela urgência climática, são atravessados por marcos globais em contextos históricos desiguais.

As políticas dos "acontecimentos" climáticos: contribuições para uma agenda de pesquisa com cientistas e suas práticas

Cristiano Kerber (UFSC), Crislane Oliveira do Nascimento (UFSC)

As tentativas de mensuração das causas e dos efeitos das mudanças climáticas conduziram o debate científico nas últimas décadas à formulação de discursos ancorados em uma percepção generalizada do clima como elemento de risco na sociedade contemporânea (Beck, 2010). Portanto, este artigo propõe uma agenda de pesquisa que siga os experts climáticos sociedade afora (Latour, 2000), buscando compreender como as ciências do clima constroem discursos e dialogam com as ambivalências da sociedade contemporânea. Parte-se da problematização de como as redes científicas traduzem fenômenos climáticos em práticas científicas e intervêm no debate público com base em sua legitimidade. Inspirando-se em Anna Tsing e sua noção de "acontecimento" como política dos encontros multiespécies, observa-se a construção do conhecimento de uma ciência climática global a partir de manifestações locais, como as desertificações, o branqueamento de corais, as extinções e migrações forçadas, alterações em ciclos da terra e da água e impactos à saúde de humanos e não-humanos. Assim, propõe-se um exercício de antropologia simétrica para analisar como os cientistas e seus objetos de pesquisa constroem-se mutuamente, produzindo inscrições sobre a realidade que, muitas vezes, ocultam suas condições sociais de produção. Esta proposta tem caráter exploratório e enfoca aspectos epistemológicos e metodológicos de uma pesquisa acerca das práticas científicas diante das mudanças climáticas.

Políticas públicas para a gestão das águas no Brasil – discursos, técnicas e práticas de poder

Natália Morais Gaspar (UFRJ)

Neste trabalho, analiso discursos, técnicas e práticas de poder de agentes encarregados das políticas públicas para a gestão das águas no Brasil, observando a maneira pela qual são legitimadas intervenções que favorecem a continuidade e a intensificação de modelos desenvolvimentistas intensivos em consumo e contaminação das águas, a despeito de seus efeitos socioambientais negativos. Entre esses agentes, tem predominado uma concepção da água como recurso dotado de valor econômico e insumo de processos produtivos, em detrimento de seus atributos ecossistêmicos e de sua importância para a manutenção dos modos de vida de populações do campo, povos e comunidades tradicionais ou etnicamente diferenciados. Investigo o tratamento conferido a conflitos por água e as referências a povos indígenas ou povos e comunidades tradicionais nos discursos de agentes do campo dos recursos hídricos, de modo a explicitar mecanismos e estratégias que tornam possíveis diferentes formas de expropriação dessas coletividades por meio da limitação do seu acesso à água em qualidade e quantidade suficiente para a manutenção de seus modos de vida. O trabalho se baseia em pesquisa sobre o campo dos recursos hídricos, baseada em observação participante em eventos e atividades governamentais, não-governamentais e de organizações multilaterais e em etnografia de documentos.

A BNCC e a Produção do "Homem-Empresa": Implicações Sociopolíticas e Tecnológicas na Educação Brasileira

Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima (Colégio Piedade)

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) formaliza uma lógica educacional centrada na autorregulação individual e na adaptação ao mercado, reforçando a subjetividade neoliberal. Inspirando-se em Dardot e Laval, esta comunicação analisa a emergência do homem-empresa dentro do espaço escolar, evidenciando como dispositivos normativos deslocam a formação educacional para um eixo de autogestão e responsabilização individual. As disciplinas Projeto de Vida e Socioemocional operam paradoxalmente: enquanto a primeira reforça um ethos meritocrático, a segunda regula emoções, subordinando subjetividades à adaptação social. A discussão se insere nos estudos de ciência e tecnologia ao analisar como dispositivos educacionais

e tecnológicos — plataformas digitais, ensino adaptativo e avaliações automatizadas — intensificam a hiperprodutividade e a autoexploração, como denunciado por Byung-Chul Han na Sociedade do Cansaço. Por fim, inspirado em Stengers, propõe-se uma abordagem alternativa baseada na ciência pública, que prioriza a construção coletiva do conhecimento e o caráter político da educação, promovendo diálogos críticos entre educadores e alunos sobre as condições sociais que moldam suas experiências.

O conceito de trabalho e sua aplicação na etnografia: em defesa de (mais) diálogos entre Antropologia e marxismo

Bruno Guth Oliveira (UFSC), Jo Pedro Barros Klinkerfus (UFSC), Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira (UFSC), Viviane Vedana (UFSC)

O presente trabalho parte das experiências e contribuições de distintas pesquisas etnográficas que se articulam e propõem, por meio da utilização do conceito de "trabalho", estabelecer (mais) diálogos entre a Antropologia e a literatura marxiana. Caracteriza-se o conceito de trabalho a partir do texto marxiano, elaborando-o em relação à ideia de esquema operatório em José Arthur Giannotti e relacionando-o à construção de conhecimento etnográfico enquanto práxis. Em seguida, são descritas dois contextos etnográficos: a) a prática do cultivo de algas no sul de Florianópolis e; b) a produção de documentos por parte de uma polícia militar brasileira. Os trabalhos etnográficos evidenciam como as dinâmicas de trabalho permeiam a realidade social das pessoas com quem foram feitas as pesquisas, não se reduzindo a práticas isoladas e compondo a produção circuitada em cadeia, independentemente do fato das pessoas compreenderem o que fazem a partir da categoria "trabalho" ou não. Na medida em que a insubordinação material dos fatos se faz vista na insuficiência de qualquer análise hilemórfica da técnica e do trabalho em nossa disciplina, ela se faz sentir nas relações sedimentadas com as quais nos confrontamos no trabalho em campo.

Uma compreensão antropológica das “Sequelas da Covid-19”: etnografando experiências de adoecimento de mulheres usuárias de uma USF em João Pessoa

Geissy dos Reis Ferreira de Oliveira (UFPB)

No marco da persistência da Covid-19, minha pesquisa de doutoramento é orientada à compreensão das experiências de adoecimento de mulheres com “sequelas da Covid”. Condição que também é narrada e significada como a vivência de uma corporalidade e/ou de uma condição socioeconómica “outra” depois da Covid-19. Esta etnografia, inserida no bojo da Antropologia da Saúde, foi realizada no bairro das Indústrias, cidade de João Pessoa/PB, entre o ano de 2023 e 2024, com mulheres, moradoras deste território, que é atravessado por diferentes vulnerabilidades e formas de resistência, e usuárias da Unidade de Saúde da Família Integrada Verde Vida. Nos consultórios, acompanhando consultas domiciliares, nas visitas com ACS’s, e em entrevistas, ouvi diversas vezes expressões como “me deu cansaço depois da Covid”, “não sou mais a mesma”, “deixei de fazer o que fazia antes”, “depois da Covid mudou muita coisa”, como formas de narrar essa “condição pós-Covid”. Experiências com as sequelas, no sentido de impacto e persistência da Covid-19, que, ao serem abordadas qualitativa e empiricamente tanto nos permitem uma compreensão contextual e corporificada de impactos da Covid, como dos próprios contextos e expertises locais, ambos atravessados por marcadores sociais, com destaque neste trabalho para o gênero. Questões éticas e cosmovisões concernentes ao campo da saúde também serão abordados em confluência com os deslizamentos metodológicos de etnografias em serviços de saúde.

Sessão 02 - ST 23: Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas. - Governo do território: cosmopolítcas e arquivação de mundos

Coordenador/a: Bernardo Bento da Silva Oliveira (UFPR)

Debatedor/a: Luana Rosado Emil (IPOMEA e GEAFRO/NEABI/UFRGS)

Antropologia Fractal: diálogos possíveis entre a governamentalidade e a tradicionalidade

Orivaldo Nunes Junior (Autônomo)

Os impactos de uma hidrelétrica que freia o fluxo milenar de um rio e altera o ambiente ao seu redor é descrito pelos Nambiquara e Enawene Naue no noroeste do Mato Grosso, como impacto nos espíritos donos dos rios que, por sua vez, impactam os humanos que estão lhe causando o mal. Medir este tipo de impacto necessita de medidas e réguas mais amplas do que as apresentadas pela Geometria Euclidiana e não-Euclidiana (fundamentadas na hipérbole e na elíptica). Há necessidade de medição a partir de Geometrias fundamentadas nos conhecimentos de cada Povo, a partir de suas tradições. Como apresentar esta medição em linguagem técnica que possa ser compreendida pela governamentalidade? A Geometria Fractal vem se apresentando como alternativa quando se trata da relação entre o microcosmos com o macrocosmos que perpassam escalas múltiplas mantendo os mesmos padrões, como muitas cosmologias se fundamentam: alterar o rio altera o macro e o microcosmos a ele relacionado. Ao alcançar o entendimento acerca da medição do impacto, surge o desafio de apresentar a medida mitigadora ou compensatória relacionada, que por sua vez necessita ser medida em valores financeiros para ser efetivada, o que causa novo transtorno à governamentalidade. Deste modo, a Antropologia Fractal se soma aos desafios dos diálogos possíveis entre a governamentalidade e a tradicionalidade trazendo fundamentações com base na Geometria Fractal e no pensamento fraccional, para além do racional.

Colonização portuguesa e técnica em questão: povos indígenas no Ceará colonial e contra-uso das técnicas de colonização (séculos XVII-XVIII)

David Rodrigues Stigger (USP)

O recente estudo de Alida Metcalf (2019) revela o papel fundamental dos intermediários na colonização portuguesa. Mais do que uma operação pontual, eles constituíram uma série de operações de captação, produção e modificação de informações sobre o Novo Mundo. Eram, portanto, parte da técnica portuguesa de colonização. A diversidade de técnicas de colonização já foi descrita em trabalhos anteriores, como nos de Perrone-Moisés(1995) no caso da francesa no Maranhão e no Rio de Janeiro; e de Farage(1991) no caso da colonização portuguesa no rio Branco. Em todos os casos, os indígenas foram cruciais na efetivação ou não dessas técnicas, uma vez que as alianças com as populações nativas eram primordiais para manter o território e os projetos de colonização em questão. Entretanto, nem sempre as técnicas de colonização eram efetivadas tal como os colonizadores esperavam. As populações nativas souberam utilizar-se desse arcabouço técnico para pautar seus próprios projetos de socialidades. É nesse sentido que o presente trabalho busca ressaltar alguns elementos de como um grupo Tupi(os Tobajaras)do Ceará colonial construíram estratégias de contra-uso das técnicas portuguesas durante o avanço da colonização da região. Para isso, nos pautamos nas reflexões de Ginzburg(1989)sobre microanálises em documentos para pensar outros sentidos para os documentos, como relatórios e cartas, produtos dessa técnica portuguesa de colonização que descrevem os contatos entre colonos e nativos na região.

Gestos de território: mapear e caminhar

Mario de Azevedo Brunoro (UFAM)

Este trabalho propõe uma reflexão acerca das práticas de pesquisa e métodos investigativos de localização e confirmação da presença de povos indígenas isolados realizados por servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). A partir de duas experiências de campo em expedições de localização junto à Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus, pretende-se explorar como gestos realizados por indígenas isolados ao caminhar produzem vestígios materiais nas paisagens da floresta, que, por sua vez, são localizados, analisados e mapeados com o objetivo de demarcar, proteger e monitorar o território desses povos.

O caso etnográfico enfoca os Katawixi, povo em isolamento cuja presença é reconhecida por meio de uma Portaria de Restrição de Uso. Evidencia-se, então, a coexistência de dois modelos: a cartografia moderna, que recorta e reproduz indefinidamente representações do território, e o "mapear" sensível, inerente ao caminhar e à observação atenta na floresta. Se, por um lado, "clicar o mouse" ou traçar linhas em um software de geoprocessamento efetiva o território nos registros oficiais, por outro, são os cortes de terçado e as "quebradas" na mata que indicam caminhos, usos e presenças. Assim, propõe-se compreender como essas práticas resultam em uma gestão "cosmopolítica" de um território.

A biblioteca do desenvolvimento e a geografia mobilizada pela política de planejamento da Sudene

Sabrina Maria Gonçalves Luz Barros Bezerra (UFSCAR)

O trabalho tem como objetivo refletir sobre os convênios estabelecidos entre a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste e instituições de ensino e pesquisa, voltados à produção de estudos sobre regiões, considerando suas especificidades fisiográficas, demográficas, sociais etc, com vistas ao apoio e ao direcionamento das políticas de desenvolvimento regional. A análise concentra-se no convênio firmado entre a Sudene e a equipe de geógrafos da Fundação Joaquim Nabuco, em Recife (PE), entre as décadas de 1970 e 1980, bem como nas publicações da Série Estudos Regionais, resultantes da parceria. Busca-se apresentar características dessa produção, e analisar o papel e o estatuto desses volumes e de seus autores na constituição das chamadas "regiões prioritárias" ao desenvolvimento. Destaca-se a relevância de se examinar os saberes envolvidos na elaboração de documentos que formulam diagnósticos e delineiam prospecções como instrumentos de governamentalidade. Por meio das obras publicadas e das políticas de incentivo à pesquisa, torna-se possível rastrear o financiamento promovido pela Sudene junto aos institutos, bem como sua atuação territorial. Ressalta-se, como plano de fundo, o modo como a Sudene incorporou, como prática institucional, a constituição da vasta biblioteca, composta por essas e outras obras consideradas fundamentais para a atuação de seus técnicos e para o "entendimento da realidade nordestina" — muitas vezes requeridas, sem suspeita, em nossos textos.

Produção Audiovisual e Perícia Antropológica: O Uso da Escrita Imagética como Diálogo Interétnico e Intercultural entre Estado, Povos e Territórios Indígenas

Herbert Medeiros Espíndola de Carvalho (PUCRIO)

Partindo de experiências como assistente em duas perícias antropológicas, em contexto de litígio de território indígena, onde se utilizou o audiovisual como componente do laudo antropológico requisitado pelo juízo, a presente proposta objetiva desenvolver reflexões e possibilidades na elaboração de laudos antropológicos, onde muitas vezes o fazer etnográfico se limita na escrita verbal. Pretende-se analisar a pertinência da autoexpressão, oralidade e demais sensibilidades possibilitadas pela escrita imagética através de uma produção audiovisual adaptada ao contexto de um caso. A resolução 454/22 do CNJ traz o Diálogo Interétnico e Intercultural como um dos princípios para efetivar a garantia do direito ao acesso ao Judiciário de pessoas e povos indígenas, citando inclusive a adoção de rotinas e procedimentos diferenciados para atender as especificidades socioculturais desses povos. Nesse sentido, propomos a pertinência do audiovisual como documento jurídico, em conjunto com o laudo escrito, contribuindo para a expansão das condições de diálogo, defesa e resistência de povos tradicionais envolvidos em contextos onde o governo opera nos territórios, os possibilitando uma ampla expressão de si e ampliando expressivamente o ambiente etnográfico através desses mecanismos sensoriais distintos da escrita verbal. Partindo de conceitos da Antropologia Compartilhada, de Jean Rouch, refletimos a construção de relatórios baseados no “diálogo com” ao invés de um “discurso sobre”.

ST 24: MEDICAMENTOS, REMÉDIOS, DROGAS E MAIS: COMPOSIÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Coordenador(a): João Balieiro Bardy (UFRJ), Luis Phillipe Nagem Lopes (UERJ), Rogerio Lopes Azize (UERJ)

Sessão 01 - ST 24: Medicamentos, remédios, drogas e mais: composições contemporâneas - Políticas de regulação e incorporação, protocolos e classificações

Coordenador/a: Rogerio Lopes Azize (IMS/UERJ)

Debatedor/a: Rosana Maria Nascimento Castro Silva (UnB)

Farmacêuticos pelo cuidado: o movimento por uma reforma no manejo dos medicamentos e seus efeitos nocivos

Cíntia Liara Engel (UFG)

Na década de 1960, um grupo de farmacêuticos norte-americanos se envolveu em uma disputa para participar de decisões de cuidado com o objetivo de identificar, resolver e prevenir problemas causados por medicamentos. Argumentando que tais problemas custam bilhões, devido a hospitalizações por reações adversas, uso inadequado, interações medicamentosas e polifarmácia, eles reivindicam – como a profissão especializada em medicamentos – que a área seria a mais qualificada para intervir neste resultado iatrogênico da biomedicina moderna. Conhecido como "a virada para o cuidado na farmácia", o movimento se espalhou mundialmente nas décadas de 1990 e 2000, ganhando relevância considerável na Europa e na América Latina – incluindo o Brasil. Ainda assim, farmacêuticos raramente são protagonistas de etnografias, e sabemos pouco sobre como gerenciam o cuidado em seus protocolos. Este trabalho parte de uma etnografia documental centrada na evolução de protocolos de cuidado em manuais e guias elaborados pelo movimento pelo cuidado farmacêutico. Conclui-se que o movimento dos farmacêuticos em direção ao cuidado configura a lida com os medicamentos modernos enquanto um problema de saúde pública que demanda uma reforma nos fluxos de cuidado, ou seja, uma

reforma de infraestrutura do manejo de medicamentos pela biomedicina (Star, 1999). Com tal reforma, finalmente, a Farmácia poderia recuperar uma intimidade perdida com os medicamentos – atualizando algo da época de ouro dos apotecários.

Políticas de incorporação: participação social e ativismo na política de acesso a medicamentos no Brasil

Lucas Nishida (UNICAMP)

Este trabalho propõe uma análise do ativismo e participação social pelo acesso a medicamentos pelo SUS, focando principalmente em seguir a avaliação tecnológica em saúde (ATS) de um medicamento de alto custo para fibrose cística, o Trikafta, feita pela Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS (Conitec). Eu argumento a partir da etnografia realizada que o ativismo (e a ATS de modo geral) podem ser conceitualmente abordados como políticas de incorporação. A partir dos múltiplos significados de "incorporar", as políticas da incorporação são caracterizadas por três dimensões. 1. "Tornar-se constitutivo de", definição que abrange tanto a participação social (o público se torna constitutivo da ATS e a linguagem biomédica e econômica se tornam constitutivas do ativismo), quanto o acesso a medicamentos (o medicamento se torna constitutivo do sistema de saúde e do corpo dos usuários). 2. "Ser registrado como uma corporação", que alude a uma dimensão de burocracia e corporatização, e a como expertise e a produção de evidências mediam as políticas de incorporação. 3. "Corporificar", que evoca uma dimensão material e requer uma abordagem situada e contexto específica. A política da incorporação é uma tentativa de pensar as novas relações entre ativismos, direitos, cidadania, burocracia, expertise e mercados farmacêuticos sem romantizar a perspectiva ativista, sem reduzir essas relações à cooptação, e sem negar as desigualdades que as constituem e os efeitos que elas geram.

Distinções regulatórias entre drogas, produtos e medicamentos: a Cannabis como uma tecnologia terapêutica no Brasil

Hellen Monique dos Santos Caetano (UFRN)

O uso da Cannabis em tratamentos de saúde ganhou destaque nos últimos anos, por meio das reivindicações de pacientes. Esse cenário, permeado por tensões e estigmas, pressionou a

Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) a debater, desde 2014, o status regulatório da Cannabis como uma tecnologia de saúde. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é analisar como as distinções regulatórias entre "droga", "produto" e "medicamento" se tornaram o eixo central para o debate sobre a regulamentação da Cannabis como uma tecnologia terapêutica no Brasil. Foram analisados os documentos produzidos pela Anvisa e outras instituições relacionadas ao debate, incluindo notas técnicas e resoluções, além de audiências públicas com foco na discussão sobre tecnologias de saúde, com ênfase nos argumentos apresentados sobre a Cannabis e os seus derivados. A análise evidencia que as distinções regulatórias surgem em meio a um espaço de negociação, considerando processos mais amplos que envolvem estigmas, controle e pressão social. As questões levantadas em documentos e audiências mostra que o debate vai além da discussão técnica e científica sobre o uso da Cannabis e de seus derivados como tecnologias de saúde. As classificações técnicas de "droga", "produto" e "medicamento" não são nomenclaturas neutras, mas categorias com implicações práticas no acesso às substâncias, que evidenciam, sobretudo, como decisões institucionais baseadas na "Ciência" impactam na vida cotidiana de pacientes.

Nuevas sustancias psicoactivas como ensamblajes contemporáneos. Análisis de definiciones y propuestas epistemológicas para su estudio

Rocío del Pilar Deheza (Universidad de la República), Marcelo Rossal (Universidad de la República)

Las nuevas sustancias psicoactivas (NSP) suelen definirse de modo inespecífico, acotado a unos pocos aspectos (estructura química, mercado y normativa). Este trabajo convoca a reflexionar sobre los hechos económicos, laborales, legales y culturales relativos a las NSP, ensamblajes contemporáneos entre contextos, sustancias, personas y otros actantes que construyen una ontología en la que unos y otros tienen capacidad agencial (Bennett, 2022; Duff, 2014). El objetivo es exponer la diversidad de definiciones y abordajes del fenómeno de las NSP en Latinoamérica, con foco en el Uruguay contemporáneo. Se analizan los discursos y racionalidades que estructuran las políticas públicas sobre NSP, al mismo tiempo que las acciones y tecnologías de gobierno puestas en práctica. Dialogan políticas definidas en el marco de la cooperación internacional (Sistema de Alerta Temprana en Drogas de Naciones Unidas, Programa

de Cooperación entre América Latina, el Caribe y la Unión Europea en Políticas sobre Drogas) con aquellas implementadas en el ámbito nacional. El período de estudio abarca los últimos quince años, cuando el tema cobró relevancia en Uruguay. La estrategia de investigación es cualitativa, a partir de técnicas como: análisis de fuentes documentales de organismos internacionales y nacionales; entrevistas semi-estructuradas en profundidad a actores clave (decisores políticos, funcionarios públicos, profesionales, académicos); observación participante en instancias con actores clave

Ozempic no Brasil: regulação, disputas sociotécnicas e aprendizados a partir da trajetória prévia dos fármacos anorexígenos

Lisa Helena Corrêa de Moura (UFRJ), Elaine Reis Brandão (UFRJ)

Este trabalho analisa a trajetória recente do Ozempic (semaglutida) e seus semelhantes no Brasil, com foco na atuação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) e da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias (Conitec) diante da ampliação do uso do medicamento como ferramenta de emagrecimento. Inicialmente aprovado para o tratamento do diabetes tipo 2, o Ozempic tornou-se um dos medicamentos mais vendidos do país em função de seus efeitos sobre a perda de peso, gerando debates sobre regulação, prescrição e possível incorporação no Sistema Único de Saúde (SUS). A investigação parte da comparação com a experiência da sibutramina — analisada durante minha pesquisa de mestrado — para refletir sobre os limites e tensões das políticas de regulação sanitária no Brasil. À luz de disputas sociotécnicas observadas em processos anteriores de incorporação de tecnologias no SUS para o emagrecimento, o trabalho discute como a emergência desses fármacos evidencia controvérsias em torno da segurança, eficácia e função social dos medicamentos para emagrecer, envolvendo saberes biomédicos, interesses comerciais e demandas sociais por saúde e aprimoramento. A análise considera documentos oficiais, notícias e debates públicos recentes, contribuindo para uma leitura crítica das escolhas institucionais que moldam o acesso, os sentidos do cuidado e as formas contemporâneas de medicalização do corpo.

A fluidez das substâncias usadas para aprimoramento cognitivo farmacológico: da coprodução de agenciamentos moleculares à carreira do usuário, a partir de sociabilidades digitais

Bruno Pereira de Castro (UFRJ)

Medicamentos, suplementos alimentares e substâncias sem estatuto regulatório definido têm sido utilizados por indivíduos saudáveis que buscam otimizar funções cognitivas, como memória, atenção e estado de alerta, em recurso ao chamado "aprimoramento cognitivo farmacológico". Ainda que a eficácia dessas intervenções possa ser questionada pela falta de consenso científico sobre seus possíveis benefícios, com os riscos associados, a disseminação dos chamados nootrópicos, smart drugs e cognitive enhancers tem crescido internacionalmente, principalmente a partir de ambientes digitais e mídias sociais. O mercado global de suplementos nootrópicos tem sido avaliado em torno dos US$ 6 bilhões, com estimativa de ultrapassar US$ 14 bilhões até 2034. Ao perseguir a divulgação de tais produtos, o WhatsApp - como plataforma que permite reunir pessoas em grupos de interesses específicos - se apresentou como campo propício para a investigação de práticas e interações relacionadas à disseminação e ao uso não convencional de substâncias controladas e/ou ao uso de substâncias com enquadramentos regulatórios nebulosos e que podem ter seu comércio considerado ilícito. Nesse sentido, é interessante notar como argumentos moleculares são acionados para justificar apelos farmacológicos que constituem a materialidade dessas intervenções, onde as experiências de uso configuram a carreira do usuário que pretende otimizar aspectos mentais a partir de uma normatividade cerebral e de mercado.

Fricções regulatórias: notas etnográficas sobre conexões globais, regulamentação sanitária e o cuidado medicamentoso caseiro

Luis Phillipe Nagem Lopes (UERJ)

Substâncias químicas ganham o estatuto de bens terapêuticos quando alçam um registro sanitário. É comum que esforços de homogeneização e padronização acerca desse registro sejam pensados de forma a permitir que tecnologias médicas trafeguem sem muitos desafios entre os países. A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), no Brasil, e o Food and Drug Administration (FDA), nos Estados Unidos da América, por exemplo, possuem acordos de

confidencialidade de dados, que permitem o compartilhamento de informações comerciais confidenciais sobre medicamentos regulados, em diferentes fases de comercialização. Neste trabalho, descrevo, a partir dos antipsicóticos para o Transtorno do Espectro Autista (TEA), caso em que os esforços de globalização ganham outros contornos. Em diálogo com Anna Tsing (2004), procuro mapear a forma como as conexões globais e os fluxos de tecnologias ganham vida nas fricções, isto é, no encontro com o cotidiano. A partir de uma etnografia do cuidado medicamentoso com antipsicóticos para TEA, realizada com cuidadoras e pesquisadores, argumento que, na aspiração dos sonhos universais e globais de trânsito contínuo de mercadorias, residem as vicissitudes do cuidado caseiro. Descrevo etnograficamente as reverberações que os registros sanitários de medicamentos (ou a ausência deles) provocam no dia a dia do cuidado e como isso é negociado entre mercado farmacêutico, o Estado e o cuidado caseiro.

Sessão 02 - ST 24: Medicamentos, remédios, drogas e mais: composições contemporâneas - Ontologias e epistemologias do uso de substâncias

Coordenador/a: João Balieiro Bardy (PPGSA/UFRJ)
Debatedor/a: Jane Araujo Russo (UERJ)

É possível tornar um fármaco feminista?

Fernanda Mariath Amorim Wester (UNICAMP)

O possível posicionamento feminista dos fármacos anticoncepcionais já é bem elaborado, questionado e tensionado nas últimas décadas (Manica, 2003; Rohden, 2008; Rustoyburo e Ariza, 2022; Haraway, 2023). Talvez outro fármaco feminista seria o misoprostol, que é recomendado pela Organização Mundial da Saúde para realizar abortos de forma segura. Entretanto, Mateo (2024) explora as controvérsias no processo da co-construção da sua posologia, que também o posiciona, pelo menos, como contraditório.

A minha dissertação de mestrado é estruturada em torno da elaboração de uma série de podcast de ficção baseada em evidências científicas. Essa série de podcast, que é minha metodologia de pesquisa, é centrada em uma viagem pela célula, em um exercício figurativo

(Haraway, 1997, 2000, 2021; Costa, 2024). Uma das ciladas que encaro no percurso é o improvável-possível posicionamento feminista do Zolpidem.

Em 2013, é determinado, nos Estados Unidos, que a dose desse fármaco sedativo-hipnótico, utilizado para tratamento de insônia, seria diferente entre homens e mulheres. Mesmo essa decisão tendo controvérsias e inconsistências, o Zolpidem torna-se um marco na defesa da importância de considerar diferenças entre os sexos na pesquisa biomédica para melhora na saúde das mulheres. Analiso um recorte dessa discussão, com foco nas células-tronco e, a partir das células mesenquimais do sangue menstrual, discuto possíveis posicionamentos feministas entre os produtos farmacêuticos.

“O que são os desreguladores endócrinos?”: toxicidade ambiental e in/determinações onto-epistêmicas

Emília Braz (UFRGS)

À pergunta que intitula esta proposta, respondia que "desreguladores endócrinos (DEs) são substâncias químicas exógenas sintéticas que interferem com qualquer aspecto da ação hormonal", uma definição proveniente de documentos médicos. Para esta apresentação, proponho tratar essa pergunta como um ponto de partida para investigar etnograficamente as in/determinações onto-epistêmicas e as materializações dos DEs. Sem subscrever à doutrina do "mundo de um mundo" (Law, 2015), compreendo que as possíveis respostas resultam de diversas práticas de materialização. Consequentemente, tais materialização resultam em determinações onto-epistêmicas e efeitos no mundo distintos. Elenco duas situações etnográficas para investigar tais materializações e efeitos: uma entrevista ao podcast "Sem Groselha" no qual o discurso indutor de pânico é mobilizado para figurar os DEs como agentes de feminilização e um risco aos homens e à masculinidade, e uma videoperformance intitulada "Housewives Making Drugs", onde as personagens sintetizam o hormônio feminino de sua transição de gênero a partir da água da torneira da cozinha. Ao pensar com essas situações, objetivo evidenciar os emaranhamentos entre DEs e toxicidade ambiental presentes nos três registros mobilizados - médico, popular e artístico - com o objetivo de complexificar, sem necessariamente resolver, as in/determinações onto-epistêmicas que os DEs engendram e se atentar aos distintos efeitos que tais emaranhamentos produzem no mundo.

Antes do pôr do sol: revisitando a trajetória do medicamento T-DM1 após 10 anos

Luciana Dantas Müller da Ponte (IMS/UERJ), Rafaela Zorzanelli (Saúde Coletiva)

Pretendemos discutir sobre os processos atrelados à incorporação de biotecnologias no cenário da Oncologia no Brasil, através do estudo de caso do T-DM1/Kadcyla®, conjugado de anticorpo-medicamento desenvolvido para pacientes com câncer de mama metastático. O mapeamento de sua "trajetória fluida" envolve uma rede complexa de grupos de pacientes, médicos, indústria farmacêutica e agências regulatórias nas diferentes de seu "ciclo de vida" (VAN DER GESST et al., 1996). Essa trajetória inclui a "descoberta" da substância, sua relação com outras substâncias precursoras e "irmãs" no campo das inovações biotecnológicas para o câncer de mama, passando pelas condições estabelecidas pelos estados para a sua regulação sanitária, o marketing do medicamento até chegar a sua oferta e dispensação junto a um mercado de consumidores (HARDON & MOYER, 2017). No contexto brasileiro, há ser considerada ainda a etapa de incorporação do medicamento no sistema de saúde público. Apesar de ser proibida a propaganda direta a consumidores de medicamentos prescritos, identificamos como alternativa para divulgação local, uma petição pública online "Por Mais Tempo" (2015) que articulava grupos de pacientes e indústria farmacêutica. Assumindo o discurso "educativo" para público leigo e promovendo o valor social de esperança, essa campanha visava a ampliação da demanda local. Reexaminando a trajetória de incorporação desse medicamento 10 anos depois, como podemos avaliar os efeitos de tal estratégia?

A Ciência da Ayahuasca: conhecimento ancestral, práticas rituais e o futuro à luz da filosofia de Gilbert Simondon

Thiago Oliveira da Silva Novaes (UFF)

Em março de 2025, a prefeitura do Rio de Janeiro reconheceu as técnicas de cura de matriz africana como práticas de saúde complementar do SUS. A decisão durou 6 dias e foi revogada sob o argumento de que a "saúde pública é realizada baseada na ciência". O artigo tem por objetivo avançar nas discussões sobre conhecimentos ancestrais de plantas medicinais para tratamentos e cura espiritual, com ênfase na descrição das individuações dos agentes: sejam xamãs amazônicos ou mulheres curandeiras, médicos ou psiquiatras, o encontro da medicina natural com as doenças

da cidade guarda uma especificidade a ser mais bem compreendida. A pesquisa articula desde práticas egípcias, baseadas em literatura, ao trabalho de campo junto a um xamã peruano, mestre vegetalista, responsável por práticas rituais em um centro religioso em Areal, no Rio de Janeiro. Contrastando o conceito de cosmotécnica, associado aos saberes indígenas, ao de tecnicidade, voltado para o patrimônio genético da planta e seu meio associado, intenta-se apresentar o rendimento da filosofia de Gilbert Simondon para descrever relações e experiências situadas no atual renascimento psicodélico como fronteiras de uma guerra ontológica. Por fim, será problematizado o conceito de bem ambiental para abordar a possibilidade de patrimonialização, especulando sobre o futuro da Ayahuasca no Brasil.

Brasil: Nação psicodélica?

Pietro Benedito (UFU), Emilia Sanabria (CNRS)

Para o ST 24, apresentamos as reflexões do artigo Psychedelic Nation? (Benedito & Sanabria, 2024), no qual pensamos a deprovincialização (Ndlovu-Gatsheni, 2019) do Renascimento Psicodélico desde o Brasil. Com base em pesquisa etnográfica junto a laboratórios, conferências e atores chave no campo de pesquisa com psicodélicos no Brasil, respondemos à proposta de autores dos estudos de Ciência Tecnologia e Sociedade (Da Costa Marques, 2022; Cueto, 2014; Kreimer, 2022; Medina; Marques e Holmes, 2014; Anderson, 2002) para movermos a história da invenção e da inovação para o Sul, apresentando como a ciência psicodélica brasileira teve o potencial de construir um modelo de pesquisa outro que o modelo neoliberal de alto custo do Norte Global. Argumentamos que isso se realizou a partir de quatro movimentos importantes: 1. o marco regulatório da ayahuasca no país e seu sistema de inovação farmacêutica (Cassier e Correa, 2019); 2. o financiamento público dessas pesquisas majoritariamente realizadas dentro de universidades públicas; 3. a articulação da ciência psicodélica nacional com tradições da saúde coletiva, da medicina social, da reforma psiquiátrica e do ativismo de redução de danos; e 4. as alianças entre as religiões ayahuasqueiras e os laboratórios de pesquisa.

Entre medicamentos, drogas e fungos: Cogumelos psicodélicos como agentes ontopolíticos

Eduardo Baptista Prisco Paraiso (UERJ)

Como são classificados os cogumelos psicodélicos? Para alguns usuários e profissionais da saúde, são medicamentos; para outros, drogas. Há povos tradicionais que os consideram "medicina sagrada", enquanto alguns grupos os consideram "coisa do diabo". Para a indústria farmacêutica e parte da ciência biomédica, são a matéria-prima da psilocibina; para outros pesquisadores, são organismos vivos, dotados de agência e modos próprios de existência. Em meio ao chamado "renascimento psicodélico", diferentes grupos disputam as narrativas, formas de uso e classificações desses cogumelos. Partindo da premissa de que o debate sobre drogas não é pautado apenas pela natureza das substâncias, mas principalmente pelos interesses, valores e visões de mundo dos atores envolvidos, este trabalho investiga como os cogumelos atuam como agentes ontopolíticos (MOL, 1999), gerando fricções que desestabilizam dicotomias clássicas como: legal e ilegal, natural e sintético, terapêutico e espiritual. Para tal, foram analisados discursos presentes em documentos jurídicos, na mídia tradicional e nas redes sociais, que refletem as tensões da psicodelia contemporânea. E dão forma a uma complexa rede de híbridos e racionalidades capazes de produzir biosociabilidades que atravessam campos como o jurídico, farmacêutico, espiritual, e da saúde, podendo influenciar a opinião pública e fomentar novas políticas regulatórias.

"Santo Haldol®!": etnografia do uso de psicoativos por pessoas internadas em uma enfermaria psiquiátrica masculina

Túlio Maia Franco (UFRJ)

Neste trabalho, pretendo analisar etnograficamente os diversos usos (consumo e troca) de substâncias psicoativas por pessoas internadas em uma enfermaria psiquiátrica masculina. Na experiência de consumo narrada — especialmente de medicamentos psiquiátricos, café e cigarros —, a fronteira entre o uso medicamentoso (extensivo) e o não medicamentoso (intensivo) dessas substâncias é constantemente vazada (Vargas, 2008). Café e cigarros são utilizados pelos pacientes para conter os "efeitos colaterais" dos psicofármacos, numa espécie de uso terapêutico extraoficial dessas substâncias. Por vezes, os próprios medicamentos prescritos são comparados

pelos pacientes a drogas ilegais ou a seus efeitos alucinógenos, explorando-se os limites entre uso recreativo e medicinal. Além dos efeitos obtidos por seu consumo, café e cigarros alimentam um sistema de trocas no cotidiano hospitalar, constituindo uma verdadeira economia entre os pacientes. Enquanto os psiquiatras mobilizam o consumo de psicotrópicos como uma forma positiva de transformação dos pacientes em "outras pessoas", para muitos deles, os psicofármacos os transformam em "robôs" ou "zumbis". Explorar as diferentes tensões envolvidas no uso de substâncias por pacientes de uma enfermaria masculina pode revelar os agenciamentos socioquímicos que as pessoas em situação de internação psiquiátrica encontram para modular seu próprio tratamento.

Sessão 03 - ST 24: Medicamentos, remédios, drogas e mais: composições contemporâneas - Gestão, recusa e autonomia: práticas cotidianas e formas de uso

Coordenador/a: Luis Phillipe Nagem Lopes (Luis Phillipe Nagem Lopes)
Debatedor/a: Rafaela Zorzanelli (UERJ)

A recusa ao tratamento medicamentoso no Instituto de Psiquiatria da UFRJ

Luana Oliveira Clemente (UFRJ)

Este trabalho é fruto do mestrado em andamento da presente pesquisadora, representando parte focalizada da pesquisa mais ampla. Como objetivo do projeto como um todo, tem-se mapear as recusas expressas pelos usuários do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB) diante dos diagnósticos recebidos e dos tratamentos propostos, bem como as práticas profissionais diante de tais recusas. No decorrer do trabalho, contudo, notou-se, por meio de entrevistas e observação participante, a prevalência das recusas às medicações psiquiátricas. Diante disso, intentou-se, aqui, explorar essa especificidade do campo. Como resultados preliminares, temos que tal recusa expressa um conflito a ser superado, por meio de estratégias muito específicas, mais ou menos coercitivas, de convencimento do usuário a ingerir os remédios. Até o momento, as estratégias mapeadas são: convencimento a partir da história pessoal (na qual eventos da vida são retomados para o usuário e reinterpretados conforme saber "psi"), convencimento a partir de ideia do bem-

estar que seria trazido por medicação, escambo e coerção. Importante salientar que, caso o sujeito não se entenda portator de um transtorno psiquiátrico, porém aceite a medicação, nenhuma dessas estratégias são convocadas. Assim, construir no sujeito uma ideia de si conforme o saber "psi" apenas se mostra necessário mediante a recusa medicamentosa, indicando para a centralidade de uma "adesão ativa ao tratamento medicamentoso" na instituição.

Relatos de uma (in)gestão autônoma de cogumelos: aproximações possíveis entre psicodélicos e a G.A.M

Yuri Patrick Oliveira Marrocoss (PUCSP)

Este estudo analisa 738 publicações do fórum r/Cogumelos_Brasil no Reddit para investigar as relações entre microdosagem de cogumelos mágicos e a gestão autônoma de medicação. Inserida nos contextos da Reforma Psiquiátrica e do Renascimento Psicodélico, a pesquisa busca compreender como práticas autogeridas com cogumelos emergem à margem do modelo biomédico tradicional, valorizando a agência do sujeito no cuidado de si. Utilizou-se a técnica do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), fundamentada na Teoria das Representações Sociais, que organiza dados qualitativos verbais em discursos-síntese na primeira pessoa, possibilitando reconstruir o pensamento coletivo sobre microdosagem a partir dos relatos online. Os resultados indicam que essa rede virtual de compartilhamento de recomendações, dúvidas e relatos pessoais, baseada em vínculos horizontais e cuidado compartilhado, legitima os psicodélicos como prática alternativa à medicação convencional, constituindo-se no principal banco de informações para interessados em microdosagem em um contexto legal e científico restritivo. Assim, o fórum oferece um espaço de co-gestão autônoma em saúde mental, trazendo os psicodélicos para o circuito do tratamento farmacológico de forma autônoma.

Cauim: a importância das bebidas fermentadas indígenas para a gastronomia brasileira.

Renato Augusto da Silva Monteiro (UFRJ), Nina Pinheiro Bitar (UFRJ), Cassandra Dalle Mulle Santos (UFRJ)

Ao pensarmos as bebidas como parte constitutiva do sistema alimentar, muitas vezes não reconhecidas, abrimos espaço para compreender a importância dos usos e das técnicas de

produção das bebidas fermentadas indígenas no Brasil, sobretudo, diante do que se tornou o problema da indústria da cerveja no país. Apesar de sermos um dos principais países produtores e consumidores de cerveja no mundo, os insumos (lúpulo e cevada) necessários para a sua produção são majoritariamente importados de países frios e subtropicais, sendo o gosto do brasileiro pela cerveja relativamente recente. Nesse sentido, ao olhar para a antropologia das bebidas indígenas, nos perguntamos: por que não nos tornamos o país das bebidas fermentadas de milho, mandioca ou frutas tropicais? O termo cauim é muitas vezes utilizado de forma genérica para designar as bebidas fermentadas alcoólicas produzidas pelos diversos povos indígenas no Brasil e consumidas em variados contextos. No caso dos tupinambá, por exemplo, os rituais de cauinagens ou beberagens eram intrinsecamente ligados à sua cosmovisão antropofágica. Neste estudo, propomos apresentar a importância dos usos ritualísticos e cerimoniais do cauim, bem como pensar as técnicas de produção, e adaptações, que permitam realizar uma releitura desse conhecimento para produção de bebidas fermentadas de milho e mandioca no contexto da gastronomia brasileira em uma perspectiva decolonial.

O Uso do Benzodiazepínico Clonazepam (Rivotril®) no Estado do Rio de Janeiro pela voz de seus usuários: um estudo qualitativo socioantropológico

Renata Gomes da Costa De Marca (IMS), Rafaela Zorzanelli (Saúde Coletiva)

De acordo com a ANVISA, o clonazepam é um dos psicotrópicos mais consumidos do Brasil, de formas diversas à prescrita, o que traz preocupações à saúde pública pelo potencial de abuso e reações adversas. Buscou-se investigar os sentidos atribuídos ao uso do clonazepam, por meio de entrevistas em profundidade, semiestruturadas, com 40 usuários adultos, com mais de um ano de uso, residentes no Estado do Rio de Janeiro, de 2015 a 2018. Foram coletados os dados sociodemográficos e abordados temas como motivos para o uso, formas de gestão, expectativas, efeitos (in)desejados, etc. As entrevistas foram transcritas e analisadas, construindo-se unidades de análise, tendo como principais achados: os usuários desenvolveram expertise sobre as dosagens; quando prescrito por um psiquiatra, havia frequente prescrição de antidepressivo associada; com o uso prolongado alterava-se a percepção sobre a capacidade de viver sem a substância; embora indicassem que o medicamento “não fazia o mesmo efeito de antes” ou “parava de fazer efeito”, escolhiam continuar com o uso; ainda que se reconhecessem como

usuários de longo-prazo, não se viam como dependentes. Os usuários personalizam o uso do medicamento indicando a construção de racionalidades distintas da racionalidade médica e o medicamento como fato social. Uma maior exploração tanto de dados de venda da substância quanto de pesquisas qualitativas que investiguem os fatores que contribuem para o uso crônico de benzodiazepínicos é necessária.

Redução de Danos e Emoções: teias de vínculo e acolhimento aos usuários problemáticos de drogas

Rodolfo Ferreira da Silva (PPGSA-UFRJ)

Após produzir uma etnografia em uma cena de consumo de crack (SILVA, 2024), tenciono avançar no estudo das emoções e subjetividades a partir do atendimento realizado na rede pública de saúde (SUS), com foco no trabalho dos CAPS e CAPS AD sob a perspectiva da Redução de Danos (RD).

Entendendo os CAPS como híbridos (Latour, 2019), observa-se a intersecção entre saberes médicos, práticas sociais, relações afetivas, políticas públicas, experiências subjetivas e tecnologias do cuidado. A RD, enquanto "espaço terapêutico", não opera com uma separação rígida entre o biológico e o social, mas justamente na articulação entre esses domínios, o que Bonet e Tavares (2007) definem como "espaço entre", percepções de corpo e visões de mundo diferentes que se tencionam e negociam constantemente.

O cuidado é pensado como um processo relacional, envolvendo dispositivos, instituições e práticas que articulam elementos formais e informais. Nesse contexto, destaca-se a importância dos encontros singulares entre profissionais e usuários, nos quais se produzem sentidos e efeitos terapêuticos. O cuidado surge na escuta, na abertura à alteridade, no reconhecimento do outro em sua diferença e na construção conjunta de estratégias de vida.

Destarte, busco refletir sobre as tecnologias de cuidado presentes na RD, a (re)construção de sociabilidade e subjetividades dos usuários, bem como o papel das emoções em sua dimensão micropolítica, incluindo debates sobre permissividade versus proibicionismo.

"¡Cómo le vas a negar el antibiótico!" La dispensa de antibióticos sin receta en farmacias de la provincia de Buenos Aires. Etnografiando disputas y saberes.

María Pozzio (CONICET)

En Argentina, se conoce como medicamento ético al prescripto por un profesional cuya dispensa debe realizarse sí o sí "bajo receta". En lo que respecta a la dispensa de antibióticos, sin embargo, esta reglamentación no siempre se cumple pues entra en tensión con nociones que configuran la profesión farmacéutica: la atención farmacéutica (AF) y el Uso racional de medicamentos (URM). A partir de un trabajo de campo etnográfico realizado "desde el mostrador" en farmacias oficinales de la provincia de Buenos Aires (PBA), fue posible entender el modo en que la dispensa de antibióticos sin receta se realiza de parte de farmacéuticas y farmacéuticos en el marco de estas dos grandes nociones: la AF y el URM. En esta ponencia, busco historizar brevemente la llegada de estas ideas a la Argentina, para luego describir y analizar el modo en que las mismas se actualizan en el cotidiano de farmacias de barrio de la PBA, donde las y los farmacéuticos encuentran en las nociones de AF y URM un pequeño margen de acción para poner en valor su saber profesional. En el marco de múltiples contextos encajados -la farmaceuticalización de la sociedad, la des-regulación de la venta de medicamentos, etc- esta ponencia permite reconstruir, a partir del caso de la dispensa de antibióticos, una situación cotidiana en una etnografía realizada "desde el mostrador". Así, veremos cómo la dispensa de antibióticos sin receta es "mucho más" que la venta de un fármaco.

Desafios teóricos e metodológicos da pesquisa de medicamentos

João Balieiro Bardy (UFRJ)

A presente proposta visa promover um debate em torno de dificuldades de natureza descritiva, teórica e metodológica que se apresentam para as pesquisas realizadas “a partir dos medicamentos” (Castro, Engel e Azize, 2013). A etnografia de medicamentos implica negociar fronteiras teóricas, técnicas e práticas entre categorias epistêmicas, regulatórias e descritivas; proponho aqui mergulhar na caixa preta destas negociações e como elas se estabilizam no discurso antropológico. Para tal, o texto se apoia no material de pesquisa de campo conduzida em conjunto com o Centro Municipal Ernani Agrícola (CMS/EA), localizado no bairro de Santa-Teresa no Rio

de Janeiro. O CMS-EA oferece serviços de atenção básica de saúde aos 40.000 habitantes do bairro e atua na promoção de saúde através da produção de diagnósticos precoces de doenças e distribuição de medicamentos entre outras atividades. O material coletado compila respostas dadas a um formulário de 25 questões que foi aplicado de forma indiscriminada a qualquer usuário do CMS que demonstrasse interesse em participar da pesquisa. Além destes dados, entrevistas, desenhos, mapas, bulas e receitas médicas ajudam a compor a sustentação empírica do texto. Através da mobilização de eventos, imagens e diálogos germinados nos encontros com usuários do CMS/EA o texto busca interpelar categorias analíticas a partir das categorias nativas do campo.

ST 25: MODOS DE EXISTÊNCIA QUE BROTAM NAS FRESTAS: NATUREZA E SOBRENATUREZA EM ALIANÇAS INSURGENTES

Coordenador(a): Uirá Felippe Garcia (UNIFESP), Olivia Maria Gomes da Cunha (UFRJ), Rogério Louvain Viana Filho (UFRJ)

Sessão 01 - ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes

Coordenador/a: Rogério Louvain Viana Filho (Museu Nacional/UFRJ)
Debatedor/a: Uirá Felippe Garcia (UNIFESP)

"Atender a los muertos": notas sobre relacionalidades mais-que-humanas no interior de Cuba

Juliane Oliveira Nunes (UFRJ)

No cenário de crise energética e do legado das plantations escravistas, esta pesquisa de doutorado em curso investiga as configurações familiares de afrodescendentes em Cuba. Apoiando-se no conceito de "relacionalidades" (Carsten, 2004), investigou-se como se 'faz parentes', com base em etnografia realizada entre novembro de 2023 e abril de 2025 em Perico, município rural fundado entre 1845 e 1850 para a produção açucareira e reconhecido como "un pueblo rico en culturas africanas". Lá, famílias guardiãs de heranças como Gangá-Longobá, Regla Arará, Ifá cubano, Palo Monte e Santería, destacam a centralidade das relações com os mortos, especialmente através das ancestrais Florentina Zulueta (fundadora da "rama" Arará) e Florinda Diago (Gangá-Longobá). Conceitos êmicos como "rama", "bambases" e "casa" organizam seus modos de compor vínculos, materializados em práticas descritas como "atender a los muertos" (alimentá-los, reverenciá-los, executar seus pedidos, ouvir seus conselhos etc.). Com efeito, propõe-se aqui pensar 'relacionalidades com os mortos' como objeto de análise para examinar como os conceitos acima citados operacionalizam a (des)feitura de laços, tensionando fronteiras entre noções tradicionais de religião e parentesco (Bongianino, 2020), ao passo que dicotomias

natural/sobrenatural se diluem (Viveiros de Castro, 2008) na produção da vida comunitária e cotidiana, na qual espíritos, santos, animais, plantas, terras e águas emergem como partícipes nessas relações.

Castanhas, suas árvores, seus mitos, com os Jamamadi de Massekury, do Alto Purus

Hugo Ciavatta (UNESP)

"Aqueles que voltaram são agora os Tanodeni. Aqueles que passaram, foram para a Terra Grande, para os campos. Na volta, os Jamamadi, na beira do Igarapé, acharam Watu, cortaram e comeram, e jogaram as castanhas dentro d'água". O trecho acima faz parte da nativa mítica "Watu" (ou castanha), dos Jamamadi ocidentais, falantes de uma língua Arawa (DIENST, 2014, 2016). A referência a este fruto/semente, junta-se às impressões de Tatiarabu Jamamadi, meu principal interlocutor e anfitrião durante o período de campo de tal narração. Caminhando pelas trilhas de Massekury, uma Terra Indígena não demarcada na região do Alto Purus, Tatiarabu destacava nossa passagem por algumas das árvores, por algumas plantas, como as castanheiras que havia naquela área. Um ano depois, ele escolheu uma daquelas castanheiras, mais próxima ao barranco do rio Purus, como seu túmulo. Portanto, seu sepultamento encontra no encerramento de Watu seu paradigma: como Tanodeni, Tatiarabu queria estar, também morto, aos pés de uma árvore de castanhas, perto também de um rio.

O objetivo da apresentação, desse modo, é abordar o mito Watu dos Jamamadi ocidentais de Massekury. Pensar com o mito as histórias dos Jamamadi na região, e especificamente, tratar como foram contados, destacando a história mítica no contexto da pesquisa. Com isso, mais do que a referência cosmológica para o túmulo de Tatiarabu, trata-se de pensar as relações de "terra" como um contraste às noções estatais.

Entre Natureza e Sobrenatureza: Territorialidade Encantada dos Kiriri do Acré

Maria Carolina Arruda Branco (UFSCAR)

Neste trabalho proponho refletir sobre o processo de enraizamento e reencantamento do território ocupado pelo povo indígena Ibiramã Kiriri do Acré, localizado na zona rural de

Caldas/MG desde 2017. Migrantes de Muquém do São Francisco/BA, os Kiriri constroem seu território a partir de vínculos profundos com seres outros-que-humanos, especialmente os Mestres Encantados e a Jurema, simultaneamente árvore sagrada, bebida ritual e encantada. A simbiose entre corpo, terra e cosmologia sustenta não apenas a ocupação territorial, mas também a produção de um presente vivido e de um futuro sonhado. A partir de uma abordagem etnográfica, investigo como o território, os corpos e os seres outros-que-humanos se atualizam em formas que desafiam dicotomias modernas e mobilizam afetos, memórias e resistências. Busco evidenciar como o povo Ibiramã Kiriri do Acré (re)existe em alianças que desestabilizam fronteiras entre natureza e sobrenatureza, política e encantamento.

Onirismo e historicidade a partir d'A queda do céu

Marconi da Silva Felinto Júnior (PUC-RIO)

O presente trabalho, partindo de uma interseção entre a teoria da história e a teoria antropológica perspectivista, propõe uma leitura da obra A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Preocupa-se, nesse sentido, em fazer juz ao modo pelo qual a conceitualidade do mundo yanomami se constrói a partir dos conceitos de utupë e xapiri pë, próprios à Sobrenatureza de sua vida metafísica. O esforço central do trabalho, tomando este fundo teórico-filosófico como sua chave de leitura, está em vislumbrar o sonho enquanto locus privilegiado da produção de conhecimento, da temporalidade e da historicidade para os Yanomami. Indica-se, assim, a compreensão do sonho menos como expressão subjetiva do que enquanto condição meta-histórica e da vida sociocomunitária do mundo yanomami.

Crise ecológica na Amazônia: natureza e sobrenatureza entre os Rikbaktsa

Gabrielle Cardoso Meneses (UFRJ)

De que maneira os Rikbaktsa, população indígena de língua Macro-Jê do sudoeste amazônico, pensam a crise ecológica? Como as pessoas deste grupo relacionam natureza e sobrenatureza? Entre os Rikbaktsa, a atual escassez de tubérculos nas roças é atribuída tanto ao avanço das monoculturas de milho e soja na região – que reduzem o habitat dos porcos-do-mato, levando-os a consumir os alimentos plantados pelas famílias – quanto à ação de espíritos malfeitores. Segundo os velhos, os mamíferos que consomem os brotos de mandioca e batata-

doce das roças não são animais verdadeiros (babata), mas animais que, com a saúde enfraquecida por conta da fome, ficam vulneráveis à ofensiva dos mortos: os espíritos que penetram o corpo dos mamíferos são, contudo, bem específicos. Eles são, majoritariamente, os espectros terrestres dos seringueiros que, em meados do século XX, deram início à exploração da borracha na área indígena. A relação dos Rikbaktsa com os estrangeiros foi traumática e hoje se atualiza de modo a afetar a saúde corporal dos vivos – mais especificamente, a segurança alimentar deles. Na tentativa de superar esta crise com os mortos, as pessoas buscam se aliar aos espíritos ligados à vitalidade da floresta: os espíritos pai do mato (morebe) e pai do vento (zopoktsazo). A hipótese é que, por meio dessa aliança, os Rikbaktsa conseguem restaurar parcialmente o equilíbrio ontológico em um território afetado pelo extrativismo e pela monocultura.

Desafiando a linha reta: rotas, trilhas e caminhos de uma retomada Guarani Kaiowá

Luisa Bahury Assis Lanna (Museu Nacional)

Entre os quilômetros 34 e 37, a estrada MS-386 beira a comunidade Guayvyry Yvy Pyte Y Jere, um território tradicional do povo Guarani Kaiowá retomado desde 2011. É uma linha reta, praticamente sem conversões e sem acostamentos. Por ela passam diariamente carros e caminhões em alta velocidade, máquinas agrícolas de grande porte, ônibus com viajantes e pessoas da comunidade, de bicicleta, moto ou a pé, pelas margens. Na retomada, outras linhas: trilhas, rotas e caminhos por onde as pessoas se movimentam e que são, eles mesmos, moventes - surgem e desaparecem à medida do uso. Linhas fundamentalmente diferentes - a estrada, network conectora; e as trilhas da retomada, meshwork reticulada do espaço habitado - elas compõem o desenho sobre o qual ensaio algumas reflexões. O texto parte deste mapa-rascunho: a linha da estrada e as linhas de todos os outros caminhos usados na retomada, à primeira vista, num plano estritamente concreto - o do chão onde estão desenhadas - mas não só: trilhas que vão de uma casa à outra, de cada casa ao seu banheiro, rotas ao campo de futebol, à escola, às roças, à parte do rio onde busca-se água, onde banha-se, à mata, ao o cemitério e, enfim, à própria estrada. Proponho uma aproximação entre as linhas e o movimento ao qual nos chama a atenção Ingold (2007) e um tema clássico da literatura Guarani, os caminhos, mas não aqueles da caminhada para

a terra sem males, e sim os caminhos cotidianos da vida em uma retomada que abrem fendas na plantation.

Sessão 02 - ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes - Sessão 2

Coordenador/a: Uirá Felippe Garcia (UNIFESP)

Debatedor/a: Olivia Maria Gomes da Cunha

Dendezeiros, guaiamuns e pescadores às margens da plantation

Pedro Castelo Branco Silveira (Fundação Joaquim Nabuco)

O dendezeiro (Elaeis guineensis) é uma palmeira nativa da Costa Ocidental da África. É possível contar diferentes histórias sobre essa planta, no Brasil: umas ligadas à sua importância alimentar e religiosa na diáspora africana; outras à expansão agroindustrial em larga escala, substituindo florestas tropicais. Conto aqui um terceiro tipo de história, centrado nas alianças entre dendezeiros, guaiamuns (Cardisoma guanhumi) e pescadores artesanais. Guaiamuns são caranguejos semiterrestres que vivem em áreas alagadas nos manguezais do litoral brasileiro. Alimentam-se de folhas, frutos e material animal e têm uma relação histórica com comunidades pesqueiras, que os capturam para consumo e comércio local, compartilhando as paisagens que habitam. Na Reserva Extrativista Acaú-Goiana (PE-PB), os dendezeiros ocupam áreas limítrofes dos manguezais há muito anos, convivendo com guaiamuns, que apreciam se alimentar da polpa do dendê. Próximo a essas palmeiras, são comuns buracos dos caranguejos, e seus frutos são amplamente usados pelos pescadores como alimento nos caritós, os viveiros temporários dos guaiamuns. Com base na etnografia da assembleia formada por guaiamuns, dendezeiros e pescadores, em uma paisagem historicamente marcada por outra aliança, aquela entre colonizadores, a cana-de-açúcar e seu aparato tecno-político de exploração, proponho tensionar a ideia de "espécie exótica invasora", valorizando as ecologias insurgentes em paisagens arruinadas pela lógica da plantation.

Entre Natureza e Espírito: Relações Multiespécie e Modos de Habitar no Santo Daime

Frederico Romanoff do Vale (UFSC)

Este trabalho apresenta resultados parciais da pesquisa de doutorado "Modos de existência na Ecovila São José: pelo equilíbrio nas relações humano-ambiente", que investiga práticas ecológicas e cosmopolíticas no interior de uma comunidade daimista situada em área de preservação ambiental em Florianópolis (SC). Vinculada ao ICEFLU, a Ecovila articula usos ritualizados da ayahuasca — compreendida como “planta professora” — com discursos ambientalistas e modos de habitar marcados por alianças multiespécies e insurgências sensíveis às materialidades da floresta, dos vegetais e das entidades espirituais. Dialogando com os estudos multiespécies, a antropologia da ciência e ontologias indígenas, a pesquisa explora formas de copresença e agência outras-que-humanas em contextos de ameaça ecológica. Considera, ainda, os desdobramentos geopolíticos do Antropoceno — incluindo Capitaloceno, Plantationoceno e Chtuluceno — como chaves analíticas para compreender disputas territoriais, conflitos infraestruturais e processos de re-existência. A etnografia se abre a modos de existência que emergem nas brechas do extrativismo e às ecologias ruderais que desafiam dicotomias entre natureza e sobrenatureza, político e cosmológico, humano e não-humano.

Encantaria Quilombola: concepção e defesa ontológica do território

Juliana Loureiro Silva (ABAETÉ)

Encantaria é uma dimensão invisível que tangencia o mundo material, no fundo dos mares e rios, em dunas e pedras, em matas e manguezais. É a morada dos encantados. Seres espirituais, os quais, muitos deles, viveram, mas não morreram, se encantaram. A Encantaria Quilombola é uma ontologia relacional que a engendra como espaço-tempo ontológico amefricano, vivida e significada pelos quilombolas.

O universo da encantaria é composto por muitos lugares encantados, que possuem seus donos. A ilha dos lençóis é de Rei Sebastião. As matas de Codó são dos Légua. Grande família espiritual que reinam os quilombos do Maranhão. A encantada Rainha Iná mora no fundo da baía de São Marcos. Para construir o porto de Itaqui foi necessário com ela negociar.

O Maranhão é uma terra de encantaria. Nos salões e terreiros de tambor de mina, terecô, cura e pajelança, convivemos com os encantados. São eles que cantam e narram suas mitológicas histórias, seus vínculos com diferentes famílias, territórios e encantarias, emaranhando ambientes e espaços geográficos e temporalidades históricas com o universo ontológico da encantaria.

O quilombo de Santa Rosa dos Pretos é um território ameaçado pelo corredor logístico do desenvolvimentismo e resiste a duplicação da BR133 pela força política de seus encantados. A partir da etnografia com os encantados, apresentarei as performances rituais e políticas que atualizam a ontologia amefricana e orientam a ocupação e a defesa territorial dos quilombolas.

A mata se levanta e a terra estremece: alianças com encantados no Parque Nacional da Chapada Diamantina

Paula Pfluger Zanardi (UFSC)

Este trabalho acompanha a relação do jarê com a paisagem a partir de uma operação de fiscalização do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), em 2024, no Parque Nacional da Chapada Diamantina (BA), que resultou na destruição de um terreiro e na remoção de um assentamento de caboclo. O jarê é descrito como candomblé de caboclo (SENNA, 1998) por ser resultante do encontro das matrizes africanas com as entidades nativas da região, os espíritos descendentes de indígenas. Pretendo compreender como a ação do ICMBio desconsiderou os vínculos entre corpos, paisagem, espíritos e práticas de cuidado que sustentam os modos de vida das comunidades jarezeiras. Há uma invisibilização da violência do ato que está expressa no processo de reconstrução do terreiro colocado em curso pelo ICMBio.

Em contraste, os assentamentos e caminhos trilhados pelos curadores apontam para alianças que desafiam a separação entre natureza e sobrenatureza. Essas alianças insurgentes — entre encantados, pedra, mato, terra e rios — não apenas resistem à simplificação ecológica, mas constituem formas de coabitação que não dissociam religião e natureza. Inspirada por Bispo dos Santos e pela noção de “terra como sujeito”, acompanho os efeitos do ataque espiritual e material aos terreiros e as mobilizações coletivas que dele emergem. Ao fazer emergir as fraturas do projeto moderno de preservação, o artigo reivindica modos de existência que se afirmam em alianças vivas entre mundos.

Tramas de ejé: construindo laços entre humanos e não-humanos no Ilê Asé Sòpònnòn

Ana Luísa Nardin Rezende de Abreu (UFMG)

Este trabalho investiga, a partir da etnografia no Ilê Asé Sòpònnòn, terreiro de candomblé ketu-nagô em Belo Horizonte, como se aprende a fazer parentes além do sangue consanguíneo, prestando atenção ao ejé, o sangue que corre nas folhas, nos animais e nas pedras sagradas. O ejé branco, presente na seiva das folhas da Mata da Baleia, o ejé vermelho, que pulsa no sangue dos animais sacrificados, e o ejé preto, que vibra nas pedras Otás, são forças vitais que atravessam os limites do terreiro, ativando vínculos entre reinos vegetal, animal e mineral. Guiado pelos ensinamentos do Babalorixá Eduardo de Omolú e da Ekedji Alessandra, observo como esses sangues criam alianças insurgentes entre humanos e não humanos, desafiando as dicotomias tradicionais entre natureza e cultura, humano e não humano. Essa cosmopolítica dos ejés revela modos de existência que brotam nas frestas do urbano e do sagrado, propondo formas de coabitação e cuidado que resistem à violência colonial, ao capitalismo e à crise ambiental. Assim, o terreiro se apresenta como um espaço onde aprender a fazer parentes significa abrir-se a outras presenças, escutando e respondendo ao sangue das folhas, dos animais e das rochas.

Culinárias cosmodivergentes na caatinga da Bahia

Gabriel Rodrigues Lopes (UFS)

Um dia na caatinga da Bahia pode inaugurar realidades indesejáveis para quem “come” coisas sólidas, líquidas ou etéreas de seres extra-humanos ou de humanos-mais-que-humanos. Se Caipora oferece piolho como alimento e o Bicho sua própria urina, o xamã dá sua palavra. Comer aqui não é um ato de manducação biológica, cultural ou simbolicamente orientada, mas um ato xamânico de transformação radical. Comer o piolho | licurí de Caipora, tragar a urina | fluído do Bicho ou ter suas “vistas” alteradas pela palavra do xamã (onde a realidade imediata se metamorfoseia à imagem prefigurada por este) indicam uma cozinha crua em que o sólido, o líquido e o etéreo são eles mesmos mediadores da transformação da cultura em natureza. É como se os caatingueiros da Bahia se recusassem não só a romper radicalmente essa relação (necessária em outros casos), mas necessitassem reatá-la, invertendo-a constantemente para não encerrar o que é e o que pode o humano – do mesmo modo em que se identifica um aliado (caatingueiro) ou

um estranho (povo da rua) pelo seu desejo e capacidade de comer buchada ou farofa de vaqueiro. Logo, a comensalidade (com Caipora), a urofagia (com o Bicho) e se envultar com oração forte (com o xamã) são culinárias cosmodivergentes para tornar o humano sujeito outro, isto é, para ativar outro ponto de vista no humano. Tudo isso será relacionado com o lugar | dom do nativo-etnógrafo na trama caatingueira dos dons, o mundo dos lapigados.

Sessão 03 - ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes

Coordenador/a: Olivia Maria Gomes da Cunha

Debatedor/a: Rogério Louvain Viana Filho (Museu Nacional/UFRJ)

Entre feitiços e ruínas – práticas cosmo-gráfico-políticas com comunidades de Bruxarias (neo)Pagãs no Brasil

Milena dos Reis Rabelo (UFSC)

Este trabalho é parte de uma pesquisa de doutorado dedicada à realização de uma etnografia das crises climáticas com comunidades de Bruxarias (neo)Pagãs no Brasil – em particular, nos estados do Piauí, Fortaleza, Bahia, Pará, e Rio de Janeiro. Entre as questões de análise das relações intrinsecamente ecológicas dessas coletividades, destaco os meios cosmo-gráfico-políticos pelos quais imagens outras são geradas para uma terra – como deusa, mundo, e aliada política – com variadas "zonas críticas" produzidas pelo novo regime climático (Arènes; Gaillardet; Latour, 2017). Inspirada por exercícios de "Gaia-grafia" (Arènes, 2022), elejo os processos de criação de sigilos mágicos – imagens gráficas de seres outros e seus atributos geontológicos – de enfrentamento e proteção em situações de crise, como prática que anuncia formas de desenhar "coisas no mundo" que "ampliam a visibilidade do sensível" (Kofes, 2020) para um cosmos relacional e responsivo que opera como um instrumento – ou feitiço, para utilizar a gramática (neo)pagã – que corporifica na arena política a presença de vozes que excedem exigências moderno-ocidentais para sua participação (Stengers, 2018). Trata-se de uma experimentação especulativa com coletivos extramodernos (Viveiros de Castro, 2016) que anunciam modos outros de habitar ruínas (Tsing, 2019) que não se estabilizam, ao contrário,

seguem em fluxo contínuo de emergência, desdobrando-se e redesenhando-se em frestas que escapam de qualquer forma definitiva.

Cosmologias contra a mineração

Isabella Drumond Rodrigues (centro de)

Esta apresentação parte de um esforço teórico-metodológico de revisão crítica da produção antropológica sobre a mineração, com ênfase nas ontologias relacionais e nas teorias indígenas da existência. Em vez de limitar-se a abordagens centradas na exploração do trabalho ou em impactos socioeconômicos, investiga-se como diferentes mundos se relacionam com os elementos terrestres — pedras, rios, solos, minerais — a partir de regimes de existência que não operam segundo a separação moderna entre natureza e cultura, vida e não-vida. Argumenta-se que a mineração, como operador e produto do capitalismo colonial e neoliberal, atua na consolidação dessa cisão. Ao revisitar etnografias clássicas e contemporâneas (como Nash, Taussig, Povinelli e de la Cadena), propõe-se a ideia de “mineralogias não capitalistas” ou "não ocidentais" — formas de conhecimento e relação com o geos que desafiam o monopólio ocidental sobre o que conta como existência. A escassez de descrições etnográficas atentas a essas concepções não indica sua inexistência, mas revela um desafio teórico-metodológico. Ao explorar essas perspectivas, o trabalho se alinha às propostas deste simpósio temático ao destacar modos de existência que brotam nas frestas do extrativismo, compondo alianças insurgentes entre humanos, os geos e territórios ameaçados

Urbanidades indígenas da antiguidade amazônica: caminho para a construção de outros urbanos possíveis

Luísa Pflueger de Farias (UFMG)

Nas últimas décadas, arqueólogos e antropólogos que pesquisam sobre a antiguidade da Amazônia vêm usando “cidade” para caracterizar assentamentos indígenas, como forma de enfatizar a complexidade da produção espacial de povos amazônicos pré-coloniais.

A dificuldade em conceber mundos para além do ocidental/colonial/capitalista, invisibilizou por muito tempo a complexidade dos espaços transformados pelas sociedades indígenas da antiguidade. Ao nomearmos esses espaços como cidades, criamos um paralelo com

uma forma de organização que é reflexo e produto do sistema sócio-econômico que a gerou. A cidade como apogeu da civilização pressupõe que outros povos que, por qualquer motivo, não chegaram a essa forma de organização social e espacial, são menos "desenvolvidos", um retrato do passado.

Poderíamos então falar de outra definição de urbanidade, um urbano sem cidades? Não seria a arqueologia das ocupações indígenas da antiguidade uma janela para um outro futuro urbano, interrompido pela colonização? um urbano sem centralidades, sem Estado, sem a domesticação total da natureza, sem mesmo a concepção de uma natureza apartada do ser humano? Procuro tomar a produção espacial dos povos indígenas da antiguidade como forma de conceber o próprio espaço em si. É urgente compreender os mundos que produzem outras formas de transformar espaços, entendê-las a partir das próprias perspectivas indígenas, sem recorrer ao anacronismo da comparação com o que conhecemos enquanto cidade e urbanidade.

Enfrentando a hidra capitalista: Análise dos processos de construção de autonomias e resistência ao colonialismo na Costa Verde do Rio de Janeiro

Marina de Barros Fonseca (UFRJ)

Como construir rotas de fuga para os labirintos criados pelo colonialismo, que engolem territórios sob a forma de políticas extrativistas? Este ensaio apresenta os primeiros achados da minha pesquisa de doutorado, que investiga os processos de resistência ao avanço do colonialismo — com a roupagem atual de neoextrativismo e grandes projetos imobiliários — sobre os territórios de ocupação tradicional na Costa Verde do Rio de Janeiro.

O foco recai sobre comunidades impactadas por empreendimentos imobiliários de grande escala, como as de Ilha do Araújo, Saco do Mamanguá e Paraty-Mirim. A partir dessas experiências, busco compreender como se constroem formas de autonomia e resistência territorial frente à ofensiva sobre a terra, o mar e os modos de vida tradicionais.

A pesquisa também revisita a centralidade histórica das plantations, que, além de impulsionarem a economia colonial, moldaram estruturas sociais no pós-abolição e consolidaram economias racializadas nos territórios em que se enraizaram (MCKITTRICK, 2013). Entendendo a memória como fundamental na constituição dos territórios, identidades e caminhos coletivos em direção ao bem viver.

Ao longo do ensaio, discuto também as disputas em torno do uso e ocupação de Áreas de Proteção Ambiental. Assim, este texto oferece um exercício de síntese de uma pesquisa em andamento, que busca compreender os métodos de resistência territorial e suas contribuições para escapar da hidra capitalista.

Cada eu que digo é outro - Modos de Composição e Abertura de Espaços em um Movimento de Moradia no Centro de São Paulo

Camila Correa Felix (UFBA)

Esta proposta consiste na sistematização de ideias, fruto do trabalho de campo realizado junto ao Movimento de Moradia da Região Centro (MMRC), entre 2022 e 2024. Inspirada na afirmação de Roger Bastide (1958) a respeito do candomblé na Bahia, a pesquisa não descreve os Movimentos e as ocupações de moradia como instituições, ou mesmo movimentos sociais, e sim como "sistema de participações" entre prédios, moradores e lideranças. Isso porque a noção de participação como presença, operacionalizada no campo da pesquisa, instaura modos de abertura e torna palpável a experiência temporal implicada nesses processos. A moradia das famílias na ocupação é uma espécie de vínculo político constituído pela gestão de espaços e seus materiais.

Uma ocupação, muitas vezes, é feita para que uma mulher possa criar seus filhos. Em uma dinâmica dual, "eu pedi pra eles um espaço e eles me deram", torna-se possível, no interior do Movimento, a circulação de uma força, condição e efeito da produção de pessoas e coletivos. As noções de relação e de criação desdobram efeitos para a política e para o parentesco. A liderança de Movimento atua como "propiciador de ações", "que anda junto", "tal qual um chefe clastriano" (Garcia, p. 113, 2015), o caminhar junto é o princípio da coletividade. Ao mesmo tempo, os espaços são solicitados como meios de diferenciação entre eu e o outro. O Movimento político na ocupação torna tangível a diferença como matriz na composição dos espaços e da luta por moradia.

A cidade emerge do axé: Mapeando os encontros entre terreiros e a cidade de Belo Horizonte

Fabiany Silva Ferreira dos Santos (UFMG), Bianca Zacarias França (UFMG), Beatriz Natiele dos Reis Sabino (UFMG), Kayke Vinicius Costa Silva (UFMG)

Este trabalho resulta do nosso envolvimento, desde 2023, com o projeto "Cartografia e Ecologia das Práticas Afro-diaspóricas em Belo Horizonte", que tem como objetivo mapear os territórios afro-religiosos da cidade, compreendendo-os como práticas sociais e não apenas técnicas. As práticas religiosas funcionam como mapas que ampliam a percepção sobre os espaços urbanos. Esses territórios envolvem os terreiros, suas conexões com outros grupos, instituições e práticas, além dos mapas cosmológicos que ligam entidades divinas a rituais. Como afirma Juana dos Santos (2002), "os limites da sociedade egbé não coincidem perfeitamente com os limites físicos do terreiro" — incluem rios, matas, encruzilhadas, cemitérios. Em Belo Horizonte, o espaço público também compõe o corpo das casas de axé, como exemplifica a Praça 13 de Maio, que acolhe há décadas celebrações aos Pretos Velhos, tornando-se um espaço sagrado. No entanto, os terreiros enfrentam disputas com o poder público, moradores e empresas de mineração, como no caso do Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango e sua luta pela retomada da Serra do Curral. Outros, como a Associação Pai Manoel de Aruanda (Lagoinha) e o Centro de Caridade Força no Caminho (Venda Nova), enfrentam desafios impostos pela urbanização e pela desigualdade. Mapear esses territórios é também reconhecer a resistência, a memória e a continuidade das práticas ancestrais afro-diaspóricas na cidade.

ST 26: MODOS DE FAZER, MODOS DE LUTAR: COCRIAÇÕES EM CORRESPONDÊNCIA COM QUILOMBOLAS, INDÍGENAS E COMUNIDADES DE TERREIROS

Coordenador(a): Zoy Anastassakis (UERJ), Renata Moreira Marquez (UFMG), Raquel Gomes Noronha (UFMA)

Sessão 01 - ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros - Aldeias, cidades, terreiros

Coordenador/a: Renata Moreira Marquez (UFMG)

Debatedor/a: Isabel Casimira Gasparino (Reino Treze de Maio)

“Uma casa feita para cair” Jaraguá: desaprendendo com o morro

Rodrigo Quintella Messina (ESCOLA DA CIDADE)

A chamado dos guarani mbya da Terra Indígena do Jaraguá, alianças com os Juruá (não-indígenas) vêm sendo construídas por meio de mutirões, cursos, manifestações e vivências que atravessam fronteiras e aproximam saberes, corpos e mundos distintos. Esta pesquisa relata algumas dessas ações e relações, especialmente entre a arquitetura e a antropologia, perguntando: como o morro do Jaraguá e os guarani mbya disputam os sentidos da cidade de São Paulo que está por vir? Como arquiteto, procuro especular respostas práticas e teóricas aos desafios do Antropoceno e proponho modos de aprender, desaprender e reaprender com o Jaraguá e seus povos. Como exemplo, apresenta-se uma “Uma casa feita para cair”, dos guarani mbya da aldeia yvy porã no Jaraguá, em que é necessária a constante renovação da sua arquitetura. Junto com essa renovação, deveria vir a prática de ensino para as gerações por vir sobre o cuidado para com a casa de reza, bem como as tradições guarani mbya. Assim, para os guarani mbya, dar manutenção à casa é dar manutenção à cultura, ao corpo, ao espírito. Fazer casa é fazer gente. Diferente de como aprendi, a casa, como coisa “viva”, vai junto com os guarani mbya. O que se

faz numa ordem reverbera na outra, isto é, o que está em questão é um princípio de correspondência entre coisas e pessoas, um modo de relação e ação, portanto, bastante distinto daquele de minha formação. Se fazer casa é fazer gente, que tipo de gente queremos fazer ao fazer nossas casas?

Modos de pesquisar e fazer arquiteturas em co-presença Xakriabá

Lucas Carvalho de Jesus (UFMG)

Desconcertos, divergências e momentos de "não-saber" atravessaram os modos de pesquisar e fazer arquiteturas com o povo indígena Xakriabá ao longo dos últimos anos. Longe de serem obstáculos, essas situações nos obrigaram a "desacelerar", observar e pensar: como fazer pesquisa e arquiteturas estando em "co-presença" de todos os seres participantes das nossas construções coletivas? Estar aberto ao "desconcerto epistêmico", a aprender com as divergências e a "não-saber" o que fazer, não é entendido aqui como um sinal de fraqueza e sim como uma abertura fundamental para construir junto. Esta comunicação parte de um compromisso com o encontro, o cuidado e o fazer compartilhado, para discutir um método de trabalho ancorado no aprender com os deslocamentos, pausas e improvisos que emergem da "co-presença". A partir de uma pesquisa etnográfica mais ampla, que investiga os modos de construir e aprender na Terra Indígena Xakriabá, práticas cocriativas são mobilizadas demonstrando que fazer em "co-presença" exige resistir a apresentação de respostas prévias, diminuindo e transformando os ritmos e os modos de produção das pesquisas e arquiteturas "co-laborativas".

Manejo coletivo da autoconstrução originária – Lições indígenas

Thiago Magri Benucci (UFMG)

Proponho compartilhar o projeto de uma tese em construção que brota de encontros com diferentes povos e trajetórias. Uma tentativa de costurar fios de experiências anteriores, mas também que ocorrem no presente, enquanto trabalho em projetos de publicações e arquiteturas comunitárias com os povos Yanomami, Munduruku, Guarani Mbya e Krahô. Trata-se de uma forma engajada de trabalho antropológico e uma forma indigenista de trabalho arquitetônico.

Minhas referências são os saberes, práticas e trajetórias de vida, narradas pela oralidade e também pelas "oralidades impressas". São as antropologias indígenas e a crítica indígena levada

à sério. Assim, experimento "sair da teoria e priorizar a trajetória", pois como defendia o mestre quilombola Nego Bispo, "a trajetória precisa sustentar o discurso, senão o discurso não tem sentido".

Desses encontros, germinaram ideias que, nos termos da filósofa Isabelle Stengers, só poderiam nascer em um contexto de "aprendizagem situada". Deles trago lições de ética e de vida com as quais desenho proposições e estratégias. Ideias relacionadas ao "manejo coletivo da autoconstrução originária", segundo proposição de Casé Angatu. Esse é o caminho que esse texto percorre, ao menos por enquanto: a crítica indígena ao "peso da cidade", nos termos de Sergio Yanomami, é o princípio; a suficiência, a esquiva, a resistência e a retomada são o meio; e o manejo – proposição teórica-pragmática – é o fim, ou o começo.

Imponderáveis etnográficos e a recusa à interlocução: (co)produção de conhecimento em um terreiro de Candomblé Nagô em Maceió

Matheus Winicius Silva Alves (UFAL)

Este trabalho explora as práticas de (co)criação de conhecimento e os desafios da interlocução etnográfica a partir de uma pesquisa de mestrado em andamento que investiga os aspectos político-sociais, processos rituais e a tradição de conhecimento em um Terreiro de Candomblé Nagô localizado na região lagunar de Maceió, Alagoas. Nos primeiros contatos, ao apresentar o projeto de pesquisa ao Orí Egbé (Pai de Santo) do Ilê Axé, fui confrontado por sua recusa em ocupar o lugar de "interlocutor" ou "informante". Essa atitude, longe de ser um obstáculo, constituiu um pacto metodológico que subverte a relação assimétrica tradicionalmente estabelecida entre pesquisadores universitários e comunidades tradicionais. Pai Van, líder descendente de uma conhecida linhagem de terreiros nagô em Maceió, é um agente político-religioso ativo, engajado na luta e combate ao racismo religioso e na visibilidade do culto nagô. Nesse contexto, a pesquisa não se desenvolve sobre Pai Van ou sobre o terreiro, mas em colaboração com sua comunidade, que se posiciona como atores ativo e produtores de conhecimento. A correspondência e a aliança são fortalecidas pela minha própria identidade como candomblecista, o que estabelece liames de um fazer comum e um reconhecimento pautado em princípios cosmológicos e espirituais. A (co)criação de conhecimento emerge, portanto, como um processo de co-aprendizado contínuo, onde o fazer etnográfico é compartilhado entre pares.

Tecendo Saberes e Sabores: Etnografia Participativa e Decolonização Epistemológica em Conceição das Crioulas

Márcio Soares dos Santos (UFPB), Robson Xavier da Costa (UFPB)

A Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas, localizada no sertão de Pernambuco, é um território onde os fios da resistência, da memória e da criação se entrelaçam cotidianamente. Reconhecida por sua luta histórica pela terra e por seus saberes tradicionais – como a cerâmica, o bordado e a culinária –, Conceição das Crioulas tem se afirmado também como um lugar de produção de conhecimento, desafiando os limites impostos pelo saber acadêmico hegemônico. Os livros Partilha de Reflexões sobre as Artes, a Luta, os Saberes e os Sabores da Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas (volumes I, II e III) emergem dessa experiência coletiva e representam muito mais do que registros etnográficos: constituem-se como práticas de partilha de mundos, escritas plurais que cruzam fronteiras entre pesquisa, arte, política e ancestralidade. Resultado de encontros entre moradores da comunidade, pesquisadores/as e artistas, os livros exemplificam uma metodologia de coautoria e de valorização das epistemologias quilombolas. Este estudo tem como objetivo analisar a experiência de produção desses livros à luz de uma abordagem antropológica colaborativa e decolonial. Esses volumes foram produzidos por meio de oficinas e encontros realizados na própria comunidade de Conceição das Crioulas, com a participação de moradores locais, lideranças quilombolas, artistas, professores/as e pesquisadores/as ligados a universidades brasileiras e portuguesas, especialmente à Universidade do Porto.

Modos de fazer das comunidades de terreiro para pensar a Decolonialidade Arro-brasileira

Eduardo Oliveira Miranda (UEFS), Giovani Florencio Borges (UFRJ)

Estruturando-se nos ensinamentos de Lélia Gonzalez, que afirmam a junção dos povos originários com os povos das diásporas africanas enquanto uma estrutura civilizatória chamada Amefricanidade, este resumo apresenta a Decolonialidade Afro-Brasileira como fruto dos ensinamentos dessas diásporas em terras brasileiras e um tomar de posse das epistemologias negras soterradas pelas caravelas. A expressão “Decolonialidade Afro-Brasileira”, elaborada nesta produção, se estabelece em caráter inédito dentro da Decolonialidade fecundada em diversos

países da América Latina, ao reivindicar o lugar central do território baiano, nordestino e brasileiro como chão de ser, saber, viver e compreender os corpos-territórios que o constituem. O artigo busca evidenciar a existência da Decolonialidade Afro-Brasileira, fruto dos grupos subalternizados que participaram de atos de insurgência no processo de invenção do Brasil, com ênfase nos valores civilizatórios afro-brasileiros. Dessa forma, apontamos algumas perspectivas conceituais para fortalecer a Decolonialidade Afro-Brasileira: Epistemologias dos Odus; Giro de Iansã; Corpo-território Decolonial; Abebê das Insurgências; Solidariedade Epistêmica. Estes campos conceituais são inventados a partir dos itans sobre os orixás cultuados nas casas de matriz africana no Brasil. Essa estratégia vislumbra o enfrentamento aos epistemicídios ocasionados pelas colonialidades advindas dos projetos de civilização eurocentrados.

Entre o quilombo e o terreiro: alianças afro-diaspóricas na cidade e os modos de fazer território

Daniel Henrique de Menezes Dias (UFMG), Ana Luísa Nardin Rezende de Abreu (UFMG)

Este trabalho propõe refletir sobre os cruzamentos entre dois importantes territórios de resistência afro-diaspórica localizados na regional leste de Belo Horizonte: o Kilombo Família Souza, no bairro Santa Tereza, e o Ilê Asé Sópónnòn, terreiro de candomblé da nação ketu-nagô situado no bairro Paraíso. Apesar de distintos em sua organização e fundamentos, o primeiro reconhecido como quilombo urbano e o segundo como casa de culto de matriz africana, compartilham práticas ancestrais que envolvem o cuidado com as folhas, o cultivo da terra e a realização de festas religiosas e culturais. A partir de uma escrita comprometida com a vivência no Ilê Asé Sópónnòn e com práticas acadêmicas comprometidas com modos de co-etnografar, buscamos compreender como quilombo e terreiro elaboram estratégias de resistência e reexistência, articulando espiritualidade, memória e cuidado com o território. As festas de São Cosme e Damião e a Festa Junina, celebradas pelo quilombo desde a década de 1940, e os xirês do Ilê, realizados desde os anos 1990, são analisadas como expressões da continuidade e reinvenção de tradições afro-brasileiras. Valorizando práticas cocriativas e alianças entre saberes tradicionais e acadêmicos, o texto propõe respostas ético-políticas aos desafios enfrentados por comunidades negras urbanas. Ao reconhecer vínculos geográficos, afetivos e ancestrais entre

esses territórios, contribuímos para o debate sobre modos de pesquisar, resistir e existir em companhia

Sessão 02 - ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros - Narrativas, arquivos, redes

Coordenador/a: Zoy Anastassakis (ESDI/UERJ)

Debatedor/a: Emerson Pires Menezes (PPGPAT/ COC/ FIOCRUZ)

Imaginando juntos: criação compartilhada de narrativas visuais no norte de Moçambique

Eduardo Viana Vargas (UFMG), Justino António Cardoso (Independente)

Esta apresentação exibe e discute o trabalho colaborativo que venho realizando no norte de Moçambique a respeito do Corredor de Nacala e dos modos de existência e resistência das populações locais em parceria com pessoas que se reconhecem etnicamente como makuas. Especialmente, este trabalho aborda a pareceria em curso com Justino Cardoso, notável artista gráfico da região com quem tenho trabalhado nos últimos anos. Justino não tem sido apenas um guia e um interlocutor incontornável a me introduzir e ensinar sobre os modos de vida makua e a complexa história da região, mas também um autor/artista parceiro das práticas de produção de conhecimento e de expressão colocadas em jogo no curso da pesquisa. O trabalho aborda as exposições que realizamos juntos, como a intitulada Comboio d´Olhos, que circulou pelo Brasil e por Moçambique e que reúne desenhos de autoria de Justino e fotografias de minha autoria, e a intitulada Ohitthuna Amakhuwa, ou Resistência Makua – a arte gráfica de Justino Cardoso que, com minha curadoria, será realizada na Grande Galeria do Centro Cultural da UFMG em agosto deste ano, bem como os trabalhos mais recentes, como os desenhos comissionados que fez sobre o Corredor de Nacala e as imagens que estamos produzindo juntos sobre locais e situações marcantes da existência makua, imagens que consistem em fotografias que realizei com câmeras estenopéicas em locais e situações indicados por Justino e que, após impressas, foram povoadas por desenhos de Justino.

Compondo outras histórias com coleções etnográfica

Julia Sá Earp de Castro (UFRJ), Francy Fontes Baniwa (UFRJ)

Nesse trabalho propomos apresentar o projeto de Curadoria de Francy Baniwa no Projeto de Cooperação Técnica Internacional “Salvaguarda de Línguas Indígenas Transfronteiriças”, produzido em uma parceria UNESCO-Museu do Índio, intitulado “Vida e Arte das Mulheres Baniwa: Um olhar de dentro para fora” . Enquanto equipe buscamos apresentar as etapas do projeto e os desdobramentos de uma metodologia de requalificação e ampliação das fichas catalográficas implementado por Francy em parceria com seu pai, seu irmão, sua Tia Dona Carol além de outras colaboradores. Neste processo, ao longo de dois anos, Francy buscou parceiras, antropólogas e amigas não indígenas ligadas ao audiovisual para atingir seus objetivos de expandir as percepções dos objetos Baniwa que compõem a sua coleção no Museu dos Povos Indígenas, alargando descrições, inserindo palavras de seu povo. Nosso objetivo é apresentar juntas um trabalho que vem sendo construído em parceria, elaborando visualidades e metodologias de compreensão dos objetos para além de suas materialidade, conectados aos territórios as pessoas e a seus gestos.

"Quem vê cara não vê ancestralidade": arquivos fotográficos e memórias insurgentes em Belo Horizonte

Priscila Mesquita Musa (UFMG)

Belo Horizonte, cidade planejada no fim do século XIX, erguida sobre o ideário de modernidade-colonialista, aliou as imagens técnicas ao urbanismo para criar uma normatividade visual presente em parte representativa das imagens oficiais encontradas em seus arquivos históricos. No embate empreendido com os arquivos pela busca por imagens históricas de Belo Horizonte que contassem histórias sabidas, mas não arquivadas nas caixas-fortes das instituições, o trabalho exercita e discute o trânsito entre saberes e arquivos. Por meio da pesquisa em 8 arquivos e 2 museus de destinação pública e com a interlocução e colaboração de Isabel Casimira (rainha conga do Reinado Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e de Minas Gerais), Júlia Ferreira (matriarca do Quilombo dos Luízes), Mana Coelho (foto-documentarista de Belo Horizonte e região metropolitana) e Valéria Borges (referência comunitária da favela Pedreira Prado Lopes) – companheiras de pesquisa que compartilharam seus acervos pessoais e

comunitários, seus olhares e saberes – elaboro os percursos nos arquivos intitulados Emboscadas, Desvios, Movimentos e Transvisualidades para discutir os modos hegemônicos de ver, as cosmovisões e as memórias e imaginações insurgentes. Sobre, com, contra e através da fotografia, propusemos, coletivamente, um pequeno acervo de narrativas dissonantes e modos de vida que se atravessam e nos possibilitam imaginar cidades potenciais que transvisualizam a fotografia, o arquivo, a cidade e a história.

Experiências de co-realização em "A Rainha Nzinga Chegou" e "Reino Treze de Maio, Histórias e Memórias Narradas por suas Rainhas, filme e livro

Júnia Torres (UFMG), Isabel Casimira Gasparino (Reino Treze de Maio)

Isabel Casimira, junto ao irmão Antônio Cassimiro, rainha e capitão mestres da tradição banto-africana dos Reinados de Manganá em Belo Horizonte, ministraram curso no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais instituído pela UFMG em 2015, experiência de ensino e pesquisa pluriepistêmica. Isabel Casimira, exerce atualmente a função de Rainha de Congo em seu Reino e também possui o cargo de Rainha do estado Minas Gerais. Junto à Rainha Isabel, dirigimos, no contexto da pesquisa de doutoramento em Antropologia Social, um filme documentário intitulado "A Rainha Nzinga chegou" (2019) que propôs a travessia reversa (como a definiu a rainha) em direção à Angola, África, dos mestres Isabel e Antônio, em uma ação de pesquisa compartilhada e documentação audiovisual, empreendida por nós nas regiões de Pungo Andongo e Mbanza Kongo, no norte do país, lugar de antigos reis e rainhas. Associada a imagens de arquivos gravadas durante dezesseis anos de convivência junto ao "território astral" do Reino Treze de Maio, a documentação da viagem deu origem ao documentário co-dirigido pelas autoras dessa proposta. Em 2025, lançamos novo resultado de pesquisa colaborativa, dessa vez em suporte livro: "Histórias e Memórias do Reino Treze de Maio", publicação cuja autoria é da pesquisadora Rainha e a organização é da pesquisadora antropóloga. Pretendemos partilhar reflexões a partir de tais experiências de cocriação, incluindo meios de difusão no campo da pesquisa em Antropologia.

Alianças editoriais pataxoop: práticas cocriativas no projeto Saberes Indígenas na Escola

Paulo Roberto Maia Figueiredo (Magistério Superior UFMG), Paula de Souza Carmo Lobato (Cosmopoliticas Editoriais), Felipe Carnevalli De Brot (Instituto Tomie Ohtake)

Esta apresentação pretende refletir sobre os modos de produção coletiva de livros e materiais gráficos na aldeia pataxoop Muã Mimãtxi (MG), no contexto do projeto Saberes Indígenas na Escola. A partir de uma parceria entre a comunidade e nosso coletivo de pesquisadores, foram realizadas duas oficinas em que se construíram, de forma compartilhada, as bases de um plano editorial comunitário para 2025. Nesse processo, a edição foi compreendida não apenas como etapa final, mas como território de negociação entre formas distintas de narrar, ensinar e cuidar.

Ao propor uma edição com — e não apenas sobre — os Pataxoop, buscamos práticas que deslocam os processos editoriais de uma função instrumental ou ilustrativa, para que se tornem espaços de escuta, tradução situada e invenção coletiva. Cada publicação nasce de decisões tomadas em roda: o que dizer, como dizer, para quem, em que formato, com quais imagens, com quais palavras — e, também, com quais silêncios.

A pergunta que atravessa essa experiência é: como sustentar processos editoriais em que os modos indígenas de narrar o mundo não sejam enquadrados, mas possam guiar o próprio fazer gráfico? Ao trazer a edição como prática situada, esta apresentação propõe que oficinas e publicações possam operar como dispositivos pedagógicos, políticos e cosmológicos — capazes de fortalecer alianças, renovar as formas escolares e ampliar as possibilidades de autoria e escuta no contexto das lutas indígenas por educação, território e memória.

A arte como elo: cocriação entre territórios na Teia dos Povos-MG

Mariana Angelis Ferreira (UFMG)

O trabalho proposto visa refletir sobre as alianças artísticas, ou a arte como elo, entre territórios e comunidades que estão junto à terra (ou lutando por ela), tais como os quilombos, aldeias e ocupações. Para essa reflexão, trago a experiência da Teia dos Povos que vêm se construindo em Minas Gerais.

A Teia dos Povos é uma aliança entre diferentes territórios, comunidades e grupos, no campo e na cidade. Trata-se de uma confluência que reúne indígenas, quilombolas, ribeirinhos(as), sem terra, sem teto e muitos outros (chamados núcleos), juntamente com educadores, estudantes e coletivos (que são os elos), atuando em teia - nacional e regionalmente. O princípio que rege essa articulação e seus passos é a busca pela autonomia dos povos, principalmente por meio da terra e do território - mas também da educação, espiritualidade e modos de vida.

Em Minas, vem se cocriando, nestes moldes, desde o início de 2023. A fim de pensar como essas alianças se tecem também por meio da arte, proponho pensar a criação do Boi do Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango, que nasce da confluência entre o kilombo e o Boi do Concórdia, do Reinado 13 de Maio, também localizado em Belo Horizonte.

Esse trabalho faz parte de uma pesquisa de Doutorado em andamento na Escola de Arquitetura da UFMG, e que também está vinculada à minha atuação enquanto elo-designer junto à Comunicação da Teia dos Povos-MG.

Ide em comunhão: caminhadas na mata do quilombo de Croatá, em Januária, no Gerais

Gleydson Vicente Mota (UFMG)

No Croatá, quilombo ribeirinho ao Rio São Francisco, em Januária, no Gerais, o território é moldado pelas águas. O correr do rio dita não somente a paisagem, mas a organização social e a mobilidade dos viventes. Quando o rio está na baixa, é tempo de pescar. No tempo das águas é intenso em mobilidade. Quando as águas recuam e deixam o lameiro, é o momento de plantar, de cuidar da vazante. Este correr da vida diz das pessoas humanas, mas também impulsionam a circulação dos animais, a germinação de frutíferas e a regeneração da vegetação.

Território em disputa, por décadas sofreu com invasões e grilagens por parte de fazendeiros, que promoveram o desmatamento para formação de pastagens. Em resposta, a comunidade tem mobilizado processos de retomada: reconduzindo áreas degradadas ao uso coletivo, recuperando a vegetação nativa e reafirmando sua permanência.

Foi nesse contexto que, a convite do Sr. Arnaldo e Enedina, lideranças deste território, realizamos caminhadas pela mata e seus caminhos de rio. O convite surgiu do carinho mútuo pelas

plantas. Caminhamos para coletar folhas e cascas de árvores que comporiam uma prensa botânica comunitária.

A caminhada foi também um gesto de pesquisa, entendendo o caminhar como modo de escuta, de presença e de construção de sentido. É nesse deslocamento que o conhecimento se faz, relacional e partilhado, nos rastros das águas, sentindo o espírito da mata. Este texto apresenta as impressões do caminhar compartilhado na mata do Croatá.

Sessão 03 - ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros - Desenho, vida cotidiana, cocriação

Coordenador/a: Raquel Gomes Noronha (UFMA)
Debatedor/a: Daniel Henrique de Menezes Dias (NPGAU/UFMG)

Temporão em dois tempos: aprendizados do fazer em companhia das águas e seus habitantes

Aline Furtado Franceschini (UFMG), Gleydson Vicente Mota (UFMG)

No tempo das águas de 2022, o jogo Temporão foi distribuído em escolas e pontos de cultura São Franciscanos. Em um tapete e nos cartões postais que o acompanham, o jogo convida para conhecer o território do Rio São Francisco e seus afluentes.

Somos acompanhados nesta pesquisa por pessoas humanas que são barranqueiras, plantadoras de água, entre outras, mas também abóboras, buritis, cachorros, gameleiras, minas d'água e outros seres-rio que não humanos. Em um primeiro momento, o texto pretende contar sobre o processo de construção do jogo Temporão, que foi desenvolvido por um grupo de seis pesquisadoras, três de nós em Belo Horizonte e outras três no território. O jogo, que inicialmente tinha como proposta acontecer a partir de visitas ao território, se adaptou devido às impossibilidades de deslocamentos por causa da pandemia da COVID-19.

Agora, é prevista uma nova tiragem deste trabalho e neste segundo tempo, nossa proposta é revisitar esta produção e, a partir de seus desdobramentos, discutir os desafios de um co-trabalho, onde pessoas e mundos tão diferentes se encontram. Seja na tentativa de trazer os mais-que-

humanos para um jogo humano, ou na produção coletiva entre pesquisadores, o mesmo fazer em companhia que traz diversidade, explicita as diferenças e impossibilidades de uma construção em companhia. Percebemos que este modo de fazer explícita diferenças entre nós, desta maneira, neste texto pretendemos discutir os limites e possibilidades do fazer em companhia.

A Cozinha das Tradições como território de saber: cocriando com mestras e mestres ancestrais

Emerson Pires Menezes (Fiocruz), Marcelo da Paz Rocha (Fiocruz), Danielle Theodoro Canicio (UFRJ), Nina Pinheiro Bitar (UFRJ)

A Cozinha das Tradições (CdT) é uma iniciativa que celebra e valoriza a cultura alimentar de povos e comunidades tradicionais do estado do Rio de Janeiro. Foi construída a partir do mapeamento de mestras e mestres de cozinhas ancestrais em todo estado, e culminou na criação de um espaço instalativo na Escola Superior de Desenho Industrial (ESDI-UERJ), localizada na Lapa, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Além de um coletivo organicamente gerido, composto majoritariamente por mulheres afroindígenas, é hoje também um projeto de extensão. Desde 2024, pesquisadoras e estudantes têm se reunido às mestras e mestres da CdT que residem no Rio de Janeiro, para uma série de atividades. Temos feito atividades nos equipamentos da cozinha instalada no quintal da Esdi, nos territórios onde as mestras e mestres vivem e atuam, bem como em outras instituições acadêmicas. Nesses espaços, atuamos com oficinas de plantio, alimentação, debates e vivências, proporcionadas pelo encontro desses saberes ancestrais. Pretendemos neste trabalho apresentar as atividades que temos realizado e trocar experiências sobre como tais saberes ancestrais podem ser incluídos e dialogados com saberes acadêmicos/universitários.

Quilombo do Salgueiro: patrimônios imateriais como práticas germinantes às crianças, herdeiras dos saberes ancestrais

Marcelo da Paz Rocha (Fiocruz), Emerson Pires Menezes (Fiocruz), Danielle Theodoro Canicio (UFRJ)

O quilombo do Salgueiro é uma comunidade tradicional, na cidade do Rio de Janeiro, que comunga com muitas referências culturais distintas, mas singulares no seu conjunto: Caxambu do

Salgueiro (Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil); Folias de Reis; Maculelê; Capoeira e Samba. São saberes e fazeres que remetem às ancestralidades que habitaram esse quilombo urbano, uma das primeiras ocupações do Costão da Tijuca que, inclusive, dão continuidade às práticas que as antigas pretas velhas e pretos velhos já faziam à época em que, nestas encostas, plantam café e cana-de-açúcar quando eram mantidos escravizados pelos senhores portugueses que os mantinham sob cativeiro. Tais práticas se somam a outros fazeres, igualmente ancestrais, mas que se manifestam nos modos de cozinhar, nas práticas de plantar e colher para essa cozinha tradicional. E não só às cozinhas se prestavam as PAMAs (plantas ancestrais medicinais e alimentícias), mas como este próprio nome as designa, às práticas medicinais que são reconhecidas nesse território. Portanto, é desta forma que pretendemos apresentar este trabalho, recontando como temos mantido vivas essas formas germinantes às nossas crianças – herdeiras desse território ancestral e quilombola, trocando informações com outras pessoas estratégicas dentro da academia.

Cosmogramas africanos: cartografias de reexistência

Carolina Noury (Esdi/UERJ), Marina Sirito de Vives Carneiro (Fiocruz)

Diante das estratégias de apagamento impostas pelo colonialismo, a cultura diaspórica, como a cultura de terreiro, emerge como forma de resistência e reconstrução coletiva. A diáspora marca uma perda de referências identitárias e de mundo, sendo a coletividade o caminho para reconstituí-las. Nesse processo, a cultura não se apoia no indivíduo, mas na força do comum. O chão dessas experiências — feito de memórias, rituais e práticas — conecta esse chão que pisamos com aqueles chãos do outro lado do Atlântico. Como afirma Luiz Rufino, trata-se de uma pedagogia das encruzilhadas, em que saberes são vividos, cantados, dançados e partilhados. O terreiro, entendido como forma atualizada do quilombo, é um espaço de recriação do viver em comum, articulando alianças, cuidado e resistência nas práticas coletivas e na relação com a t(T)erra. Os cosmogramas africanos, como os pontos riscados, os vèvè do vodu haitiano e as firmas do Palo Monte em Cuba, também operam como cartografias capazes de refazer outros chãos. Conectam a ancestralidade e o tempo presente e futuro, o material e espiritual, estruturam ritos e gestos cotidianos como formas de reexistência que encarnam uma ética de cuidado, relação e presença. Reunir essas práticas na pesquisa é um gesto ético e político. O terreiro como

quilombo, os cosmogramas como mapas de reexistência e a escrita como aliança nos convocam a estar com — e não apenas falar sobre — aqueles que resistem à devastação colonial.

Especificação e processo de desenvolvimento de uma plataforma web para cartografia dos terreiros em Belo Horizonte

Alan Jovane Vilaça (UFMG), Rogério Brittes Wanderley Pires (UFMG), Núria Manresa Camargos (Prefeitura de Belo Horizonte)

Na pesquisa "Cartografia e ecologia das práticas religiosas afro-diaspóricas em Belo Horizonte", construímos um website com camadas sobrepostas de informação (narrativas, registros audiovisuais, mapeamentos colaborativos) para representar “a Belo Horizonte dos terreiros”. Em vez de localizar casas religiosas em mapas pré-existentes, a pesquisa quer ver a cidade da perspectiva dos terreiros, mapeando conexões entre espaços, trajetórias e histórias de pessoas, entidades, divindades, saberes e práticas dos povos de axé. Um experimento imagético que tensiona a cartografia hegemônica registrando modos de habitar, experienciar e se relacionar dessas comunidades com o território urbano, suas águas, matas e demais seres mais-que-humanos. Nossa apresentação descreve algumas fases da pesquisa, dando atenção a dois elementos. Um é o dilema entre produzir uma cartografia mais experimental, que obvie as formas dissidentes de espacialidade expressas pelos povos de terreiro, ou ater-se a mapas mais tradicionais, o que permitiria ações mais engajadas na luta por políticas públicas. O outro trava diálogo com a engenharia de software, demonstrando que o desenvolvimento do site vai além de especificar e atender requisitos: busca um software alinhado aos objetivos da pesquisa, que dialogue com as epistemologias dos terreiros. Assim, o processo de desenvolvimento torna-se um exercício de adaptação crítica das práticas convencionais de especificação de requisitos de software e programação.

Friccionando fronteiras: designantropologia na construção de políticas outras

Imaira Portela de Araujo Medeiros (UERJ), Imaira Portela de Araujo Medeiros (UERJ), Luiz Claudio Lagares Izidio (UFMA), Adson Pinheiro Queiroz Viana (UEMG)

Inspirados pelo Design Anthropology, há mais de 10 anos o Grupo de Pesquisas [omitido para revisão] desenvolve no Maranhão projetos para a construção de materialidades com grupos

produtivos locais, vinculados à produção artesanal, aos territórios ancestrais e à terra. Embora nossas referências teóricas tenham se iniciado no Norte Global, os desafios enfrentados em campo — distintos daqueles vividos por democracias de bem-estar social — nos exigem uma postura aliada à luta contracolonial. Para Nêgo Bispo (2023), os saberes tradicionais de seu povo não foram colonizados, portanto, não há o que decolonizar: há que se combater. Ele propõe, então, friccionar as fronteiras entre "diversais" e "colonizadores". Assumimos a fronteira como categoria de pensamento/ação, território de disputa e movimento, para propor um design de/na fronteira, que desafia as lógicas cartesianas de projeto e abre espaço para ações orientadas por outras cosmogonias, materialidades, temporalidades e ontoepistemologias. Assim como nos instigam Despret (2021) e Tsing (2021) a pensar com polvos e fungos, nos disponibilizamos a pensar com o corpo, barro, bactérias, chuva, um rio assoreado, a morte de um ente querido. Neste fluxo, apresentaremos parte de nossas pesquisas envolvendo grupos de artesãs, movimentos sociais, um centro de referência para economia solidária e um projeto de desenvolvimento de biotecnologia para regeneração de práticas artesanais e tradicionais em cerâmica junto à comunidade criativa.

Designantropologia no Brasil: uma aproximação

Manuela d Albertas Gomes de Carvalho (DESIGNER)

Este artigo almeja refletir com a investigação, apresentada como dissertação da mesma autora, de como tem se dado, no Brasil, encontros entre design e antropologia, em sua associação ao que podemos denominar de designantropologia (IZÍDIO, FARIAS, NORONHA, 2022, p. 5), ou design anthropology, em inglês, que resultam de uma série de práticas de correspondência entre esses campos do saber. A pesquisa evidencia a capilaridade que a abordagem tem no Brasil, tendo o LaDA (Laboratório de Design e Antropologia - ESDI/UERJ) e o NIDA (Núcleo de Inovação em Design e Antropologia - UFMA) como seus principais núcleos de produção. Assume uma diversidade de em sua nomenclatura - abordagem, subcampo, filosofia, entre outras - na medida em que entende DA em constante reformulação e movimento, mas com existência consolidada no Brasil como modo indisciplinado de produção de conhecimento. Modo este engajado em desconstruir formulações genéricas que marcam a origem do design moderno - desenvolvimentista e homogeneizador -, disposto a refletir e construir por meio de práticas radicalmente situadas e atentas às relações hierarquicas de poder existentes em nossos territórios.

ST 27: MUNDOS DAS ÁGUAS: EMARANHAMENTOS E AGENCIAMENTOS EM TEMPOS DE CRISE

Coordenador(a): Eliana Santos Junqueira Creado (UFES), Luiz Felipe Rocha Benites (UFRRJ), Winifred Knox (UFRN)

Sessão 01 - ST 27: Mundos das águas: emaranhamentos e agenciamentos em tempos de crise

Coordenador/a: Winifred Knox (UFRN)

Debatedor/a: Luiz Felipe Rocha Benites (UFRRJ)

A flúvio-epistemologia espiritual em tradições religiosas da Tanakh, em Oxum e povos do grupo Tukano Oriental

Gabriel Diniz Gruber de Oliveira (USP), Emanuely Miranda Nogueira Rangel (UNIR)

A partir de Stengers (2017), Gebara (1997) e Carneiro (2005), este trabalho começa observando como a ciência universaliza a razão como única forma possível de conhecimento, fundando uma perspectiva desgastada e violenta sobre as existências e epistemes não ocidentais. Para escapar disso, defendemos a necessidade de honrar a espiritualidade como forma legítima e potente de pensar.

Segundo bell hooks (2020), o despertar espiritual envolve o amor por seres que partilham tempo e lugar conosco. Interessando-se por desviar de violências epistêmicas, este trabalho busca se conectar com os rios, investigando suas potências sagradas e decoloniais em três tradições religiosas: Tanakh a Bíblia, povos do grupo Tukano Oriental e Oxum.

Na primeira das espiritualidades, argumentamos o papel dos rios no que tange à resistência política e fertilidade imaginativa como ferramenta contra as violências sociais. Para os povos Tukano Oriental, decidimos nos atentar à relação dos rios com suas origens como um território-mítico que assegura a identidade. Na espiritualidade africana e afro-brasileira de Oxum, os rios propõem uma forma de reencantamento e confluências existenciais.

Buscando escutar os rios (Krenak, 2022), este trabalho percebeu que eles aparecem, nas tradições religiosas estudadas, como seres que cocriam possibilidades de vida conosco. Isso nos leva a experimentar uma epistemologia que se esforça para desviar de colonizações, que nos coloca em relações e que honra espiritualidades.

“Se dar no mar”: reflexões em torno da maritimidade junto a pescadores embarcados do/no litoral sul do RS- Brasil

Gianpaolo Adomilli (FURG)

Como se torna pescador embarcado e de que modo poderíamos considerar a maritimidade - entendida como relação que se estabelece com o mar - a partir do viver em um ambiente atravessado pelas águas? Partindo dessas duas questões que se complementam, busco elaborar algumas reflexões sobre a noção de maritimidade, retomando parte da etnografia de minha pesquisa de doutorado realizada junto a uma comunidade pesqueira. Assim, trato de pensar a maritimidade relacionada a processos de aprendizagens de pescadores embarcados em suas práticas cotidianas. São aprendizagens que ocorrem através da experiência, de forma visceral, no ambiente marítimo-costeiro. Esse processo diz respeito ao desenvolvimento de novas habilidades através do engajamento na vida embarcada. É por esta via que busco apresentar especialmente a dimensão do enjoo, vivenciado pelos embarcados quando estão no mar, e que seria, portanto, uma dessas manifestações referentes à maritimidade. Os limites relativos ao espaço do barco, causando certo “confinamento” em grupo, e a alteridade radical deste deslocamento, propiciaram uma grande intensidade de vivencias junto à tripulação, em um “devir” embarcado. As noções de maresia que busco apresentar nesse contexto, se constituem enquanto alguns desses atravessamentos do/no ambiente. A expressão nativa “se dar no mar” passa pela relação com o enjoo, revelando de que forma os corpos são afetados e o que isso nos elucida sobre a noção de maritimidade e de se tornar embarcado.

(In)finitas águas do mundo: uma visita à terra do gelo

Eliana Santos Junqueira Creado (UFES)

Em uma breve estadia um tanto quanto impensada na Islândia, em um período de reflexão sobre perdas as mais variadas, uma antropóloga encontra-se com engajamentos aquáticos em que

a água emerge como pura e potável, em torneiras e em corpos d'água. E, ainda, como dádiva em restaurante vegano frequentado por turistas internacionais. Essa estadia permite pensar em como rios são tratados em seu país de origem, explorando um certo contraste, mesmo que cauteloso, dadas as próprias dinâmicas aquáticas metamórficas, com um rio de nome Doce que foi assolado por um crime-desastre causado por mineradoras e seus parceiros. A normalização de (certos) desastres nesse período chamado de Antropoceno será pensada à luz de diferentes contextos etnográficos, referências bibliográficas e análises documentais.

Entrelaçamentos mais-que-humanos: o caso do Rio Botas

Carolina Santos da Silva (UFRRJ)

O presente trabalho tem como intuito analisar o impacto das mudanças climáticas nas relações dos moradores do município de Nova Iguaçu-RJ, mais especificamente no entorno do Rio Botas, a poucos quilômetros do centro do município. O Rio Botas apresenta margens degradadas e com alto índice de poluição, possuindo casas com fundação no leito do rio, despejo de dejetos in natura e desvios em sua rota.

O Rio Botas atravessa diversas cidades da Baixada Fluminense, possuindo 25 km de extensão e cerca de 20 afluentes que cortam os municípios de Nova Iguaçu, Belford Roxo e Queimados. O período de chuvas na região comumente se concentra entre os meses de novembro e abril, agrupando cerca de 75% do volume das chuvas do ano.

Com as anomalias causadas pelas mudanças climáticas, eventos extremos são cada vez mais frequentes, ocasionando grandes períodos de seca seguidos por chuvas intensas que acarretam alagamentos, proliferação de doenças e convivência com outros entes mais que humanos, comumente chamados de "pragas urbanas". As enchentes em Nova Iguaçu não são apenas um fenômeno climático, mas refletem uma complexa teia de desigualdades sociais, raciais e ambientais. Assim, pode se tornar um ponto chave para discutir as camadas de exclusão que operam na distribuição espacial urbana bem como as relações mais-que-humanas que se estabelecem nessa paisagem.

Sessão 02 - ST 27: Mundos das águas: emaranhamentos e agenciamentos em tempos de crise - Mineraloceno

Coordenador/a: Luiz Felipe Rocha Benites (UFRRJ)

Debatedor/a: Eliana Santos Junqueira Creado (UFES)

Águas como sujeitos de direito: os casos do Rio Doce, Rio Lage e as Ondas de Regência-ES

Amanda Kapiche Brito (UFES)

Apesar dos inúmeros engajamentos existenciais que as águas mobilizam para além da sobrevivência dos seres vivos na Terra, ainda não parece ser suficiente para o reconhecimento delas como sujeitos de direitos, de modo a observar todos entraves que permeiam essa discussão em território nacional, até mesmo os que envolvem contexto de crimes-desastres, como o caso do rompimento da barragem da Samarco em 2015. Em meio ao cenário de indeterminações acometidas pelas fraturas ambientais e coloniais, as histórias dessas águas e seus cursos confluem nessa luta colaborativa. Sendo o Rio Doce invadido pela enxurrada de rejeitos de mineração, o qual buscou ser reconhecido como sujeito em 2017 por meio do documento protocolado pela Associação Pachamama, o Rio Lage, localizado em Rondônia, como o primeiro rio a ter seu reconhecimento como sujeito de direito validado em território nacional e as ondas de Regência-ES, na foz do Rio Doce, sendo as pioneiras mundiais no reconhecimento das ondas como seres vivos. A partir da análise dos documentos referentes a essas defesas efetivadas com e pelas águas, esse estudo visa tecer reflexões baseadas na legitimidade da teia de relações sociais, afetivas e políticas que ultrapassam a exclusividade humana e a exploração de recursos, de modo a possibilitar horizontes de fazer-com outras existências mais que humanas.

Um rio que resiste : transformações das relações entre a comunidade de Regência (ES) e o Rio Doce após a catástrofe de Samarco (2015)

Juliette Woitchik (UCLouvain Saint-Louis Bruxelles)

Em 2015, o Rio Doce, no Brasil, foi palco de um dos maiores desastres de mineração do mundo. Além do evento em si, as pessoas que vivem às margens do rio estão se perguntando como

poderão continuar a viver diariamente em uma área que agora está contaminada com metais pesados. O que aconteceu com o rio para as pessoas que estão familiarizadas com ele?

A partir da perspectiva de uma antropologia "além do humano" analisarei as maneiras pelas quais esse desastre transformou o rio doce e seus componentes, ameaçando a multiplicidade de relações que a comunidade de pescadores de pequena escala de Regência (Espírito Santo) tinha com seu rio e forçando novas (re)composições sociais e territoriais. Enfatizarei o poder destrutivo da catástrofe e o "silenciamento dos mundos" que ela provoca, ao mesmo tempo em que mostrarei como certas relações resistem a ela, embaralhando as cartas em uma situação em que tudo parece ter sido decidido com antecedência.

Ser-rio entre as catástrofes do Mineraloceno

Everton Jubini de Merícia (Prefeitura de Contagem)

Os desastres criados pela indústria extrativa-mineral podem mobilizar uma extensa e complexa trama composta por seres humanos e outros viventes, cujas vidas moldam e são moldadas com e pelos rios. A partir de uma abordagem multiespécie, neste texto procuro descrever e refletir sobre ligações sensíveis possíveis entre sujeitos diversos e o rio Gualaxo do Norte que foi severamente atingido em 2015 pela lama de rejeitos oriunda da barragem de Fundão, de propriedade das mineradoras Samarco, Vale e BHP Billiton. Entrelaço narrativas sobre episódios que vivenciei enquanto assessor técnico às vítimas do crime em Mariana, obras (áudio)visuais, cartografias e arquivos. Ao combinar tais práticas de aprendizagem, é possível observar outras socio-espacialidades que se constituem sobre a memória e a história da mineração neste território – da colonial à neoextrativista - e que excedem os próprios limites físicos em torno do curso d'água – expandido para o Atlântico Sul. Agências múltiplas deste ser-rio, diante das incessantes catástrofes da mineração, põem em perspectiva uma outra política de visibilidade sobre sujeitos outros-que-humanos apartados das ações de reparação, através da qual a terra incógnita do futuro pode ser imaginada não a partir de um desejo projetivo e controlador que vislumbre o recentramento do homem e a reestruturação do poder, mas de mundos habitados por outras "gentes" enquanto força capaz de liberar o mundo por vir das ruínas do presente.

O que os organismos podem nos dizer sobre contaminação/reparação? Uma reflexão sobre recalibrar as ferramentas da antropologia para nos equipar ao estudo de paisagens arruinadas

Gabrielly Merlo de Souza (UFES)

A Antropologia tem sido convocada a olhar para o design não intencional das paisagens. Entre outras coisas, essa noção chama atenção para o descentramento do humano nas histórias que contamos. As histórias humanas seriam tão relevantes quanto as histórias não humanas: "é aqui que a curiosidade e a imaginação entram em jogo" (Tsing, 2023). Nos estudos voltados para impactos socioambientais e desastres ecológicos – isto é, o nosso mundo no Antropoceno –, o olhar para o design não intencional nos leva a histórias de perturbação em que humanos e não humanos são autores e vítimas. Em minha pesquisa de pós-doutorado, tomo como evento crítico o crime-desastre da Samarco, ocorrido em 2015 no município de Mariana (MG), o qual analiso a partir de estudos de ecotoxicidade das águas e do solo. Entre os levantamentos, um ponto chama minha atenção: a ação dos fungos micorrízicos arbusculares como agentes de melhoramento das condições físicas dos solos. Entendendo tal agência como "respostas" dos organismos às ecologias antropocêntricas, este trabalho tem como proposta apresentar o universo dos fungos micorrízicos e sua complexidade micelial na gestão tecnocientífica do meio ambiente. Como pensar com os fungos pode ser um modo de pensar as ecologias de distúrbio? Como a escala de perturbação, a materialidade dos ambientes vivos e seus organismos se intercalam com essas questões? O diálogo interdisciplinar e interespecífico impõe tanto limites quanto possibilidades nesse debate.

Transição energética e os rompimentos de barragem - Agenciamento das águas entre ODS e mineração

Bianca de Jesús Silva (UNICAMP)

Entre os anos de 2015 e 2019, ocorreram os rompimentos das barragens de rejeitos de mineração de ferro no Sudeste brasileiro, que evidenciaram uma série de problemáticas atreladas à atividade de extração mineral no país. Os rompimentos promoveram transformações de diversas ordens nos territórios atingidos, dentre elas, a gestão hídrica, comprometendo os rios Doce, Paraopeba, o oceano Atlântico e os sistemas de abastecimento das casas de pessoas atingidas. Nesse sentido, compreende-se que a dimensão voltada para os usos múltiplos das águas se torna

um agenciamento importante para analisar os efeitos da atividade minerária no Brasil. Inserido nessa discussão, busca-se analisar como os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável da ONU e as discussões sobre a transição energética podem ser pensados diante dos problemas associados aos usos múltiplos das águas em contexto de desastres. Sendo assim, esta proposta problematiza a extração de minerais críticos, tendo como referência o Atlas Mapeando os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável na Mineração, de 2017, que indica o setor como estratégico para a transição energética, em contraste com o ODS 6 - Água Potável e Saneamento. O argumento central do paper é explicitar como a mineração pode ser compreendida como uma alternativa infernal, em que implicações desses regimentos se apresentam nos crimes-desastres, que mobilizam questões sobre acesso às águas, escassez hídrica e emergência climática, como consequências da mineração.

Sessão 03 - ST 27: Mundos das águas: emaranhamentos e agenciamentos em tempos de crise - Modos de vida(s) e trabalho

Coordenador/a: Eliana Santos Junqueira Creado (UFES)
Debatedor/a: Winifred Knox (UFRN)

Águas da Baía: entre casas, mangues e marés

Maria Marcelina Cardozo Teixeira Azevedo (PPGAS/MN/UFRJ)

Guiada pelos manguezais e pelas marés do Rio Paraguaçu, Recôncavo Baiano, este trabalho explora os ritmos e os movimentos dos viventes, humanos ou não, bem como as águas da Baía do Iguape. Nessa baía, as águas, regidas pelas luas e ventos, determinam os tempos e os ritmos de diferentes seres e paisagens. Os ritmos do caminhar, pescar e mariscar de meus interlocutores da comunidade pesqueira e quilombola São Francisco do Paraguaçu (Cachoeira-BA) nos conduzem aos seus espaços de trabalho e às relações que se constroem nas marés e nos manguezais, estes de agência própria, que interagem, à sua maneira, com as experiências vividas pelos demais seres ali habitam.

Os múltiplos usos da água, tanto materiais quanto simbólicos, estão intimamente conectados ao engajamento das pessoas e às suas experiências sensoriais com o ambiente. Desse modo, por meio das atividades realizadas por meus interlocutores na Baía do Iguape do Rio

Paraguaçu e inspirada em Olivia Cunha (2022), proponho uma reflexão sobre a importância da água, elemento essencial à vida na terra, embora esta, a terra, seja frequentemente centralizada em debates sobre mudanças climáticas. Esta discussão visa redirecionar nossas perspectivas humano-centradas e terrestres para as vidas intra-humanas e demais seres das águas, nos atentando às ontologias submersas como condição de possibilidade no plantationceno.

Manguezais em transformação: análise das memórias de pescadoras e catadoras de caranguejo em Magé/RJ

Emily Vieira Ferreira (UFRRJ), Luiz Felipe Rocha Benites (UFRRJ)

Os manguezais, ecossistemas amplamente presentes na paisagem mageense, têm sofrido diversas transformações ao longo dos anos. Essas mudanças são causadas tanto pelos vazamentos de óleo, que arruínam as paisagens, quanto pelas novas formas de percepção e relacionamento estabelecidas por legislações ambientais. Este trabalho ocupa-se em analisar como a degradação ambiental afetou sobremaneira as relações socioambientais desenvolvidas às margens da Baía de Guanabara. Refere-se a uma tentativa de refletir, a partir das impressões de mulheres aposentadas da cata de crustáceos e da pesca, a modificação das relações decorrente do comprometimento da vida marinha. Reconhecendo o manguezal como uma paisagem viva, busca-se também pensar a memória das interlocutoras a partir de sua dimensão coletiva, estabelecendo conexões temporais entre suas assimilações e diferentes práticas de cuidado geradas por essas mudanças. Conclui-se que, a deterioração da biodiversidade que coabita os manguezais de Magé provoca transformações nas relações multiespécies, alterando suas formas de perceber e se integrar a essa paisagem danificada.

Plantar água, plantar florestas para construir oásis florestais em territórios tradicionais

Paulo Dimas Rocha de Menezes (UFSB), Janaina Almeida da Costa (Grupo Ambiental Natureza Bela), Guilherme Brant Drumond Soares (NATUREZA BELA)

A crise climática, rumo ao colapso criado pela “Hidra Capitalista”, traz um desafio nunca enfrentado pelas humanidades — talvez. Em 1977 Ab’Sáber registrou em mapa os “Domínios Naturais da América do Sul”, a paisagem morfoclimática e fitogeográfica do continente há 13.000

anos do presente, quando famílias originárias já viviam aqui. Se o futuro é ancestral, o mundo por vir pode ser semelhante ao de seus primeiros habitantes: caatinga expandida ao sul até a Guanabara, à leste até o mar, com refúgios florestais de biodiversidade, em zonas úmidas cercadas de semiárido, no Sul da Bahia. Ali, hoje, povos indígenas, comunidades tradicionais e assentamentos rurais já notam a terra mais seca em seus plantios, o avanço da estiagem sobre as estações das águas, os incêndios florestais recorrentes. Nesta parte da Mata Atlântica, acostumada com chuvas bem distribuídas ao longo do ano, assistem a trombas d'água concentradas, que carreiam solos, destroem plantios e isolam comunidades nas enchentes. Os encantados avisam, as ciências concordam: estará pior em muito pouco tempo. A construção de oásis em territórios tradicionais, ilhas de terras umedecidas e florestas sociobiodiversas, é uma visão a ser compartilhada entre os povos em luta por terra e território da região. Ao testar técnicas do cerrado e semiárido para retenção de chuvas no solo e nos lençóis freáticos, uma retomada Pataxó experimenta plantar água para replantar suas agroflorestas ancestrais, as florestas de seu futuro.

Contaminações cruzadas: invasores peçonhentos e águas envenenadas em práticas de comunidades pesqueiras tradicionais de Icapuí (CE)

Guilherme Henrique Vasconcellos Leonel (UFSC)

O presente trabalho, parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, propõe observar as escolhas técnicas (Lemonnier, 1993) e os modos de produção da paisagem em contextos de invasão biológica, tendo como caso particular a presença do peixe-leão (pterois volitans) no litoral nordestino e sua relação com as marambaias — recifes artificiais feitos artesanalmente por pescadores locais com objetos como pedaços de carro, eletrodomésticos e tonéis usados de agrotóxicos. Ocupando o topo da cadeia alimentar nos ecossistemas invadidos, o peixe-leão, espécie predadora exótica e peçonhenta, torna-se envenenado pela paisagem costeira cearense ao concentrar em seu corpo altos índices de metais pesados que são liberados no ambiente marinho pelos materiais usados na produção desses recifes e contaminam as espécies das quais ele se alimenta. Assim, pensando as marambaias como modos tecnodiversos (Hui, 2020) de produção da paisagem, este trabalho pretende refletir sobre como estes recifes artificiais simultaneamente invertem os pólos da relação de envenenamento entre humanos e peixes-leão e complexificam os modos de manejo da invasão biológica ao tornar a carne dos pterois volitans imprópria para

consumo; e quais são as técnicas, ferramentas e possibilidades de devir-com (Haraway, 2023) que emergem nas práticas de pescadores, pesquisadores e gestores ambientais para habitar essas diversidades (duplamente) contaminadas (Tsing, 2022).

Trajetos do Sistema de Abastecimento de Água (SAA): a água como um meio relacional de humanos e mais que humanos em comunidades indígenas Mbya Guarani em Santa Catarina

Bruna Cobelo Pinelli (UFSC)

Nesta pesquisa penso a água como meio para um movimento relacional interespécies, atuando dentro de uma rede de seres humanos e mais que humanos. Dessa forma, participa das relações com outrem, reage, é transformada e produz relações intrincadas com outros significantes. Aspiro, assim, pensar nos efeitos que a água gera dentro do Sistema de Abastecimento de Água (SAA) nas comunidades indígenas Mbya Guarani, a Tekoa Vy'a e a Tekoa Pira Rupa, ambas localizadas em Santa Catarina. A investigação abrange as diferentes formas de acessos e disponibilidades nas aldeias, considerando como e por quem esses recursos são geridos, além de identificar os sujeitos envolvidos nos seus usos e desusos. A partir do SAA compreendo o papel dos objetos técnicos e das infraestruturas que se encontram em ação nestes trajetos da água, como tubulações, torneiras, filtros, bombas, proteção de nascente etc. Observando desde o manancial até a distribuição final para casa dos moradores das aldeias. Me preocupo em analisar: quais os cuidados com a água neste trajeto? Qual a função dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) e das mulheres neste caminho? Quais agentes mais que humanos que se encontram neste percurso? Água? Canos? Caixa d'água? Bactéria? Coliformes? Pedras? A proposta é observar a vida social da água, capaz de gerar uma rede de relações e cuidados. Como também permite uma reflexão sobre os desafios e problemas sociais vinculados ao saneamento indígena contemporâneo.

ST 28: PEDRA, PLANTA, BICHO, GENTE… COISAS: ENCONTROS DA TEORIA ATOR-REDE COM AS CIÊNCIAS AMBIENTAIS

Coordenador(a): Viviane Fernandez de Oliveira (UFF), Raphael Vianna (UFRRJ), Edilaine Albertino de Moraes (UFJF)

Sessão 01 - ST 28: Pedra, planta, bicho, gente… coisas: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais - Pedagogia & TAR

Coordenador/a: Viviane Fernandez de Oliveira (UFF)

Encontros de doutorandos em ciências ambientais com a antropologia dos objetos de Bruno Latour: desafios e recursos vivenciados na elaboração dos relatos

Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

Sabemos o que caracteriza uma tese de doutorado é a dedicação dos doutorandos em atender a todos os critérios para a elaboração de um texto dessa natureza. Contudo, para os que escolheram a Teoria Ator-Rede (TAR) como um caminho epistemológico para "acionar outras sensibilidades ecológicas que nos permitam escutar, dialogar e refletir sobre as consequências da crise ecológica global" (IX ReACT), fazer antropologia de objetos técnicos e científicos e escrever um relato arriscado, é desafiador. O que significa assumir a ação de humanos e não-humanos? A partir de que sinais podemos perceber o tempo em espiral? Quais são as dificuldades de abandonar a noção de tempo linear? O que essa noção tem a ver com a noção de revolução? Como rever o modo como realizamos nossas práticas científicas e passamos a observar a realidade de forma lenta, sem categorias prévias e sem conclusões apressadas? Como realizar uma prática científica que admite que o "social" não é o que explica, mas o que precisa ser explicado? Como estabelecer diálogo entre "outras formas de saberes, oriundos de culturas heterogêneas" (CAPES) como postura epistemológica? Considerando que as respostas a essas questões são os principais desafios enfrentados por doutorandos que cursaram disciplinas sobre TAR, ministradas desde 2012, o

objetivo deste trabalho é descrever os recursos, estratégias, modos de superação de desafios, desenvolvidos por pesquisadores do campo da antropologia das ciências e das técnicas.

Plantas, vírus, pessoas, tecnologias, educação… o que a cartografia de controvérsias do terrário nos diz sobre a composição de um mundo comum?

Florence Mendez Casariego (UERJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa de tese que tem como objetivo principal contribuir para a compreensão da sociedade científica e técnica da qual fazemos parte a partir da descrição da atividade prática de elaboração do terrário, realizada pelos estudantes de graduação da UERJ durante a pandemia da COVID-19, na disciplina “Ciência e Educação em Ciência” (ministrada em 2021). Propomos neste trabalho a explanação da cartografia do terrário, utilizando como abordagem teórica e metodológica a Teoria Ator-Rede (TAR), ou Actor-Network Theory (ANT) em inglês, proposta por Bruno Latour (2021; 2020; 2017; 2016; 2012; 1994), que nos convida a redefinir a noção de "social" a partir da compreensão da indissociabilidade entre humanos e não-humanos, sujeitos e objetos, sociedade e natureza, natureza e cultura, constituem e sustentam a realidade social. Na elaboração da cartografia das controvérsias, buscamos mapear e descrever as associações entre os elementos híbridos que compõem a prática científica, que ocorre no emaranhado de controvérsias, colaborações, traduções, desvios e constantes negociações. Te convidamos para viajar pela cartografia de controvérsias do terrário partindo da pergunta inicial: Quais as pistas mapeadas sobre as associações entre os atores híbridos da rede heterogênea do terrário nos proporcionam ferramentas para pensar na composição de um mundo comum?

Entre leis, flores e sementes: Um estudo das práticas pedagógicas no território ancestral da Tekohaw Aldeia Marakanã

Vivian Fraga da Fonseca (Instituto de Educação Carlos Pasquale), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF)

A pesquisa descreve à luz da Teoria Ator Rede (TAR) os agenciamentos promovidos pela lei 11645/08, que trata da história e cultura indígena na rede de ensino, com foco na formação de professores do Instituto de Educação Carlos Pasquale. De acordo com as práticas pedagógicas

escolhidas, reconhecemos que o atendimento à lei pode conectar, ou interromper, os territórios indígenas, evidenciando os limites da referida lei. A cartografia desta controvérsia permite rastrear a cadeia de associações entre atores humanos e não humanos – saberes, território, cosmologias e instituições– que constituem formas de existência e conhecimento. As experiências vivenciadas entre estudantes na Pluriuniversidade indígena Aldeia Marakanã — escuta dos pajés, ciclo de conversas, reconhecimento do território ancestral, identificação de espécies medicinais, pintura corporal como regate identitário, uso de flores e sementes no artesanato traçado entre a natureza e memória, plantio de árvores nativas na recuperação do solo, além de práticas de teatro crítico — retomam a relação entre os indígenas e a terra. Ao problematizar os limites da educação escolar, herdeira do pensamento moderno e da própria lei em questão, a pesquisa aponta a construção de uma ecologia de saberes que inclui diversos actantes: plantas, sonhos e ancestralidades, como agentes de conhecimento. Propõe-se uma educação como prática de liberdade, que desafia as fronteiras modernas e convoca um novo modo de existir e aprender em rede.

Redes de cuidado entre espécies, saberes, rios: por uma outra educação ambiental

Adriana Maria Loureiro (UFRRJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

Este trabalho propõe um encontro entre a teoria ator-rede, na figura de Bruno Latour, e as cosmologias indígenas evocadas por Ailton Krenak, especialmente na noção de “futuro ancestral”. Atravessando esses diálogos, emergem elementos não-humanos como dádiva e linhagem — como em Minha mãe me deu um rio, do poeta Manoel de Barros —, sugerindo que os vínculos entre pedra, planta, bicho e gente não são metáforas, mas práticas de existência. A proposta parte de observações e diferentes experiências ligadas às ciências ambientais para refletir sobre práticas de cuidado entre espécies e saberes. No lugar da separação moderna entre natureza e cultura, aponta-se para alianças e modos de vida que insistem, resistem e (re)criam mundos apesar do colapso. Tecendo ciência, poesia e cosmopolítica, o trabalho aposta na escuta do outro – a partir de textos escritos por indígenas em uma licenciatura intercultural – como gesto de recomposição possível do mundo por uma educação ambiental que escape da dicotomia e hierarquização, características comuns ao que vem sendo praticado e que não nos impediu de chegar à crise. Aprender com os

indígenas pode ser uma forma de sobrevivermos, afinal, como bem nos afirma Krenak, esses povos resistem há mais de quinhentos anos.

Quem é responsável pela Educação Ambiental? Uma análise por meio da Teoria Ator-Rede

Caio dos Santos Mendonça Bastos (UENF), Aline Chaves Intorne (IFRJ)

A Educação Ambiental desempenha um papel cosmopolítico ao promover a integração entre atores humanos e não-humanos no que diz respeito à conservação da natureza e o desenvolvimento sustentável. Pesquisas mostram que 67% dos brasileiros afirmam que a escola deve ser a principal responsável pela Educação Ambiental das crianças. Por outro lado, o Censo Escolar de 2024 revelou que 34,2% das escolas brasileiras (61.959 escolas) não desenvolvem nenhuma ação nesta área. Algumas controvérsias são apresentadas sobre o tema, como, de um lado há defensores de que a escola é o principal meio onde se deve sensibilizar os atores humanos sobre as emergências ambientais em curso. De outro, existem os que defendem que a sensibilização deve acontecer igualmente em todos os setores da sociedade. Dessa forma, este trabalho tem por objetivo debater as diferentes perspectivas relacionadas a cada lado da controvérsia apresentada, evidenciando os atores, os meios, as referências e os demais instrumentos envolvidos nela, à luz da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour. Logo, é possível fazer a seguinte indagação: as escolas, sozinhas, são suficientes no processo de sensibilização ambiental? Se não, por que são tão responsabilizadas? Por mais que as escolas sejam uma peça fundamental, outros atores como governantes, comunidades, legislações, entre outros, devem ser levados em consideração como partes relevantes deste quebra-cabeças.

A força da juventude como agência política de novas epistemologias nos territórios

Gisele Moura Camargo (sa), Heloisa Tozato (USP)

A juventude, especialmente negra e periférica, emerge como sujeito político central na produção de epistemologias territoriais de resistência às mudanças climáticas. Longe de ser apenas vítima, atua na criação de soluções radicais a partir de suas realidades (Camargo, 2021). Sua ausência nos espaços hegemônicos, como problematiza Kilomba (2019), denuncia uma

exclusão epistêmica que é tensionada pela potência de sua agência. A partir da Teoria Ator-Rede, proposta por Latour (2012), compreende-se que suas ações se organizam em redes que conectam humanos e não humanos, saberes ancestrais, tecnologias sociais, arte e ciência cidadã. Tais práticas produzem justiça climática enraizada nos territórios (Krenak, 2019). Laclau (2005) reforça que essa atuação é eminentemente política, articulando disputas simbólicas e narrativas que descolonizam o futuro. Ancorado nos pressupostos dos Estudos Culturais Ambientais, este trabalho defende que reconhecer a centralidade dessas juventudes implica superar abordagens tecnocráticas e excludentes, abrindo espaço para processos de participação genuína, nos quais as juventudes não sejam apenas consultadas, mas efetivamente co-produtoras de soluções políticas e epistêmicas. Como reforçam Tozato e Silva (no prelo), trata-se de incorporar esses sujeitos como agentes transformadores das políticas públicas territorializadas, capazes de inaugurar novas formas de habitar o mundo em meio à crise civilizatória contemporânea.

Uma conversa sobre o ensino de química: diálogos com Bruno Latour e Paulo Freire

Roseantony Rodrigues Bouhid (IFRJ)

O presente artigo tem por objetivo o relato da experiência da autora como professora de um curso de especialização em ensino de ciências e o desenvolvimento de um diálogo entre Bruno Latour e Paulo Freire, referenciais teórico metodológicos adotados para a condução da disciplina de tópicos especiais no ensino de química. Apesar da química estar presente em muitos processos e produtos de uso diário, é comum ouvir dos professores cursistas algumas reclamações sobre a disciplina química e a dificuldade de ensinar. Assim, surgem questionamentos: Por que muitos estudantes não gostam de química? Ou por que os estudantes de forma geral têm tanta dificuldade para aprender os conceitos químicos? Ou podemos reformular a pergunta: Como transformar a disciplina química em algo mais interessante para os estudantes(e para os professores)? A partir de um diálogo entre Latour e Freire, e também a partir dos questionamentos e observações das turmas da especialização, foram sendo construídas trilhas para a compreensão de como o ensino de química vem sendo construído. O conceito de purificação de Bruno Latour, que se refere à ideia modernista de separação entre fatos/valores, educação/política, ciências exatas/ciências sociais, foi convocado para a compreensão do conhecimento químico purificado. O método de

Paulo Freire, com sua ênfase na investigação, tematização e problematização do conhecimento, pode ser adaptado ao ensino de química

Sessão 02 - ST 28: Pedra, planta, bicho, gente… coisas: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais - Técnica, Conservação & TAR

Coordenador/a: Edilaine Albertino de Moraes (Universidade Federal de Juiz d)

O uso das bombas de sementes como prática germinante à luz da Teoria Ator-Rede (ANT)

Tatiana de Araujo (UERJ), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF)

Nendo dango, ou bomba de semente, é uma técnica de plantio e reflorestamento desenvolvida pelo microbiologista japonês Masanobu Fukuoka, pioneiro da agricultura natural. O método consiste em misturar argila, húmus (composto orgânico), sementes e água, formando pequenas bolinhas que, ao serem lançadas, simbolizam um paradoxo: um gesto aparentemente bélico que, em vez de destruir, busca restaurar e pacificar a terra. Nesta perspectiva, além de recuperar áreas degradadas, essa técnica permite restaurar o vínculo com a terra, a vida e os futuros possíveis. Este estudo busca analisar as bombas de sementes à luz da Teoria Ator-Rede (ANT), de Latour, como forma de mapear e relatar os entrelaçamentos entre atores humanos e não-humanos que compõem a rede sociotécnica de uma oficina com licenciandos em Ciências Biológicas do Consórcio CEDERJ/UERJ, do polo Nova Friburgo. Além de seu potencial germinativo, as bombas emergem como potencial mediadoras de diálogos, entre saberes científicos e tradicionais, e como resistência frente à crise climática. Assim, a técnica não só oferece uma alternativa prática para a recuperação, mas também se configura como um gesto político e poético, capaz de se apresentar como uma alternativa para "adiar o fim do mundo" e reconectar seres humanos e natureza. Portanto, esta abordagem transcende sua função agrícola, fazendo fazer e tornando-se um ato simbólico de regeneração, resistência, reconexão e esperança em meio aos colapsos ambientais.

Seguir as abelhas: contribuições da Teoria Ator-Rede e das abordagens multiespécies para uma sociologia da apicultura no semiárido brasileiro

Rebeca Hennemann Vergara de Souza (UFRRJ)

Este trabalho apresenta e discute a proposta metodológica de uma pesquisa de doutorado em andamento sobre a construção da autoridade científica e técnica em torno das abelhas africanizadas no Brasil, com especial atenção às práticas e negociações no semiárido piauiense. A partir do referencial da Teoria Ator-Rede, articulado às abordagens multiespécies e à história ambiental, busca-se construir um percurso metodológico simétrico e sensível aos agenciamentos entre humanos e não humanos. A pesquisa combina análise documental e entrevistas para mapear redes de coprodução de saberes, imaginários sociotécnicos e práticas, considerando tanto as escalas institucionais quanto os modos situados de convivência com as abelhas africanizadas. Argumenta-se que seguir as abelhas permite tensionar fronteiras disciplinares, desestabilizar a dicotomia natureza/sociedade e propor uma prática de pesquisa comprometida com a crítica à hierarquização dos saberes e com a polifonia. O trabalho contribui, assim, para refletir sobre caminhos metodológicos que considerem a pesquisa como um processo de composição com os outros - inclusive os que voam.

Nichos e nexos: produção da paisagem e transformação da natureza em um contexto rewilding

Guilherme José da Silva e Sá (UNB)

A apresentação tem como objeto uma cadeia de intervenções na paisagem de uma localidade no nordeste de Portugal, no concelho da Guarda. Trata-se de relatar a sequência histórica de uso da terra numa sucessão de atividades que se iniciam com as formas de ocupação agropastoris; seu declínio resultando nas monoculturas do pinus e do eucalipto; o atravessamento da era da exploração / transformação do granito - abundante e exposto no solo a descoberto -; até a chegada dos projetos de rewilding que promovem a restauração ambiental partindo do cenário já degradado. Ao dialogar com as noções de conhecimentos procedurais e de contiguidade natureza-cultura serão apresentados exemplos de continuidade da percepção da paisagem e do desenvolvimento de designs articulados entre natureza e cultura localizados nas antigas práticas de trabalhadores rurais / pastoris e nas ações contemporâneas de biólogos engajados nos projetos

de restauro ecológico. Explora-se a polissemia dos nichos como uma arquitetura que consiste em delinear a paisagem e o relevo da região, mas também na recuperação dos nichos como conceitos de uma ciência ecológica posta em prática em favor da chamada produção de natureza.

Tecendo a rede dos estudos de conservação da biodiversidade

Joana Macedo (Refauna)

Uma mudança de paradigma lenta e tenaz se abateu sobre os estudos da conservação, o que era denominado Biologia da Conservação agora são Ciências da Conservação, e têm o entendimento que a interdisciplinaridade é chave para pensar e tentar resolver problemas híbridos, que estão imbricados na sociedade, na natureza, na política, nas ciências e na cultura. Ao iniciar os estudos sobre a relação entre os humanos e a fauna silvestre, o referencial teórico que utilizei foi baseado nas reflexões de Bruno Latour, que defende que não há separação entre natureza e cultura e que a realidade deve ser descrita como se apresenta, com suas controvérsias, disputas, acordos e subjetividades. Ao conversar com ribeirinhos amazônidas sobre onças-pintadas, escutei: as onças pesquisam. Fez todo sentido, assim como fez sentido a admiração pelo animal não impedir o abate. Ao trabalhar com os desafios de reintroduzir antas na Mata Atlântica, aprendemos como viabilizar essa empreitada, passando por questões técnicas, sociais, burocráticas, financeiras, políticas e ecológicas e acompanhamos o aprendizado de animais criados em zoológicos tendo que encarar as dificuldades da vida na floresta tropical: não é fácil. Etnografar a conservação da fauna ameaçada pode dar importantes contribuições para entendermos as relações que se estabelecem, não apenas entre os animais, seu ambiente e suas ameaças, mas também entre quem convive, quem pesquisa e quem advoga pela sua proteção.

Histórias de vida e redes de conhecimento: um estudo etnográfico com o grupo Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar

Stela Lina Magalhães Bergiante Ferreira (Centro Educacional Souza Poletti), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Ricardo Tadeu Santori (Faculdade de Formação de Professores)

Este trabalho tem como objetivo descrever, através de histórias de vida, as redes de conhecimentos construídas por quatro mulheres que atuam como agricultoras familiares de base

agroecológica, pertencente ao grupo GT Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar. O grupo possui como foco a inter-relação agroecologia, feminismo, soberania e segurança alimentar e nutricional, e é formado por mulheres pertencentes aos municípios de Casimiro de Abreu, Silva Jardim, Rio das Ostras, Macaé, Magé e Nova Friburgo (distritos de Lumiar e São Pedro da Serra). O percurso metodológico se pautou na pesquisa qualitativa, utilizando as narrativas orais obtidas por meio de conversas realizadas entre os meses de julho a setembro de 2022. Os resultados mostraram que estas agricultoras, ao narrar suas histórias de vida, descrevem uma rede sociotécnica que envolve sementes, plantas, ferramentas, cadernetas agroecológicas, quintais, cozinhas comunitárias, geleias, compotas, conhecimentos ancestrais ligados às práticas agrícolas, e tantos outros atuantes que, em sintonia com a natureza, constroem o que podemos chamar de práticas germinantes. O grupo representa um importante espaço de acolhimento, afeto, apoio, trocas de experiência e conhecimento para as mulheres ligadas às questões ambientais e de gênero. Os relatos revelam a riqueza da metodologia das histórias de vida como parte integrante dos estudos etnográficos, bem como a importância do debate sobre a agricultura familiar e a agroecologia.

Habitando paisagens: movimentos e temporalidades de javalis, lavouras e espécies nativas numa região do sul do Brasil

Sarah Faria Moreno (UFRGS)

Nesta proposta apresento alguns resultados de minha pesquisa de doutorado em antropologia já concluída (2019-2023) acerca da condição de praga dos javalis na região sul do Brasil. Parte da pesquisa se centrou na região de São Francisco de Paula – RS e contou com uma etapa de entrevistas com caçadores e com a gestora de uma Unidade de Conservação da região. Um dos entrevistados apontou um suposto embate entre caçadores/produtores rurais e a UC, tendo em vista que os javalis fogem da caça e se abrigam na área protegida, nominada por ele como "refúgio dos javalis" – uma vez que a UC conta com mecanismos próprios para a realização do controle desses animais e os caçadores não podem adentrar ali. O entrevistado também chama a atenção para os trajetos percorridos pelos javalis, mencionando que "é como se os animais tivessem um GPS em suas cabeças" criando rotas de fuga. Considerando esse cenário, busco explorar aqui dois tópicos: (1) as transformações na paisagem dessa região que propiciaram um

aumento da população de javalis, e os impactos causados por esses animais atualmente; (2) a percepção das pessoas sobre a inteligência e as ações desses animais, dialogando com a proposta do ST de pensar como podemos construir saberes com o(s) outro(s), isto é, quais conhecimentos podemos criar a partir das relações entre produtores rurais, caçadores, áreas de preservação ambiental, javalis, lavouras de milho e soja, dentre uma série de outros agentes presentes nessa paisagem.

As fotografias de árvores da Mata Atlântica e suas redes de atores

Hayna Gotô Wakisaka (UERJ), Hayna Gotô Wakisaka (UERJ), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ), Marcelo Guerra Santos (UERJ)

A Impercepção Botânica é o contexto atual no qual uma parcela da população humana se encontra no desconhecimento da vida vegetal. A reaproximação requer uma escavação no subterrâneo das questões ambientais, pois o desenraizamento das dualidades sujeito/objeto, cultura/natureza pode revelar como esta compreende sua relação com os não humanos. Na ArteBotanica, a fotografia é um meio capaz de revelar essa indissociabilidade. Assim, assumindo as fotografias de árvores da Mata Atlântica como ator e obra, objetivou-se investigar a composição da rede em torno da fotografia e suas multiplicidades de processos contínuos, além de descrever a construção da obra, a partir da sua rede de atores, sob a hipótese de que tal construção reflete os modos de existência dos que compõem a rede. Para tanto, realizou-se uma etnografia digital, com 4 perfis de fotógrafos da rede social Instagram, os quais foram convidados a dar depoimentos sobre seus trabalhos. Observou-se que as fotografias relatam as histórias, memórias e conhecimentos empíricos que contribuíram para a construção da obra, bem como fazem-fazer os/com seus fotógrafos. Como bem nos propõe Latour ao falar sobre os seres de ficção: as fotografias também produzem seus autores e admiradores. Com isso, é esperado que a pesquisa contribua para a ampliação da sensibilização ambiental a partir de práticas germinantes, que incluam os saberes produzidos por atuantes – humanos e não humanos - que constroem mundos fora da academia científica.

Sessão 03 - ST 28: Pedra, planta, bicho, gente… coisas: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais - Ecologia Política & TAR

Coordenador/a: Raphael Vianna

Cestarias, bordados e redes sociotécnicas: propostas metodológicas de práticas germinativas para construção do mundo comum

Nádia Cristina de Lima Rodrigues (SEEDUC), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF), Fátima Kzam Damaceno de Lacerda (UERJ)

A proposta do X ReACT "práticas germinantes", foi impulsionadora de vários pensamentos que se relacionam com a tese intitulada "No Rancho dos Hervanos - Cachoeiras de Macacu/RJ - jamais fomos modernos: nem nós, nem eles", um estudo realizado com os Hervanos – comunidade localizada no município de Cachoeiras de Macacu –, à luz da Teoria Ator-Rede. Uma das reflexões da tese era de que a saída para as questões ambientais que atingem o planeta seria a composição de um mundo comum. Por conta disso, a semente desses pensamentos germinou e cresceu a partir da participação em uma aula de bordado, onde 13 pessoas se harmonizaram e, nas trocas de experiências e expectativas, tentavam encontrar a melhor maneira de bordar uma borboleta, orientados por experientes professoras. Nessa aula, percebemos que as manualidades podem ser práticas germinantes capazes de proporcionar trocas e interações entre diferentes cosmogramas. Assim, relacionando os Hervanos e suas diversas expressões manuais, propomos, neste trabalho, que as manualidades, tanto nas cestarias dos Hervanos quanto no bordado da borboleta possam constituir uma forma de interação e composição de um mundo comum que proporcione um "adiamento do fim do mundo". E que elas, as manualidades, sejam capazes de iniciar uma movimentação para um "local político", denominado de "Terrestre" por Bruno Latour, que propõe superar abismos dualistas a partir da crítica à "purificação da natureza" buscada pela ciência moderna.

Redes Sociotécnicas em Acari: Inundações, COR Rio e a Perspectiva Latouriana

Márcia Fernanda Taveira (Uerj)

As inundações no bairro de Acari, na cidade do Rio de Janeiro, refletem uma complexa rede sociotécnica em que fenômenos naturais, como chuvas intensas, interagem com processos humanos, como a urbanização desordenada, a precariedade da infraestrutura e as vulnerabilidades sociais da população local. A partir das seis cartas de Bruno Latour, repensamos a noção tradicional de desastre natural, compreendendo os riscos como construções sociotécnicas produzidas por múltiplos atores — moradores, gestores públicos, técnicos, ONGs e tecnologias — em constante negociação e controvérsia sobre causas e soluções. O Centro de Operações e Resiliência do Rio (COR Rio) exerce papel central ao integrar dados e acionar, em tempo real, as agências responsáveis. Ferramentas como o cosmograma permitem visualizar conexões entre humanos, instituições e tecnologias, identificando pontos críticos para intervenções eficazes. A circulação acessível das informações fortalece o protagonismo comunitário e democratiza a gestão dos riscos. Assim, a governança das inundações exige articulação entre ciência, tecnologia e sociedade para construir políticas públicas participativas que antecipem emergências e promovam resiliência adaptativa em contextos urbanos marcados pela complexidade socioambiental.

“Demarcação é mitigação!” Uma controvérsia que abre a cena cosmopolítica do carbono

Simone Benvento Mota (UERJ), Viviane Fernandez de Oliveira (UFF), Raquel Giffoni Pinto (UFF)

“Demarcação é mitigação!”, afirmam os movimentos sociais que se autodenominam “sem parte” em contraposição aos Estados-Nação da Conferência das Partes (COP). Por que precisam apresentar uma Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC) indígena, se a NDC brasileira coloca como um compromisso do Pacto pela Transformação Ecológica, o ordenamento territorial e fundiário? O Brasil vem se posicionando como um líder nas negociações climáticas, mas tem feito escolhas que comprometem sua imagem. Apesar da COP 30 acontecer no solo pluriétnico da Pan-Amazônia, os sem parte necessitam reivindicar e (a)firmar seu lugar no debate climático. Belém é um território de luta, em que a violência socioambiental e os riscos de empreendimentos

como a exploração de petróleo na foz do Rio Amazonas viram apenas estatística. Porém, os dados que embasam as decisões políticas das partes são escrutinados, metrificados e precificados resultando na abstração do carbono como métrica para mitigação. Se os dados do MapBiomas sobre uso e cobertura do solo indicam que as terras indígenas perderam 1% de vegetação nativa enquanto as terras privadas perderam 28%, por que a demarcação das terras indígenas não é uma política climática e de biodiversidade? Por que os hectares de terras demarcadas não são emissões evitadas? A descrição desta controvérsia através da Teoria Ator-Rede faz emergir os direitos por eles reivindicados, em que a diplomacia como ação política contínua abre a cena cosmopolítica do carbono.

Três controvérsias hídricas na bacia do rio Guandu (RJ): ecologia política e humanidades científicas

Raphael Vianna (UFRRJ)

Pretendo apresentar as cartografias de três textos, dois publicados e um inédito. Os textos publicados são intitulados “Redes formais e redes informais de abastecimento: fundamento e fundação no rio Guandu, RH II, Baixada Fluminense (RJ)” (I), “Zonas Críticas e Ecologia Política: uma controvérsia no rio Paraíba do Sul (RJ)” (II). O texto inédito é intitulado “Geosmina brinca carnaval? Ensaio de humanidades científicas” (III). No texto I, procurou-se demonstrar que as técnicas estão dispersas coletivamente, a depender dos agenciamentos aos quais estão envolvidas, com ênfase para a hidrometração durante a concessão do serviço de saneamento básico. O texto II investigou a controvérsia envolvendo a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro e o Refúgio da Vida Silvestre do Médio Paraíba do Sul (RJ), uma Zona Crítica em que humanos e não humanos compartilham histórias e ações que afetam a capacidade de habitá-la coletivamente. A controvérsia III ampara-se no itinerário de um composto, dos corpos hídricos às fantasias carnavalescas. Nesse percurso, as estações de passagem foram desde os enunciados científicos até os anúncios alegóricos, excursionando pelas vizinhanças atingidas, a mídia e a empresa estadual de distribuição de água: falou-se no carnaval da geosmina. Cada controvérsia tem uma cartografia correspondente. As cartografias serão apresentadas em um exercício de composição: montante, meio e jusante.

Entre redes e cuidados: controvérsias na gestão do risco climático a partir de uma perspectiva de gênero

Aline da Rocha Junqueira (UERJ), Fátima Teresa Braga Branquinho (UERJ)

Este trabalho investiga como práticas de cuidado atravessam e sustentam as redes de governança do risco ambiental e da adaptação climática em Juiz de Fora (MG), à luz da Teoria Ator-Rede (Latour) e das epistemologias feministas situadas (Haraway e Stengers). Entendendo o cuidado como ação distribuída, cotidiana e relacional, a pesquisa acompanha os modos como mulheres — moradoras de territórios vulneráveis, servidoras e gestoras públicas, e lideranças locais — operam mediações entre humanos e não-humanos (chuvas, mapas, leis, encostas, sirenes, normativas, afetos) na construção de respostas à crise ambiental. Utilizando diário de bordo, mapeamento de controvérsias e cosmoramas, o estudo propõe uma abordagem que recusa explicações generalistas e acompanha as associações que compõem a ação coletiva. Ao trazer o cuidado para o centro da análise, revela-se que a gestão do risco climático não é apenas uma questão técnico-institucional, mas um campo de afetos e políticas (uma vez que crise climática e prevenção de desastres encontram-se no centro do debate público. O cuidado aqui não é um suplemento, mas a própria tessitura da governança situada: um modo de fazer mundo que resiste às hierarquias de saber e reconfigura os sentidos de natureza, tempo e responsabilidade. A pesquisa aponta para a necessidade de uma ciência comprometida com o presente em risco, feita com e entre os corpos e territórios que sustentam a vida comum.

Sensoriamento Remoto como Linguagem: Mediando Conflitos e Relações Socioambientais na Costa Verde

Mateus Sayão da Silva (UFF), Milla Vicente Vieira (UFF), Silas Faria Luiz Júnior (UFF), Andre Luiz Belem (UFF)

O sensoriamento remoto pode ser compreendido como um ator sociotécnico que, em rede com satélites, softwares, analistas e territórios, participa da produção de informações geoespaciais. Através de imagens obtidas por processamento digital, é possível observar a Terra desde os anos 1970. A análise dessas imagens permite construir séries temporais, observar mudanças no uso do solo e viabilizar diagnósticos ambientais. Este trabalho propõe interpretar o sensoriamento remoto como ator em redes que articulam saberes técnicos, decisões políticas e

vivências territoriais. Em vez de tratar imagens como "fotografias", propomos entendê-las como inscrições digitais geradas por sensores, algoritmos, recortes espaço-temporais e, sobretudo, pelas dinâmicas territoriais de comunidades locais. A Costa Verde (RJ) abriga Unidades de Conservação e conflitos socioambientais envolvendo comunidades tradicionais frente a empreendimentos. Compreender o sensoriamento remoto como linguagem técnico-científica permite revelar vulnerabilidades como efeitos de interação entre normas, interesses econômicos e modos diversos de habitar o território. A Teoria Ator-Rede (Latour) e intersecções entre ciências ambientais e antropologia estimulam pensar o sensoriamento remoto como ferramenta e objeto epistêmico em conflitos mediados por tecnologia.

A enchente de 2024 e o Centro Histórico de Porto Alegre: A controvérsia na preservação dos centros históricos frente às catástrofes climáticas

Nícolas Mateus Macêdo Teixeira (UFPE)

A enchente de maio de 2024 em Porto Alegre, que elevou o Lago Guaíba à cota de 5,33m, tornou-se símbolo da maior tragédia climática da história do Rio Grande do Sul. Diante do colapso urbano e humano, o Centro Histórico da cidade se revelou um caso emblemático das vulnerabilidades dos territórios patrimoniais frente às mutações climáticas. Inspirado por Stengers (2009), o trabalho compreende a catástrofe não como evento isolado, mas como um processo híbrido enraizado em práticas sociais, políticas e econômicas que fragilizam a resposta institucional e aprofundam desigualdades. À luz da teoria das controvérsias de Latour (2016), a pesquisa parte da hipótese de que a enchente operou como uma prova, desestabilizando enunciados técnicos e políticos, sobretudo sobre a eficácia do Muro da Mauá, cuja suposta proteção ao Centro Histórico foi colocada em xeque. O artigo objetiva cartografar os discursos e atores envolvidos na reconfiguração do sentido do patrimônio urbano sob risco, revelando como a catástrofe desloca certezas estabilizadas e reinaugura debates sobre técnica, justiça e memória. Assim, propõe-se compreender a catástrofe como evento ontológico, que obriga a cidade a retornar ao estado de fala e reconstruir seus sentidos fundadores a partir do colapso.

ST 29: PENSAR O GÊNERO A PARTIR DE OUTROS MODOS DE EXISTÊNCIA

Coordenador(a): Helena Santos Assunção (IFMG), Juliana Miranda Soares Campos (IFMG), Sandra Benites (Funarte)

Sessão 01 - ST 29: Pensar o gênero a partir de outros modos de existência - Gênero, corpos e subjetividades em contextos indígenas e não indígenas

Coordenador/a: Sandra Benites (Funarte)

Debatedor/a: Joana Miller (Universidade Federal Fluminens)

Sobre a diferença de corpos e perspectivas de mulheres e homens entre os e as Suruwaha do Purus

Juliana Leide Marques Bentes Barreto (USP)

Esta apresentação visa trazer alguns apontamentos etnográficos sobre a centralidade das relações de diferenciação de gênero na sociocosmologia do povo indígena Suruwaha, habitantes da região do Médio Purus, na Amazônia Ocidental. A vida cotidiana dos Suruwaha é organizada pela divisão sexual das atividades e pela genderização de determinados produtos e artefatos. A diferença entre mulheres e homens é tão radicalmente manifesta na mitologia e nos rituais de iniciação que denota uma diferença de perspectiva, e ao mesmo tempo, sua importância para o estabelecimento de relações equilibradas e colaborativas. Me atentarei, em especial, ao ritual de iniciação feminina denominado pelos e pelas Suruwaha como zubuni taharu, “aquela que cobre seus olhos” que ocorre na ocasião da primeira menstruação. O primeiro sangramento menstrual é considerado tão perigoso aos homens que exige, da parte das moças, a necessidade de reclusão e uma dieta sem carne de caça obtida com flechas envenenadas. O olhar das moças e o cheiro do sangue é considerado letal aos homens, capaz de produzir eczemas e em casos mais extremos, torná-los desafortunados na caça. Em diálogo com outras etnografias sobre o tema da menstruação e o debate de gênero na etnologia amazônica (Overing 1986; Belaunde 2019), pretendo refletir

formas de articulação da diferença de gênero pelos povos amazônicos, em especial dos e das Suruwaha, que contestam os paradigmas de controle, dominação ou englobamento do feminino pelo masculino.

Ritual, perspectiva e diferenciação de gênero na Amazônia indígena

Julia Otero dos Santos (UFPA), Beatriz de Almeida Matos (PPGAS)

Essa comunicação é fruto do diálogo que as autoras vêm estabelecendo sobre o gênero na etnologia indígena ao longo de quase uma década. A interlocução se dá a partir de nossas etnografias, voltadas especialmente para dois grandes rituais coletivos, o Cuedënquido Isec matses (a visita dos espíritos cantores) e o Wayo 'at Kanã karo-arara (a festa do jacaré), cujos movimentos alternam entre pontos de vista masculino e feminino determinados pela relação com os espíritos que tomam parte nestes rituais. A análise do ritual, em conjunto com a "dissolução perspectivista dos dualismos" proposta por Tânia Stolze Lima (2008), nos mostra como a imagem da complementaridade de gênero, subproduto de uma concepção de totalidade, é deslocada com a inserção da noção de perspectiva no debate. Assim, a imagem de um dualismo complementar pode dar lugar a outra, de feição ternária e contra-hierárquica, na qual a perspectiva de um terceiro se faz necessária para a determinação do gênero. Nos casos aqui tratados, é a perspectiva dos "espíritos" que diferencia os gêneros.

“A natureza os guia com mais força que a lei”: uma reflexão sobre a criação histórica dos gêneros Tupi na crônica de Yves D'Évreux

Camila Becattini Pereira de Caux (UFRJ)

Esta apresentação parte da análise de um caso histórico de violência registrado em 1613 na costa do atual Maranhão: a execução brutal de uma pessoa possivelmente transgênero entre os povos Tupi do local, relatada por Yves d’Evreux em sua obra "Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614”. Ao ler a crônica como um dispositivo performativo, proponho refletir sobre o papel da escrita missionária na produção – e apagamento – das categorias de gênero entre os Tupi, examinando como os efeitos discursivos da evangelização operaram também como instrumentos coloniais na imposição de um binarismo conjugal funcional à lógica da conquista.

Todas nós menstruamos, mas a gente menstrua por motivos muito diferentes: seguindo a trilha de sangue das antropólogas em territórios indígenas

Clarissa Reche Nunes da Costa (UNICAMP)

Neste trabalho, apresento parte da minha pesquisa de doutorado: uma etnografia conduzida com antropólogas, centrada nas experiências menstruais durante trabalho de campo em território indígena. A análise confronta o "paradoxo da experiência menstrual" no ocidente — profundamente íntima e indizível — com epistemologias indígenas que a compreendem como: experiência eminentemente coletiva; caminho de memória e transformação; relação com o território e com redes de cuidado; e forma de comunicação, em que odores e fluidos dialogam com seres humanos e não-humanos (como rios, espíritos e animais). Menstruar em trabalho de campo, nesses contextos, desafia concepções ocidentais de gênero, expondo a colonialidade dos corpos, a medicalização dos ciclos e o imperativo do corpo único — branco, masculino — como modelo para a produção de conhecimento acadêmico. Afinal, assim como outros trabalhos nas sociedades capitalistas, o trabalho acadêmico é regido por princípios de produtividade. Essas experiências também tensionam os feminismos hegemônicos, inclusive os acadêmicos, ao evidenciar a insipiência de recursos estéticos que permitam às antropólogas expressarem seus corpos marcados de forma segura. Por outro lado, feminismos contra-hegemônicos atuam nas frestas das instituições acadêmicas, e em diálogo com as epistemologias indígenas, propõem "respeitar o sangue", ou seja, respeitar o pensamento das pessoas que insistem em produzir conhecimento acadêmico sem abrir mão de quem são.

Grupos de Mulheres como agenciamento para a produção de subjetividade e singularidade no devir mulher

Maria Cristina de Resende (UFRJ)

Partindo da provocação existencialista "não se nasce mulher, torna-se uma" (BEAUVOIR, 2016), o presente trabalho pretende abordar o quanto os modos de existência da mulher e das relações de gênero, preestabelecidos pelas normas ocidentais, tendem a diminuir sua potência de agir (SPINOSA, 2011) enquanto sujeito desejante, e como a produção de espaços de subjetividade e singularidade (DELEUZE, GUATTARI, 1995) pode se apresentar como caminho de

problematização e/ou novos rumos para que outros modos de ser e estar no mundo sejam possíveis para mulheres e/em suas relações.

Compreendendo que a transformação do sujeito é um constante devir (DELEUZE, 1995), pensar nesse caminho de um vir a ser, com toda a complexidade subjetiva, histórica, social e política em que a mulher está inserida, pede uma análise interdisciplinar por meio de campos como, por exemplo, a historiografia, a psicologia, a saúde da mulher, as práticas integrativas e complementares em saúde e os conhecimentos ancestrais tradicionais, que podem contribuir numa cartografia desses agenciamentos que convergem e a atravessam enquanto sujeito no mundo.

As articulações possíveis desses campos de conhecimento buscam um olhar para as raízes passadas, visando uma atuação prática e integrativa no cuidado da saúde física, mental e das demais camadas que compõem a mulher e suas possíveis cocriações de uma rede de novos significados para si mesma e suas relações

Sessão 02 - ST 29: Pensar o gênero a partir de outros modos de existência - Questões de gênero, raça, religião e performance

Coordenador/a: Juliana Miranda Soares Campos (IFMG)
Debatedor/a: Helena Santos Assunção (IFMG)

O gênero da honra: relações de gênero, família e conjugalidade no norte do Tocantins

Danler Garcia Silva (UFRGS)

O objetivo deste trabalho é apresentar as relações de gênero, a partir de relações conjugais e familiares, em um pequeno município localizado no norte do estado do Tocantins, que possui em torno de vinte mil habitantes. A partir de uma etnografia realizada com mulheres que vivenciaram experiências de violência conjugal, compreendeu-se a dinâmica das relações de gênero, conjugais e familiares locais. Para as mulheres, possuir um casamento e uma família é um legítimo e sagrado "projeto de vida", projeto que se alicerça em valores tradicionais acerca das relações de gênero, de família e de conjugalidade; isto é, em dádivas recíprocas acerca dos papéis familiares e conjugais, em que o homem deve garantir proteção e provisão à família, e a mulher, em contrapartida, deve corporificar a "mulher de família". As próprias mulheres, assim,

singularizam-se como “mulheres de família”, norteando as suas vidas ao homem, à família e à conjugalidade, de maneira que o universo masculino, familiar e conjugal se tornam os eixos que orquestram a biografia feminina, uma vez que contrair um matrimônio e possuir uma família é cultural e socialmente tido como um “desaguadouro natural” da vida da mulher. Assim, a estrutura dessa matriz conjugal-familiar tradicional e patriarcal se resvala à violência, tornando-se as mulheres, ao fim, coautoras, e não somente vítimas passivas, das relações e experiências de violência que sofrem.

Gênero pra quem? Cuidado, mulheridade e ocidentalização do olhar voltado aos territórios quilombolas do Vale do Jequitinhonha

Flora Rodrigues Gonçalves (Fiocruz)

As Comunidades Quilombolas do Córrego do Rocha (Chapada do Norte, MG) e do Córrego do Narciso (Araçuaí, MG) são territórios onde o protagonismo das mulheres quilombolas marcam suas lutas de resistência por direitos territoriais, sociais, culturais e de saúde. Tais comunidades promovem um bem viver orgânico e circular, onde os saberes tradicionais se atualizam e são coproduzidos com e a partir dos saberes tido como hegemônicos, fabricando práticas de saúde e de cura em interlocução com a ciência moderna. Essas práticas de saúde também são atualizadas a partir de seus processos de resistência: a falta de acesso à água, a políticas de saúde, ao intenso adoecimento mental e à insegurança territorial consequência da mineração na região. Nosso debate surge da criação do vínculo e do trabalho realizado há mais de 5 anos nessas comunidades, além do incômodo cada vez maior na/da absorção de categorias epistemológicas ocidentais em contextos contra-coloniais. Ainda que compreendamos as mulheres quilombolas como responsáveis pela fabricação territorial e atualização dos saberes e práticas de cura, vemos que muitas vezes o conceito de gênero, tal como arregimentado nas discussões pós-modernas, não faz sentido. Quais são os pontos de convergência e divergência? Como compreender o gênero a partir de um olhar culturalmente adequado?

Incorporação, transcorporealidade e dissidências de gênero: notas etnográficas

Bianca Arruda Soares (UFF)

O presente trabalho propõe uma reflexão sobre as possibilidades de vivência de gênero e sexualidade a partir do fenômeno da incorporação no contexto de uma religião de matriz africana. O conceito de transcorporealidade, desenvolvido por Strongman (2019), articulado com estudos queer e decoloniais (Preciado, 2002; Curiel, 2007; e Espinosa, 2015) e uma epistemologia afro-religiosa embasam a reflexão, entendendo a incorporação como uma prática dissidente/ de resistência ontológica e epistemológica frente às imposições coloniais de gênero e sexualidade.

A transcorporealidade, segundo Strongman, rompe com a visão moderna ocidental de um corpo autônomo, fechado e individualizado. Em vez disso, propõe-se um entendimento de corpo como um espaço de atravessamentos constantes, no qual coexistem forças espirituais, sociais, materiais e afetivas.

Partindo da experiência da incorporação para o entendimento da vivência do gênero e da sexualidade num contexto afro-religioso, observo como os médiuns vivenciam expressões de gênero e sexualidade que não se limitam aos binarismos homem/mulher ou hetero/homossexualidade. O corpo se torna canal para a manifestação de entidades cujas performances de gênero são muitas vezes contraditórias com a identidade de gênero atribuída ao médium. Este processo evidencia a materialização de uma subjetividade transcorpórea e fluida, que desafia as normatividades cisheteronormativas.

A Ascensão da Misoginia Digital: impactos do movimento Red Pill para as mulheres negras no Brasil pós-2018

Fernanda Pereira de Lima (UFGD), Anna Carolina Horstmann Amorim (UEMS)

Esta pesquisa versa sobre a ascensão da misoginia digital e discute os impactos do movimento red pill para mulheres negras no Brasil, com foco no período pós 2018. O movimento red pill é conhecido por promover e disseminar conteúdos de ódio ou aversão às mulheres na internet. As plataformas digitais vêm se consolidando como espaços privilegiados para divulgação desses conteúdos, o que levou o Congresso Nacional a reconhecer a misoginia como crime praticado na internet, conforme a Lei 13.642/2018. A pesquisa tem como objetivo compreender,

cientificamente, a ascensão do movimento red pill no ciberespaço, e como esse movimento (re) produz dinâmicas culturais colonialistas e suas implicações para as mulheres negras no Brasil, interseccionando gênero, raça, sexualidade e classe. A partir da etnografia digital e da observação participante, o ciberespaço será, ao mesmo tempo, campo e objeto de estudo da pesquisadora. Destacamos que no Brasil a misoginia figura como o segundo crime de ódio mais denunciado entre 2017 e 2022, indo de encontro com a ascensão da extrema direita no país e o crescimento de grupos e movimentos que promovem discursos de ódio, que impactam mulheres brasileiras, suas conquistas e, em especial, atentam contra as mulheres negras, já que tais grupos coadunam discursos misóginos com discursos racistas e xenofóbicos. Logo, compreender tais dinâmicas sob uma perspectiva antropológica torna-se uma tarefa urgente e imprescindível.

Corpos em tradução: performatividade de gênero para além de natureza e cultura

Éter Monteiro Mesquita Marques (PUC-RIO)

Este trabalho tem como objetivo a ampliação da noção de performatividade de gênero, de modo a compreendê-la enquanto um processo contínuo realizado por agências humanas e não-humanas, abarcando regimes de saber-poder, dispositivos tecnológicos e entidades orgânicas como os genes, hormônios e órgãos. A motivação desta discussão surge do contato que tive pesquisando grupos da comunidade virtual Redpill, que defendem uma concepção de sexualidade baseada em um forte determinismo biológico. Tal contato me fez perceber que é preciso articular as ciências da natureza de modo a contestar posicionamentos deterministas e promover um olhar mais dinâmico e plural sobre a materialidade dos corpos. A partir dessa perspectiva, promovo um diálogo entre os estudos sociais da ciência e a teoria queer, analisando como sexo e gênero são produzidos em redes sociotécnicas que articulam atores biológicos, semióticos e políticos. Busco compreender como as redes científicas estabilizam e contestam categorias de sexo e gênero em um mundo marcado pela produção biotecnológica da subjetividade e pela proliferação de agentes incapazes de serem enquadrados no dualismo moderno que separa radicalmente a natureza da cultura. Busco explorar as limitações de explicações dualistas e encontrar caminhos teóricos que abram portas para uma concepção mais integrada da relação entre corpos, gênero e processos de subjetivação.

Disputas de Sentido e Memória: Uma Abordagem Feminista e Ator-Rede na Análise da Institucionalização de Mulheres com Doenças Mentais no Brasil

Flora Fernandes Lima (UFRJ)

Este trabalho relata a experiência de pesquisa de tese, voltada à análise da institucionalização de mulheres com transtornos mentais no Brasil, por meio de abordagens etnográficas, micro-históricas e feministas, inicialmente no Instituto Municipal Nise da Silveira. A investigação reconhece as instituições e suas documentações como atores ativos, fundamentando-se na perspectiva ator-rede de Bruno Latour, que atribui agência às estruturas e arquivos na construção do conhecimento. Utiliza-se também pressupostos de Donna Haraway para desconstruir verdades absolutizadas, valorizando múltiplas vozes na interface entre corpo, gênero e práticas de cuidado, entendendo as psiquiátricas como tecnologias que intervêm sobre os corpos, moldando identidades. Reconhecendo que a pesquisa envolve aspectos subjetivos e a própria implicação da pesquisadora, adota uma postura ética e reflexiva, considerando o envolvimento político no processo analítico. Essa abordagem permite uma leitura crítica sobre redes de atores, discursos e objetos culturais, ampliando as possibilidades de representação das práticas institucionais e políticas públicas relacionadas às mulheres com transtornos mentais no Brasil, contribuindo para uma compreensão mais complexa das experiências e resistências nesse campo.

Sessão 03 - ST 29: Pensar o gênero a partir de outros modos de existência - Transgeneridade, não-binariedade e movimentos sociais

Coordenador/a: Helena Santos Assunção (IFMG)

Debatedor/a: Juliana Miranda Soares Campos (IFMG)

Porque não músculos em vez de cortes e hormônios? O conforto pelo desconforto trans de uma ontologia não-binária sob a colonização cisgênera da existência corpórea

Aoi Berriel Pereira (UFRJ)

O que acontece quando pessoas outras do comum à antropologia assumem o protagonismo de fazer análise? Esse movimento expande olhares e provoca a área em conhecimentos deixados

de lado em historicidade desta ciência. Neste trabalho, partindo dos sentimentos da pessoa-autora e das pessoas pesquisadas, novos caminhos são pensados sobre o conforto. Em vez de pensar o conforto como um sentimento de estagnação, como utilizado para denunciar o comodismo de quem está na hegemonia, a ideia de conforto é elaborada por uma pessoa negra de pele clara, gorda e transgênera não-binária que busca seu conforto. E, ao mesmo tempo, investiga atletas transgêneros de fisiculturismo que estão buscando seu conforto na experiência transgênera-corporea. A musculação e hipertrofia associada à masculinidade cisgênera é recuperada ao contexto humano e inaugura um resgate da sua forma: a possibilidade de utilizar a hipertrofia, o aumento de músculos, para fabricar formatos que visam a produção de conforto na estabilização do sentido de si corporificado em gênero com músculos, gordura e água. Desta forma, abre-se um resgaste de desenvolvimento corporal humano para além da destinação cirúrgica-médica atribuída pela cisgeneridade na produção do corpo-transgênero em avanço diante da colonização cisgênera da forma de ser transgênera. Para isto, o conforto é assumido como algo que não é dado, mas buscado, investigando caminhos de conforto de corpos desconfortáveis, elucidando contextos sociais-corporais.

O corpo trans na saúde coletiva no Rio de Janeiro: perspectivas de profissionais de saúde no atendimento de pessoas trans

Sérgio Mascouto Gonçalves (PUC-RIO), Daniel Szwarcfiter Cunha (UFRJ), Marcus Vinícius do Amaral Gama Santos (UFRJ)

O trabalho busca analisar criticamente o quanto certos serviços públicos de saúde, após a Reforma Psiquiátrica e a clínica ampliada, são capazes de responder adequadamente aos desafios e problemáticas presentes nos atendimentos de pessoas trans. Diante disso, o trabalho toma como objeto de análise um serviço público de saúde do Rio de Janeiro, o Instituto Municipal Philippe Pinel (IMPP), bem como uma ONG de suporte à população LGBTQIA+, o grupo Arco-Íris. Metodologicamente, o trabalho se valerá de entrevistas semi-estruturadas com funcionários do serviço de saúde e da ONG; Para o tratamento dos dados obtidos nas entrevistas, empregou-se a teoria fundamentada. Com isso, o trabalho se propõe a discutir questões que dizem respeito a: transfobia institucional, construção da identidade de gênero de pessoas trans e impasses éticos e políticos da internação. Da categorização realizada, selecionou-se as categorias “Adornos” e “Uso

de Pronome" para exposição. Dessa forma, pretende-se contribuir na reflexão visando à construção de políticas públicas mais inclusivas e consonantes com a diversidade de gênero existente. O trabalho foi devidamente aprovado no Conselho de Ética em Pesquisa da Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro sob o número DAAE 83267124.1.0000.5279.

Mulheres Trans E A Política: Uma Análise Das Relações De Gênero No Campo Político Parlamentar

Wanderlei Souza Abreu (UFC)

Essa pesquisa trata-se de uma análise sobre a população trans e candidaturas políticas, em específico mulheres trans em suas trajetórias políticas, suas narrativas desde o processo de candidatura, campanha eleitoral, suas eleições, as atividades em seus mandatos e as relações estabelecidas por mulheres trans no parlamento. Nessa investigação apresento as relações de poder institucionais e os reflexos no campo do gênero, pretendo através deste texto identificar como a produção cultural do corpo condiciona as funções sociais, e estrutura as relações sociais em instituições governamentais dentro do campo da binaridade de gênero. Base metodológica, análises documentais e bibliográficos a respeito de narrativas de pessoas trans no campo político e entrevistas fazendo uso da história oral, para apresentar a narrativa delas diante de suas vivências políticas. Para a discussão teórica utilizo como base referencial, Foucault (2013) a respeito das relações de poder que regem as normas sociais, Goellner (2012) e a produção cultural do corpo, Butler (2006) e o seu conceito de performatividade, Louro (2012) e a classificação dos corpos "normais" e os "diferentes", Goffman (2012) o estigma aplicado nas transgressões de gênero. Os autores citados irão contribuir na perspectiva de analisar o contexto que esses corpos estão inseridos e identificar no decorrer da pesquisa as disputas que são travadas socialmente no campo do gênero. Contextualizo, por tanto essas relações no campo parlamentar.

Gênero e Tabus da Intimidade: Existências Dissidentes, Sexualidade e Trabalho Sexual Online nas Redes Digitais

Sales Ruan Silva Alves (UFPB), Karina de Lima Lopes (UFPB)

Esta etnografia investiga performances de gênero de produtoras/es de conteúdo adulto em plataformas digitais, enfocando relações entre humanos e não-humanos que as tornam possíveis.

O gênero é produzido na interação entre corpos, câmeras, algoritmos, telas e espectadores. A produtora é coproduzida por dispositivos técnicos e lógicas de engajamento, assim como o desejo do assinante é mediado por telas, dispositivos móveis e circuitos que conectam corpos distantes.

Com base em etnografia digital, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, conversas informais e observação de publicações de produtores/as de conteúdo adulto. O objetivo foi compreender as relações entre produtores/as e assinantes, considerando como essas interações são mediadas e performadas por tecnologias e interfaces digitais.

Ancorado em feminismos contra-coloniais e na teoria da performatividade (Butler, 2015; Lugones, 2008), concebe o gênero como prática relacional e instável entre humanos e não-humanos. Tabus sexuais, enquanto sistemas classificatórios (Douglas, 1992; Rubin, 2014), são tensionados desafiando normas e mobilizam corporalidades dissidentes e formas desviantes de desejo e existência.

As relações de gênero não se restringem a humanos, mas se produzem com materialidades técnicas que modulam desejo, afeto e visibilidade. O trabalho sexual digital revela como tais relações são atravessadas por dispositivos técnicos, desestabilizando fronteiras entre corpo, máquina e desejo, e ontologias do gênero.

A Construção do Movimento Lésbico no Brasil: uma interlocução com a Articulação Brasileira de Lésbicas

Nathália Carneiro da Cunha Prados (UFRJ)

Este trabalho tem como objetivo abordar as dinâmicas emocionais e a estrutura do movimento social lésbico no Brasil, com enfoque na Articulação Brasileira de Lésbicas. O trabalho é fruto de uma dissertação de mestrado na qual a partir de uma breve etnografia foi possível analisar as dinâmicas e percalços na construção do movimento lésbico no país, observando como os diferentes tipos de organização social presentes como, por exemplo, movimento negro, mulherismo, diferentes formas de feminismo, dentre outros, se unem na articulação e proposição de políticas públicas para mulheres lésbicas no país. Nesse sentido, eixos como religião, educação, saúde e política são pensados em uma perspectiva plural, abrangente que converge diferentes marcadores sociais no desenvolvimento de novas tecnologias de organização política, com objetivo de avançar nas garantias de direitos de mulheres lésbicas na

sociedade brasileira. Nesse sentido são analisadas, portanto, novas formas de organizações sociais e novas formas de se pensar o feminismo, em interlocução com categorias sociais distintas como classe, religião e raça.

"Pane no CIStema": as experiências da não-binariedade de gênero na visibilização e desestabilização de dualismos

Nina Wettreich Goldbach (UERJ)

O presente trabalho, suscitado por explorações iniciais no bojo da pesquisa de mestrado, tem por objetivo geral investigar as experiências da não-binariedade de gênero. Diante da interpelação feita por tais experiências, bem como das questões que estas colocam para o sistema binário, dual, de sexo-gênero, a investigação guia-se a partir das seguintes perguntas norteadoras, enquanto objetos de inquietação e reflexão: como as experiências da não-binariedade de gênero se relacionam com o sistema sexo-gênero já instituído? Mais ainda, o que elas fazem com este sistema? Quais desestabilizações promovem e que outras estabilizações forjam? Tendo tais questionamentos como balizas, o trabalho se dirige ao campo virtual, online, para encontrar pistas, por meio da análise das enunciações de pessoas não-binárias, em suportes diversos como produções acadêmicas, ativistas, artísticas, pessoais, em redes sociais e todas as fronteiras impuras entre tais meios. A partir do material analisado, pretendo apresentar a hipótese incipiente de que, diante da pergunta "o que as experiências não-binárias fazem com o sistema binário, dual, de sexo-gênero?", percebe-se que tais experiências, através de intervenções biotecnológicas sobre os próprios corpos, visibilizam e desestabilizam alguns dos dualismos fundamentais que alicerçam o sistema supracitado, como: aqueles entre natureza e cultura, interior e exterior, essência e aparência, mente e corpo, humano e não humano e, até mesmo, com e sem gênero.

ST 30: PLANTATION, PLANTATIONOCENO, AGRONEGÓCIO E RAÇA

Coordenador(a): John Cunha Comerford (UFRJ), Luciana Schleder Almeida (UNILAB), Igor Thiago Silva de Sousa (MECILA)

Sessão 01 - ST 30: Plantation, plantationoceno, agronegócio e raça - Sessão 01 - Coordenador/a: Luciana Schleder Almeida (UNILAB)

Debatedor/a: Gabriel Holliver Souza Costa (UFRJ)

Febres e mosquitos: racializações e encontros mais-que-humanos na colonização da “fronteira” amazônica

Renata Barbosa Lacerda (UFRJ)

Como interpretar um projeto de conquista e de colonização da floresta amazônica a partir de um mosquito? Parto dessa indagação, inspirada pela literatura sobre Agronegócio, Antropoceno e Plantationoceno e em etnografia realizada no Sudoeste do Pará desde 2013. Nessa região, a colonização impulsionada pela ditadura empresarial-militar foi rememorada como fruto do trabalho dos autodenominados “pioneiros”: “colonos sulistas” brancos, por vezes descendentes de imigrantes europeus do Sul do país. “Sulistas” levaram consigo familiares, conterrâneos “conhecidos”, plantas, cachaça, porcos, galinhas e, quando tinham maiores “condições”, gado bovino e máquinas. “Pioneiros”, ao performarem a expansão do "progresso" na “fronteira”, valorizando a masculinidade branca (Almeida, 2024), narraram encontros imprevisíveis com outros modos de ser (ônticos), de humanos e não humanos (Tsing, 2019). Encontraram populações que racializaram: povos indígenas como os Kayapó; ex-seringueiros; garimpeiros do ouro; caçadores etc. (Lacerda, 2023). Encontraram ainda desde onças (Bemerguy, 2024) ao mosquito Anopheles, vetor do protozoário que transmite a malária — obstáculo à ocupação da Amazônia no início do século XX (Cunha, 1909). Ao passo em que causou mortes e febres elevadas, a malária foi também provocada por “febres” que aumentam o desmatamento: a de “abertura de terras” e dos garimpos de ouro, atividades que atualizam o habitar colonial, expresso pela plantation e mineração (Ferdinand, 2022).

Agricultura de precisão, operações de drones e a mão-de-obra especializada do agronegócio no oeste da Bahia: algumas notas de campo

Roberta Brandão Novaes (UEFS)

Neste trabalho proponho uma discussão sobre um segmento de trabalhadoras e trabalhadores do agronegócio que tem sido definido como uma mão-de-obra especializada; um segmento de trabalhadores e trabalhadoras que não são trabalhadores ditos "braçais", e dos quais se demanda, em princípio, alguma escolarização. Esses trabalhadores possuem alguma formação que lhes permita lidar ou aprender a lidar com a tecnologia, maquinário e transportes usados na produção do agronegócio. Demanda-se também que saibam lidar e executar uma gestão que se pretende mais moderna (ou assim se declara) na lógica produtiva do agronegócio.

Os dados da etnografia em elaboração aqui apresentados foram produzidos a partir de trabalho de campo nos municípios "oestinos" Riachão das Neves e Barreiras, como são referidos aqueles da região oeste da Bahia. Durante a pesquisa em campo, me foram descritas algumas das ocupações ou atividades que representam aquele segmento que nos interessa compreender: operadores de drone, tratoristas, revendedores, representantes comerciais, operadores agrícolas de colheitadeira e plantadeira, pilotos de avião e profissionais de manutenção de aeronaves agrícolas, gestores, coordenadores de campo, técnicos de segurança, entre outros exemplos.

A pesquisa em andamento é relativa ao Projeto "Entre idas, vindas e expulsões: os movimentos populacionais na chamada última fronteira agrícola, o MATOPIBA", com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Identidade e diferença como práticas de mundo: A reconstituição da identidade étnica Mura nas fronteiras do plantationceno

Marco Tulio Alves Costa (USP)

O Povo Mura, autointitulado caboclo, vive à beira do rio e nele espelha suas sociabilidades, identidades, seu cosmos e sua temporalidade. Ao longo do século XVII, na recusa ao controle da plantation colonial, acolheram indígenas de diversas etnias, figurando como espaço étinico alternativo. Contrapunham o modelo civilizatório da agricultura e dos aldeamentos à ocupação livre e itinerante dos domínios da floresta amazônica.

Apesar dos esforços de "incorporação" e "aculturação" – persistentes na política indigenista do século XX –, os Mura renovaram sua capacidade de reafirmar taticamente a coesão de sua identidade étnica. Nos anos 1980, passaram a ingressar crescentemente na economia de mercado e nas cidades. Com o vigor da criação de uma nova ordem democrática, mobilizaram o etnônimo Mura para agregar os interesses de uma ampla rede de sociabilidade que perpassa Terras Indígenas e centros urbanos.

Entre 2008 e 2024, um megaempreendimento de mineração de potássio instaurou cisões no seio da identidade étnica Mura. Este trabalho parte da concepção de que essa identidade é construída por meio do contato e do contraste, da busca por aquilo que é produtivo para demarcar diferenças. Assim, investiga a constituição da identidade étnica Mura, como forma de mapear os embates cosmopolíticos e compreender como diferentes ontologias — Mura, Estado, agronegócio, potássio, floresta, desenvolvimento — se reconfiguram nas fronteiras plantationcênicas.

Narrativas hegemônicas do agronegócio: análise do discurso de Ricardo Salles na Expoingá 2024

Natalia Wingeter de Souza (UEM)

As feiras agropecuárias se apresentam como vitrines do agronegócio, reunindo exposições de maquinários, insumos agrícolas e demais tecnologias voltadas à agronomia e pecuária. A Expoingá, realizada pela Sociedade Rural de Maringá, celebrou em 2024 a sua 50ª edição. Em comemoração a este marco, o tema foi definido como "O elo entre tradição e inovação", com o objetivo de exaltar os avanços e inovações da agropecuária, sem perder de vista o reconhecimento das origens e tradições do homem do campo. Para investigar as conexões entre tradição e inovação no rural, foi realizado um estudo etnográfico, visando localizar os conteúdos presentes nos pavilhões, praças e centros, bem como mapear as relações entre público e exposições, relações de consumo, trocas, produção e reprodução de informações.

Este trabalho apresenta um recorte das observações de campo na Expoingá 2024, com foco na realização do AGROJUR - Congresso de Integração de Direito e Agronegócio, tendo como palestrante principal o atual deputado federal e ex-ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles (NOVO-SP). Sendo assim, busca-se aqui investigar como os elementos ideológicos e de poder

que sustentam as narrativas hegemônicas do agronegócio se manifestam no discurso de Salles, identificando suas estratégias discursivas. Por fim, será refletido sobre o significado da presença de Ricardo Salles na Expoingá e o que suas falas e sua participação representam dentro desse contexto.

Sessão 02 - ST 30: Plantation, plantationoceno, agronegócio e raça - Sessão 02

Coordenador/a: Igor Thiago Silva de Sousa (MECILA)
Debatedor/a: Renata Barbosa Lacerda (PPGAS/UFRJ)

Algodão no Vale do Itapecuru, capitalismo e escravidão na transformação da paisagem Maranhense

Gabriell Soeiro Araújo Avelar (UFMA)

No início do século XIX o porto de São Luís, no Maranhão, se consolida como um dos principais pontos de desembarque de escravizados nas américas em função de sua inserção no mercado atlântico via economia do algodão, determinando tanto o perfil etnodemográfico do povoamento da colônia como as lógicas de apropriação e transformação dos espaços ligados a produção da cotonicultora para exportação. A reprodução dessas unidades produtivas algodoeiras baseadas no intensivo trabalho escravo e indigena se da em especial na região do vale do rio Itapecuru, principal via de conexão das regiões internas com a cidade de São Luís. A transformação desse espaço em função da demanda do mercado europeu se da na aplicação de técnicas de manejo e gestão agrícolas que produzem um perfil e resultado de ocupação singular. O trabalho tem o objetivo analisar o perfil da lavoura de algodão maranhense no início do século XIX conectando escravidão e capitalismo para entender a lógica de apropriação do vale do rio Itapecuru por essas unidades produtivas algodoeiras escravocratas. Nossa análise demonstrará como o caso maranhense oferece contribuições para o debate sobre as plantations escravistas do século XIX e dentro de uma perspectiva de longa duração do capitalismo atlântico e da divisão internacional do trabalho podemos perceberemos que a atual realidade ainda é marcada por uma série de continuidades e permanências no que diz respeito as questões agrárias, sociais, ambientais e econômicas.

Plantantionceno sem plantation... na cotonicultura escravistas no Maranhão colonial

Luiz Alberto Alves Couceiro (SUNY)

O uso da mão de obra de africanos escravizados e de seus descendentes, nas colônias europeias nas Américas, estava em declínio até meados do século XVIII (Morgan, 1997; Blackburn, 1985; Novais, 1976). Contudo, encontrou novo impulso com as demandas geradas pelo consumo global de mercadorias, mormente o algodão, diretamente voltada para a Revolução Industrial (Tomich, 2011a, p.83; Beckert, 2015). A Inglaterra tinha, em uma das mãos, novos mecanismos de gerar produção industrial em larga escala; e na outra, a necessidade de obter frequentes quantidades cada vez maiores de algodão (Marx, 1968; Hobsbawm, 1979; Riello, 2013; DuPlessis, 2019). Os empresários da tecelagem encontravam esse produto, e ondepudessem fabricar fios longos e resistentes (Lakwete, 2003). Para viabilizar sua demanda, o governo inglês e capitalistas têxteis visaram a combinação entre formas de trabalho baratas já conhecidas e o incentivo a novas áreas de cultivo (Tomich, 2011b). A interpretação de 30 mil documentos se dará em diálogo com autores(as) que recentemente vêm buscando interpretar a expansão do capitalismo industrial por meio de conceitos como antropoceno, capitaloceno (Moore, 2015), Chthuluceno (Haraway, 2015) e plantationceno (Haraway e outros, 2016; Davis e outros, 2019), propondo agenda de investigações ambientais em que não somente a espécie humana é levada em consideração, mas outras formas de existir e de vida nos ecossistemas e biomas afis, não-humanos, objetos e artefatos (Tsing, 2015).

Alternativas radicais: a “contraplantation” como teoria e prática da vida cotidiana no Haiti

Miguel da Cruz Almeida Rocha (UNICAMP)

Muitos haitianos – na diáspora, nas grandes cidades e na área rural – percebem-se em diversos momentos como herdeiros de um movimento revolucionário permanente e mantenedores de um sistema de conhecimento e de um mundo social “contraplantation” (Casimir, 1981). Isso envolve a relação que esses sujeitos mantêm com o mundo biossocial e a paisagem ao redor, e com a própria história, que brota nos roçados, circula nos mercados e permanece viva na memória das pessoas. Este trabalho explora a potancialidade teórica e prática da “contraplantation”, que

julgo ser um aporte específico haitiano para o debate sobre a máquina da "plantation", suas relações com o racismo, a ameaça ambiental e a história do colonialismo. Sabe-se que os territórios do Caribe constituem o lócus de uma "plantation" pervasiva, que gera em seu rastro histórico dinâmicas e problemas socioeconômicos. Mesmo assim, parece que algo vital da experiência cultural caribenha mantém-se em vigor total a despeito dessa grande estrutura. Nesse sentido, o Haiti é emblemático. Argumento que o país, por sua própria existência enquanto nação independente, sobretudo negra e camponesa, e apesar de suas contradições internas, tem oferecido ao mundo ao longo dos séculos uma contribuição particularmente potente que será o centro deste trabalho: o desafio de uma vida social, política e ecológica efervescente e fugidia, fundamentada na criação de alternativas radicais à "plantation" enquanto modo de exploração da vida e da paisagem.

Moda, Raça e plantationoceno

Verdi Lazaro Alves Vilela (UFSC)

Neste artigo, proponho discutir os discursos do slow fashion, especialmente na sua abordagem da sustentabilidade, ao analisar as negligências em relação às questões raciais. A partir dos debates sobre raça e suas intersecções com o conceito de plantationoceno (MIRZOEFF, 2017; HARAWAY, 2016), apresento uma análise de como a moda, enquanto fenômeno de imposição universal, ainda não incorporou de forma não reducionista as discussões raciais, mantendo os padrões do racismo estrutural. Destaco que, embora o slow fashion proponha alternativas de produção mais éticas, o conceito de "justo", central para o movimento, ainda se mostra limitado frente às questões raciais. Discuto como a modernidade capitalista, com sua lógica de exploração dos corpos negros e de extrativismo da "natureza", continua moldando práticas e valores no [c]sistema (VERGUEIROS, 2016) de moda colonial. Ao integrar teorias antropológicas da raça com os estudos sobre o plantationoceno e a Moda, argumento que, para que o slow fashion se torne verdadeiramente TRANSformador, é urgente que incorpore uma abordagem antirracista.

Quilombo do Grotão: caminhos para a titulação do território

Mariana Ayodeli Bezerra Ferreira Franco da Silva (UFF)

Conheci o quilombo do Grotão ouvindo menções e reconhecendo o nome pela mobilização cultural antes mesmo de pisar no território em que se firmaram. Em 2023, fui convocade junto dos meus colegas de pesquisa, buscar caminhos jurídico-políticos para viabilizar a titulação do território do Grotão, comunidade quilombola localizada na cidade de Niterói, região metropolitana do Rio de Janeiro. Nesse sentido, a pergunta-problema deste trabalho deseja responder quais são as condições de possibilidade para a titulação do Quilombo do Grotão a partir dos entes municipal e estadual.

Portanto, a pesquisa discute questões teóricas que passam por três eixos: a espacialidade, o direito e o colonialismo; para insurgência de discussões sobre propriedade privada, usos do espaço e afetações, atravessamentos na construção da racialidade da comunidade e desafios a partir do enfrentamento dos mecanismos burocráticos para aquisição de direitos. Para isso convido Santos (1996) tratando sobre espacialidade, Marés (2021) para trazer diálogos e modos de pensar a propriedade privada e Queiroz (2022) nos guiando a partir do conceito de hermenêutica senhorial, a fim de compreender as lógicas racistas na fundação dos aparatos burocráticos. A trilha metodológica do trabalho é baseada em entrevistas, observação participante das principais mobilizações da comunidade e proposta de atividades de reconhecimento territorial e elaboração de cartografias contra-coloniais do espaço-território.

ST 31: RELAÇÕES SOCIOTÉCNICAS EM MUNDOS BOTÂNICOS E VEGETAIS

Coordenador(a): Jacqueline Stefanny Ferraz de Lima (UFMG), Vanessa Parreira Perin (UFSCAR)

Sessão 01 - ST 31: Relações Sociotécnicas em mundos botânicos e vegetais - Economias das práticas e arranjos vegetais

Coordenador/a: Jacqueline Stefanny Ferraz de Lima (UFMG)

Debatedor/a: Vanessa Parreira Perin (UFSCar)

Arranjos botânicos: como o sistema agroextrativista das comunidades apanhadoras de flores sempre-vivas integram e criam a paisagem na Serra do Espinhaço, Minas Gerais

Maria Lua Vieira Lara (USP)

Este trabalho deve consistir na apresentação da pesquisa de mestrado da autora, que propõe uma etnografia dos usos do fogo pelas comunidades apanhadoras de flores, povos tradicionais da Serra do Espinhaço, Minas Gerais. Essas comunidades têm como principal atividade a panha, isto é, a coleta de flores sempre-vivas, cuja dispersão e maturação é promovida através da queima das áreas campestres. Essas famílias encontram na venda in natura dessas flores uma fonte renda, mas também um modo de vida particular que implica em incursões entre o alto e o baixo da Serra, em muito ditada pelos ciclos de vida das flores. Sem a possibilidade de apresentar dados etnográficos, tendo em vista que o trabalho de campo está reservado para o segundo ano desta pesquisa, esta apresentação deve trazer para a discussão as pautas que têm sido publicamente levantadas pelas comunidades apanhadoras de flores: a sua participação na paisagem da Serra do Espinhaço e sua responsabilidade com relação a biodiversidade local de flores sempre-vivas. Com isso, pretende-se discutir como a antropologia da técnica em interface com a antropologia da vida pode oferecer aportes teóricos e metodológicos para compreender a relação entre o sistema agroextrativista local

e a pirodiversidade, ou seja, a diversidade de organismos e paisagens resultante de interações com regimes de fogo.

Entre monocultivo de café: una etnografía sobre la vida campesina entorno a la planta del café en la Merced- Caldas, Colombia

Maria Paula Saldaña Parra (UFRGS)

Este escrito se sitúa en La Merced, un municipio del departamento de Caldas, Colombia. Nos ubicamos en una de las zonas rurales que integran el Paisaje Cultural Cafetero, reconocido por la UNESCO como patrimonio de la humanidad. Entre las montañas de la cordillera y los valles de los ríos, los campesinos han construido historias junto con la planta del café y las laderas. Las relaciones entre los campesinos, las montañas y las plantas del café han sido, históricamente narradas desde el Estado colombiano, por las dinámicas de la economía y la producción, por las prácticas de uso del suelo (propiedad y manejo), y por la selección de las plantas según su rendimiento, todo ello impulsado por la demanda mundial del grano y por la implementación de políticas neoliberales. La narrativa etnográfica de este trabajo se centra en las experiencias de los campesinos, construidas y relatadas desde los minifundios con plantas de café, que en conjunto configuran el monocultivo que se expanden por las montañas. La planta de café, como especie, actúa como un agente activo en estas narrativas: marca el tiempo y transforma las relaciones ecológicas, políticas y sociales. Sus monocultivos modelan montañas y ecologías locales; su grano conecta a los campesinos (caficultores) con los mercados de compra y venta; y su comercialización sostiene federaciones, cooperativas, elecciones y formas de representación.

Os Jeitos de Fazer Azeite de Dendê Artesanal

Rafael Camaratta Santos (UFRJ)

O azeite de dendê, ingrediente essencial na culinária afro-brasileira, sobretudo baiana, carrega consigo séculos de história, técnicas e sentidos culturais. Este texto busca documentar e refletir, com base em observação etnográfica, o modo artesanal de produção do azeite de dendê a partir de duas experiências observadas no Baixo-Sul da Bahia. Em ambos os casos, mais do que uma técnica, o “fazer azeite” é uma prática profundamente enraizada em relações sociais, saberes ancestrais e no trato cuidadoso com o tempo e com a matéria. A produção artesanal do azeite de

dendê revela-se como um fazer complexo, que articula força física, conhecimento técnico e sensibilidade. Trata-se de um saber que ultrapassa o domínio prático: é sensorial, histórico e coletivo, transmitido oralmente e vivido no cotidiano das comunidades. A riqueza desse processo não reside apenas no resultado final — um azeite denso, avermelhado e intensamente aromático —, mas no próprio percurso: o ritmo da roça, o cheiro da lenha queimando, o calor da água, o som cadenciado do pilão. Registrar esses modos de fazer é reconhecer e valorizar um patrimônio cultural que resiste à padronização industrial e segue alimentando corpos, memórias e afetos. Mais que um produto agrícola, o azeite de dendê é um elo simbólico e material entre passado e presente, entre heranças africanas e a contemporaneidade.

"Esse é baru temporão". A economia feita por mulheres nas mexidas com o cerrado

Jacqueline Stefanny Ferraz de Lima (UFMG)

"Esse é baru temporão", ouve-se no caminhar junto às mulheres no sertão das veredas - em especial, nas localidades rurais no noroeste de Minas Gerais onde esta pesquisa é realizada, atenta aos engajamentos políticos e econômicos das mulheres com o cerrado. Busco, especificamente, ouvir, entender e escrever etnograficamente o trabalho realizados por mulheres agricultoras rurais na colheita (ou na "panha"), quebra, torra, armazenamento, transporte, venda e comercialização de castanhas do Baru, bem como suas atuações em transações junto às cooperativas da agricultura familiar que, por sua vez, miram os mercados nacionais e internacionais de negociação das oleaginosas. Pretendo nesta comunicação, depois de duas incursões recentes a campo, pensar e discutir coletivamente as particularidades das conexões entre a economia feita por mulheres com seus territórios, os possíveis atravessadores e intermediários, e o mercado global, prestando atenção aos saberes, às tecnologias, às relações mais que humanas e às temporalidades implicadas na formação dessa rede de transações econômicas bastante díspares. Sem perder de vista que as mulheres no cerrado mineiro, muitas vezes, apresentam resistência ao aderir à troca puramente mercantil, insistindo em seus modos locais de manejo da castanha do baru, seus conhecimentos tradicionais e uso de tecnologias geracionais.

Sessão 02 - ST 31: Relações Sociotécnicas em mundos botânicos e vegetais - Mundos agrícolas, suas tecnologias e classificações

Coordenador/a: Vanessa Parreira Perin (UFSCar)

Debatedor/a: Jacqueline Stefanny Ferraz de Lima (UFMG)

A semente e o descarte: Uma análise etnográfica sobre práticas de controle para a produção do corpo-semente de soja em uma sementeira no Paraná

Tui Xavier Isnard (UNICAMP)

A partir de uma etnografia realizada em uma sementeira em Santo Antônio da Platina (PR), o presente artigo pretende descrever e analisar as práticas operadas pelo agronegócio para a produção da semente de soja. As sementeiras ocupam um papel crucial na cadeia de produção da soja, multiplicando as sementes elas viabilizam as plantações em largas escalas. A diferença dos campos de grão, os campos de sementes operam sobre parâmetros de purificação. Ao tentar conter as possibilidades de contaminação entre diferentes cultivares e espécies, os campos de sementes, os laboratórios de averiguação e as máquinas de classificação nos permitem conhecer as práticas que constituem o que é o corpo-semente e o corpo-descarte. Esse artigo visa pensar os manejos nos três ambientes (campo, laboratório, classificação) para discutir noções como domesticação, controle e im/pureza. Tendo em vista que a noção de semente não é universal nem estabilizada, pretendo focar no conceito êmico de semente no contexto do agronegócio.

Transformações sociotécnicas vegetais: uma proposta de investigação etnográfica da pupunha e a influência da Embrapa nos horizontes tecnológicos agrários do Brasil

Israel Martins Araujo (UNB)

O presente artigo propõe a investigação etnográfica de práticas de “transformação tecnológica” mobilizadas por instituições agrárias públicas no Brasil. Como ponto de partida, concentro-me na análise documental da atuação da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) – instituição pública amplamente influente nos horizontes agrários do país, do pequeno ao grande produtor – por meio de seus “pacotes tecnológicos”, entendidos como conjuntos de práticas que alteram, transformam e reconfiguram circuitos produtivos, inclusive

vegetais, na criação de redes sociotécnicas específicas em nome de "avanços" e "melhorias produtivas". Para melhor enquadrar a reflexão, exploro preliminarmente um caso específico: a disseminação do cultivo da pupunha — originária da Amazônia — para outras regiões do país, a partir de ações e lógicas promovidas pela instituição. A análise se desdobra em uma reflexão sobre o encontro entre empresa, pessoas, economia, vegetais, ecologia e técnica, em sua acepção antropológica, como eixo central para compreender transformações técnicas nos mundos agrários. Entendo haver um campo frutífero para pensar antropologicamente relações entre tecnodiversidade, práticas de "melhoramento" genético, noções particulares de tecnologia e os vínculos entre indivíduos vegetais e outros seres — especialmente humanos — para além de percepções tecnofóbicas ou tecnofílicas.

"Plantar Alga": sobre o cultivo de uma espécie não nativa de alga em Florianópolis/SC

Gabriel Luz Siqueira de Aquino Vieira (UFSC)

No mestrado fiz campo numa fazenda marinha de cultivo da alga Kappaphycus Alvarezii em Florianópolis. Aqui, esse trabalho é realizado por nativos da região, sendo eles pescadores, familiares de pescadores, e estagiários, que estão ali por um tempo determinado. Após o processamento delas, é obtido tanto carragenana quanto um extrato, que pode ser usado como biofertilizante para cultivos como o da soja. A reprodução é destacada, pois essa espécie cresce com uma média de 3% à 7% ao dia e, em condições ideais, pode chegar a 10%. Com isso, seu ciclo dura entre 30 - 45 dias e é possível fazer quatro ciclos por ano. Essa espécie não é nativa da região, vindo da região marítima entre a Indonésia, as Filipinas e a Malásia e já houveram denúncias de que seu cultivo teria causado danos em locais como a Índia e o Havaí, mas isso é algo debatido, alegando que seriam linhagens diferentes (Reis; Góes; Bastos, 2007; Chandrasekaran et al., 2008; Projeto Algicultura, 2024; Araújo, 2013). O cultivo em Santa Catarina começa em 2020 e tem resultados expressivos: na safra de 2022/2023 a produção chega a 330,35 ton., em 2023/2024, o resultado é 1154,09 ton., com média de 15 - 20 ton. por dia (Epagri, 2020; 2024; Santos, 2024). Apesar de serem chamadas assim, algas não são plantas e são um grupo quase impossível de categorizar (Bicudo; Menezes, 2006). Assim, como pessoas nativas de

Florianópolis estão lidando com os potenciais de escalabilidade e feralidade (Tsing, 2019; 2015) dessa não-planta?

ST 32: SABERES NA ENCRUZILHADA: RESISTÊNCIAS, MODOS DE SOBREVIVÊNCIA E NOVAS PERSPECTIVAS NA CONSTRUÇÃO DE OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

Coordenador(a): Humberto Manoel de Santana Júnior (CEFET/RJ), Maysa Mayara Costa de Oliveira (Universidade Federal do Norte do Tocantins)

Sessão 01 - ST 32: Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de outros mundos possíveis - CORPO; GÊNERO E CUIDADO

Coordenador/a: Humberto Manoel de Santana Júnior (PPRER/CEFET/RJ)

Debatedor/a: Maysa Mayara Costa de Oliveira (UFNT)

Confluências para adiar o fim do mundo: narrativas de mulheres indígenas e quilombolas, da Ilha de Marajó e Paraíba, no contexto de crise ambiental.

Rovanne Rodrigues Dantas (UFPA)

O pensamento racionalista colonial-moderno-eurocentrado sistematiza os elementos estruturais da crise ambiental, promovendo o epistemicídio e a colonialidade da natureza. Diante desse cenário, os ecofeminismos do Sul emergem como movimentos que alargam horizontes, imaginando outras formas de vida e relação com a Terra. Nesse sentido, este trabalho busca romper com lógicas hegemônicas ao aproximar narrativas, práticas e saberes de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó (PA) e da Paraíba. A partir de uma abordagem etnobiográfica — que inclui conversas não estruturadas, observação participante e pesquisa bibliográfica —, articulam-se experiências enraizadas no território e no corpo como formas de resistência e construção de outros mundos possíveis. Desse modo, ancorado numa perspectiva ecofeminista decolonial, o estudo evidencia como essas mulheres constroem técnicas de viver, cuidar e resistir que, mesmo plurais, convergem em práticas cotidianas de cura, memória e regeneração. São saberes insurgentes, situados em encruzilhadas entre natureza, espiritualidade,

comunidade e política. Portanto, a pesquisa contribui para um conhecimento científico decolonial, encarnado e blasfêmico, sustentado na práxis utópica dos feminismos (Messeder, 2020). Assim, essas narrativas, construídas a partir de corpos-territórios em diálogo com a terra e a ancestralidade, revelam possibilidades de reencantamento do mundo e de imaginação de futuros possíveis diante da crise ambiental.

Sementes de outros futuros: práticas de cuidado e arranjos cosmopolíticos na construção social do bem nascer

Nayara Rudeck Oliveira Sthel Cock (UERJ), Bruna Evangelista Rosa (UERJ)

Em um país onde o nascimento se tornou um campo de violações e disputas, a assistência ao parto ainda opera sob lógicas coloniais e racistas. É urgente pensar em outros modos de cuidar. Este trabalho propõe um deslocamento: pensar em saberes como sementes, assumindo o cuidado como forma de semeadura de mundos. Com inspiração etnográfica e feminista, aproxima-se das demandas de direito das parteiras tradicionais, refletindo: como criar espaços de coexistência entre o paradigma biomédico e os arranjos cosmopolíticos do cuidado tradicional? Inspirar-se nas sementes é insistir na dimensão afetiva do cuidado: em alianças com um mundo vivo. Nos atentamos às redes de raízes entrelaçadas no solo que lembram que a política do nascimento é também política de terra, memória e resistência. Pensar o parto é pensar o mundo – e seus possíveis renascimentos. Assim, somos convocadas a abrir caminhos para que diferentes saberes coexistam. Ver o nascimento como disputa implica reconhecer que cada corpo carrega um enraizamento político e epistêmico. As práticas de cuidado gestadas nos territórios são formas legítimas de conhecimento, ancoradas em cosmologias onde o nascer está ligado a uma rede viva de relações com a terra, a água, as plantas e as comunidades. Trata-se de legitimar saberes não como resquícios, mas como potências de futuros possíveis. Em tempos de colapso, preservar as sementes é projetar futuros e cultivar alianças para o reflorestamento dos mundos.

Corpos em Transe: Transgeneridade, Liderança e Resistência nas Religiões Afro-Brasileiras

Állicka Cardoso Sabino Belisario (UFSCAR)

Este projeto investiga terreiros de Candomblé Ketu e Umbanda Omolokô como encruzilhadas de saberes, onde genealogias iorubanas e banto-nagôs dialogam com matrizes indígenas, espíritas e católicas, sem se diluírem. Inspirado no conceito de confluência (Santos, 2015), entende-os como rios de conhecimento que se encontram e geram tensões produtivas. Nesse cenário emergem as experiências de mulheres negras e pessoas transexuais, desafiando saberes coloniais. Com apoio da interseccionalidade e de epistemologias decoloniais, a pesquisa analisa como gênero, raça e sexualidade se articulam nos terreiros, criando formas de resistência. O Candomblé Ketu preserva rituais codificados, enquanto a Umbanda Omolokô acolhe biointerações (Santos, 2015) entre orixás, caboclos e pretos-velhos. Essas biointerações revelam modos de existir onde corpos dissidentes encontram pertencimento. A metodologia envolve etnografia comparada em solares urbanos de São Paulo e observação participante, acompanhando a circularidade do espaço ritual e a diluição entre viver e morrer. A análise articula interseccionalidade, epistemologias afrocentradas e antropologia das religiões, mostrando como práticas rituais tornam-se tecnologias de resistência. Desvelam-se cosmopolíticas em que figuras como Oxumarê e Pombagira questionam tabus e abrem caminhos para corpos dissidentes, evidenciando que, na encruzilhada dos saberes afro-brasileiros, germinam possibilidades de habitar o mundo de outras formas.

A Rua Incorpora; Moleques, Entidades e o Corpo-ponte

Jennyfer Nayara Alves Felicio (UFMG), Kayke Vinicius Costa Silva (UFMG)

O trabalho propõe uma análise antropológica da rua como entidade viva, dotada de autonomia, sensibilidade e poder de transformação. Não a vemos apenas como espaço físico, mas como território simbólico, ativo na formação de subjetividades e estilos de vida, especialmente entre jovens negros e periféricos, muitas vezes rotulados como "moleques". Marginalizados socialmente, esses jovens participam e são atravessados por dinâmicas espirituais, estéticas e políticas promovidas pela rua. Dialogamos com cosmologias afro-brasileiras, especialmente com entidades da Umbanda como Exu, pra pensar a rua como encruzilhada e reencantamento do

mundo. Essas entidades, associadas ao movimento, riso e contestação, tensionam visões dominantes sobre espiritualidade e ancestralidade. Ressaltamos que a maioria dos corpos que vivenciam e mudam esse território são negros — oriundos da exclusão, mas também de profunda criatividade e força ancestral. A rua, nesse contexto, é lugar de transição — do caos à reinvenção da vida. Sua arte marginal, como pixação, dança ou música, reafirma a persistência de quem resiste. Propomos o conceito de molecagem para nomear essa ética e estética de adaptação criativa, materializada no corpo que dança, dribla e improvisa. O "moleque de rua" é mais que um tipo social: é um processo de transformação contínua. Pensar a molecagem como rito é reconhecer a pedagogia própria da rua: cuidado, coletividade e esperança como estratégias reais de sobrevivência e criação de mundos.

Confluências na saúde e a criação de novas perspectivas de cuidado

Giovana Gabriela Santos Malta (UNEB), Luísa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro (UNEB)

O objetivo da pesquisa é demonstrar como o modelo hegemônico da concepção de saúde ocidental suprime outras formas de percepções, impedindo uma "confluência" entre os saberes. A Metodologia se baseia em uma revisão literatura, tendo como eixo focal teórico as obras de Marly Marques da Cruz (2011) no tocante a saúde e Antônio Bispo dos Santos (2023), sobre o conceito de confluência. Diversas concepções de saúde-doença foram produzidas ao longo de nossa história. Destaca-se que a partir da revolução científica do séc.XVII, o pensamento cartesiano influenciou fortemente o modelo de saúde que ficou conhecido como hegemônico ocidental - biomédico, o qual traz uma visão reducionista do corpo e do cuidado. Em contraponto a essa concepção, o documentário Flor do Moinho (2020), retrata uma benzedeira de uma comunidade quilombola no interior de Goiás, cuja prática era fundamentada em saberes ancestrais, promovendo o cuidado e saúde na sua comunidade. No entanto, Flor era constantemente invisibilizada pelo sistema de saúde vigente que é fruto do pensamento eurocristão colonial monoteísta dos "humanistas" que segundo Bispo (2023, p.15), têm a "necessidade de sintetizar o orgânico", desconectando-o da natureza. Nesse sentido, cabe superar essa visão fragmentada do corpo que anula outras percepções para permitir a confluência entre os saberes e a criação de novas perspectivas na saúde.

"A gente não é lixo, a gente recicla o lixo!": resistências de mulheres catadoras em Jardim Gramacho

Bárbara Oliveira de Morais (FAETEC), Valéria Pereira Bastos (PUC-RIO)

O presente estudo expõe os principais resultados da pesquisa conduzida no âmbito do doutorado, envolvendo mulheres catadoras de materiais recicláveis no sub-bairro de Jardim Gramacho (Duque de Caxias/RJ). Esta localidade é caracterizada por uma trajetória histórica de abandono, estigmatização e injustiça socioambiental, uma vez que abrigou por mais de três décadas o maior lixão da América Latina. Com base em uma abordagem qualitativa, fundamentada no materialismo histórico-dialético e nas contribuições de autores e autoras não hegemônicas, como Kilomba, Gonzalez, Lugones, Fanon e Akotirene, analisamos como os marcadores de gênero, raça, classe, geração e território se atravessam na configuração de um trabalho precário, racializado e invisibilizado. A partir de entrevistas com 13 catadoras, a maioria mulheres negras, destacamos narrativas significativas que denunciam as múltiplas formas de opressão, revelando estratégias cotidianas de resistência e reinvenção da vida. O conceito de corpo-território foi mobilizado para compreender como essas mulheres enfrentam as desigualdades às quais estão expostas e em como tecem outras possibilidades de existência a partir dos saberes locais, dos vínculos comunitários e do trabalho com os resíduos, diante da colonialidade que persiste em torná-las descartáveis. A pesquisa buscou ressaltar que os saberes forjados nas encruzilhadas da vida, são fundamentais para imaginar mundos alternativos, habitáveis e plurais, a partir das margens.

Trânsitos políticos das quentinhas da Cozinha Ocupação 9 de Julho (SP)

Keytyane Verônica da Silva Medeiros (Outros)

Este artigo reflete sobre cenas etnográficas vivenciadas junto à Cozinha Ocupação 9 de Julho, do Movimento Sem Teto do Centro (MSTC), em São Paulo, nos primeiros meses de 2023. Derivado de uma dissertação que analisa práticas de trabalho e cuidado na Cozinha, o texto foca na iniciativa “Lute Como Quem Cuida”, voltada à produção e distribuição gratuita de marmitas para pessoas em situação de vulnerabilidade. O objetivo é discutir duas cenas emblemáticas durante a entrega das refeições: uma envolvendo a percepção de doadores sobre cuidado e doação, e outra protagonizada por um pastor evangélico que distribui as refeições e não possuí vínculo

com o projeto político do movimento por moradia. Antes de se aliar ao movimento por moradia, o pastor e sua igreja realizaram parcerias com empresas multinacionais durante a pandemia. O artigo contrapõe duas concepções de cuidado: uma ligada ao trabalho das "ajudas" com viés normativo e moralizante (Araújo, 2018), realizado pela igreja e pelos agentes comunitários, e outra centrada em alianças e confluências que sustentam modos de existência e resistência nesta comunidade da Zona Leste de São Paulo e desvinculados do trabalho formal do cuidado. A análise revela articulações entre o movimento por moradia, igrejas e lideranças comunitárias, formando uma ampla rede de apoios materiais e políticos.

Sessão 02 - ST 32: Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de outros mundos possíveis - NARRATIVAS; IDENTIDADES E APAGAMENTOS

Coordenador/a: Humberto Manoel de Santana Júnior (PPRER/CEFET/RJ)
Debatedor/a: Maysa Mayara Costa de Oliveira (UFNT)

Olhar em Disputa: Imagens, imaginários raciais e a luta por narrativas

Giselly Martins da Horta (UFF), Bruno Almeida (UERJ)

Este trabalho analisa como fotografias constroem imaginários raciais, comparando a obra colonial de Christiano Jr. e Alberto Henschel (século XIX) com a contemporânea de Christian Cravo. O objetivo é demonstrar que imagens são vetores de opressão e resistência, moldando relações raciais.

No século XIX, a fotografia de Christiano Jr. foi instrumentalizada como ferramenta de um olhar colonial, contribuindo para a fabricação dos "tipos pretos", conceito debatido por Marina Feldhues (2013). Essas imagens objetificavam e desumanizavam, naturalizando a violência e justificando a escravidão ao reduzir indivíduos a meros "objetos" e mercadorias visuais. Contudo, Cunha (1988) destaca que, mesmo sob coerção, um sutil "olhar escravo" podia emergir, revelando agência e resistência, constituindo para além da opressão vivenciada no período colonial e nos dias de hoje.

Ao aproximar Cunha (1988) e Tina Campt (2017) através das obras dos fotógrafos citados, realizamos uma análise visual crítica para questionar estereótipos que persistem do período colonial na contemporaneidade. Investigamos como composições, luzes e poses controlam narrativas, objetificando. Assim, as imagens se tornam campos de batalha simbólicos na luta por reconhecimento, liberdade e identidade.

Rio de Janeiro entre o diurno e o noturno - O cotidiano macumbeiro durante o pós-abolição (1888 - 1930)

Gustavo Machado Cantisani (UCL)

A presente pesquisa busca fundamentar a formação do Rio de Janeiro enquanto uma cidade macumbeira/feiticeira. Tendo em vista que a maior pujança do que se marca na literatura enquanto "macumba carioca" é justamente no período reconhecido como primeira república que tem inicio em 1888 com o fim da escravidão até 1930 com o inicio do movimento politico encabeçado por Vargas, é neste recorte que ancoro minha analise. Desta forma, penso haver neste tempo histórico uma divisão presente na cidade carioca que é cindida em dois mundos - de um lado a cidade noturna habitada em maioria por africanos, negros e seus descendentes marginalizados e perseguidos - de outro lado a cidade diurna a "París Tropical", gerida e pensada pela elite carioca, uma cidade que se pretendia europeizada, higienisada e mordernizada. Minha pesquisa se situa nesta linha porosa que divide essas duas cidades. Busco apresentar como as macumbas e os macumbeiros vivem uma cidade noturna que reinventa a todo tempo os "espaços vazios" dotando-os de vida, enquanto a cidade diurna se projeta para apagar a outra.

Charlatões, criminosos, madraços e exploradores: uma análise discursiva sobre as práticas de cura no período de modernização do Rio de Janeiro

Roberta Calixto (UERJ)

O presente trabalho é parte de uma tese de doutorado em sua fase de finalização e sua investigação se dá na encruzilhada entre modernidade, raça e saúde, na busca por construir alternativas a esse sistema-mundo no qual nos encontramos. Partindo da abordagem da Análise Cartográfica do Discurso (DEUSDARÁ; ROCHA, 2021), a produção do córpus que ora apresento se concentra em textos produzidos pelos jornais A Noite, Correio da Manhã e Jornal do Brasil e

o Paiz, entre os anos de 1890 e 1919, disponibilizados publicamente pela Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. O período escolhido coincide com a chamada "modernização do Rio de Janeiro", quando vigoravam as legislações higienistas e também os códigos 156 e 157 do código penal de 1848, que criminalizavam o espiritismo acusando-o de "charlatanismo" e o "exercício ilegal da medicina", o que gerou uma perseguição às práticas de cura afrobrasileiras que, no período imediatamente anterior eram amplamente difundidas e legalizadas no país. As análises que ora apresento se concentram nos conceitos de nomeação (BISPO, 2023; CHARADEAU, 2005 de des-memória discursiva (PAVEAU, 2013) para apresentar as disputas discursivas baseadas na nomeação como uma importante contribuição da linguagem para a produção e manutenção do violento processo de modernização e seus efeitos de sentido de apagamento dos processos de subjetivação existentes na cidade do Rio de Janeiro no período pré-moderno.

Èsù/Exu em trânsito: sobre reinvenção, gênero e um apagamento transatlântico

Tassia Menezes Oliveira (UFRJ)

A pesquisa trata de observar as transformações que Èsù, entidade do panteão iorubá, sofreu a partir das movimentações transatlânticas (Matory 1998) que permitiram a construção de novas "identidades" no Brasil. Remoldando-se enquanto Exu, busca-se compreender as motivações que fizeram com que a divindade se modificasse, perdendo um aspecto que se mostra relevante em território iorubá, que é sua característica atrelada ao feminino (Ogundipe 2012, Alexandre 2023, Falola 2013, Oyèwùmí 2023). Partindo da perspectiva do que Sodré (2017) chama de "trânsito entre dois planos", o interesse da investigação é refletir sobre o "duplo vínculo" (Wirtz 2004) que se manifesta entre os gêneros e os espaços agenciados por Èsù/Exu como consequência de um processo colonizatório decorrido em território brasileiro.

Diante destes fatos, o objetivo da pesquisa é investigar como o esquecimento de parte relevante da constituição da divindade pode ser reflexo de uma percepção moderna e universalizada que demoniza e simplifica uma compreensão complexa. A associação direta de Èsù ao Diabo, como consequência de uma tradução colonial e missionária como "Satanás, o Maligno" (Falola 2013) parece ser uma das portas para o entendimento do apagamento de uma das principais características da divindade: a ambiguidade. Ao ser assumida enquanto o mal,

exclui-se a contraditoriedade e a neutralidade que a definem. No entanto, seria possível aprisionar em conceitos aquilo que habita o "entre", que vive no trânsito?

ENCRUZILHANDO O PRETUPIGUÊS: tramando caminhos para a invenção e reencantamento de sujeitos pujantes no mundo.

Caroline Palmier Quintanilha (UFRJ)

Lélia Gonzalez (2020) encontra no português falado no Brasil marcas das diversas línguas africanas, conceituando enquanto pretuguês, onde este revela o que a colonialidade tenta: a presença da herança africana. Proponho aqui caminharmos junto com Lélia, mas a partir de uma epistemologia exúmica, convido andarmos por outros territórios onde iremos tecer a conjuntura brasileira pela herança que na verdade é afroindígena e sua linguagem vivida é o pretuguês+tupi. Esta pesquisa se propõe a oferecer narrativas sobre processos de subjetivação e construção de identidades a partir do pretupiguês, onde língua-linguagem-corporeidade-territorialidade são encruzilhados. A questão que delinea-se por conseguinte é compreender como o pretupiguês, desafia a hegemonia imposta na colonialidade e possibilita outras formas de expressões e narrativas da confluência entre povos originários, comunidades tradicionais e de terreiro. A investigação é feita através do suporte literário, juntamente, caminharemos com a escrevivência a qual evoca a memória de uma vivência singular, ao mesmo tempo que coletiva e ousa tomar o lugar da fala e reconstruir a história do Brasil. Em conclusão, visando que as passagens dos afetos estão fechadas pelo colonialismo, é com o senhor das encruzilhadas que caminharemos para termos nossos caminhos abertos. O cruzo, nos permeia como metodologia para possibilitar encruzilhar os saberes ancestrais com outras formas de produção de conhecimento.

Identidades transnacionais: a experiência de mulheres latino-americanas na Coreia do Sul

Nathália Nunes Carneiro (USP)

Este trabalho apresenta parte da discussão da pesquisa de mestrado em andamento "Estrangeiras na Coreia do Sul: Percepções e identificações nacionais e regionais". Ao explorar a encruzilhada de saberes e trocas culturais ocasionadas por contextos migratórios, este estudo busca analisar as possíveis reconstruções identitárias de mulheres latino-americanas que

migraram para a Coreia do Sul (ROK). Por causa do avanço da globalização capitalista e do acelerado processo de desenvolvimento da Coreia do Sul, o país se tornou destino de incontáveis migrações internacionais, com 5,17% de sua população sendo estrangeira. Dentre esses estrangeiros, os latino-americanos compunham um total de 6,285 migrantes até 2019 (Shin, H., 2019). Somado a isso, a disseminação da Onda Coreana (ou Hallyu) na América Latina despertou o interesse de inúmeras mulheres latinas pela nação sul-coreana, tanto como um destino turístico quanto migracional. Entretanto, apesar dos debates e estudos em torno de identidade nacional e transnacionalidade terem aumentado na ROK, os discursos nacionalistas de pureza e homogeneidade étnicas ainda são predominantes. A partir disso, algumas das questões que surgiram foram: A identificação delas enquanto latinas é reforçada ou diminuída? Quais relações elas estabelecem com o entorno? Que alternativas elas criam para lidar com as dificuldades enfrentadas em terras estrangeiras? De que forma categorias como gênero, raça, etnia e classe afetam a vida e as percepções delas?

Na encruza do segredo: cultura afro-brasileira e tecnologias digitais

Emilly Fátima Ferreira de Lima

Procuro refletir neste trabalho sobre como a tecnologia impacta a maneira como vivenciamos e compartilhamos a cultura afro-brasileira. Ritos e práticas baseadas na oralidade, que formam boa parte da cultura afro-brasileira, como o Maracatu e o Jongo, não operam na mesma lógica acelerada e efêmera da dinâmica digital e capitalista. Para a cultura afro-brasileira, o Segredo - ou AWÔ, para os nagô - se configura como uma dimensão fundamental. Isso porque o AWÔ possui uma dimensão estruturante nas relações de grupo, nas dinâmicas de comunicação e também na distribuição do Axé. Na era do excesso de informação, no qual as tecnologias digitais fazem presença constante, corremos o risco de banalizar saberes ancestrais ao transformar o segredo em espetáculo e o mistério em conteúdo a ser consumido. Dessa forma, as tecnologias digitais, ao mesmo tempo em que possibilitam uma difusão dessa cultura afro-brasileira e o fortalecimento de laços identitários entre pessoas negras, também podem contribuir para seu apagamento simbólico, por meio da homogeneização estética, massificação de conteúdos e esvaziamento de sua ancestralidade. Portanto, frente aos avanços tecnológicos, fica o questionamento: qual é a relação entre o “exposto” e o “segredo” na comunicação das

manifestações culturais afro-brasileiras? A estratégia de sobrevivência talvez seja aprender a gingar entre um e o outro (não na mesma medida).

Sessão 03 - ST 32: Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de outros mundos possíveis - TERRITORIALIDADES; ESPAÇO E RESISTÊNCIA

Coordenador/a: Maysa Mayara Costa de Oliveira (UFNT)

Debatedor/a: Humberto Manoel de Santana Júnior (PPRER/CEFET/RJ)

Bordas e desbordas: por uma etnografia do pós-socialismo na tríplice fronteira entre Albânia-Kosovo-Macedônia do Norte

Uarda Murati (UNICAMP)

Este trabalho tem como objetivo analisar a reconfiguração política, econômica e social na tríplice fronteira entre Albânia, Kosovo e Macedônia do Norte, com foco nas relações intersubjetivas cotidianas. A região escolhida — entre Tetovo, Prizren e Kukës — é majoritariamente habitada por albaneses, com minorias servas e macedônias. O estudo abrange desde o período pré-revolucionário, passando pelos regimes socialistas albanês e iugoslavo, até o pós-socialismo, considerando eventos como a independência da Macedônia (1991), a guerra do Kosovo (1998) e a criação da Open Balkan (2018). Utilizando a abordagem de Rogers Brubaker e Gábor Basch, o projeto foca na prática cotidiana das identidades nacionais e nas formas como os conacionais e grupos étnicos distintos interagem apesar das fronteiras políticas, buscando entender os impactos das transformações políticas e econômicas nas relações sociais locais.

Ruralidades metropolitanas: outras formas de habitar o mundo

Uriah Ferreira de Almeida (UFRRJ)

Este trabalho investiga as estratégias de reprodução socioeconômica dos agricultores familiares em um assentamento rural de São Gonçalo (RJ), destacando a pluriatividade e a multifuncionalidade da agricultura como formas de adaptação às transformações do rural em contexto metropolitano. Inseridos em um espaço de encruzilhada, os agricultores mobilizam

práticas que lhes permitem resistir ao avanço urbano, à desvalorização da agricultura e à precarização das condições de vida. O assentamento é interpretado como um "cruzo" — lugar de encontros, reinvenções e hibridismos entre saberes, temporalidades e práticas. Nesse território, os agricultores reconfiguram cotidianamente suas formas de habitar, resistindo à invisibilização social e às pressões da urbanização, tornando-se sujeitos ativos na formulação de alternativas de vida. O estudo propõe o reconhecimento dos territórios rurais metropolitanos como espaços dinâmicos, marcados por disputas, negociações e potência política. São territórios produzidos pelas ações de seus sujeitos, que ressignificam o uso do solo, produzem lógicas próprias de povoamento e afirmam modos inventivos de viver. O trabalho aposta na potência política e epistemológica desses territórios híbridos, concebendo-os como campos de saberes em movimento, nos quais se constroem novos modos de habitar e se abrem caminhos para imaginar outros mundos possíveis.

Territorialidades sagradas em uma metrópole: dinâmicas ecológicas do povo de santo em Belo Horizonte

Rubens Alves da Silva (UFMG), Breno Trindade da Silva (UFMG), Nilmar Augusto Barcelos Chagas (UFMG)

Este artigo propõe uma reflexão sobre a percepção e o enfrentamento do racismo por parte de grupos religiosos afrodiaspóricos na contemporaneidade, com base em resultados preliminares da pesquisa “Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afrodiaspóricas em Belo Horizonte”. A investigação tem promovido um diálogo fecundo com diferentes lideranças de terreiros situados em áreas periféricas da capital mineira, buscando compreender como experiências de discriminação, dinâmicas urbanas e transformações ambientais afetam a presença e a prática dessas religiões no espaço urbano. A questão racial emerge como eixo central nas narrativas coletadas, revelando como o racismo estrutural molda cotidianamente as formas de ocupação territorial e de afirmação identitária das comunidades de terreiro. Ao mesmo tempo, evidencia-se a persistência histórica do chamado “povo de santo” na resistência, reinvenção e atualização de suas práticas, mesmo diante de pressões simbólicas, institucionais e materiais. Os dados indicam uma ampliação significativa do repertório religioso afrodiaspórico em Belo Horizonte nas últimas décadas, o que reforça a pertinência de se discutir como esses grupos têm negociado seus espaços

de atuação e que estratégias – individuais e coletivas – vêm sendo mobilizadas no enfrentamento ao racismo. O artigo busca contribuir, pois, para o debate antropológico sobre religiosidades negras urbanas, territorialidades e formas contemporâneas de resistência étnico-racial.

Comida de axé como saber ancestral: resistência, religiosidade e memória na Casa Omolokum, Pequena África do RJ

Iva dos Santos Pereira Braga (UFF), Rani Aurore Juliano (UFF), Bárbara Oliveira de Morais (FAETEC)

Na região da Pequena África, território de memória e resistência negra no Rio de Janeiro, este estudo investigou a Casa Omolokum como espaço de articulação entre comida ancestral, religiosidade afro-brasileira e práticas de reexistência. Inspirando-se pela noção de saberes em encruzilhada (Santos, 2015), o trabalho analisa como a culinária de matriz africana se constitui como prática identitária e simbólica de enfrentamento ao apagamento histórico imposto por projetos urbanos coloniais e desenvolvimentistas. A pesquisa se valeu de uma abordagem quase-etnográfica, com observação participante, entrevistas informais, registros de campo, fotos e vídeos. O restaurante, inserido no Circuito de Herança Africana, revelou-se como território de axé, onde alimentos, símbolos e memórias se entrelaçam na construção de pertencimentos afro-diaspóricos. A comida de terreiro é carregada de fundamentos religiosos, cosmogonias africanas e saberes ancestrais de corpos negros em luta. A partir do cardápio, da ambientação e da escuta de seus anfitriões, identificamos que a comida é veículo de espiritualidade, afeto, resistência e transmissão de saberes, inclusive antirracistas. Assim, a Casa Omolokum, junto ao entorno da Pedra do Sal, reescreve a história negra por meio da comida de axé, conectando corpos, territórios e memórias, ao propor outras formas de habitar o mundo.

A dimensão territorial da cultura através do Terreiro de Iemanjá Ylê Ashé Yemowá Abê no bairro da Fé em Deus em São Luís - MA

Tauanda Sousa Braga (UEMG), Luísa Pflueger de Farias (UFMG)

"A cultura dentro da Fé em Deus é o tempo todo em movimento, quando não é o Boi da Fé em Deus, é o Terreiro de Iemanjá. Todo mundo vem, parece assim, aranha… formiga num formigueiro" (Mãe Dedé de Boço Có, 2024).

A frase dita pela Yalorisha Mãe Dedé do Terreiro de Iemanjá Ylê Ashe Yemowá Abê coloca a cultura no bairro Fé em Deus, localizado no Quilombo Urbano da Liberdade, em São Luís do Maranhão, como sendo a causa maior que movimenta, reúne e atrai pessoas para o bairro, assim como formigas em um formigueiro; e como uma aranha tecendo uma teia as prende e cativa. Clifford Geertz, em "A Interpretação da Cultura", se interessa por redefinir o conceito de cultura e o papel que ela desempenha na vida social. Ele defende um conceito essencialmente semiótico, assumindo a cultura como teia, "acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu".

Apresentamos o conceito da dimensão territorial da cultura desenvolvido por Daniela Sandler, onde cultura e território são inseparáveis: "a cultura deixa de ser um fator externo que pode afetar o urbanismo, e passa a ser uma força integral à formação do espaço urbano". Na sua visão, é principalmente nas periferias que a cultura atua como agente na produção da cidade. Como bairro inserido no Quilombo Urbano da Liberdade, a Fé em Deus se encontra em um contexto onde cultura e território são indissociáveis, e a luta por direitos muitas vezes se constroi a partir de seus agentes culturais.

A cozinha feminina negra como Comunicação, Linguagem e Esperança

Debora Rios de Souza (Museu Nacional / UFRJ)

Preparações e temperos podem se relacionar a uma identidade. Também a linguagem, pode habitar e/ou interpretar o mundo, recusando o silenciamento ou a morte.

A expertise e a oralidade, podem ser separadas da ciência, mas continuar como conhecimentos; "mesmo que queimem a escrita (...) Mesmo que queimem os símbolos (...) Não queimarão a ancestralidade." (SANTOS, 2015, p.46) Superar um discurso autoritário requer um novo discurso (FREIRE, 1924)

Cozinha é expressão. Cozinha é linguagem. Alimentação envolve aspectos biológicos, porém, contextos econômicos, sociais, políticos e culturais também estão associados aos alimentos.

Montanari (2004) diz, assim como a língua falada, o sistema alimentar transporta a cultura. Para Lévi-Strauss (2013) "a cozinha é articuladora das categorias natureza e cultura e; expressa

linguagem. DaMatta (2012) equaciona simbolicamente a mulher com a comida e o doce com o feminino.

Bloch (2015) conecta a fome e as necessidades que se desdobram a partir dela. A fome como o impulso de autopreservação mais evidente do ser humano.

Freire (1992) entende que a humanidade é formada por indivíduos da esperança capazes de criar outros futuros. A esperança mobiliza para a alegria e também cria a “raiva” diante das condições que negam a sobrevivência.

A Fome é Esperança e Cozinha, e Cozinha e Linguagem são universais; este artigo se propõe a analisar a Cozinha Feminina Negra como uma Linguagem de Comunicação e Esperança.

Entre pistas enterreiradas de fazer-ser-estar e a reinvenção do porvir: pensando ciência a partir dos terreiros

Giovani Florencio Borges (UFRJ), Mariana de Castro Moreira (UFRJ), Eduardo Oliveira Miranda (UEFS)

Esta pesquisa objetiva cartografar práticas de produção de conhecimento contra hegemônicas, com base em epistemologias enterreiradas, de modo a ampliar o campo de debate nas ciências sociais sobre formas outras de conhecer, aprender e produzir saberes-mundos. Em algumas áreas das ciências sociais, críticas às bases eurocentradas têm evidenciado como saberes e práticas coloniais ainda delineiam o atuar desses campos. Nesse sentido, o hegemônico caminha em direção à homogeneização da diferença, descartando a singularidade e a potência da alteridade. Entretanto, com resistência, esse processo parece não dar conta da multiplicidade de mundos que constituímos, como nos lembra Nego Bispo e Ailton Krenak. A ciência moderna, construída sobre a subalternização de outras formas de saber, reivindica o monopólio da verdade e da racionalidade como aponta Muniz Sodré no livro "A verdade seduzida” (1986). No entanto, ela é apenas uma entre outras possibilidades de estar no mundo. Autores como Latour, Anzaldúa e Haraway têm nos apontado que a ciência inventa mundos, não os descobre. A partir do território terreiro, a oralidade, a corporalidade e as redes relacionais (saberes entre agentes humanos e não humanos) parecem nos oferecer pistas práticas de produção de conhecimento e de mundo que nos dizem da artesania de outras futuridades. Sustentamos também perspectivas como a contra colonialidade, a encruzilhada e a cartografia para traçar caminhos metodológicos sensíveis ao corpo-território.

ST 33: TÉCNICAS DO FAZER JUNTO: ESCRITAS COLETIVAS E PESQUISAS ENGAJADAS

Coordenador(a): Chirley Rodrigues Mendes (UFNT), Ana Cecília Oliveira Campos (UFSCAR), Gabriela Acerbi Pereira (UFRB)

Sessão 01 - ST 33: A Escrita de Nós: Experiências do Fazer Junto

Coordenador/a: Chirley Rodrigues Mendes (UFNT)
Debatedor/a: Ana Cecília Oliveira Campos (UFSCar)

Etnofabulação e escritas coletivas: experiências de pensar e fazer junto no Coletivo Panelinha Audiovisual

Luz Mariana Blet (UFSC), Éder dos Santos Braz (UFSC), Jeferson Vieira (IFSC)

Este trabalho apresenta a experiência do Coletivo Panelinha Audiovisual, que, desde 2023, mobiliza a escrita antropológica para além do individualismo acadêmico, propondo uma criação epistemológica, estética e política que tensiona os limites da universidade e a reivindica como território de produção de conhecimento para corpos historicamente periféricos: pessoas pretas, mulheres, mães e LGBTQIA+. Inspirado na escrita de Conceição Evaristo (2005) e nas reflexões de Lélia Gonzalez, afirmamos a potência de uma antropologia feita em coletivo, enraizada em corpos, memórias e imagens insurgentes.

Neste contexto, propomos a noção de etnofabulação, conceito em construção coletiva, criado partir do curta É preciso aprender a voltar para casa (2024). A obra articula performance, corpo e imagem como estratégias para fabular memórias visuais enterradas, tensionando a própria possibilidade de narrar a experiência afro-diaspórica. A etnofabulação aparece como um caminho para fabular imagens e histórias que não se encontram materialmente no território, mas existem na subjetividade, na oratória e no pertencimento de pessoas racializadas e periféricas. Fabular é recusar que a falta de materialidade limite a possibilidade de compartilhar outras histórias. Inspirado pela etnoficção de Jean Rouch e pela fabulação crítica de Hartman (2019), o curta constitui um exercício de busca identitária e inscrição do corpo negro na antropologia, não como objeto, mas como sujeito de sua própria narrativa.

A Escrita de um "Nós" a partir de Nós

Luiza Costa de Souza (UFRJ)

O poder da produção de conhecimento e de determinar quem são os “Outros”, por muito tempo ficou detido a um “Nós” particular, branco, masculino-heteronormativo e europeu, um estatuto que foi auto-concedido, e que a partir de si definiram-se como referência da condição de humanidade. Assim, estavam também, criando propositalmente, a desumanização desses “Outros”. A vista disso, busco com este trabalho pensar uma forma feminino-negra-coletiva de construir antropologia, a partir de Nós, que fomos estigmatizadas como “Outros”. Compreendo que neste processo subvertemos esse estatuto e nos construímos como um legítimo “Nós” a partir de Nós. Proponho, então, refletir sobre como mulheres negras tecem este olhar e material contra-hegemônico na produção científica e, também, explorar como a partir disso podemos construir novas formas de vidas para nós, que vão além da colonização branca. Esta análise parte das experiências compartilhadas em entrevistas de pesquisa com minhas três colaboradoras, somadas às minhas próprias vivências. Com um debate alicerçado na Epistemologia Feminista Negra (COLLINS, 2019) e no conceito do escrevivências (EVARISTO, 2020), discuto nesse trabalho a produção de saberes e as novas narrativas contadas por esse “Nós”, enquanto mulheres negras. Busco contribuir com a diversificação da disciplina e com a ressignificação humanizada das nossas identidades, através do entrelaçamento das nossas experiências e da escrita, de um eu que reverbera em um Nós.

Memórias em movimento: a experiência de escrita coletiva de memórias do Museu Sankofa da Rocinha

Camila Maria dos Santos Moraes (UNIRIO), Marina Leitão Damin (UNIRIO), Antônio Carlos Firmino (UNIRIO)

Este trabalho é um relato sobre a escrita e produção coletiva do site do Museu Sankofa Memória e História da Rocinha. Um museu a céu aberto, do tipo percurso que se materializa durante visitas medidas por moradores organizados no Museu. No percurso, conhecemos a história de luta por direitos pelos moradores desta favela, no entanto, o Museu não conta ainda com uma sede para exposições, e, portanto, produzem exposições temporárias e intervenções artísticas pela favela, de modo a demarcar sua existência. Diante da necessidade do coletivo de

criar um site e impulsionados por um edital de financiamento foi feito um esforço coletivo entre moradores da favela e universidade, a partir do capital de rede (Freire-Medeiros e Lages, 2020) nutrido pelo coletivo do Museu ao longo de anos de atuação. Para tanto, nos colocamos em movimento conforme Buscher e Veloso (2018) propõe. Nos movemos com o coletivo do Museu pela Rocinha, em reuniões presencias e virtuais; realizamos gravações; fizemos fotografias; pesquisamos no acervo entre documentos, fotografias e textos. Nos comovemos com histórias contadas em entrevistas ou conversas na rua e nos movemos por impulso de um edital para cocriar o site do Museu. Por fim, discutimos como no processo de escrita coletiva do site que reúne uma exposição de longa duração, acervo, projetos e um guia para visitantes houve uma produção e seleção de objetos digitais mediadores de memória (Van Dijck, 2007).

Conversas de varanda: entrelaçamentos de cuidado e memória com a mãe do corpo

Rafaele Cristina de Souza Queiroz (UFAM)

Apresento reflexões etnográficas e escrevivências ancoradas nas “conversas de varanda” no Purupuru, território ribeirinho do Amazonas onde vivo, e que há pouco tempo comecei a descrever a partir do que a academia me atribuiu com as formações: o lugar de pesquisadora, atualmente doutoranda em Antropologia Social, mulher negra em escrevivência com minhas semelhantes. A varanda espaço de escuta, afeto e memória é aqui proposta como metáfora e método etnográfico. Entre as partilhadas durante as pesquisas de campo, começamos a falar sobre a “mãe do corpo”, saber ancestral transmitido entre mulheres, que se localiza no umbigo e é vital para o equilíbrio do corpo e da vida. Quando descentralizada, a mãe do corpo indica desajustes que atravessam tanto o organismo quanto o ambiente e a espiritualidade. Quando descentralizada, a “mãe do corpo” anuncia desajustes que afeta o corpo com dores e desconfortos. A descentralização da “mãe do corpo” também pode ser lida como um sintoma das emergências climáticas contemporâneas, revelando os impactos das transformações ambientais nos modos de viver, alimentar-se e cuidar. Escrevivo a partir das mãos que me moldaram e das várias conversas de varanda conversas de casa de farinha, de roça. Minha escrita é encarnada, este texto é, assim, um gesto de reconexão entre corpo, território e memória, e uma proposta de antropologia afetada

pelas escrevivências das minhas semelhantes e comprometida com os saberes que sustentam a vida de onde vim.

Afeto e memória: narrativas em um livro de receitas sobre mulheres da minha família

Julia Mendes da Silva Souza (UERJ), Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

Esta escrita intenciona pensar nas relações da autoetnografia e etnografia familiar a partir do meu projeto de conclusão de curso em Design, onde desenvolvo um livro de receitas afetivas, construído a partir de conversas com algumas mulheres da minha família que fazem e fizeram parte da minha trajetória de crescimento e desenvolvimento de forma bastante significativa. São mulheres que cuidaram de mim quando criança e cuidam até hoje, que são tão mães minhas quanto minha própria mãe biológica, e marcaram presença na minha vida com gestos de cuidado, ensinamentos e, principalmente, com sabores e aromas que ficaram impregnados na minha memória. A partir dessas conversas, coleto receitas e também as lembranças e sentimentos que cada prato carrega. Aqui, usarei o design como uma ferramenta de registro, memória e preservação desses fragmentos de afeto — essas histórias que percorrem gerações, muitas vezes de forma oral, e que na construção deste livro podem permanecer e ser celebradas.

Sessão 02 - ST 33: Terra, Território e Saberes: entre Memórias, Conexões e Articulações Coletivas

Coordenador/a: Ana Cecília Oliveira Campos (UFSCar)
Debatedor/a: Gabriela Acerbi Pereira (UFRB)

Conexões costeiras sudeste - reescrever o sudeste como território a partir de pesquisa colaborativa

Cristiana Losekann (UFES)

A costa sudeste do Brasil é permeada por conflitos socioambientais e fundamental para a discussão das mudanças climáticas. Os inúmeros empreendimentos de infraestrutura e desenvolvimento da região ocupam o cerne do debate sobre emissões de gases de efeito estufa,

mas também afetam as múltiplas vidas e modos de viver. Pensando nesse contexto, desenvolvemos uma série de oficinas virtuais, presenciais e um ato público marítimo visando conectar associações, comunidades locais, movimentos sociais, cidadãos, ONGs, pesquisadores e comunicadores que atuam na região. O projeto faz parte de uma investigação da Rede Climatizando, com o apoio do CNPq e FAPES, que investiga o processo de climatização das pautas socioambientais. Um dos objetivos das oficinas foi apresentar resultados preliminares da pesquisa e discutir proposições futuras. O encerramento foi realizado com uma Nadada na Baía de Vitória/ES. Trabalhamos com metodologia que temos desenvolvido em caráter de extensão universitária caracterizada como arena públicas, baseadas conceitualmente na filosofia pragmatista de John Dewey. Essa proposta sugere que as pessoas exponham as suas posições, ideias, incertezas, de maneira argumentativa ou através da expressão estética, emocional e espontânea. Na React queremos refletir esse projeto a partir dos debates da pesquisa colaborativa, analisando efeitos das decisões metodológicas no conteúdo trabalhado, resultados e relações estabelecidas entre pesquisadores e atores não-acadêmicos.

Criações coletivas de cura e memória: enredando microfenomenologia, mariscagem e escrita etnográfica

Ana Carneiro Cerqueira (UFESBA)

Reflito sobre o lugar da antropologia nas oficinas intituladas “Conversas de cozinha: criações coletivas de cura e memória”, que elaborei e realizei junto com lideranças da Associação das Marisqueiras e Pescadoras de Belmonte, no extremo sul da Bahia, e com uma pesquisadora da área da microfenomenologia. Como fazer, da etnografia, uma ferramenta de conhecimento utilizável pelas marisqueiras na defesa de seus modos e meios de existência? Visando a criação colaborativa de um acervo compondo o repositório digital do CEDOC Memórias do Sul da Bahia (CFCHS/UFSB), as oficinas basearam-se - a um só tempo - em práticas terapêuticas e artefatos narrativos. A relação entre antropologia, mariscagem e microfenomenologia foi sendo tecida através dos desenhos abstratos, colagens, textos escritos e narrações orais que elas criaram ao ser instigadas a produzir uma memória da experiência de seus corpos. A mexida com os mariscos na criação de filhas(os) e de aliadas(os), assim como o deslocamento entre o campo e o gabinete no exercício da escrita etnográfica, e como a autoanálise microfenomenológica, produzem saberes

que têm um caráter prospectivo: inscrevem o passado na matéria do presente com intuito de produzir efeitos futuros sempre atravessados por incertezas. Se tais práticas de conhecimento são irredutivelmente distintas, a aliança entre elas torna-se possível com base nessas prospecções criadoras.

Cecinepá: articulando cosmovisões em saberes-sensibilidades-laços

Jonathan Fenile de Castro (UNICAMP)

As chamas do mundo moderno revelam-se uma dádiva ao pensamento antropológico dado proporcionarem uma rara perspectiva sobre os modos como se fazem e sustentam mundos. A proposta de nomear a desastrosa era geológica atual como "Antropoceno" indica uma cosmovisão fundada na separação entre humanos e natureza pela qual aqueles podem conhece-la e dominá-la, responsabilizada por Krenak (2024) pelo incêndio em que estamos. Assim, o presente em ruínas convida a se pensarem novos mundos. Latour (2004) atende propondo a composição de um mundo comum a partir do "Princípio de Falseabilidade de Stengers-Despret", uma alternativa à epistemologia dos Modernos que mobiliza ideias de Isabelle Stengers e Vinciane Despret para superar a cisão entre propriedades primárias e secundárias do mundo, assumindo que a sensibilização do corpo o constrói ao mesmo tempo em que constrói o mundo a que ele é sensível. Já Haraway (2023) enseja um mundo tentacular pautado na construção de saberes, práticas e mundos inevitavelmente coletiva e distribuída entre os mais diversos seres. Este trabalho em andamento visa compor com tais ideias uma prática coletiva de criação de saberes-sensibilidades-laços enquanto articulações das cosmovisões de seus praticantes, humanos ou não, que, figurados em marinheiros, estes devem traçar num mapa o caminho percorrido para concluir a tarefa, resultando numa etnografia cruzada e coletiva que sensibiliza seus corpos, transforma seus mundos, e entrelaça entre si seus destinos.

Transcrições Insurgentes: Relato Etnográfico do Conflito Sociambiental e silenciamento epistêmico no Conflito Minerário da Bocaina (BA)

Thalisson Luiz Maia Santana (UFBA)

Este trabalho apresenta um relato etnográfico do conflito socioambiental nas comunidades quilombolas da Bocaina e Mocó, em Piatã (BA), região estratégica da Chapada Diamantina

ameaçada por projetos minerários. Inseridas em unidades de conservação e berço de nascentes de três bacias hidrográficas, essas comunidades enfrentam a intensificação da mercantilização da natureza, reflexo das reformas liberalizantes e do avanço do neoextrativismo. A pesquisa parte do desafio epistemológico de representar povos tradicionais que não escrevem sobre si mesmos, evitando reforçar o colonialismo cognitivo. O protagonismo das mulheres da Bocaina subverte essa lógica, ao articular saberes locais e ciência acadêmica na produção de laudos técnicos e ações de resistência que resultaram na suspensão das atividades minerárias. Suas práticas expressam uma crítica viva ao extrativismo, uma epistemologia encarnada do Bem Viver e uma ferramenta contra o epistemicídio. Assim, a etnografia pactuada com os sujeitos da luta torna-se ato político, instrumento de denúncia e resistência frente à omissão do Estado. Mais que registro, ela é trincheira onde cada nascente defendida anuncia um futuro possível.

Fabulando passados e presente com minha avó: histórias e vivências sobre terra e território entre o interior e o litoral da Paraíba

Maria Clara Vieira da Sila (UFMG)

Leonilda Maria da Silva (Nem de Zé) e José Luiz da Silva (Zé de Nem) casaram-se em 1964. Se conheceram em Santa Rita/PB, após minha avó fugir da fazenda São Geraldo, em Serraria, buscando estudar e morar com os tios — promessa que nunca se cumpriu. Desde cedo, trabalhou cuidando de crianças, até fugir novamente para casar. Vó Nem é costureira, cozinheira, agricultora e muito mais.

Após a morte de Zé de Nem, vieram à tona memórias emaranhadas de infância, lugares, e histórias não oficiais. Zé era agricultor e construtor, e juntos plantaram a casa onde viveram, em Barra de Gramame (João Pessoa), hoje um espaço de resistência em meio à destruição urbana.

Em uma dessas memórias, Nem e Zé participaram da retomada de terras do MST, na Fazenda Maraú, hoje Assentamento Canudos, em Sapé/PB. Cruzando dados com o INCRA, os nomes aparecem como projetos de assentamento, embora poucos registros oficiais existam. Esta proposta de texto é uma pesquisa coorientada por Leonilda Maria da Silva. Foi preciso deslocar o olhar para conseguir aproximar-se e começar a pesquisar junto. Compartilhar experiências entre a universidade, os territórios que transito nas pesquisas e trabalhos que participo, e meu próprio território, comum à minha avó, têm criado uma rede de trocas. Após fugir para estudar em outro

estado, retornar vem acompanhado de um processo de aproximar. Minha pesquisa com minha avó também está na própria vivência, enquanto escuto.

Do luto à luta: as tendas de cuidado como dispositivo de memória e resistência indígena entre mulheres Pataxó Hã Hã Hãe

Olivia von der Weid (UFF), Bianca Arruda Soares (UFF)

O trabalho compartilha a experiência cocriativa das Tendas de Cuidado, dispositivo estético-político de memória, espiritualidade e resistência coletiva entre mulheres Pataxó HãHãHãe e aliadas. Após o assassinato da Majé Nega Pataxó HãHãHãe, em 2024, o luto se torna força relacional que sustenta a continuidade de sua presença e legado. Em vez de silenciamento ou ruptura, emerge uma prática viva de resistência entre mulheres, que transforma a dor em ação política e faz da memória um gesto de cuidado, reinscrevendo a presença da Majé, agora em encantamento, em ações que fortalecem vínculos comunitários e a luta por justiça.

Montadas em eventos de mobilização de 2024 e 2025, as Tendas são espaços de honra às mestras dos saberes tradicionais, ancoradas em redes de confiança e compromisso com a terra e a luta indígena. Nelas, práticas de cuidado, cura e espiritualidade se entrelaçam com denúncias, articulação política e estratégias contra as violências que incidem sobre seus corpos e territórios. Constituem, assim, tecnologias coletivas de reexistência, onde o luto se traduz em prática relacional e ética, reafirmando os modos de mulheres indígenas de fazer comunidade e manter a presença daquelas que continuam a agir no mundo por meio dos vivos. Nessa co-etnografia situada e implicada, o espaço da Tenda opera uma pedagogia encarnada de alianças. É uma pesquisa feita com os territórios, uma experimentação ética que nos convoca a entrelaçar modos de fazer, lutar e sonhar outros mundos.

Sessão 03 - ST 33: Metodologias Engajadas e Modos de Co-Criação: Produzindo Narrativas e Antropologias Outras

Coordenador/a: Gabriela Acerbi Pereira (UFRB)

Debatedor/a: Chirley Rodrigues Mendes (UFNT)

Uma antropologia engajada é aquela em que também se dança junto.

Ana Clara Ribeiro Prado (UFGD)

Fazer germinar uma pesquisa antropológica no contexto da pandemia de covid-19 foi um imenso desafio uma vez que tudo que era seguro ser feito, ia na contramão do desejo de fazer uma pesquisa partindo da coletividade. Entretanto, com o início da vacinação, retornar às ruínas do que sobrou – de nós e do mundo, começou a ser possível e a coletividade que tanto ansiava durante os meses de pesquisas bibliográficas, veio à tona de maneira intensa e vibrante juntamente com a juventude indígena. Movida pelos encontros e alianças estabelecidos outrora, passei a acompanhar os estudantes indígenas na Universidade Federal de Goiás no cumprimento da agenda nacional de mobilizações indígenas nos anos de 2022 e 2023. Durante esses encontros, para além da óbvia e amplamente etnografada ação política ameríndia, pude perceber que a "festa" é uma estratégia importante para a manutenção da guerra, pois quando se luta junto, também se dança junto e que o convite para "se encontrar mais tarde e dançar forró no inferninho" era não só, um convite para o descanso depois de cumprir uma agenda intensa de atividades. Era também um espaço para construir relações, alianças possibilidades de trabalho, onde a conversa não tinha roteiro e os encontros eram possíveis; foi no chão vermelho de Brasília que a pesquisa e as alianças encontraram terreno fértil para germinar.

Métodos, narrativas antropológicas e jornalismo literário: intersecções entre o fazer e a escrita etnográfica no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto

Bruna Vieira de Oliveira (UFSCAR)

O presente trabalho aborda métodos colaborativos de pesquisa das ciências sociais aplicados à antropologia e apresenta as intersecções entre as narrativas etnográficas e o jornalismo literário, como campos diversos do saber que podem se concatenar como dispositivos textuais complementares na construção e escrita de uma etnografia sob as perspectivas documental e de campo, sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (1926-1937). Este coletivo cearense autossustentável era liderado pelo beato José Lourenço, com base na religiosidade, cooperação e agricultura. Após pressão da Igreja Católica e de latifundiários, foi destituído pelo Estado de forma violenta. O objetivo é identificar a aplicabilidade dos métodos participativos estudados, no caso específico do Caldeirão, escolhendo o mais adequado para o propósito narrativo. Para tanto, fez-se uma análise comparativa dos métodos de estudo-ação (Bonilla et al., 1972) e co-labor (Cadena, 2024). Foi realizada revisão de literatura a partir dos autores: Araújo (2004), Cordeiro (2004), Gomes (2009), Lima (2013), Lopes (1991), Nascimento (2015) e Sousa (2012), que apresentam versões historiográficas do Caldeirão; Ingold (2011; 2016) e Peirano (2014) que se debruçam sobre o trabalho etnográfico; Belo (2013), Lima (2009) e Pena (2006), que tratam do jornalismo literário; Vale (2018; 2019) e Oliveira (2017), com exemplos de textos da antropologia e do jornalismo, respectivamente.

Política de drogas, autonomia e cuidado': vozes dissidentes e metodologias engajadas na antropologia antiproibicionista a partir da experiência de Florianópolis

Bruna Soares Overbeck (UFSC), Larissa Teixeira Pires (UFSC), Nicolas Roberto Quadros (UFSC), Kellyn Gaiki Menegat (UFSC)

A presente proposta trata-se de nossas experiências enquanto integrantes da equipe do projeto “Política de drogas, autonomia e cuidado: contribuições do feminismo antiproibicionista em perspectiva antropológica”. Esta, é.uma pesquisa colaborativa financiada pela Wenner Gren Foundation for Anthropological Research e articulada pelo Laboratório Universitário de Políticas, Direitos, Conflitos e Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (LUPA/UFSC), em

parceria com a Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas (RENFA) e com supervisão da professora Flavia Medeiros (ANT/UFSC). O projeto foi iniciado no ano de 2024 em Florianópolis, e, sob a perspectiva do feminismo antiproibicionista, tem por objetivo analisar os fluxos e sentidos articulados por mulheres e pessoas LGBTIAPN+ cujas existências são atravessadas pelo controle repressivo e violento da "guerra às drogas", compreendendo quais são as estratégias e os modos de gestão e produção de autonomia coletiva e individual dessas pessoas. Para tanto, utiliza-se a etnografia articulada à metodologias participativas, como diários de campo coletivos, oficinas de agroecologia, justiça não reprodutiva, cartografia social, direitos humanos, redução de danos e corpografia. Também dialoga com pesquisadoras que atuam na interface entre tecnologia social, antropologia e ativismo, refletindo sobre como metodologias engajadas e coletivas podem transformar não apenas as políticas de drogas, mas as próprias práticas acadêmicas.

Entre lentes e dados: cartografando o reconhecimento facial a partir da produção cidadã de dados

Thaís Gonçalves Cruz (UERJ), Thallita Gabriele Lopes Lima (UFRRJ)

Este trabalho parte do avanço de sistemas de reconhecimento facial na segurança pública e sua relação com a emergência da quantificação pela sociedade civil como forma de disputa narrativa. Os softwares de reconhecimento facial, longe de serem neutros ou autônomos, são operadores sociotécnicos que se enredam em infraestruturas materiais, normativas e afetivas instaurando modos específicos de ver, distinguir e governar. A partir da experiência do projeto Panóptico, do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC), investigamos como práticas de produção cidadã de dados podem tensionar esses arranjos e produzir formas alternativas de intervenção e visibilidade. Mobilizamos referenciais dos Estudos de Ciência e Tecnologia, do feminismo de dados e das epistemologias situadas para compreender os dados como materializações de mundos possíveis. Dialogando com autores como Haraway (2016) e Barad (2007), tratamos os sistemas de vigilância algorítmica como agenciamentos que performam o real e produzem efeitos ontoepistêmicos. O trabalho se desdobra em experimentações metodológicas que envolvem cartografias críticas, epistemologias colaborativas, escritas coletivas e construção de contra-dados, não como respostas finais, mas como gestos políticos que tornam visíveis os conflitos que sustentam a governança algorítmica.

Narrativas Pessoais – Tatuagem como ferramenta de encontro e narrativas de identidade

Aísha Rios Duarte (UERJ), Felipe Grassine de Oliveira (UERJ)

A tatuagem é uma prática ancestral presente em diversas culturas, que vai além da estética, e tem servido como forma de comunicação, expressão espiritual, pertencimento e registro histórico. Ao longo do tempo, seus significados evoluíram, e hoje ela é reconhecida como arte e instrumento de afirmação identitária. O design, ao se integrar à tatuagem, torna-se uma linguagem visual íntima que expressa emoções e narrativas diretamente no corpo. Nesse contexto, o designer precisa considerar não só a estética, mas também a anatomia e o movimento corporal, criando uma arte viva que dialoga com quem a carrega. A ilustração é central neste projeto, pois atua como meio de expressão e narrativa tanto no design gráfico quanto na tatuagem. Ao ser marcada na pele, ela se transforma em parte da identidade da pessoa, carregando significados, memórias e emoções que vão além da estética. A partir de encontros com diferentes pessoas, o projeto busca traduzir suas histórias em ilustrações autorais, que serão aplicadas como tatuagens. Fundamentado na ideia de que narrar é um ato de subjetivação e que o corpo pode ser suporte para memória, identidade e afeto, a proposta explora o potencial simbólico e permanente da tatuagem como arte íntima e social. Por meio da escuta ativa e da criação compartilhada, este trabalho pretende construir uma experiência de coautoria e aprofundar o entendimento do design como mediador entre subjetividade e imagem.

Efeitos de sentido na representação de angolanos: uma análise do manual da 5ª classe de língua portuguesa de angola

Danilo da Silva Rodrigues (UFBA)

Este trabalho investiga efeitos de sentido produzidos pela representação dos angolanos em enunciados no manual da 5ª classe de Língua Portuguesa usado em Angola. É desdobramento de uma monografia, cujos resultados apontaram uma representação estereotipada e homogeneizante do continente africano em um livro didático utilizado em escolas públicas de Salvador/BA. Outras pesquisas (Almeida, Rodrigues, 2014; Bonfim, Félix, Jesus, 2019; Borges, Mendes, 2017; Castro, Miguel, 2019; Costa, 2020; Maciel, Santos, 2020; Monteiro, 2018; Oliva, 2003, 2014; Ribeiro, Menegassi, 2008; Silva, 2011) também mostram o livro didático como ferramenta ideológica que

reforça estereótipos sobre populações negras e mantém a sub-representação de afro-brasileiros, afrodescendentes e africanos, mesmo após as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008. Tais dados reforçam a importância de investigar representações étnico-raciais em materiais africanos, considerando paralelos com o Brasil. O estudo inscreve-se nos campos dos estudos coloniais (Césaire; Dussel; Fanon; Mbembe; Rodney), decoloniais (Costa; Grosfoguel; Torres), e nas teorias da representação (Foucault; Hall; hooks), do discurso (Foucault; Pêcheux; Orlandi) e dos efeitos de sentido (Fernandes; Possenti; Orlandi). Resultados iniciais indicam que sentidos se movem e que o colonialismo português, como fenômeno histórico, deixou marcas visíveis em discursos atuais, com materialidades que perpetuam imaginários coloniais e inferiorizam os angolanos.

ST 34: TECNODIVERSIDADE, CRIAÇÕES DE MUNDO E RECRIAÇÕES ENTRE SERES

Coordenador(a): Lucas de Mendonça Marques (USP), Beatriz Demboski Búrigo (UFSC), Gabriel Guarino Santanna Lima de Almeida (USP)

Ser criança também é criar mundos: encontros e suas transformações técnicas

Taynah Alves Soares (UFSC)

A presente proposta de trabalho se origina a partir das reflexões teóricas suscitadas pelo meu projeto de doutorado que tem como foco as crianças na pesca artesanal da tainha em Santa Catarina. Toma-se como ponto de partida o status da criança enquanto sujeito ativo (James; Prout, 2001) nas interações que estabelece com o mundo, podendo se relacionar com ele de maneiras distintas ou não dos adultos. Em seu encontro com a pesca e seus instrumentos técnicos, ambientes, humanos e mais-que-humanos, a criança também é capaz de interagir com a atividade de forma particular ao adquirir os conhecimentos técnicos necessários por meio de um trabalho criativo a partir de toques, olhares, etc. (Ingold, 2000). Ainda que o ambiente e os instrumentos sejam os mesmos, as crianças podem dar origem a uma diversidade técnica em sua utilização ao, por exemplo, criarem possibilidades de brincadeiras a partir de canoas e redes (Côrrea; Fernandes, 2017; Medaets, 2020) ou ao reconhecerem que têm seu próprio "jeito de pescar" (Cardoso; Souza, 2011, p. 171). A pesca pode, assim, adquirir um status particular para elas que pode ou não estar ligado ao trabalho e que é tanto um ponto de encontro com os adultos quanto um espaço de transformação da técnica. Versada no saber-fazer (Di Deus, 2017) da atividade, a criança cria mundos e os compartilha com os adultos.

Sessão 01 - ST 34: Tecnodiversidade, criações de mundo e recriações entre seres - Proposições e especulações cosmotécnicas

Coordenador/a: Lucas de Mendonça Marques (USP)

Debatedor/a: Thiago Oliveira da Silva Novaes (Faperj/UFF)

Tecnoantropologia em trânsito: recepção, disputas e legitimação da subdisciplina no campo antropológico brasileiro

Emerson Lopes Barbosa (UFCG)

Esta proposta apresenta uma investigação em andamento no doutorado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, com o objetivo de compreender a formação da Tecnoantropologia como um subcampo emergente da Antropologia no Brasil. A pesquisa utiliza uma abordagem etnográfica e documental para analisar as dinâmicas de recepção de autores estrangeiros associados à Tecnoantropologia, explorando os circuitos de circulação e tradução de conceitos, além das lutas simbólicas em torno de sua institucionalização e legitimação nos contextos acadêmicos brasileiros. Inspirada no campo da Antropologia das Ciências e das Tecnologias, a análise enfoca os embates epistemológicos, as redes de mediação e as tensões entre a globalização do saber e a resistência local. Questiona-se como disciplinas se transformam em objetos de disputa e invenção política dentro da própria antropologia. Ao compartilhar este ensaio teórico inicial, a pesquisa visa fomentar o diálogo com pesquisadores(as) do campo, refletindo sobre as fronteiras, apropriações e deslocamentos que caracterizam a constituição de novos domínios disciplinares e epistêmicos, especialmente em contextos marcados por assimetrias na produção de conhecimento. Essa investigação não só contribui para o entendimento da Tecnoantropologia, mas também para as discussões mais amplas sobre a dinâmica da produção acadêmica e suas implicações sociais e políticas.

Simondon e a Alquimia

João Gabriel de Oliveira Moraes (UFMT)

Simondon, na conferência Forma, Informação e Potênciais, se refere à necessidade de se pensar uma energética capaz de dar conta dos processos de tomadas de forma, e opõe este esforço

aos morfológicos. Este esforço poderia se inspirar nos Alquimistas: na obra alquímica, à dissolução e isolamento da Liquefactio sucedem o Albefactio e depois a Cauda Pavonis. Diz Simondon: "Se for possível generalizar este esquema e torná-lo mais preciso pela noção de informação, pelo estudo da metaestabilidade das condições, então se poderá almejar fundar a axiomática de uma ciência humana sobre uma nova teoria da forma" ILFI p. 607.

O tema da Alquimia é também discutido longamente nos cursos organizados em Sur la Technique. Simondon argumenta que o esforço dos alquimistas era sobretudo o de preservar um caráter transdutivo entre os diversos campos técnicos e científicos; de pensar uma comunicabilidade entre operações entre campos diversos; Em Naissance de la technologie, uma historicidade da transdutividade é proposta, que vai do hermetismo à mecânica, e então à cibernética.

Gostaria de apresentar os documentos históricos que Simondon discute e mostrar como sua visita aos fornos e aos alambiques é interessante para uma filosofia da técnica. Pretendo enfatizar a sua discussão do lugar da sublimação alquímica nos processos de análise: Simondon sugere um paradigmatismo destas operações de destilação no pensamento e uma analogia técnica profunda desta operação na constituição da filosofia.

Lugar-criação, cosmopolítica e técnica: composição musical com subtração

Paulo Oliveira Rios Filho (UFSM)

Este trabalho propõe uma leitura da composição musical como um fazer situado em uma zona povoada por corpos de naturezas diversas—humanos, não-humanos, sonoros, técnicos, intensivos. A partir de diálogos com a antropologia e com a filosofia, explora-se a noção de um fazer-música enquanto processo complexo de mediação entre as vozes desses diferentes corpos. A obra musical não seria mais o resultado de uma série de decisões tomadas por um sujeito sobre um aparato de coisas, materiais e técnicas mais ou menos inertes, mas ela própria a trajetória aberta de disputa de pontos de vista entre os corpos em um lugar-criação. Assim, podemos seguir Smetak (1981), ao perguntar: "Qual a atitude a ser tomada agora pelo músico? Cruzar os braços?" Atrás de respostas, primeiro trago as ideias de aliança, simbiose e diplomacia, numa leitura de Deleuze/Guattari, Viveiros de Castro e Stengers, para abrir algumas janelas teóricas no horizonte da criação musical; e, por fim, alguns exemplos práticos de processos composicionais próprios,

inspirados por Goldman (2009) quando este analisa como no Candomblé as coisas são feitas por subtração, a partir de um mundo já pleno em si mesmo. Com isso, buscamos compreender a resposta de Smetak ao seu próprio questionamento, qual seja: "que ele [o músico] se levante e ande, plantando os sons por ele emitidos [...] que consiga plantar a árvore da música, abatida na selva, dando proteção aos seres que procuraram a sua sombra… equilibrando a ecologia."

Cosmotécnica e Eficácia: problemáticas da hibridização da Medicina Chinesa com o paradigma biomédico ocidental

Nabylla Fiori de Lima (MHBL), Gilson Leandro Queluz (UTFPR)

Este trabalho discute os desafios práticos e filosóficos de ressignificar tecnologias a partir da teoria da cosmotécnica de Yuk Hui e sua relação com o conceito de eficácia, tendo como exemplo as implicações dessa teoria na inserção da medicina chinesa no contexto ocidental. Partindo da ideia de que não há noção de técnica universal, Hui propõe que toda técnica está enraizada em uma cosmologia específica, sugerindo a possibilidade de dissociar a cibernética da cosmologia ocidental para ressignificá-la em outros contextos, configurando uma relação libertadora na interação entre humanos, máquinas e natureza. Essa operação permitiria o desenvolvimento de tecnologias mais alinhadas com os ritmos e valores de diferentes culturas, desafiando o modelo tecnológico hegemônico ocidental. No entanto, nos questionamos: até que ponto é possível transformar uma tecnologia e desvinculá-la de sua origem cosmológica sem perpetuar os problemas que acompanham essa origem? A medicina chinesa, enquanto cosmotécnica, expressa uma cosmologia própria, baseada em princípios filosóficos chineses. Ao ser incorporada ao Ocidente, muitos desses fundamentos foram desconsiderados, adaptando-se ao paradigma biomédico dominante. Ao explorar essa hibridização, refletimos sobre os limites e as possibilidades de reinvenção tecnológica diante de deslocamentos cosmológicos, contribuindo para o debate sobre tecnodiversidade e sobre múltiplas formas de relação técnica entre humanos, mais-que-humanos e o mundo.

Redes comunitárias, autonomia digital e conectividade em territórios tradicionais

Milena Cramar Lôndero (UFPR), Vitória Santos (UFRJ)

Em meio a desigualdades estruturais no acesso à tecnologia, as redes comunitárias de internet surgem como alternativas para a promoção de conectividade significativa, da autonomia comunitária e do desenvolvimento local, especialmente em territórios historicamente marginalizados. Este artigo discute as redes comunitárias como expressões de transformação digital centrada nas comunidades, destacando sua dimensão sociotécnica e o papel fundamental da autogestão na construção de infraestruturas digitais. Com base em dados do Comitê Gestor da Internet no Brasil e em contribuições do Grupo de Trabalho sobre Redes Comunitárias da ANATEL, analisa-se a presença majoritária dessas iniciativas em quilombos, aldeias indígenas e áreas ribeirinhas - especialmente nas regiões norte e nordeste do país, bem como os desafios enfrentados nas esferas econômica, técnica, de governança e sociopolítica. Ao articular abordagens etnográficas e técnicas, propõe-se uma leitura das redes comunitárias como formas de tecnodiversidade e cosmotécnica, que tensionam concepções hegemônicas de tecnologia e produzem modos próprios de relação entre pessoas, territórios e infraestruturas. Por fim, defende-se a necessidade de políticas públicas sensíveis às especificidades locais e que reconheçam essas experiências como formas legítimas de criação técnica enraizada em contextos socioculturais singulares, sem impor os modos de ser e pensar dos grandes centros urbanos.

Sessão 02 - ST 34: Tecnodiversidade, criações de mundo e recriações entre seres - Tecnodiversidades em operação

Coordenador/a: Gabriel Guarino Santanna Lima de Almeida (Métis/USP)
Debatedor/a: Beatriz Demboski Búrigo (PPGAS/UFSC)

A arte de fazer boi: cosmotécnicas boieiras

Vitor Sampaio Soares (USP)

Neste trabalho, busco refletir sobre as relações entre criação, técnica e cosmologia no contexto de uma celebração afro-brasileira. Para isso, parto de uma etnografia que realizei durante

a festa do bumba meu boi no município de Cururupu, no litoral ocidental do Maranhão, centrando-me nos distintos processos de feitura que compõem essa manifestação. Tomo como fio condutor a confecção do boi — artefato central da festa — para investigar como saberes manuais, gestos e materiais se articulam na produção de uma figura animalizada e socialmente atuante. Entendo que essa animalização não se restringe à forma conferida pelos artífices responsáveis por dar ao chamado "boi bandido" seu impacto visual e sua potência performativa, mas diz respeito também a uma condição de existência virtual presente no universo boieiro. Uma vez construído, o boi percorre a cidade, sacralizado pelo rito batismal, desestabilizando a ordem cotidiana por meio de seus gestos coreográficos, suas transgressões e da mobilização coletiva que provoca ao seu redor. Ao dialogar com a noção de tecnodiversidade (Hui, 2020), proponho compreender a feitura do boi como um atravessamento técnico e cosmológico, no qual festa e trabalho se entrelaçam numa dinâmica de recriação mútua entre os seres envolvidos e o mundo. Sugiro, assim, que os modos técnicos e performáticos do boi expressam uma cosmologia própria, que pode ser pensada nos termos de uma cosmopolítica boieira.

Tecnodiversidade ameríndia, algumas notas sobre uma tecnologia não antropocêntrica

Bruno Nascimento Huyer (USP)

Este trabalho navegará em histórias de surgimento de algumas técnicas ameríndias a partir de fontes bibliográficas e material etnográfico coletado por mim junto a dois povos falantes de línguas Tupi, os Wajãpi e os Mbya-guarani, para, como exercício preliminar e prospectivo, investigar a possibilidade de esboçarmos princípios de uma cosmotécnica ameríndia.

A partir dos mitos de origem dos desenhos kusiwa, dos utensílios produzidos pelos homens com arumã (tipiti, peneiras, abanos, etc.) e pelas mulheres com algodão (redes, tipoias, e vestuários), no caso Wajãpi, e a partir da origem do fogo culinário, no caso Mbya-guarani, investigaremos alguns princípios ameríndios de técnicas que, ainda que sejam dominadas pelos [atuais] "humanos", não são a eles imanentes e, como no caso de seus próprios corpos, seu domínio parece instável.

Ao que tudo indica – em um mundo com pouquíssima ênfase, ou quase ausência, de noções como invenção ou criação ex-nihilo – estaríamos diante de uma tecnologia sempre originada de

fora, ou, como Viveiros de Castro apontou, em diálogo com Yuk Hui, um mundo onde "na origem de toda tekhnē, há mētis, astúcia", e que para mantê-la em domínio "humano", depende-se da memória constante dos mais velhos e da repetição contínua pelas novas gerações.

Casas-cosmos: sentidos de criar e de habitar o mundo entre os Suruwaha

Lucas Timóteo de Oliveira (USP)

A partir de pesquisa etnográfica junto aos Suruwaha, povo de língua Arawá, habitantes de um território do vale do Rio Purus (AM), este trabalho propõe uma investigação sobre os modos de se fazer casas – chamadas uda – e os sentidos de habitá-las para esse povo. Os uda são locais onde se realizam tanto atividades cotidianas quanto a celebração de momentos importantes da vida, como o nascimento, as festas e a morte. São habitações coletivas constituídas de uma base, feita de esteios dispostos em geometria circular, sobre os quais é instalado um teto cônico. A feitura do uda pelos Suruwaha é um processo complexo que envolve diferentes etapas e uma multiplicidade de relações entre humanos, mais-que-humanos e ambiente. Considerando a proposta de Yuk Hui de que toda técnica traz consigo noções particulares de cosmos, ou seja, implica uma cosmotécnica, levanto uma questão: de que modo o processo de construção e os sentidos do habitar o uda entre os Suruwaha – em que casa e cosmos estão mutuamente implicados – suscitam uma ideia de criação, que pode afetar concepções sobre cosmos e sobre técnica? Neste trabalho, proponho conceber os uda como casas-cosmos, uma vez que se constituem a partir de um referencial "cosmocentrado": situada no centro do universo, o uda congrega em si o cosmos todo e, a partir dele, todo o cosmos se estrutura. Esboço, por fim, a ideia de que a casa-cosmos suruwaha, mais do que uma tecnologia de/para habitar/residir, é um modo-relação de criação de mundos.

Tramas quiméricas: um estudo etnográfico sobre as artes do trançado no Museu de Etnologia e Arqueologia da UFMT

Viviane Sara Contareli de Oliveira (UFMT)

Este trabalho é um recorte da dissertação de mestrado em andamento, com o tema central as artes trançadas presentes nas coleções do Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da Universidade Federal de Mato Grosso (MUSEAR/UFMT). Busca refletir sobre as relações

possíveis entre a variabilidade material, os saberes técnicos de produção das peças e seus múltiplos atravessamentos cosmológicos. Parte-se da taxonomia proposta por Berta Ribeiro (1985), usada como categorias de classificação do inventário do museu, mas também entende o fazer técnico como pensamento incorporado e relacional (Ingold, 2013). Ao tomar o acervo como campo etnográfico, as coleções são entendidas não como repositórios de objetos mortos, mas como espaços em constante fluxo de memórias, alteridades, agenciamentos e negociações. Teoricamente, destacam-se as discussões propostas por Els Lagrou (2007), que orientam a leitura da técnica como uma forma de ver e sentir o mundo expressa no ritmo e estética como dimensão sensível do conhecimento cosmológico que guia a produção indígena, à partir da ideia de quimera abstrata (2013), em diálogo com Carlo Severi. Compreendemos o trançado não apenas como produção artística, dada sua base técnica (Boas, 2014) e capacidade de agenciar relações (Gell, 2018), mas como uma arte cosmopolítica e relacional, cujas tramas entrelaçam visível e invisível numa tessitura ontológica de saberes estéticos e cosmológicos, evidenciando vínculos entre artes, humanos, não-humanos e ambiente.

O tempo que a coisa dá. Devir estético-afetivo e différance na construção de máquinas de tatuar

David Moura Martins (UNB)

Samambaia Sul, Entorno do Distrito Federal. Carlos Belarmino, o Jabá, se dedica há mais de duas décadas à feitura –à mão– de máquinas e artefatos destinados à prática da tatuagem comercial/profissional. Recentemente –isso só se daria no início desse milênio– observamos a pervasão do grande capital e, por consequência, dos modos de produção industrial no meio – estes, por vezes, com ímpeto de destruição de singularidades pela instauração de consumo de massa (Stiegler, 2004), de descodificação do socius e dos corpos (Deleuze e Guattari, 2010[1972]) e de separação [alienação] o trabalhador da intimidade, do entendimento e do engajamento sensível – e, consequentemente, estético, se entendermos estética como aisthesis – com os meios técnicos a que se associa (ver Simondon, 2020[1958]). Este trabalho propõe pensar a construção à mão –por vezes chamada de artesanal– de máquinas de tatuar como modo de adiar, de contornar – pelas margens – a commoditização da tatuagem, instituindo outros ritmos, outros tempos – emergentes da interação entre gestos e matéria –, estes, diversos da lógica esquizofrênica, calculativa [à

serviço de uma Gestell (cf. Heidegger, 1954), de um enquadramento que Hui (2020) traduziria por composição] e desterritorializante do capital. Talvez –talvez– essa técnica, ancorada no sensível, se aproxime do axioma heideggeriano tekhne qua poiesis [usualmente traduzida por produção], ou de uma cosmotécnica [?] que opere na produção de diferença, de différance.

Cosmos, técnicas e criações em cosmologias indígenas e científicas

Maria Borba (USP)

Este trabalho pretende investigar o conceito de cosmotécnica, tal como proposto por Yuk Hui (2016), à luz da forma como a noção de cosmologia é compreendida em universos ontológicos distintos: o da cosmologia científica contemporânea, através dos trabalhos do cosmólogo Mario Novello (2010, 2018), e os de sistemas de pensamento indígenas, a partir da etnografia do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986), povo tupi da Amazônia. Se a cosmologia científica articula aspectos interdependentes de um mesmo mundo (local e global) em busca da estabilidade máxima para que ele possa continuar existindo, e a imagem de cosmologia que emerge da etnografia Araweté é aquela que só se constitui na medida em que a diferença entre universos ontológicos distintos (o do “eu" e o do “outro”) seja a maior possível, de que maneira pode ser possível pensar a relação entre ordem cósmica e ordem moral em cada um desses sistemas de pensamento? Diante das diferenças existentes entre eles, e que envolvem a produção de diferenças em mundos inanimados e animados (povoados) respectivamente (Borba, 2023), este trabalho pretende refletir sobre as criações de mundo e de si que estão em jogo em cada um deles perseguindo a seguinte questão: se toda técnica carrega consigo uma certa noção de cosmos (Hui, 2020), que técnicas (e noções de técnica), estariam implicadas nas concepções de cosmos por eles apresentadas?

Sessão 03 - ST 34: Tecnodiversidade, criações de mundo e recriações entre seres - Composições e “coaprendizagens” mais-que-humanas

Coordenador/a: Beatriz Demboski Búrigo (PPGAS/UFSC)

Debatedor/a: Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias (UFSC)

A vida social dos plásticos: uma etnografia na praia do Porto da Barra em Salvador-Bahia

Elena de Medeiros Batista (UNICAMP), Elena de Medeiros Batista (UNICAMP)

Essa proposta de pesquisa visa etnografar as relações entre plásticos e humanos na praia do Porto da Barra, em Salvador, Bahia,e seu entorno. Por meio da observação participante,entrevistas semiestruturadas e o uso de recursos audiovisuais,busca-se mapear e reconhecer os diversos sentidos sobre como nos relacionamos com os plásticos.A proposta consistirá em desfazer categorias pré-concebidas sobre os plásticos que muitas vezes condicionam as interações ao funcionamento desses materiais e,em paralelo,investigando sobretudo a partir de uma literatura recente do campo dos estudos do parentesco,as relações de aliança e parentalidade possivelmente estabelecidas com eles. Sendo assim,pretendo articular esta discussão a partir de três eixos interligados. Inicialmente,abordo a perenidade da vida útil dos plásticos e os múltiplos sentidos que assumem no cotidiano da Praia do Porto da Barra,destacando sua interação multiescalar. Em seguida, busco compreender como o plástico, enquanto material resíduo e mutável, estabelece relações de intimidade e contaminação com humanos e não-humanos. Por fim,discuto como os plásticos engendram as tramas de poder contemporâneas, atuando como agentes na produção de vidas menos-que-humanas e mais-que-humanas.Sob a hipótese de que a experiência só é possível de ser compreendida –e valorada–pela vitalidade entre ser e matéria, considero que o modo como são estabelecidos usos e percepções sobre os plásticos intervêm nas formas de sociabilidade instituída.

Entre técnica e política: a formação do cão-guia como tecnologia assistiva e ator político no Brasil

Rafaela Damasio Castilho (UFMG)

Esse trabalho se propõe a explorar os processos de transformação do cão-guia em uma tecnologia assistiva a partir do conceito de cosmotécnica (Hui, 2020). Em um sentido latouriano (Latour, 2012, p.75), poderíamos dizer que tanto o cão, quanto o humano guiado, são atores dentro de uma rede de relações. Tais espécies companheiras compartilham naturezasculturas (HARAWAY, 2022) na formação destes cães como tecnologia assistiva em uma constante 'prática de antropo-zoo-gênese' (Despret, 2011, p.10) na qual a domesticação interespécie envolve o treinamento de cães - e humanos - baseado em confiança e cuidado mútuo de toda a rede interespécie envolvida na formação dos cães-guia.

Esse cão, como tecnologia assistiva passa a exercer um papel político dentro de uma cosmopolítica (STENGERS, 2018) nacional que faz refletir sobre a necessidade da ampliação do número de cães-guia no Brasil. Segundo a União Nacional de Usuários de Cães-Guia (UNUCG), há pouco mais de 200 cães-guia em serviço atualmente no Brasil. Esse número é ainda mais alarmante ao constatarmos que segundo os dados do IBGE de 2022, existem aproximadamente 6 milhões de pessoas com dificuldade para enxergar no Brasil, sem contar as pessoas sem deficiência que podem vir a se tornar pessoas com deficiência visual. O trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla de mestrado que pretende compreender a história, a formação, a atuação, e as questões político-sociais, que envolvem o cão-guia em sociedade.

“Avamunha!”: os Orixás dançam seu conhecimento durante o xirê

Julia Aparecida Rodrigues da Silva (UFSCAR)

“Contar os mitos, cantar a cantiga e dançar seus ensinamentos” durante o xirê, momento em que os filhos e filhas de santo dançam e entoam uma sequência de cantigas própria a cada divindades daquele terreiro, o momento de aprendizado e vivência na religião é apreendido pelo corpo que dança em roda seguindo o ritmo do atabaque que realiza a marcação de quem/como é o Orixá. Esta pesquisa tem por objetivo compreender o processo de aprendizagem da coreografia, a letra e ritmo musical que representa cada Orixá/Vodun bem como esses elementos contam sua história (itan) e como o corpo de cada filho ali imposto corporifica a deidade que lhe foi destinada

a seu ori. Partindo de uma etnografia em um Terreiro de Umbanda Traçada na cidade de São Carlos, SP, cuja ritualística do candomblé é de nação Ketu com algumas prática em Nagô, o exercício proposto aqui é compreender os processos em que os mitos dos Orixás germinam com a dos filhos de santo nesse imbricamento que é a técnica-saber-religioso na qual os mais velhos ensinam os mais novos a sequência das danças e cantigas nessa pedagogia de terreiro se ensina sobre o Orixá: as cantigas ensinam quais histórias? Como o corpo apreende o Orixá? Quais são as dificuldades de se aprender certo ritmo? Quais mitos se contam pela dança?

Pirofilia espectral: relações sensoriais mais-que-humanas ao fogo

Kuai Shen Auson Ortega (Universidade de Lisboa)

A energia do fogo é indisciplinada. Num planeta rico em oxigénio, de temperaturas crescentes e mudanças climáticas turbulentas, os fogos surgem subitamente de forma biótica e abiótica por meios humanos ou não humanos. As energias dos incêndios florestais multiplicam-se num multiverso de padrões imprevisíveis, induzindo mudanças nas terras em todas as dimensões sociais, culturais e ecológicas. Particularmente em locais propensos a incêndios, como a Portugal e, nomeadamente, o Brasil, os incêndios estão enredados em histórias coloniais de recuperação. Essas narrativas são avaliadas e geridas através de visões e epistemologias hegemónicas que desvalorizam práticas fundamentadas e imaginários indígenas.

Para promover discursos mais-que-humanos e práticas descoloniais nos estudos críticos do fogo, tem de ocorrer uma mudança de paradigma. O fogo, não como devastação, mas como energia intra-ativa (Barad 2014) mas-que-humana (Pyne 2021), deve ser revalidado através de uma pluralidad sensorial. Espécies pirofilicas detectam o espectro eletromagnético do fogo através das lentes e sentidos animais. Inspirado pela percepção sensorial dos animais resistentes ao fogo, este artigo elabora uma relação diferente com as energias do fogo, que procura alinhar-se com as ontologias enraizadas do povo Xerente no Cerrado, por meio da reutilização de métodos de visão computacional e ecoacústica.

A Tessitura do Olhar: Videomonitoramento, percepções e dinâmicas sociotécnicas em uma universidade pública federal

Karina de Paula (PPGA-UFF)

Esta pesquisa etnográfica investiga a complexa inserção de sistemas de videomonitoramento em universidades públicas federais brasileiras. Analisa-se como tais dispositivos, enquanto fatos técnicos, agenciam percepções de segurança e direito, (re)criando mundos no cotidiano acadêmico. Investiga-se a constituição dessas tecnologias como infraestruturas sociotécnicas, desvelando as tecnopolíticas inerentes à sua adoção – desde a modernização como 'campus inteligente' até as disputas sobre vigilância, patrimonialização e os usos subversivos. Exploram-se eventos críticos, como o encobrimento de câmeras durante protestos ou a instalação não autorizada de dispositivos, como chaves analíticas para compreender as tensões entre agendas de segurança e as demandas por acessibilidade e qualidade de vida, materializadas nos projetos 'Monitora UFF' e 'Campi Inteligentes: Acessibilidade e Mobilidade com Cidadania'. Adotando a abordagem de "seguir a câmera", a pesquisa desvela como esses artefatos técnicos se tornam parte da infraestrutura e do patrimônio universitário, reconfigurando espaços, relações e percepções, para além de sua função ostensiva de vigilância. Busca-se, assim, contribuir para o entendimento dos processos de adoção tecnológica, das ambiguidades da segurança e da coprodução da vida universitária na era da digitalização.

ST 35: TERRA VIVA, TERRA LIVRE: RETOMADAS, MOVIMENTOS E ALIANÇAS CONTRACOLONIAIS NO TEMPO DAS CATÁSTROFES

Coordenador(a): Ana Paula Massadar Morel (UFF), Joelson Ferreira de Oliveira (UFBA), Roberto Romero Ribeiro Junior (UFMG)

Sessão 01 - ST 35: Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes - T/terra e território

Coordenador/a: Roberto Romero Ribeiro Junior

Debatedor/a: Ana Paula Massadar Morel (UFF)

Direito à Terra: Desafios do Quilombo Sacopã Frente à Especulação Imobiliária

Luiza Moreira Cabral (UERJ), Liza Casemiro Cruz (UERJ), Ana Beatriz do Nascimento Oliveira (UERJ)

Este trabalho pretende, a partir da análise da trajetória de vida e luta do Quilombo Sacopã – protagonizada por seu líder Luiz Sacopã, que possui 50 anos de liderança e 83 anos de idade –, destacar a importância da existência, resistência e preservação de quilombos urbanos, bem como os desafios enfrentados por essas comunidades perante à especulação imobiliária e às dinâmicas das infraestruturas urbanas. A pesquisa ainda tem como objetivo discutir a importância do território como parte intrínseca da identidade quilombola, considerando seu papel material e simbólico na configuração sociotécnica do espaço urbano.

Por meio da trajetória de Luiz Sacopã – filho do homem que demarcou o território nesse estudo, analisado a partir de entrevistas com Luiz e levantamento documental –, visamos trazer à tona o debate acerca da importância de modos de vida distintos, ainda que em bairros majoritariamente ocupados por mansões e condomínios de luxo no Rio de Janeiro, subvertendo a ideia de que esse espaço não pode ser ocupado também por quilombos e favelas. Com isso, a

pesquisa busca evidenciar que, diferente do que os especuladores trabalham em prol, a Zona Sul é e pode ser mais ainda um lugar de culturas diversas, e não somente uma região socioeconomicamente favorecida com uma homogeneidade cultural, racial e de classe.

Territórios: modos de fazer T/terra

Eric Silva Macedo (FGV-EAESP)

Tomando como ponto de partida o filme "O Território" (Alex Pritz, 2022), o trabalho mapeia equivocações a respeito das noções de território e terra no contexto de invasões, retomadas e resistências em Terras Indígenas na Amazônia. São investigados os diferentes sentidos implicados nos termos, tanto em usos cotidianos — tomando como exemplo personagens do filme —, como técnico-analíticos, em disciplinas como a antropologia e a geografia. Debruçando-se sobre a diferenciação de Bruno Latour entre territórios constituídos de "fora para dentro" e "de dentro para fora", busca-se compreender como modos particulares de traçar território resultam em diferentes formas de fazer/produzir a terra (ou a Terra), e vice-versa. Em especial, o trabalho interessa-se por práticas recentes envolvendo o uso de tecnologias digitais como ferramentas de defesa por povos indígenas diante de invasões e ameaças.

Resistindo a redução-extração minerária, articulando futuros ancestrais a partir da relação com a terra: Uma análise da expansão da mineração do lítio e suas resistências no Vale do Jequitinhonha

Thiago Barbosa (Universität Leipzig)

A extração do lítio—mineral tido como "estratégico" para a chamada transição energética—promete reconfigurar o território do Vale do Jequitinhonha, mas não sem graves efeitos sociais e ambientais. Este artigo analisa várias articulações discursivas que buscam reduzir territórios à sua disponibilidade de elementos minerais, bem como a resistência popular contra essa redução mineral-elementarista. Ele examina como um discurso geológico-mineiro no atual contexto (pós-)colonial–neoliberal tem promovido uma ideia essencializante de dependência mineral e incentivado a renomeação da região do Vale do Jequitinhonha como "Vale do Lítio", ambos a serviço da expansão da mineração. Com base em pesquisa etnográfica, o artigo explora como atores indígenas, quilombolas, e de outras populações tradicionais no Vale do Jequitinhonha

têm resistido a essas estratégias de abstração e extração mineral e, em contrapartida, têm articulado suas próprias visões de futuros sustentáveis desde suas perspectivas de ancestralidade e relacionalidade com a terra. Pensando junto com atores dos povos Pankararu e Aranã Caboclo de Araçuaí, o artigo analisa como o cuidado com as plantas e árvores se torna um canal de imaginação construtiva de um futuro em terra retomada e reparada. Por fim, reflito sobre a importância de se pensar possíveis futuros a partir de cosmovisões locais, para além da (também necessária) problematização do futurismo hegemónico do desenvolvimento sustentável.

Nutrir a terra, regenerar a vida: coexistências, extinções e ressurgências nas retomadas katxuyana e kahyana

Luísa Gonçalves Girardi (UFMG)

Diante das catástrofes socioambientais que ameaçam as terras indígenas e seus modos de existência plurais, esta comunicação propõe-se a refletir sobre os movimentos de retomada vividos pelos Katxuyana e Kahyana, povos (-yana) originários dos rios Katxuru e Kahu, na Terra Indígena Kaxuyana-Tunayana, ao norte da Amazônia. Atenta aos ciclos de constituição, extinção e ressurgência de seus lugares, busco lançar luz sobre a centralidade de conexões multiespécies no cultivo contínuo de refúgios de vida compartilhada. Tais conexões dão a ver práticas que não apenas resistem ao esvaziamento ontológico promovido pelo projeto colonial e desenvolvimentista, mas também forjam alianças cosmopolíticas que sustentam a habitabilidade em paisagens devastadas. A comunicação convida, assim, a pensar com os povos da floresta modos de nutrir a Terra por meio de teias de cuidado capazes de regenerar a vida no tempo das catástrofes.

A cura e a luta: lutas indígenas e reimaginação política

Andressa Lewandowski (UNILAB), Julia Otero dos Santos (UFPA), Marcela Stockler Coelho de Souza (UNB)

Nesta comunicação, tentaremos conectar, exploratoriamente, algumas experiências etnográficas a partir de duas ideias que têm circulado em discursos contemporâneos: 1) diante do ecocídio, a Cura, incidindo sobre a ideia de cuidado, importante no debate sobre a catástrofe ecológica e a reinvenção dos comuns. O fraseamento indígena em termos de cura da terra insiste

na continuidade entre territórios e corpos, e nas dimensões física e metafísica da destruição. Nossa hipótese é de que as formas de "cuidado" são parte integral de uma socialidade em que habitabilidade e contra-hierarquia sustentam-se mutuamente: uma política do parentesco e da consideração. b) Diante do genocídio, a Fuga, onde encontramos, primeiro, o tema da mobilidade e do deslocamento como ação política, como modo de constituição de lugares e mundos capaz de fugir à heteronomia do "contato"; segundo, a noção de resistência, que queremos tensionar a a partir da alternância característica da política indígena entre o utilizar-se e o exceder dos dispositivos institucionais e jurídicos garantidores de direitos, da recusa permanente da determinação heteronômica da sua socialidade pela cidadania. Nosso objetivo último é, desta maneira, submeter certas imagens (re)correntes da política à pressão da política indígena de modo a renovar problemas descritivos, analíticos e epistêmicos insistentes na abordagem antropológica.

Sessão 02 - ST 35: Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes - Arte contracolonial, imaginação política e memória

Coordenador/a: Sueli Maxakali

Debatedor/a: Roberto Romero Ribeiro Junior

A imaginação política como arma artística

Gustavo Henrique Torrezan (UFMG)

A pesquisa analisa a intersecção entre prática artística e resistência quilombola por meio do trabalho Ontem hojesempre Mamuna, realizado em parceria entre o artista-pesquisador e a líder quilombola Nildilene Diniz da Silva, a Pichuíta. A obra foi desenvolvida durante uma residência artística no Maranhão, articulando espaços independentes de arte e comunidades quilombolas em conflito com a Aeronáutica Brasileira. A proposta central do trabalho é explorar a "imaginação política" como estratégia de subjetivação e luta territorial, materializada na criação simbólica de um "Estado Quilombola de Alcântara" por meio do lançamento de uma satélite-estrela à estratosfera através de um balão metereológico. O gesto, carregado de simbolismo, figura como colocar uma nova estrela no espaço, estas que representam os Estados nacionais na bandeira

brasileira. Com isso, colaborar subjetivamente na resistência ressignificar tecnologias e discursos do opressor. A produção do trabalho incorpora práticas quilombolas, como a relação política com os encantados, e as cosmopolíticas que compreendem o território como unidade indissociável de espaço-tempo, orientada por relações mais-que-humanas. A repercussão da obra, integrada ao acervo do MASP, reforça a potência da arte como aliada tática e simbólica na luta por justiça territorial e epistemológica sendo uma ferramenta contra-colonial que soma para conquistas concretas, como a oficialização da posse de terras aos quilombolas de Alcântara.

Nós complexos terrestres: alianças incomuns no Antropoceno

Alyne de Castro Costa (PUC-RIO)

Partindo da ideia de que a política ontológica é uma questão de compromisso com e para um mundo de muitos mundos, o que entendo como uma aposta especulativa na mutualidade e na interdependência, pretendo explorar as possíveis consequências cosmopolíticas de levar a sério o modo como povos indígenas e tradicionais, mas também coalizões populares em prol da Terra, se apropriam e subvertem os modos de vida e de conhecimento impostos pelo chamado "Ocidente". Isso resulta em composições de um "nós complexo", como propõe Marisol de la Cadena, capaz de afetar o modo como concebemos a relação entre "nós" e "eles" e de abrir espaço para alianças inauditas. Talvez pudéssemos chamar esses experimentos de “composições do (in)comum”. Para isso, invocarei três intercessores: o líder quilombola Nêgo Bispo, o antropólogo tukano João Paulo Lima Barreto e Mestre Joelson, da Teia dos Povos, uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas de todo o Brasil.

Aldear a Política: Acampamento Terra Livre e movimento indígena

Gabriel Hardt Gomes (USP)

O Acampamento Terra Livre (ATL) é atualmente a maior mobilização do movimento indígena brasileiro. Sendo realizado uma vez ao ano, o evento completou em 2024 duas décadas de existência e contou com a presença de mais de 8 mil participantes e de duas centenas de povos.

Entendendo o movimento indígena brasileiro como aquele que articula as diferentes ações e estratégias locais, regionais e nacionais dos povos indígenas (Baniwa, G. 2007, p. 128), esse trabalho busca desenvolver, a partir da etnografia dos ATLs de 2024 e 2025, a hipótese da

importância do evento para a aliança entre os povos originários na luta pelos seus direitos e na construção de um grande "nós, povos indígenas" (Gibram, 2021).

Em especial, o trabalho busca seguir as pistas de Gibram (2021), destacando os aspectos do acampamento como uma festa, onde se come junto, festeja, há anfitriões e trocas, e como uma grande assembleia indígena.

Baobáxia: apropriação tecnológica e construção de memória na Rede Mocambos

Rafael Gonçalves (Unicamp), Antônio Carlos dos Santos Silva (Casa de Cultura Tainã), Larissa Medeiros de Andrade (UFRJ), Vincenzo Tozzi (UFRJ)

O Baobáxia (BBX) é um acervo multimídia e descentralizado criado e mantido pelo Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital da Rede Mocambos e utilizado por diferentes comunidades indígenas e quilombolas do Brasil. O objetivo deste trabalho é fazer uma apresentação do BBX de uma perspectiva sociotécnica, tendo em vista sua construção no encontro de ativistas da cultura digital e da luta afro-indígena, e com ênfase nos processos de apropriação tecnológica e criação de memória nas comunidades. O nome "Baobáxia" aglutina as palavras "Baobá", árvore africana que representa a memória coletiva, e "galáxia", remetendo ao universo do sonho, da busca por novos futuros possíveis. Visando ser uma galáxia de memórias, o BBX estende práticas ancestrais de comunicação e compartilhamento, como o tambor, para tecnologias digitais contemporâneas. Tais práticas são reforçadas pela presença física de data centers em territórios como a Casa de Cultura Tainã (em Campinas) e a aldeia Wede'Rã (terra indígena Pimentel Barbosa), criando uma rede digital descentralizada e de acesso eventual à internet que mobiliza os membros da comunidade a participarem dos processos de construção tecnológica. O BBX é fruto de uma aliança entre quilombolas, indígenas e ativistas da cultura digital engajados na criação de tecnologias não apenas de resistência às violências coloniais e capitalistas, mas principalmente que vislumbrem a criação de mundos alternativos, que sejam, eles próprios, "mais do nosso jeito".

O que contam os caminhos das águas? Pensando a partir de experiências artístico-pedagógicas entre México e Brasil

Alice de Lima Nin Ferreira (Universidad Nacional Autónoma de México)

Frente a renovada ofensiva extrativista por Abya Yala, este trabalho parte da criação coletiva de um material artístico-pedagógico chamado “Cartas D'água”, uma experiência política, artística e pedagógica realizada entre México e Brasil. A partir dessa experiência se elabora a importância de dar-se conta da interdependência ecológica, em especial a interdependência com corpos de água, para retomar a autodeterminação dos povos e a construção da vida em comum.

Por isso pedagogias de retomada, por sua capacidade de reproduzir a vida comum, em oposição a lógica de valor capitalista, percorrendo diferentes escalas e caminhos de interdependência entre seres humanos e mais-que-humanos. As Cartas D'água, por tanto, nos contam sobre essas pedagogias reconstrutoras, seus caminhos e relações, situados, particulares, diferentes (e antagônicos) a aqueles propostos pelo capital. Mas também nos contam, a partir das águas, sobre como o capitalismo reorganiza a trama de interdependência, tentando sua relação ontológica com a reprodução da vida na terra.

Se é certo que tornar vulnerável o pensamento é uma condição para a aprendizagem, só aprendemos, e ensinamos, quando nos tornamos vulneráveis juntos, conectando nossas práticas buscadoras, fazendo da educação e da pedagogia lugares que cultivam sensibilidades e linguagens comuns. Ponto de partida para “poner el pensamiento en estado de rebelión” (Silvia Cusicanqui), quer dizer, ponto de partida para “caminhar perguntando” (EZLN).

Retomada da imagem: Poéticas e políticas de uma arqueologia visual indígena

Leonardo Nascimento da Silva (Museu Nacional)

“O que falaram de nós? O que falamos por nós? Que imagens de nós?” Essas são questões presentes em uma das telas expostas em “Retomada da imagem“, projeto de pesquisa, documentação e criação artística realizado pelo Museu Paranaense, entre junho de 2021 e janeiro de 2022. Com coordenação dos artistas indígenas Denilson Baniwa e Gustavo Caboco, a mostra surgiu da vontade do museu de revisar seu próprio acervo etnográfico. Assim, ao empregar a ideia de “retomada", esta pesquisa busca compreender a produção de sentido por meio das imagens,

uma vez que as artes visuais são, atualmente, ferramentas fundamentais para os indígenas expressarem suas demandas por terra, território e bem viver; e, sobretudo, para demarcarem subjetividades e concepções políticas contra o Estado e contra toda forma de monocultura. Nos últimos anos, a ideia de "retomada dos arquivos" — no sentido polissêmico de ambos os termos — tem-me inspirado como uma importante metodologia de trabalho para refletir sobre a produção de artistas e coletivos indígenas. Se os povos tradicionais têm proposto a constituição de alianças que nos ajudem a sair do estado trágico em que nos encontramos, pretendo, a partir do acompanhamento da trajetória de artistas indígenas, assim como da pesquisa em museus de arte e ciência, refletir sobre as noções de "imagem" e "imaginário" como formas de conhecimento capazes de contribuir para a elaboração de uma nova imaginação antropológica.

Sessão 03 - ST 35: Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes - Pedagogias contracoloniais

Coordenador/a: Ana Paula Massadar Morel (UFF)
Debatedor/a: Joelson Ferreira de Oliveira

Pedagogias insurgentes no contexto das retomadas de terra e território

Priscila Fazio Rabelo (UFPB)

Este trabalho busca compartilhar algumas práticas pedagógicas insurgentes a partir da perspectiva tecida por mestras e mestres no contexto de retomadas de terra e território. Por meio de uma abordagem antiespecista, busco também destacar outros seres além do humano na tessitura dessas práticas demonstrando como as alianças interespécies têm sido fundamentais na construção da autonomia pedagógica dos povos contracoloniais.

Se, por um lado, estamos diante de um contexto marcado pela violência propagada por um habitar colonial, escravagista, ecocida, cosmofóbico e pela precariedade global (Ferdinand, 2022; dos Santos, 2023; Tsing, 2021), por outro lado, também estamos diante de um contexto marcado pelas retomadas de terras e territórios (Ferreira e Felicio, 2021; Andrade, 2021). Essas retomadas, para além da terra, acontecem nos sonhos, nas relações ancestrais, nos modos como aprendemos

e ensinamos e como rememoramos ou concebemos tempo e espaço (Martins, 2021). Como nos lembra o mestre Nêgo Bispo, práticas educativas tecidas por pedagogias insurgentes de povos afro-indígena têm desde o início da colonização, contribuído para preservação de um modo de vida e um saber orgânico, biointerativo e confluente. No atual contexto neocolonialista, essas práticas pedagógicas têm sido fundamentais na criação e preservação de refúgios de habitabilidade de uma pluralidade de seres. Essas práticas são tecidas a partir de uma aliança cosmológica com seres não-humanos e mais-que-humanos.

Teia dos Povos, cacao cabruca y la disputa de la narrativa

Nahikari Santano Urkidi (UNICAMP)

En una época llena de discursos sobre el fin del mundo, se convierte en estratégico traer al frente narrativas que nos hablen de resistencias y de otros posibles futuros. En este marco se inserta el proyecto de reforestación de 400.000 hectáreas del sur de Bahía con cacao cabruca y Sistemas Agroforestales liderado por la Teia dos Povos. La expansión de este proyecto nos ayuda a pensar sobre la construcción de otros mundos posibles, sobre la no escalabilidad, la necesidad de diversidad y la premura de hacer otro tipo de ciencia. A medida que el fascismo ofrece una posibilidad de mundo realista, aceptando que el 'bienestar social' no va a ser para todo el mundo, urge fortalecer narrativas colectivas que sean tan atractivas y realistas.

Florestania e Futuro Ancestral: geopolítica contracolonial em tempos de catástrofes

Othon Pantoja Oliveira de Azevedo (UFRJ), Mariana Carraca Pinto da Costa (UFRJ)

Em um cenário marcado por múltiplas catástrofes (climáticas, políticas e ontológicas), este trabalho propõe refletir sobre a florestania como expressão de uma política contracolonial. Inspirada por práticas como as de Chico Mendes e por movimentos contemporâneos de comunidades tradicionais, a florestania articula territórios e saberes entre campo, floresta e cidade, promovendo alianças insurgentes contra a devastação promovida pelo "povo da mercadoria". A crise climática, entendida aqui como herança e continuidade da colonialidade, evidencia a necessidade de uma geopolítica da diferença enraizada no Sul Global, mas também de uma virada contracolonial mais radical e relacional. A noção de metacidadania ecológica e o conceito de

futuro ancestral, presente nas cosmologias de Krenak e Kopenawa, ampliam o horizonte político da resistência territorial e epistêmica. A arte indígena contemporânea — como nos trabalhos de Daiara Tukano — é aqui considerada não apenas como expressão estética, mas como cosmopolítica da florestania. Ao propor a indigenização e aquilombamento das cidades, busca-se ativar práticas territoriais que reencantem o mundo e multiplicam refúgios. Esta reflexão busca contribuir com o debate sobre como viver e resistir no tempo das catástrofes por meio de alianças entre humanos e mais-que-humanos (para além de Natureza e Cultura), ancestralidade e futuro, floresta e cidade.

Da Educação Infantil ao Ensino Fundamental I: a vivência de uma educadora construindo possibilidades de práticas educativas anticoloniais em duas escolas de diferentes territórios

Érica Aragão Menezes (UFF)

O presente trabalho versará sobre práticas educativas anticoloniais, em duas escolas de classes populares, uma de Japeri e outra da capital do Rio de Janeiro, através da metodologia Sociologia da Imagem, de Cusicanqui (2021), utilizando como recurso fotografias, curta-metragem, documentário e música, para apresentar os povos indígenas por uma visão não fantasiosa e estereotipada e propor interpretações e narrativas sociais que permitam às crianças descobrirem sentidos não censurados pela língua oficial. Com o objetivo de apresentar a escola, enquanto território em disputa de práticas de retomada a partir de outras perspectivas, que não a do colonizador, em que o Brasil apareça, enquanto um país formado por vários povos, que, ainda hoje, lutam pelo direito a terem suas culturas, línguas e modos de vida não só respeitados, mas, também, "viver como irmãos de todos", conforme, a Comunidade da Área Indígena Ocoi (1986), apoiados na metodologia (auto)biográfica, de Bragança (2018), a pesquisa concluirá, como a construção de uma exposição fotográfica de pessoas indígenas, de diversas etnias e em diferentes espaços da sociedade, na Escola Municipal de Educação Infantil José Severino de Souza, e, as práticas, através de música e curta-metragem de Kaê Guajajara, de fotografias e de documentário a partir do tema formação do povo brasileiro realizadas em turma de 4º ano da Escola Municipal Presidente João Goulart, ofereceram perspectivas de compreensão crítica da realidade às crianças.

Nova História: a produção artística e acadêmica Baniwa e a construção de uma ciência contra-colonial

Gabriele Ulrike Heuberger (UFSCAR)

Desde a invasão portuguesa ao atual território brasileiro o Estado se mostra comprometido com o terricídio e o cosmocídio das populações indígenas, compromisso esse evidenciado pelas constantes iniciativas governamentais interessadas em minar as garantias constitucionais dessas populações, tais como a tese do Marco Temporal, que mantém e atualiza a mentalidade colonial em relação aos direitos territoriais indígenas. A História Tradicional, em colaboração com o Estado, resume a trajetória histórica das populações indígenas do Brasil à dominação imposta pelo processo colonial, sustenta uma política de marginalização dessas populações, além de perpetuar uma racionalidade colonial que considera essas sociedades inferiores e incompatíveis com a lógica moderna ocidental. Desde a década de 1970 as populações indígenas Baniwa, aliadas a outras etnias indígenas localizadas no alto Rio Negro, no estado do Amazonas, se articulam a favor de seus direitos e da sobrevivência de seus princípios cosmológicos. Surgem então intelectuais, pesquisadores e artistas Baniwa importantes para o movimento indígena emergente. A atual pesquisa, em estágio preliminar de desenvolvimento, tem como objetivo a análise êmica das produções intelectuais e artísticas contemporâneas de autores Baniwa, como Denilson Baniwa entre outros, buscando identificar diferentes formas de discursos decoloniais e subversivos que possibilitam uma reavaliação crítica da história eurocêntrica tradicional.

Territórios em disputas: retomadas e conservação da biodiversidade na Mata Atlântica no Sul da Bahia.

Laila Thomaz Sandroni (UNB)

Este trabalho tem como objetivo comparar dois conjuntos diferentes de soluções sobre os melhores caminhos para a conservação da biodiversidade presentes em um território específico da Mata Atlântica brasileira, no sul da Bahia. Analisamos especificamente três instâncias administrativas interconectadas: a Terra Indígena Tupinambá de Olivença, a Reserva Biológica de Una e o Refúgio de Vida Silvestre de Una. Mostramos que diferentes perspectivas sobre o que significa preservar a natureza se destacam nesse território. Estas estão entrelaçadas com relações de poder que destacam a desigualdade na legitimidade de diferentes grupos na tomada de decisões

para a governança ambiental. Mapeamos as causas e soluções para a degradação da biodiversidade propostas por duas narrativas contrastantes: a perspetiva indígena baseada nas retomadas e o ambientalismo institucionalizado de base científica ocidental desenvolvido por agências estatais e organizações não-governamentais que trabalham com projetos de conservação na região. Esperamos equalizar essas perspectivas contrastantes que são comumente vistas em termos hierárquicos. Concluímos defendendo a gestão de combinações de diversos conjuntos de conhecimentos e o pluralismo nos esforços de conservação que levam em conta as relações de poder subjacentes.

6 a 10 de outubro 2025
10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES

ARTIGOS

ST 01: A tecnopolítica das infraestruturas urbanas: entre o reparo, a renovação e as ruínas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

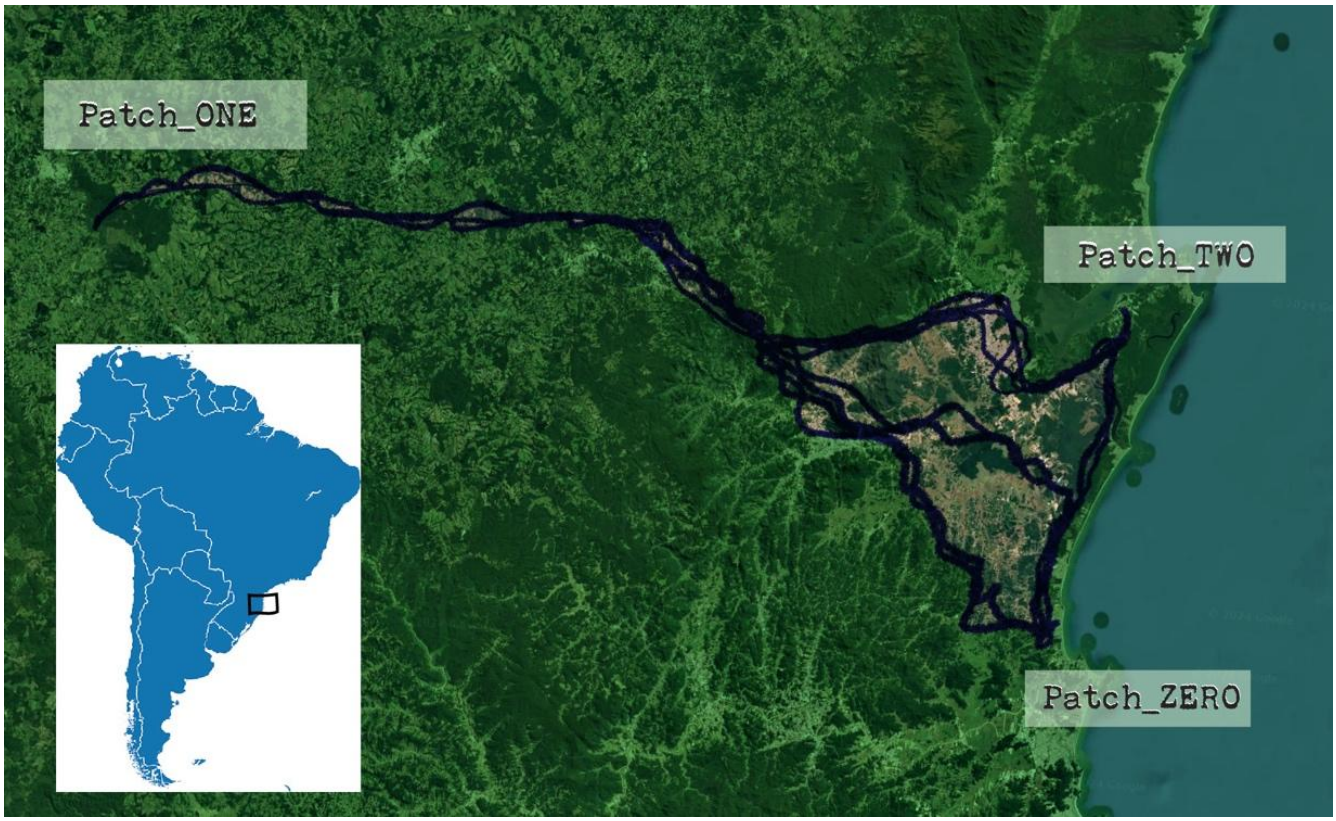
Título: Estradas e estuário: fricções entres infraestruturas e paisagens multiespécies no contexto das mudanças climáticas.

Ivan Gomes

Introdução:

O presente texto foi escrito para subsidiar a apresentação que fiz na Universidade de Osaka, no Japão, em dezembro de 2024. Por isso o texto tem um tom mais amplo, considerando um público que conhece muito pouco o nosso território e suas dinâmicas. Nesse sentido, minha apresentação na ReACT será ligeiramente diferente do texto, podendo ser um pouco mais específico. Ainda assim, estou enviando o texto como está para a coordenação o ST pois nele contém todos os elementos que julgo importantes para situar meu debate, mas peço que considerem uma apresentação ligeiramente diferente.

A minha pesquisa está focada em ***relações entres infraestruturas e paisagens multiespécies no contexto das mudanças climáticas***. Espero com essa apresentação dar mais detalhes e profundidade sobre a minha pesquisa. Para isso, farei uma breve contextualização, ***primeiro apresentando o referencial teórico e, depois, falando sobre o campo em que realizo minha pesquisa***. Por fim, ***falarei um pouco dos motivos que me levaram para o Japão***. Depois disso, espero que a gente possa aprofundar nossa conversa, e espero que vocês possam contribuir com sugestões e apontamentos.



10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Referencial teórico:

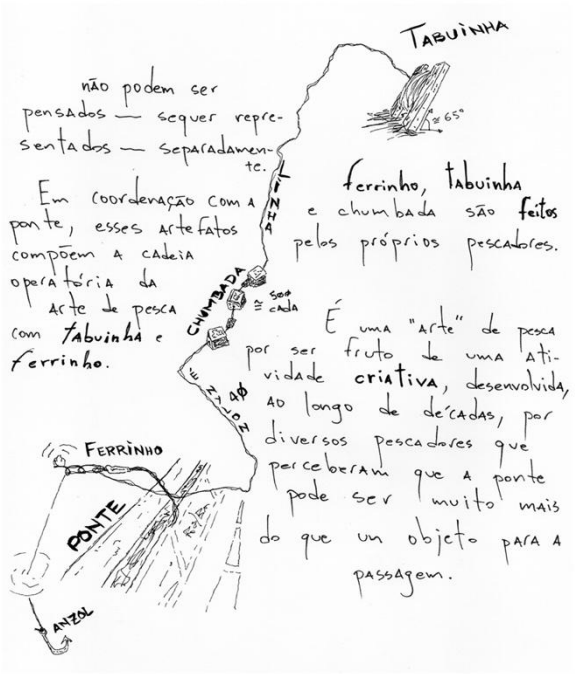
Primeiro eu vou apresentar o referencial teórico da pesquisa, porque acho que isso vai facilitar quando eu for falar ***1) sobre o campo, 2) sobre os métodos de pesquisa e escrita etnográfica e 3) sobre o formato da tese***. O corpo teórico que inspira o meu trabalho é relativamente extenso, por isso vou falar brevemente sobre conceitos de ***05 autores principais***: ***Anna Tsing, Tim Ingold, Thiago Mota Cardoso, Morita Atsuro e Suzuki Wakana.***

Do trabalho de Anna Tsing, a noção de ***Antropoceno em manchas e de corredores*** me ajuda a perceber de uma maneira diferente as ***escalas de tempo-espaço*** em campo. E também me ajudam a ***notar como paisagens e infraestruturas se relacionam no contexto atual do Antropoceno***. Foi o trabalho dela que me incentivou a experimentar uma ***etnografia multissituada***.

Outra noção de Anna Tsing relevante para minha pesquisa são as ***artes de notar***. Essa ideia me mostra a importância de considerar diversas ***percepções diferentes*** sobre as paisagens que venho pesquisando. Em meu campo, as artes de notar se apresentam como as ***1) percepções ecológicas de pescadores, 2) o olhar científico de geólogos, oceanógrafos, e de outros antropólogos e 3) a percepção poética de artistas***. Eu concordo com a Anna Tsing quando ela defende que ***cada arte de notar tem algo de profundo e peculiar a contar sobre a complexidade das paisagens multiespécies***.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O trabalho de Tim Ingold, por sua vez, nutre a minha ***imaginação*** e ***incentiva a experimentação etnográfica***. O modo como ele costura ***o desenhar, o craft, o caminhar, o se locomover, o imaginar e o criar,*** bem como suas noções de ***paisagem, taskscape, linhas e malha*** vêm influenciando como eu ***penso*** e como eu ***exerço*** a pesquisa de campo.



De maneira mais prática, a etnografia composta por Thiago Mota Cardoso em conjunto com os pataxó do Monte Pascoal, em Barra Velha – BA me ensinou o potencial metodológico de uma ***etnografia andarilha***. O conceito pataxó de ***saber andar*** ocupa lugar de destaque no modo como decidi realizar minha pesquisa de campo. A escrita da tese também beberá dessa fonte, na qual espero descrever minhas observações participantes de modo similar ao que fez Cardoso em ***Paisagens em Transe***.

Vou falar sobre os trabalhos de Morita e Suzuki de maneira combinada, porque foi a partir de um artigo escrito por ambos que cheguei até aqui. O artigo é o ***Being Affected By Sinking Deltas***, que me ajudou a ***entender melhor a importância do olhar antropológico para deltas e estuários no contexto das mudanças climáticas***. Depois disso, lendo outros trabalhos de ambos, as noções de ***infraestruturas multiespécies, habitabilidades anfíbias e involução*** passaram a compor minha percepção etnográfica em campo. É a partir desses conceitos que eu espero realizar o aprofundamento da minha pesquisa nas análises de suas infraestruturas, como estradas, portos e molhes, mas também das habitabilidades anfíbias dos interlocutores da pesquisa.

Manchas e corredores da pesquisa

Conforme mencionei, as noções de ***manchas e corredores*** de Anna Tsing são importantes para a minha pesquisa. Elas influenciaram diretamente o modo como o campo foi se desenhando, combinando com a metodologia da ***etnografia andarilha*** de Thiago Cardoso. Então, a partir de agora, eu vou apresentar para vocês as ***manchas e corredores*** nas quais andarilhei e que estou pesquisando no Brasil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

patch_ZERO
26°35'52"S 48°43'25"W

BR-101_ROAD

Barra Velha_COASTLINE

Itapocu_RIVER AND ESTUARY

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mancha_ZERO: rodovia BR 101 e estuário do rio Itapocu

Foi onde a pesquisa começou. Por isso, vou chamá-la de Mancha_ZERO.

Se trata de uma mancha complexa. Se pensarmos a partir da noção de ***malha*** de Tim Ingold, eu poderia dizer que há muitas ***linhas*** nessa ***malha***. A minha pesquisa destaca as linhas a seguir:

- ***A rodovia BR 101***: se trata da ***maior rodovia do Brasil***, que cruza o país de norte a sul pelo litoral brasileiro. São cerca de 4650 quilômetros de extensão por onde ***é transportada boa parte das comodities que o Brasil exporta para outros países***;

- *O litoral:* na cidade que a pesquisa teve início, ***a rodovia e o litoral quase se tocam***. Ou seja, ***é um lugar com muitas estórias sobre os efeitos da infraestrutura na paisagem costeira e na cultura dos seus habitantes***. Muitos desses habitantes são pescadores artesanais que possuem ***habitabilidades anfíbias*** bastante sensíveis às perturbações ambientais causadas pela rodovia;

- O rio e o estuário: na Mancha_ZERO há um rio chamado Itapocu. O nome tem origem indígena, e pode ser traduzido como ***pedra comprida***. Muitas pessoas que passam de carro pela rodovia não se dão conta da sua existência. Porque passam muito rápido sobre a ponte baixa da rodovia que cruza o rio. Esse ponto que a rodovia BR 101 cruza o rio Itapocu é muito próximo do estuário do rio. Estuários, como sabemos, são paisagens muito sensíveis às perturbações de infraestruturas e às mudanças climáticas. Por isso, o estuário do rio Itapocu entrou na minha pesquisa. ***Porque ele carrega o potencial de contar estórias sobre como as infraestruturas e as mudanças climáticas estão afetando a paisagem e a vida das pessoas que habitam essa mancha***.

As perguntas que faço sobre essa Mancha são bem simples, mas difíceis de responder: ***como aquele trecho da rodovia, que é maior rodovia do Brasil, afeta a paisagem costeira local e o estuário do rio Itapocu? E quais os efeitos na percepção ambiental de pescadores artesanais, na ecologia da paisagem e na vida de outros habitantes dessa paisagem?***

Eu sei que essas perguntas já seriam suficientes para me dar bastante trabalho ao longo do doutorado. Mas o próprio campo de pesquisa exigiu que a etnografia se expandisse para outras manchas... Antes de dar detalhes sobre as outras manchas, vou contar uma pequena estória que ocorreu em campo, e que me levou a pesquisar essas outras manchas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Eventos expansores:

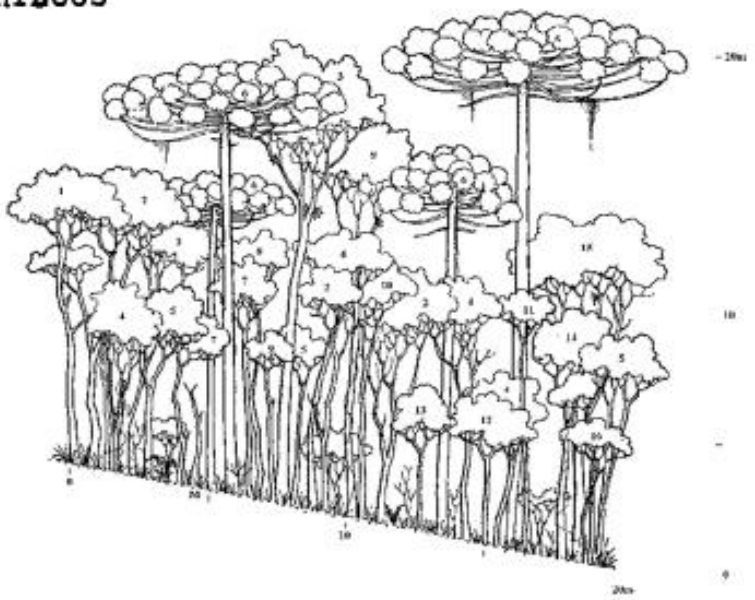
Eu estava em campo, percorrendo a rodovia. Naquele dia eu viajava de moto. O meu destino era um dos portos próximos da Mancha_ZERO. Logo no começo da viagem, me deparei com um engarrafamento. ***Tudo parado***. Pessoas haviam saído de dentro dos carros e dos caminhões. Sinal de que estavam há muito tempo sem poder sair dali.

Mais tarde eu descobri o motivo da interrupção do tráfego. Um caminhão, que transportava toras de Eucalipto, tombou na pista. As toras se espalharam de tal forma, que era impossível se desviar. Não era o primeiro caminhão com toras de madeira que eu via em campo. Há muitos desse tipo nas estradas brasileira. O curto-circuito que esse evento foi capaz de causar na infraestrutura despertou minha curiosidade. A partir daquele dia, eu passei a seguir as árvores de Eucaliptos pelos ***corredores*** e ***manchas*** que se apresentaram à pesquisa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

patch_ONE
26°13'08"S 50°18'18"W

MIXED OMBROPHILOUS



terlogs_RAILWAY AND ROAD

"Pinus taeda"_PLANTATION

QUADRO ÁREAS PARA CORTE - FAZENDAS FAMOSSUL / VIDA FLORESTAL 2024

Fazenda	Município	Espécie	Nº Talhão	Data de Plantio	Área de plantio (ha)	Nº de Árvores p/ há	Nº Total de árvores	DAP (cm)	Altura (m)	Q	Vol. Comercial			Operação
											vmi / m³	m³/ha	total m³	
Palmitos de Cima	Agudos do Sul	Pinus Taeda	2	2008	0,78	730	569	26,80	23,20	42,08	0,595	434,46	338,880	2º Desbaste
			1	2016	7,09	1.106	7.838	18,30	11,60	29,97	0,124	137,50	974,850	1º Desbaste
Zacarias	Piên	Pinus Taeda	4	2003	8,15	293	391	36,90	29,10	31,47	1,400	410,74	3.347,490	Corte Raso
			6	2004	7,46	267	1.989	35,90	27,80	28,10	1.300	346,70	2.586,420	Corte Raso
Laranjeiras	Joinville	Pinus Taeda	2	2012	28,71	651	18.681	20,50	14,70	21,98	0,203	132,07	3.791,760	2º Desbaste/em Processo
			4	2016	16,60	965	16.016	18,90	10,90	27,82	0,123	118,96	1.974,760	1º Desbaste/em Processo
Volta Grande	Rio Negrinho	Pinus Taeda	5	2016	1,58	1.178	1.861	19,30	12,00	35,03	0,138	162,54	256,820	1º Desbaste
Campo da Cruz	Rio Negrinho	Pinus Taeda	2	2016	23,81	1.540	35.944	15,30	9,90	28,61	0,074	113,62	2.651,930	1º Desbaste
Artefama Araucaria II	Rio Negrinho	Pinus Taeda	1	2013	23,48	1.838	43.148	17,20	13,10	44,28	0,125	229,56	5.390,120	1º Desbaste
			2	2009	3,90	938	3.714	21,00	17,20	33,17	0,251	235,14	931,160	2º Desbaste
			3	2009	13,23	1.700	20.791	19,20	16,00	50,97	0,195	331,57	4.055,160	1º Desbaste
Boa Vista	Piên	Pinus Taeda	2	2009	5,42	556	3.015	28,20	22,10	34,91	0,612	340,58	1.845,950	2º Desbaste/em processo
Pedreira	Piên	Pinus Taeda	1	2009	7,38	656	4.841	27,40	21,80	39,52	0,588	385,99	2.848,620	1º Desbaste/em Processo
Campinas	Campo Alegre	Pinus Taeda	2	2010	22,58	1.073	24.236	22,20	19,00	42,67	0,311	333,84	7.538,050	2º Desbaste/em processo
Gruber/Cachoeirinha	Piên	Pinus Taeda	1	2002	10,35	433	4.477	33,20	28,60	37,6	1.114	481,6	4.985,570	2º Desbaste/em processo

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mancha_UM: a monocultura de Pinus e Eucalipto e a Ombrófila Mista

Minha perseguição ao Eucalipto me levou à outra mancha, cerca de 100 quilômetros de distância da Mancha_ZERO. Vou chamá-la de ***Mancha_UM***. E vou seguir com a dinâmica de apresentar a ***mancha*** a partir de ***linhas*** de destaque.

- A floresta: antes do início do século XX, prosperava nesse território uma imensa floresta. Os ecólogos a batizaram de ***Ombrófila Mista***. "Ombrófila", em grego, significa "amiga das chuvas", porque é uma floresta que ficava em uma região onde havia chuva o ano inteiro. E "mista" porque era composta por árvores de folhas largas e por uma espécie de pinheiro muito importante para a região sul do Brasil: a Araucária. Restaram apenas 2% de árvores de Araucária. Assim como os indígenas da região, a floresta foi dizimada;

- As ferrovias e as estradas: no início do século XX, teve início um grande projeto imperialista de implementação de ferrovias e expansão de estradas na Mancha_UM. O projeto contou com a atuação de uma empresa americana, financiada por capital europeu. A união das forças do capital estrangeiro com o Estado brasileiro conseguiu construir a ferrovia e ampliar as estradas. Entre os efeitos desse projeto estão: ***1) o genocídio e expulsão de povos indígenas, 2) uma guerra sangrenta com os habitantes tradicionais e 3) o desmatamento generalizado da floresta***. Tudo isso transformou drasticamente a paisagem da Ombrófila Mista e as relações entre pessoas e o ambiente local;

- As *plantations*: a primeira metade do século XX foi suficiente para a implementação das infraestruturas e para o esgotamento da madeira de árvores nativas. A devastação da floresta aos poucos foi dando lugar à diversas *plantations*. A partir de 1950, o Estado brasileiro passou a investir em pesquisas para o cultivo de novas espécies de árvores que pudessem atender a demanda internacional por madeira. É nesse contexto que aparecem o Eucalipto e o Pinus. Duas espécies exóticas de árvores que prosperaram no clima da Ombrófila Mista. Seu sucesso interfere diretamente na dinâmica da paisagem local e na percepção ecológica de seus habitantes.

A Mancha_UM carrega questionamentos semelhantes ao que vimos na Mancha_ZERO, mas também gera perguntas novas: ***como as monoculturas afetam a percepção ecológica dos habitantes da Mancha_UM? Como elas afetam a dinâmica ecológica dessa paisagem? Há algum potencial em rememorar essas estórias a partir de uma leitura antropológica? Se a resposta for positiva, então, quais as contribuições da etnografia nesse exercício da memória?***

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

patch_TWO
26°22'03"S 48°40'02"W

scpar_PORT

Babitonga bay_MUD

Linguado canal_EMBANKMENT AND ROAD

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mancha_DOIS: os portos e a baía da Babitonga

Bem, e para falar da última mancha, a Mancha_DOIS, voltemos para a Mancha_ZERO. Vocês devem se recordar do engarrafamento causado pelas toras de Eucalipto tombadas do caminhão. Pois bem, como eu disse, eu estava indo para um dos portos próximos à Mancha_ZERO. Foi uma sugestão do meu orientador, prof. Rafael Devos. Ele me lembrou que estradas e portos compõem um amplo sistema global de infraestruturas. E que eu poderia encontrar dados etnográficos importantes ao visitar um porto. Ele estava certo. Essa busca me levou até a Mancha_DOIS. Lá, se destacaram as seguintes ***linhas***:

- O porto de São Francisco do Sul: é um dos portos mais antigos do Brasil. Atualmente, é um porto graneleiro. Ou seja, dele ***são exportados***, principalmente, grãos de soja e de milho. Mas também é exportada a produção feita a base das monoculturas de Eucalipto e Pinus. Pelo vetor da ***importação***, o porto de São Francisco do Sul recebe majoritariamente navios que trazem fertilizantes químicos da Rússia e bobinas de aço da China para a produção industrial brasileira;

- A baía da Babitonga: o porto está localizado em uma grande baía, chamada ***baía da Babitonga***. De origem indígena, esse nome pode ser traduzido como "**terra em formato de morcego**". Há diversas cidades em suas margens. Assim como na Mancha_ZERO, há uma tradição de pesca artesanal muito rica e antiga na baía. Mas os pescadores estão muito ***preocupados e desesperançosos***, porque além dos dois portos que atualmente estão em operação, ***há previsão da construção de mais infraestruturas portuárias na baía***. Essas mudanças obedecem ***às demandas internacionais por comodities*** e vão afetar ainda mais a ecologia da baía da Babitonga;

- O aterro do canal: no início do século XX, foi cometido um dos crimes ambientais mais emblemáticos do sul do Brasil. ***O aterramento do canal do Linguado, na baía da Babitonga***. Antes do aterro, a baía da Babitonga possuía ***duas aberturas para o mar: 1) a grande boca da baía, e 2) o canal do Linguado***. O fechamento do canal causou profundas mudanças na ecologia da baía, ***porque era um caminho de entrada dos peixes e outros seres da água***. Além disso, o fechamento do canal passou a impedir o fluxo de sedimentos para o mar, ***o que causa o acúmulo de lama em muitos trechos da baía, dificultando a navegação dos pescadores***. ***Esse aterro é uma das linhas que une a Mancha_DOIS, da baía da Babitonga, com a Mancha_UM, da Ombrófila Mista***. ***Isso porque o canal do Linguado foi aterrado para receber a linha férrea e a estrada que vêm desde a Ombrófila Mista***. Essa infraestrutura era necessária para ***acelerar*** a exportação da grande quantidade de madeira do desmatamento da Ombrófila Mista. Essa é uma infraestrutura que coloca em evidência como manchas se conectam e se afetam mutuamente a partir de projetos imperialistas e capitalistas.

A partir do campo na Mancha_DOIS, faço as seguintes perguntas: ***como as atividades portuárias em curso afetam a paisagem da baía da Babitonga? Como as habitabilidades anfíbias dos seus habitantes são atingidas? Como os habitantes dessa paisagem***

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

multiespécies respondem a essas perturbações atuais e àquelas perturbações que herdaram do aterro do canal do Linguado?

Cosmotécnicas de resposta

A última pergunta que fiz é muito importante para mim: ***Como os habitantes dessas paisagens multiespécies respondem a essas perturbações?*** Eu não quero escrever uma etnografia que conte ***apenas*** estórias de destruições de paisagens por infraestruturas. Também quero evitar o tom de fim de mundo – por mais que o que eu veja em campo seja, muitas vezes, motivo de desesperança. Eu acho que uma forma de desarmar essas armadilhas ***é descrever relações, cosmotécnicas e habitabilidades que se manifestam nesses ambientes perturbados, e como essas infraestruturas são apropriadas***. É o que venho chamando de ***cosmotécnicas de***

RESPONSE-ABILITY
COSMO-TECHNIQUES

wash "bacucu"

inclusive environmental restoration

resposta. Eu quero descrever essas ***cosmotécnicas de resposta*** para que possa servir tanto às pessoas com quem eu estudo, como às pessoas de outros lugares do mundo que enfrentam problemas semelhantes. Em última instância, penso que essas descrições de ***cosmotécnicas de resposta*** também podem colaborar com o enriquecimento do conhecimento e da imaginação prática diante do horizonte das mudanças climáticas.

O Japão:

Pois bem. Agora que eu já apresentei para vocês um resumo da minha pesquisa em andamento, ***vou falar sobre o que me levou até o Japão***. Eu já falei sobre como o trabalho de Morita-sensei e da Suzuki-sensei se relacionam com a minha pesquisa. E eu espero que, depois dessa apresentação, ***tenha ficado mais claro como nossos trabalhos dialogam***. Ambos coordenam o *Science, Technology and Culture Laboratory* na Universidade de Osaka. Este foi o primeiro motivo que me levou a buscar a realização de um estágio de doutorado sanduíche por lá. Somado a isso, me interessava observar as habitabilidades anfíbias de pescadores artesanais na paisagem natural-cultural japonesa. Uma paisagem já bastante modificada por um colossal sistema infraestrutural, em um contexto econômico com intensa industrialização, em especial se comparado ao contexto brasileiro. **Como as paisagens aquáticas e as habitabilidades anfíbias respondiam à intensa modificação acelerada no pós-guerra?** Essa é apenas uma das perguntas que despertaram minha curiosidade e me levaram ao lago Biwa, na prefeitura de Shiga, e à única ilha de água doce habitada do Japão: Okishima, localizada no lago Biwa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O mito da gênese de Okihisma conta que, há mais de mil anos, a ilha se tornou morada de um coletivo de 7 samurais e suas famílias, todos fugidos da perseguição do imperador após a derrota em uma batalha. Contam que na ilha ainda há descendentes dessas famílias. Desde então, foram desenvolvidas inúmeras cosmotécnicas que combinam diversas artes de pesca com agricultura. Por se tratar de uma ilha cercada pela água doce do maior lago do Japão, a agricultura ocorria tranquilamente enquanto armadilhas características de Okishima capturavam os peixes lacustres: uma combinação de cosmotécnicas mapeada e reconhecida pela FAO/ONU como digna de proteção e promoção.

Ocorre que essa paisagem não ficou imune aos gatilhos do Antropoceno. Diversas perturbações, originadas a partir de uma variedade de detonadores, vêm causando efeitos mortíferos de grande intensidade na ecologia da paisagem. A inserção de espécies exóticas – como o black bass –, passando pela contaminação das águas por insumos do agronegócio, até a construção de inúmeras infraestruturas – com destaque para barragens de contenção de água

–, estão causando efeitos na biota do lago Biwa e, consequentemente, na capacidade pesqueira dos ilhéus. Somado às perturbações na paisagem, o envelhecimento populacional e a depopulação da ilha despertam preocupações consonantes com outras diversas ilhas remotas do Japão.

Esse é um brevíssimo resumo do que encontrei em minhas pesquisas no Japão. Submerso nele, há um vasto material etnográfico que pretendo manejar na escrita da tese. Penso que as observações de campo em Okishima podem se aglutinar ao material etnográfico coletado nas manchas brasileiras. E eu pretendo justificar tal aglutinação por uma das minhas intenções com essa tese: exercitar e promover o pensamento ecológico a partir da etnografia, a fim de justapor contextos diversos em que operam o ethos e a práxis do capitalismo globalizado, tendo como fios condutores os efeitos das relações cibernéticas entre infraestruturas e paisagens multiespécies.

Referências

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal.** Brasília: IEB Mil Folhas, 2018.

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade.** São Paulo: Ubu Editora. 2020

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petropolis – RJ: Editora Vozes, 2015.

MORITA, Atsuro. **The Ethnographic Machine:** Experimenting with Context and Comparison in Strathernian Ethnography. Science, Technology, & Human Values, Vol. 39, No. 2, Special Issue: The Conceptual and the Empirical - expanding STS (March 2014), pp. 214-235, March 2014.

----------. **Infrastructuring amphibious space:** the interplay of aquatic and terrestrial infrastructures in the Chao Phraya delta in Thailand. Science as Culture, v. 25, issue 1, p. 117-140, 2016.

----------. **From Gravitational Machine to Universal Habitat: The Drainage Basin and Amphibious Futures in the Chao Phraya Delta, Thailand**. Engagin Science, Technology and Society. 2017a.

----------. **Multispecies Infrastructure:** Infrastructural Inversion and Involutionary Entanglements in the Chao Phraya Delta, Thailand, Ethnos, 82:4, 738-757, 2017b.

MORITA, Atsuro; SUZUKI, Wakana. **Being Affected by Sinking Deltas:** changing landscapes, resilience, and complex adaptive systems in the scientific story of the Anthropocene. Current Anthropology, v 60, sup. 20, 2019a.

TSING, Anna L.. **O cogumelo no fim do mundo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

TSING, Anna L. *et al*. **Field guide to the patchy Anthropocene:** the new nature. California: Stanford University Press, 2024.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tecnopolítica da securitização e militarização no projeto piloto de reconhecimento facial

Adriano de Carvalho Mendes[1]

Introdução

Desde 2011, o setor público brasileiro tem adotado o reconhecimento facial em áreas como educação, transporte, controle de fronteiras e segurança pública (IGARAPÉ, 2022). Essa expansão resultou em um crescimento exponencial do uso da tecnologia, que atualmente está presente em todos os estados do país e integra mais de 195 projetos de segurança pública, especialmente em sistemas de videomonitoramento. As iniciativas são respaldadas por regulamentações[2] que estabelecem financiamento para o uso do reconhecimento facial em estratégias de combate à criminalidade. Neste contexto, devemos inserir também o termo de Cooperação Técnica que deu origem ao projeto piloto de reconhecimento facial (PPRF) no Rio de Janeiro, em 2019.

Na cidade carioca, a implementação do reconhecimento facial nos sistemas de videomonitoramento está vinculada à agenda dos megaeventos que projetaram o Brasil no cenário internacional. Esse contexto impulsionou uma onda de investimentos tecnológicos voltados à militarização urbana (CARDOSO, 2018; GAFFNEY, 2016; KRAUS *et al.*, 2022). O PPRF foi implementado durante o carnaval de 2019[3] , inicialmente com um caráter experimental que justificava sua execução[4]. Assim, o projeto configurou uma experimentação urbana que não apenas refletiu zonas de exceção jurídico-legais, mas também foi gradualmente incorporado de maneira permanente.

Tipicamente, o reconhecimento facial é apresentado como uma solução neutra, livre de falhas e eficiente para o controle de condutas criminosas (HALVORSEN *et al.*, 2005; LUQUE-AYALA *et al*., 2014). Esta interpretação determinista é equivocada, uma vez que dispositivos tecnológicos devem ser avaliados pelos modos como incorporam formas de poder e como

[1] Doutorando em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e membro do grupo Rastro (IPPUR/UFRJ). Email: adrianocm10@gmail.com
[2] Como, por exemplo, a Portaria nº793, de 24 de outubro de 2019.
[3] Cf: Copacabana terá sistema de reconhecimento facial durante o Carnaval. Disponível em: https://veja.abril.com.br/brasil/copacabana-tera-sistema-de-reconhecimento-facial-durante-o-carnava l/.
[4] GATES. 2011, p. 76

ordenam a sociedade (KRAUS, 2022). No Brasil, onde grande parte das cidades enfrenta problemas sociais que contribuem para altos índices de violência, a segurança pública tem sido utilizada como justificativa para a implementação de câmeras de reconhecimento facial, especialmente em espaços públicos.

A realidade de violência social exacerbada se expressa em elevados indicadores epidemiológicos e criminais, similares a países em situação de guerra (MATTOS ROCHA E MOTTA, 2020). Em 2020, por exemplo, 2.098 pessoas foram baleadas no Rio de Janeiro, uma média de três tiroteios por dia e cinco baleados a cada 24 horas, sendo a maior parte dos casos confrontos resultantes de operações policiais[5]. Nesse contexto, reforçam-se os estigmas sobre morros e favelas, que legitimam a segregação material e simbólica desses territórios (LEITE, 2001). O conflito social se apresenta como uma guerra, inclusive com o apoio da mídia, justificando medidas excepcionais e ocupações violentas do território (MAGALHÃES, 2021). É nesse contexto que se insere a implementação do reconhecimento facial,cujo impacto vai além da segurança pública, contribuindo para a manutenção de um sistema carcerário punitivista e racista, afetando sobretudo a população negra e periférica (LOHR, 2018; NAKAMURA, 2008; SILVA, 2019). Além disso, a tecnologia está associada à produção de erros (LAVADO, 2022) e ao aprofundamento da vigilância e da privatização do espaço público, operando sob uma lógica algorítmica e um regime de dados que reforçam dinâmicas de controle e exclusão (BRUNO *et al.*, 2018; FIRMINO, 2017).

Nesse contexto, espaços públicos geridos pelo setor privado e mediados por tecnologias com a promessa de neutralidade e objetividade maquínica vem compondo a paisagem urbana contemporânea, intensificando o controle territorial e o processo de militarização urbana para além das fronteiras da favela e das periferias (FIRMINO, 2017). Sistemas anteriormente voltados à segurança e ao controle do espaço urbano, baseados em barreiras físicas, sensores, cercas eletrônicas e muros de concreto, agora são reconfigurados pela incorporação de câmeras com tecnologia de reconhecimento facial.

A partir da análise do projeto piloto de reconhecimento facial no Rio de Janeiro, este capítulo investiga como as tecnologias de vigilância transformam a gestão da segurança, a percepção do espaço urbano e a vivência cotidiana das populações afetadas. Para além da

[5]Cf: Grande Rio tem média de 15 tiroteios por dia, diz Fogo Cruzado; quase 600 pessoas morreram este ano. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/07/12/fogo-cruzado-tiroteios-semestre.ghtml.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

polarização entre segurança e privacidade, a análise se concentra em como determinadas populações e territórios são interpretados como ameaças, examinando os efeitos na estruturação do espaço público, na mobilidade e nas interações sociais.

A seletividade territorial na escolha de laboratórios de controle social

Na primeira experiência de utilização do reconhecimento facial na segurança pública do Rio de Janeiro, foram instaladas trinta e quatro câmeras em Copacabana pelo PPRC, sendo doze equipadas com sistemas de reconhecimento facial e reconhecimento de placas de veículos (BRUNO, 2019). Em seguida, cento e quarenta câmeras foram instaladas no Maracanã e no Aeroporto Santos Dumont, áreas estratégicas com avenidas de alta circulação. Apesar dessas informações públicas, a localização exata das câmeras não foi divulgada pelo Centro Integrado de Comando e Controle (CICC). De modo geral, a ausência de dados, transparência e imparcialidade pode ser entendida como um dado em si, pois evidencia como a gestão da informação em projetos de vigilância frequentemente oculta, em suas lacunas, mecanismos de controle social que não atendem de forma equitativa às necessidades de toda a população (LEMOS, 2003).

A escolha de bairros com altos fluxos de pessoas e visibilidade política e midiática indica que a segurança pública foi instrumentalizada para criar uma imagem de cidade segura. Bairros turísticos tornam-se vitrines para a exposição internacional de projetos urbano-tecnológicos[6]. Por um lado, Copacabana se consolidou como um epicentro de grandes eventos como, por exemplo, o Réveillon e shows de artistas internacionais, que atraem milhões de pessoas e investimentos massivos, justificativas para o aumento do patrulhamento policial ostensivo e a implementação de tecnologias de vigilância. No caso do Maracanã, a escolha se justifica pela realização de grandes eventos esportivos e pelo papel histórico e simbólico do estádio de futebol, que dá nome ao bairro e é considerado um ícone esportivo. Em ambos os casos, o turismo, a projeção midiática e as entradas econômicas exigem a garantia da segurança "aparente". Trata-se, portanto, de paliativos que, em vez de enfrentar as questões estruturais relacionadas à violência urbana, reproduzem a fragmentação e o controle hierárquico do espaço público, relegando a verdadeira segurança a um plano meramente simbólico.

[6] O relatório "Um Rio de câmeras com olhos seletivos: uso do reconhecimento facial pela polícia fluminense" (Autoria, 2022) reforça esse argumento

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em entrevista, a Deputada Estadual Dani Monteiro e presidenta da Comissão de Direitos Humanos da ALERJ[7], que acompanhou de perto a implementação do projeto, explicou:

> A escolha do Maracanã para o projeto piloto não é uma surpresa. Estamos falando de uma área que reflete as desigualdades territoriais do Rio de Janeiro. De um lado, temos um bairro que recebe grandes investimentos para eventos esportivos, do outro, moradores que enfrentam inseguranças diárias e que pouco têm acesso a áreas periféricas ou facilitam práticas de vigilância seletiva (23 de maio 2024).

Dani Monteiro destaca a disparidade entre duas realidades que coexistem no Maracanã: (1) uma vitrine voltada para o turismo e para a promoção de uma imagem de segurança pública e de sucesso da cidade; e (2) os moradores das comunidades vizinhas, que enfrentam violência e marginalização social e sofrem com práticas de práticas de vigilância seletiva - em que a segurança é intensificada apenas em áreas com maior visibilidade e riqueza, enquanto as necessidades e os direitos da população local são negligenciados.

O cenário é ainda mais preocupante quando se considera a coleta de dados biométricos de crianças, um grupo especialmente vulnerável e protegido por legislações específicas, como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) (PANOPTICO, 2020).A prática de cadastrar crianças de colo e jovens menores de 16 anos para o uso de reconhecimento facial em estádios não só viola a Lei Geral do Esporte, que estabelece o controle biométrico a partir dos 16 anos, mas também infringe preceitos importantes da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD). A LGPD garante que a coleta e o processamento de dados sensíveis sejam realizados com base no consentimento e em proteção adequada, especialmente para menores de idade, que estão sujeitos a um nível de vulnerabilidade acentuado. A falta de transparência em relação à coleta e ao uso massivo de dados, sem consentimento explícito dos cidadãos e sem a implementação de mecanismos adequados de supervisão e responsabilização, consiste em uma prática abusiva e uma afronta à direitos fundamentais.

Portanto, a implementação do reconhecimento facial, com sua seletividade territorial, intensifica a militarização urbana e o controle ostensivo, promovendo uma securitização que vai além da resposta a ameaças concretas. Ela representa uma reconfiguração do cotidiano, em que práticas de vigilância são naturalizadas, consolidando o controle social para fins econômicos e políticos.

[7] Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Reconhecimento facial a serviço da militarização urbana

O projeto piloto de reconhecimento facial do Rio de Janeiro se insere em uma dinâmica global de acumulação baseada em dados, alimentada por sistemas privados e militares de vigilância. A execução do projeto envolve uma rede operacional composta por atores definidos pelo Termo de Compromisso, que estabelece a parceria entre as secretarias de Polícia Militar (SEPM) e Polícia Civil, o Departamento Estadual de Trânsito (Detran), a Prefeitura do Rio de Janeiro e a empresa Oi.

A Oi, em parceria com a Huawei e a empresa britânica Staff of Technology Solution, foi responsável pelo fornecimento da tecnologia de reconhecimento facial para as câmeras de segurança. Apesar disso, o controle do banco de dados e a operação do sistema são responsabilidades do Estado (LISBOA, 2019). A SEPM foi responsável por conduzir a prova de conceito, isto é, avaliar a aplicação, aprovar a implementação e validar o funcionamento nas operações policiais. Já a cooperação técnica entre a SEPM e a Oi é regida por contratos que não contemplam cláusulas sobre o uso do sistema de reconhecimento facial. O vazio regulatório está presente também na Oi, historicamente antiética[8], uma vez que a empresa se beneficia financeiramente pela parceria e ainda pode capitalizar dados coletados para fins comerciais, ampliando oportunidades no mercado de dados pessoais. A possibilidade de partilha de dados com empresas e governos sem controle adequado coloca em risco os direitos de privacidade dos cidadãos.

O Centro Integrado de Comando e Controle (CICC), gerido pela Polícia Militar, assume centralidade na rede operacional de atores, uma vez que converge as imagens transmitidas pelo PPRF, inserindo-as no sistema urbano-tecnológico operacional de monitoramento. Criado em 2014, o CICC desempenhou um papel crucial no planejamento e operação da segurança pública durante a Copa do Mundo. O CICC opera dentro de um modelo de cidade inteligente, englobando e integrando 18 agências[9] dos setores de segurança pública

[8] O histórico de falta de ética e transparência da Oi, que em 2014 foi multada por violar a privacidade de seus clientes ao coletar e compartilhar dados sem o devido consentimento, levanta questões sobre a capacidade da empresa de gerenciar informações sensíveis, principalmente quando ela se torna um ator central em um projeto de vigilância em larga escala. Oi é multada em R$3,5 milhões por vender informações de clientes. VEJA. Disponível em: https://veja.abril.com.br/economia/oi-e-multada-em-r-35-milhoes-por-vender-informacoes-de-clientes.

[9] Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ), Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (PCERJ), Corpo de Bombeiros Militar do Estado do Rio de Janeiro (CBMERJ), Guarda Municipal do Rio de Janeiro (GM-Rio),

e defesa civil. Assim, seu aparato tecnológico garante a infraestrutura necessária para a realização da integração prevista pelo Termo de Cooperação Técnica para o PPRF. Imagens e dados são apresentados em telas e dashboards gráficos na sala de monitoramento do CICC, que funciona como ponto de observação e vigilância da cidade (Figura 1), ou um "big brother urbano" (LYON, 2003). Os dados gerados pelo sistema de videomonitoramento do PPRF, que captura imagens e vídeos continuamente, são integrados e cruzados em tempo real com as demais bases de dados. Em seguida, as imagens são analisadas por sistemas de reconhecimento facial, que verificam automaticamente a presença de pessoas ou veículos com registros suspeitos nas bases de dados. Quando o sistema detecta uma correspondência, um alerta é gerado e o sistema envia os dados do incidente para os operadores de segurança, que têm acesso a informações detalhadas sobre a situação em tempo real.

Figura 1 - Sala de monitoramento do CICC. Fonte: Divulgação/Palácio Guanabara..

O PPRF envolve inovações tecnológicas que promovem eficiência e agilidade nas operações. O Emergency Location Service (ELS) envia automaticamente a localização exata de dispositivos Android para os serviços de emergência durante uma chamada, permitindo que

Secretaria de Estado de Segurança (SESEG), Defesa Civil Estadual, Defesa Civil Municipal, Centro de Operações Rio (COR), Departamento de Trânsito do Rio de Janeiro (DETRAN-RJ), Agência Nacional de Telecomunicações (ANATEL), Polícia Rodoviária Federal (PRF), Polícia Federal (PF), Exército Brasileiro, Marinha do Brasil, Força Aérea Brasileira (FAB), Agência Brasileira de Inteligência (ABIN), Secretaria Municipal de Transportes, Secretaria Estadual de Saúde.

qualquer chamada de voz seja transformada em uma chamada de emergência aprimorada, oferecendo serviços como localização GPS, vídeos ao vivo e bate-papo bidirecional para agilizar a análise das ocorrências pelos socorristas. Ferramentas para análise detalhada de eventos e relatórios permitem que os responsáveis pelo comando de segurança compreendam padrões e comportamentos das ocorrências, possibilitando uma gestão das emergências.

Pensando na relação entre tecnologia e estruturais sociais, observamos que, ao focar em medidas pontuais de intervenção, o PPRF não busca uma transformação estrutural, mas a minimização dos efeitos da violência e da criminalidade, reforçando a ideia de segurança limitada, centrada em respostas rápidas e no solucionismo tecnológico (MOROZOV, 2013). Segundo o termo, o sistema de imagens do PPRF permite:

> [...] a redução de custos operacionais e o tempo de despacho, proporcionando muito mais assertividade nas ocorrências, e, o que é mais importante, eventualmente, salvando vidas, o que melhora sensivelmente o serviço prestado ao cidadão, fazendo estes se sentirem mais seguros, e aumentando sobremaneira a capacidade de gerenciamento do Estado e do staff de segurança, dando um passo muito alto na transformação em um "Smart and Safe State" (Termo de Cooperação Técnica, 2019, p.3).

Ao contrário do discurso destacado acima, a tecnologia de reconhecimento facial adotada aprimora a capacidade operacional e mitiga efeitos, porém não atinge as causas dos problemas de segurança pública, fortalecendo uma lógica militar de comando e controle, através do aumento da capacidade operacional militar (KRAUS *et al.*, 2022). Enquanto a intervenção imediata pode oferecer uma sensação de controle, não resolve os desafios mais amplos e persistentes da segurança pública, como a violência sistêmica e as falhas nas políticas sociais.

Alinhando-se com a agenda militarizada da segurança urbana, o CICC foi originalmente subordinado e financiado pela Secretaria Extraordinária de Segurança para Grandes Eventos (SESGE) do Ministério da Justiça, extinta em 2017 (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2011). Após essa mudança, a gestão deveria ser assumida pela Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro. No entanto, com a extinção desta secretaria no início do mandato do governador Wilson Witzel, em 2019, a administração do CICC passou para a responsabilidade da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Assim, o PPRF configura-se como um dispositivo militar que reforça a lógica de militarização urbana. A presença militar, o uso extensivo de videomonitoramento e reconhecimento facial, além da operação do CICC, consolidam a militarização como um elemento central na organização da vida social urbana (CARDOSO, 2018).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao estar a serviço do grande aparato militar urbano, a tecnologia exerce seus efeitos diretamente no cotidiano da população. Relatos de pessoas apreendidas pelo sistema de reconhecimento facial indicam que as detenções ocorreram durante as suas rotinas de trabalho sem qualquer explicação prévia e que as verificações foram realizadas posteriormente na delegacia. Esse procedimento evidencia a lógica de combate, na qual os alvos são identificados e abordados de forma imediata. A elevada margem de erro e a concentração sobre pessoas pobres e negras revelam que a proposta de garantir assertividade e agilidade do PPRF está alinhada à lógica militar de guerra urbana. Isso contribui para a configuração da cidade como um campo de batalha contra um "inimigo interno", onde os direitos dos cidadãos são temporariamente suspensos. Nesse contexto, a construção de territórios e corpos como objetos de medo legitima ações de controle e eliminação (SOUZA, 2015).

A tecnologia de reconhecimento facial - atrelada ao modelo de governança urbana em que o controle territorial é exercido através de uma militarização invisível - serve a uma lógica de guerra que se estende além das favelas, visando "proteger" áreas de interesse econômico e turístico. Essa abordagem levanta questões socioespaciais cruciais sobre como promover uma sociedade segura e justa, questionando a efetividade e os impactos sociais de sistemas de vigilância e controle (BECK, 2007; SOUZA, 2018). Configura-se uma urbanização autoritária em que se consolida uma infraestrutura de segurança que segrega a partir de quem detém o poder sobre as tecnologias, controlando o acesso aos direitos de privacidade, liberdade e mobilidade. Com isso, a segregação sociotécnica se manifesta tanto no acesso desigual à tecnologia quanto no seu uso como dispositivo de exclusão, controle e criminalização de grupos vulneráveis, enquanto as estruturas de poder e comando continuam blindadas por uma lógica de militarização e repressão.

A disputa política e discursiva em torno do reconhecimento facial

O interesse de autoridades e gestores públicos na adoção de tecnologias como ferramentas de segurança pública associa-se ao uso simbólico do imaginário de cidade segura para promover sensações e aparências de avanços na segurança urbana. Mesmo diante de erros comprovados e de inúmeras campanhas públicas que pedem o seu banimento, o reconhecimento facial é apresentada como solução eficiente e neutra para o combate à criminalidade, ignorando a complexidade das interações sociais e os riscos de estigmatização territorial. Assim, o PPRF

se torna um ponto central de intensas disputas discursivas entre grupos sociais que vivem, governam e atuam na cidade do Rio de Janeiro: governo, conselhos comunitários, comerciantes, Estado, moradores e população periférica. Estes grupos possuem visões e abordagens contrastantes sobre a tecnologia de reconhecimento facial, gerando um cenário de atritos e conflitos em torno da apropriação e do controle dos territórios.

Por parte de gestores e governantes, observamos a abordagem do vigilantismo estatal como forma de controle territorial. Segundo o Coronel Mauro Fliess, que esteve à frente do projeto durante o governo Witzel, a adoção em larga escala da tecnologia "vai contribuir de maneira firme para a redução da criminalidade"[10]. Durante o Carnaval de 2019, o PPRF resultou no cumprimento de oito mandados de prisão em aberto, identificando cerca de oito mil pessoas como foragidas, suspeitas ou desaparecidas a partir da análise de aproximadamente três milhões de rostos capturados no período[11]. O ex-governador do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, que, assim como 17 outros prefeitos em 26 municípios (MELLO, 2021), foi eleito promovendo o reconhecimento facial, afirmou na época que a segurança pública era prioridade e comemorou o "sucesso" do projeto (Figura 2) ao avaliar que o projeto "demonstrou que funciona com alto grau de precisão"[12].

A partir de 2021, quando Cláudio Castro assumiu o governo do Estado após o impeachment de Witzel, observamos a intensificação de repressão e violência e a manutenção das vulnerabilidades que afetam as favelas e periferias. Nesse período, ocorreram 182 mortes em 40 chacinas no Estado como, por exemplo, a tragédia no Jacarezinho e a chacina da Vila Cruzeiro. A narrativa de segurança pública seguiu sendo usada para justificar operações policiais e mascarar a realidade de uma guerra contra os pobres e racializados, que são vistos como ameaças a serem eliminadas em nome de uma suposta ordem. Apesar das problemáticas éticas e sociais levantadas pelo PPRF, o discurso governamental persiste na manutenção e ampliação do projeto, gerando um clima de disputa política.

[10]A PM vai ampliar os testes com as câmeras de reconhecimento facial no Rio. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/22/pm-vai-ampliar-os-testes-com-as-cameras-de-reconhecimento-facial-no-rio.ghtml.

[11] JULIÃO, Henrique. Reconhecimento facial no Carnaval do Rio identificou 8 mil pessoas de interesse. 09 maio de 2019. Disponível em: https://teletime.com.br/09/05/2019/reconhecimento-facial-no-carnaval-do-rio-identificou-8-mil-pessoas-de-interesse/.

[12] Câmeras de reconhecimento facial levam a 4 prisões no carnaval do Rio. Disponível em: https://istoedinheiro.com.br/cameras-de-reconhecimento-facial-levam-a-4-prisoes-no-carnaval-do-rio/.

Em contrapartida, as organizações da sociedade civil se articulam em movimentos pelo banimento do reconhecimento facial. A campanha "Tire Meu Rosto da sua Mira"[13], lançada por cerca de 60 organizações sociais, denuncia o uso abusivo e opaco dessa tecnologia (Figura 3). A falta de transparência no seu funcionamento e a ausência de regulamentação clara para o seu uso em contextos públicos acendem um alerta para as violações de direitos que essas práticas podem representar. No Brasil, país com altíssima população carcerária, o histórico de superencarceramento afeta desproporcionalmente as populações negras e periféricas. Assim, o uso de reconhecimento facial tende a reforçar essas desigualdades, contribuindo para um ciclo de perpetuação da criminalização e do encarceramento seletivo.

Figura 2. Publicação de Wilson Witzel sobre o PPRF. Fonte: Rede social X.

[13] Sociedade civil faz campanha para banir reconhecimento facial na segurança pública #TireMeuRostoDaSuaMira. Disponível em: https://tiremeurostodasuamira.org.br/cdr-sociedade-civil-faz-campanha-para-banir-reconhecimento-facial-na-seguranca-publica/?utm_source=chatgpt.com.

Figura 3. Imagem da campanha "Tire Meu Rosto da sua Mira". Fonte: tiremeurostodasuamira.org.br.

Outra campanha contra o reconhecimento facial mobiliza uma articulação multipartidária que busca o seu banimento. #SaiDaMinhaCara[14] conta com a adesão de mais de 50 parlamentares de diferentes espectros políticos, sinalizando um consenso crescente sobre os riscos dessa tecnologia invasiva e discriminatória. Os projetos de lei em andamento são uma resposta à expansão acelerada do reconhecimento facial sob o pretexto de promover segurança pública. Assim, a iniciativa #SaiDaMinhaCara mobiliza organizações como a Coding Rights, CESeC, IDEC e MediaLab-UFRJ, buscando interromper a lógica ineficaz e injusta do policiamento digital.

Dentro dos discursos não governamentais, a crítica mais contundente diz respeito ao viés racial embutido nesses sistemas. Tecnologias de reconhecimento facial apresentam margens de erro significativamente maiores ao lidar com pessoas negras, trans e outros grupos minorizados. No Brasil, onde o racismo estrutural influencia a atuação de forças de segurança, o reconhecimento facial agrava as práticas racistas e, ao invés de ser uma ferramenta neutra de justiça, amplifica as discriminações, contribuindo para abordagens violentas, prisões injustas e mortes em confrontos que poderiam ter sido evitados. Embora diversas iniciativas pelo mundo, incluindo no Brasil, defendam maior regulamentação ou até mesmo o banimento dessa

[14] Parlamentares de todas as regiões do Brasil apresentaram projetos de lei pelo banimento do reconhecimento facial em espaços públicos. Disponível em: https://idec.org.br/release/parlamentares-de-todas-regioes-do-brasil-apresentam-projetos-de-lei-pelo-banimento-do.

tecnologia, a perspectiva predominante ainda aponta para a continuidade e aprofundamento do vigilantismo como estratégia de segurança pública. O reconhecimento facial segue como uma ferramenta amplamente defendida em programas governamentais, por exemplo. Assim, a vigilância por reconhecimento facial desafia a noção de espaços públicos abertos e inclusivos, expondo grupos vulneráveis a novos constrangimentos no direito à cidade.

Segregação sociotécnica

A expansão indiscriminada de projetos de vigilância tecnológica reforça a segregação social e territorial, na qual espaços de encontro, convivência e cidadania, transforma-se em territórios de controle e monitoramento seletivo em que corpos — sobretudo os de jovens negros e moradores de periferias — são constantemente vigiados e criminalizados.

Casos de apreensão indevida durante a realização do segundo teste do PPRF evidenciam o controle seletivo. Uma das entrevistadas da pesquisa, por exemplo, foi subitamente levada à delegacia enquanto trabalhava, após ser confundida com uma fugitiva que, mais tarde, descobriu-se estar presa desde 2015. O sistema utilizou uma correspondência com 70% de probabilidade, evidenciando falhas tanto na própria tecnologia quanto na sua integração com bases de dados atualizadas, como as do Conselho Nacional de Justiça. Dados da Rede de Observatórios da Segurança (2019) indicam que 90% das pessoas presas por reconhecimento facial eram negras, sendo o Rio de Janeiro responsável por 37% desses casos. Em outro exemplo, uma moradora de Copacabana entrevistada revelou seu temor de ser presa por causa dos erros do sistema: "Sempre que estou com amigas brancas, acham que eu sou a empregada. Tenho medo de ser presa por esse sistema só por ser negra.” Ou seja, os sistemas tecnológicos de reconhecimento facial perpetuam o racismo estrutural sob a justificativa de legitimidade técnica. Assim, a política pública de segurança expõe como as tecnologias de segurança reproduzem as dinâmicas do racismo estrutural presentes nas práticas políticas tradicionais. Portanto, a pesquisa questiona o papel da tecnologia no fortalecimento do controle social, como o racismo é incorporado nas novas tecnologias de segurança e confronta a narrativa de que as ferramentas de reconhecimento facial são objetivas e livres de viés.

Questionamos a legitimidade e a neutralidade técnica do PPRF também com base nos dados sobre as apreensões no entorno do Maracanã. De acordo com o Relatório Panóptico (2020), houve um número alarmante de falsos positivos: dentre as onze pessoas detidas na área,

apenas quatro possuíam mandados de prisão, ou seja 63% de erro. Essa estatística expõe como o sistema, em vez de promover segurança, reforça práticas discriminatórias, atingindo a população negra ao falhar em reconhecer corretamente rostos negros e de outras minorias. Em geral, pesquisas, como a da London Police Facial Recognition Failures (2020)[15], comprovam que os sistemas de reconhecimento facial frequentemente cometem erros, principalmente em relação a pessoas de pele mais escura, além de não haver evidências sólidas de que contribuam para a redução de crimes violentos.

Segundo a entrevista com o pesquisador Tarcízio Silva, os erros do sistema de reconhecimento facial demonstram que o PPRF não apenas falha em reduzir a exclusão social, mas também reforça a aceitação da violência estatal. Ou seja, ao invés de promover segurança e justiça social, o projeto intensifica o controle sobre corpos racializados e marginalizados, sobretudo pessoas negras e pobres. Assim, a vigilância reforça as estruturas sociais e de poder, criando uma dinâmica de criminalização baseada em estereótipos. No entanto, o enfoque sobre a identificação e punição criminal mascara a verdadeira função do projeto: *o controle socioespacial e a exclusão de certos grupos da vida urbana*. Portanto, a vigilância é menos sobre segurança pública e mais sobre quem tem o direito de circular e apropriar-se do espaço urbano.

Discussões e conclusões

Enquanto o reconhecimento facial é intensamente aplicado em áreas comerciais e turísticas, as periferias permanecem desassistidas em termos de segurança pública e continuam sujeitas à vigilância seletiva e abusiva, consolidando uma sensação de constante vigilância e insegurança psicológica para as populações socialmente fragilizadas. Portanto, se não houver uma regulação, ou banimento, continuaremos a caminhar para uma sociedade onde o monitoramento massivo se torna parte do cotidiano, colocando em risco as liberdades fundamentais.

A seletividade territorial do PPRF reforça a ideia de que certos espaços urbanos precisam ser menos perigosos e, por isso, precisam ser protegidos de ameaças externas. Essa dinâmica constrói novas formas de pertencimento e exclusão no uso do espaço público. O PPRF se

[15] CLIFTON, H. Meadowhall facial recognition scheme troubles watchdog. 28 Jan. 2020.

compromete com o aumento da segurança e contribui para a construção de um *outro* social, reforçando a exclusão e a estigmatização dessas populações, tratadas como alvos permanentes de suspeita e controle, perpetuando a segregação urbana e limitando o direito à cidade, dificultando o acesso pleno e igualitário aos espaços públicos. Essa abordagem aprofunda a segregação e reforça os preconceitos, ao mesmo tempo que prioriza a proteção de uma imagem de segurança voltada ao turismo e ao consumo, deixando em segundo plano a criação de uma segurança pública inclusiva, justa e democrática. Assim, o uso de ferramentas tecnológicas como o reconhecimento facial não só cercea liberdades individuais, mas intensifica a segregação social.

Em relação ao discurso político, observamos uma disputa entre o governo, que busca projetar a imagem de um estado que traz ordem e segurança às comunidades, usando a tecnologia como símbolo progressivo; e as organizações da sociedade civil que, através da análise crítica, revelam como as políticas e tecnologias perpetuam violências de longa data, transformando o direito à cidade em um privilégio para poucos e reforçando uma lógica de exclusão racializada. O discurso de segurança e modernização oculta o impacto devastador das ações sobre as vidas nas favelas e nas periferias, perpetuando um ciclo de violência e marginalização. Portanto, as práticas precisam ser analisadas em sua complexidade, levando em consideração o papel do Estado na manutenção e ampliação dessas desigualdades, bem como os interesses políticos e econômicos que alimentam a continuidade dessa violência sistêmica.

Ademais, a Polícia Militar do Rio de Janeiro admite que o sistema precisa ser avaliado quanto à sua viabilidade econômica e técnica. Embora o coronel tenha afirmado que, após os testes, haverá um processo licitatório para a contratação da empresa responsável, ainda não há clareza sobre os custos totais de implementação em larga escala. Portanto, a análise revela uma disputa narrativa entre o discurso de segurança - que justifica a ampliação do aparato de vigilância e repressão como um bem comum - e o impacto real dessas políticas - que perpetuam o racismo estrutural e aumentam a vulnerabilidade das populações mais marginalizadas. A dependência de empresas privadas para gerir uma ferramenta de tamanha sensibilidade, como o reconhecimento facial, também levanta questionamentos sobre o papel do Estado em garantir que os direitos dos cidadãos sejam preservados.

O uso de câmeras, como aponta Lannes-Fernandes (2012), opera tanto como barreira física quanto simbólica, delimitando quem pode ou não participar da vida urbana. No caso do

PPRF, a instalação de câmeras em pontos estratégicos, como entradas de bairros e áreas de grande movimentação, reforça uma vigilância ostensiva e cria uma sensação de controle. As barreiras simbólicas da vigilância geram uma exclusão social velada ao delimitar supostas áreas seguras e áreas de risco. Assim, o controle seletivo estabelece fronteiras invisíveis que limitam a participação de grupos periféricos no espaço urbano, contribuindo para sentimentos de rejeição, desconforto e desvalorização de suas presenças.

Além disso, as barreiras físicas também não são neutras, uma vez que refletem a perpetuação de desigualdades estruturais. O PPRF utiliza mecanismos coercitivos para reforçar essas divisões, fazendo uso de força física, ameaças e pressão psicológica. Assim, o controle socioespacial se materializa na distinção social com base em classe, raça e local de residência. O processo de exclusão faz parte de uma lógica de segregação que molda o espaço urbano ao critério das elites, restringindo a pluralidade e reforçando hierarquias sociais que marginalizam e excluem.

Por fim, o uso crescente de reconhecimento facial no Rio de Janeiro, justificado como uma medida para aumentar a segurança pública, escancara uma perigosa tendência de ampliação da vigilância estatal sem a devida transparência e avaliação crítica. A falta de clareza sobre os custos e a viabilidade técnica desse sistema, somada à dependência de empresas privadas para sua gestão, aponta para uma privatização disfarçada da segurança pública, colocando em risco a proteção dos direitos dos cidadãos. Além disso, ao normalizar o monitoramento constante em eventos de grande porte e agora no cotidiano, como demonstra a aplicação durante shows e celebrações, o Estado avança na criação de um regime de vigilância pervasiva que impacta diretamente a liberdade individual, sobretudo das populações mais vulneráveis. Contudo, o estudo reforça a necessidade de futuras pesquisas com abordagens reflexivas e críticas sobre os reais objetivos por trás da implementação de sistemas tecno-urbanos de reconhecimento facial. A promessa de segurança serve como uma cortina de fumaça para a expansão de um aparato de controle que perpetua o racismo estrutural e aprofunda desigualdades sociais. Sem uma regulamentação robusta e mecanismos que garantam a transparência e o uso responsável dos dados, o reconhecimento facial se transforma em uma ferramenta de repressão, exacerbando o controle estatal sobre a população sob o pretexto de segurança. O debate, portanto, deve ir além da questão técnica e questionar a quem realmente serve essa vigilância ampliada e quais as suas implicações para as liberdades fundamentais.

Referências bibliográficas

BECK, U. World Risk Society. In search of lost security. Frankfurt (Meno): Suhrkamp, 2007.

BRUNO, F.; CARDOSO, B.; KANASHIRO, M.; GUILHON, M.; MELGAÇO, L.. Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/329444654_Tecnopoliticas_da_Vigilancia_Perspectivas_da_Margem.

CARDOSO, B. A lógica gerencial-militarizada e a segurança pública no Rio de Janeiro: o CICC-RJ e as tecnologias de (re)construção do Estado. Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 0, n. 0, p. 53–74, 2018.

FIRMINO, R. J.; FREY, K. A cidade e a construção sociopolítica do planejamento urbano-tecnológico. EURE, v. 40, n. 119, p. 99–118, 2014. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0250-71612014000100005&script=sci_arttext.

GAFFNEY, C. Megaeventos e dinâmicas sócio-espaciais no Rio de Janeiro, 1919-2016. Revista Brasileira de Estudos do Lazer, v. 3, n. 3, p. 23–45, 2016. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbel/article/view/542.

HALVORSENHAL, T. et al. On the differences between public and private sector innovation. Oslo: NIFU STEP, 2005.

KRAUS, L. Contra o fetiche tecnológico: repensar o planejar no contexto das cidades inteligentes. In: FRIDMAN, F. (ORG.). Quem planeja o território? Rio de Janeiro. Letra Capital. Disponível em: https://ippur.ufrj.br/artigo-contra-o-fetiche-tecnologico-repensar-o-planejar-no-contexto-das-cidades-inteligentes/.

LANNES-FERNANDES, F. Os jovens da favela: reflexões sobre controle e contenção sócio-espacial dos párias urbanos no Rio de Janeiro. Convergência, v. 19, n. 59, p. 159–186, 2016. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-14352012000200007&script=sci_arttex.

LAVADO, T. Aumento do uso de reconhecimento facial pelo poder público no Brasil levanta debate sobre limites da tecnologia. Globo. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/02/21/aumento-do-uso-de-reconhecimento-facial-pelo-poder-publico-no-brasil-levanta-debate-sobre-limites-da-tecnologia.ghl.

LEITE, M. da S. P. Para além da metáfora da guerra. Percepções sobre cidadania, violência e paz no Grajaú, um bairro carioca. 2001. Tese (Doutorado) – PPGSA/IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

LEMOS, A. Reconhecimento facial cresce no Brasil; vídeo explica como isso afeta você. Folha de São Paulo. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/tec/2021/08/reconhecimento-facial-cresce-no-brasil-entenda-como-isso-afeta-voce.shtml.

LISBOA, Vinícius. Câmeras de reconhecimento facial levam a 4 prisões no carnaval do Rio. Agência Brasil, 2019. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-03/cameras-de-reconhecimento-facial-levam-4-prisoes-no-carnaval-do-rio.

LOHR, S. Facial recognition is accurate, if you're a white guy. The New York Times, 2018. Disponível em: https://www.nytimes.com/2018/02/09/technology/facial-recognition-race-artificial-intelligence.html.

LUQUE-AYALA, A. E. Reconfiguring the city in the global South: rationalities, techniques

and subjectivities in the local governance of energy. 2014. Tese (Doutorado) – Durham University. Disponível em: http://etheses.dur.ac.uk/10606/.

MAGALHÃES, A. A guerra como modo de governo em favelas do Rio de Janeiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 36, n. 106, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/4CqxyjC7QmhBHRc3cr6TMzt/#.

MATTOS ROCHA, L.; BAZONI DA MOTTA, J. W. Entre luzes e sombras: o Rio de Janeiro dos megaeventos e a militarização da vida na cidade. Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares, v. 22, n. 2, 2020. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/54487.

MELO, P. V.; SERRA, P. Tecnologia de reconhecimento facial e segurança pública nas capitais brasileiras: apontamentos e problematizações. Clima, Justiça e Mídia, v. 42, p. 205–220, 16 dez. 2022.

MOROZOV, E. To save everything, click here: the folly of technological solutionism. New York: PublicAffairs, 2013.

NAKAMURA, L. Digitizing race: visual cultures of the internet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

O PANÓPTICO: monitor do reconhecimento facial no Brasil – CESEC, 2020. Disponível em: https://cesecseguranca.com.br/projeto/o-panoptico-monitor-do-reconhecimento-facial-no-brasil/.

SILVA, T. Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. SESC, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/358278108_Racismo_algoritmico_inteligencia_artificial_e_discriminacao_nas_redes_digitais.

SOUZA, L. A. F. de. Dispositivo militarizado da segurança pública: tendências recentes e problemas no Brasil. Sociedade e Estado, v. 30, n. 1, p. 207–223, abr. 2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Não se pode comprar o chão: garimpo urbano, materialidade e disputas infraestruturais na Feira da Glória (RJ)

João Vítor Velame[1] (PPCIS-UERJ)

Taiany Marfetan[2] (PPCIS-UERJ)

Resumo: Este trabalho etnográfico investiga os efeitos sociopolíticos da gentrificação e da proibição de um dos muitos "circuitos inferiores da economia urbana" (Santos, 1979) no Rio de Janeiro: o "shopping chão" da Feira Livre da Glória. Durante um ano, acompanhamos garimpeiros urbanos que coletam, selecionam e revendem objetos descartados, observando "a vida 'pós-descarte' dos objetos" (Lima, 2021) e os corpos envolvidos nessas práticas, frequentemente associados à sujeira, perigo e desordem (Douglas, 2014). O garimpo urbano reconfigura infraestruturas de limpeza e disputa o direito à cidade, na medida em que "vidas baratas são produzidas pelo aparato da ordem social moderna" (Patel e Moore, 2007). O chão da feira torna-se um campo de disputa entre políticas de revitalização e práticas populares de reutilização. Em 2024, mapeamos 81 expositores organizados por categorias flexíveis e analisamos como esse mercado articula saberes locais, redes de valor e relações afetivas. Acompanhamos a mobilização de um grupo de mulheres — em sua maioria negras, mães e trabalhadoras — que, em resistência, organizaram passeatas, criaram redes sociais e estratégias contra o "choque de ordem" da prefeitura. Ao tratar o descarte como matéria em mobilidade, refletimos sobre a tecnopolítica das infraestruturas e os efeitos da "violência lenta" (Nixon, 2011) em mundos por vir.

Palavra-chaves: Garimpo Urbano; Infraestruturas Urbanas; Feira livre; Gentrificação.

[1] Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). E-mail: joaovictorvelame@gmail.com

[2] Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). E-mail: taiany.marfetan@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis dolores"
(Latinoamérica - Entre Los Que Quieran - Calle 13)

INTRODUÇÃO

Em um dia de chuva, um homem negro, magro, barbudo, cerca de 30 anos, vendia suas mercadorias na Feira Livre da Glória[3], em um ambiente conhecido localmente como *Shopping*[4] *Chão*[5]. Abrigado com um guarda-chuva sob a marquise de um prédio, estava agachado com uma criança no colo, uma menina de cerca de 7 anos. À sua frente, dispostas sobre um pano, estavam suas mercadorias: peças de vidro e, em sua maioria, de porcelana — copos, pratos, talheres e outros utensílios — que, por sua materialidade, não estavam cobertas e se molhavam com a chuva.

Um veículo (um *Jeep*) aproximou-se e, em vez de usar a faixa livre da via, avançou diretamente sobre a lona e as mercadorias, esmagando os objetos e seguindo seu caminho. O som dos cacos quebrando, marcado pela violência simbólica e material, expõe hierarquias urbanas profundas. Afinal, você já quebrou um copo ou prato? Lembra da sensação quando os pedaços se espalham? É preciso recolhê-los com cuidado, para não se cortar ou deixar estilhaços pela casa. Quando a matéria se quebra, algo permanece.

---

[3] A Feira Livre da Glória, encontra-se localizada no bairro da Glória na cidade do Rio de Janeiro-RJ, Brasil. Acontece todos os domingos.

[4] Shopping (gerúndio do verbo to shop, que significa comprar ou fazer compras, uma abreviação de shopping center) é utilizado para se referir a um centro comercial ou galeria de lojas, geralmente de grande porte, com estrutura fechada e climatizada, que reúne diversas lojas, praças de alimentação, cinemas etc.

[5] O próprio termo possui uma ressignificação inventiva da economia popular, um "*Shopping*", só que no *Chão*.

Aqui, temos uma explosão de porcelanas despedaçando-se sob as rodas de um outro. Não porque você derrubou, mas porque o outro destruiu, revelando como determinados corpos são tratados no espaço urbano. Há diferença entre o barulho de uma peça que cai e o de uma peça que é esmagada. A criança começou a chorar, e o homem a abraçou, permanecendo juntos até o pranto cessar. Em silêncio, o homem dobrou o pano, fazendo uma espécie de trouxa, colocou nas costas e partiu com a menina nos braços.

Esta cena pode ser relacionada a partir da noção de *correspondência* de Ingold (2020), como parte de um processo contínuo de interação entre corpos, materiais e ambiente. A materialidade atua não como fundo passivo, mas como elemento ativo que configura as infraestruturas urbanas e os circuitos econômicos populares (Santos, 1979). A escolha do condutor, abrigado em seu carro de classe média, de avançar sobre a lona, ainda que não necessariamente intencional, carrega um forte significado simbólico e uma dimensão profunda de invisibilidade.

Esse breve episódio revela desigualdades e formas de resistência urbana: a destruição da mercadoria e a indiferença do condutor expõem hierarquias sociais, enquanto o gesto do garimpeiro, ao recolher os fragmentos, representa uma persistência digna que desafia a lógica do descarte absoluto da matéria, tema central deste artigo.

Assim, esta investigação analisa os efeitos sociopolíticos da gentrificação e da proibição do Shopping Chão *e* os circuitos sociomateriais de objetos descartados e recicláveis neste mercado paralelo de segunda mão, focado em práticas de coleta, organização e venda realizadas por garimpeiros urbanos no Rio de Janeiro (Brasil). Essas práticas reconfiguram as infraestruturas urbanas e revelam conflitos entre corpos, objetos e o direito de ocupar a cidade, em confronto com políticas de gentrificação e controle.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de cunho etnográfico, com a coleta de relatos orais, entrevistas semi-estruturadas, uso de diário de campo e diário gráfico, além da produção conjunta de cartografias, entre outras ferramentas metodológicas utilizadas por cada um dos dois autores. Este artigo, portanto, é resultado de uma construção a quatro mãos, que integra nossas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

experiências e reflexões comuns. Como nossa escrita é compartilhada, este artigo será redigido, em determinados momentos, na primeira pessoa do singular, e em outros, de forma coletiva[6].

Este trabalho está estruturado em três seções: a primeira apresentamos conceitos para análise, com destaque à vida pós-descarte dos objetos (Lima, 2021), trazendo os objetos de volta à vida; A segunda parte trabalhamos com uma categoria local do campo de pesquisa, os garimpeiros urbanos; A terceira parte, analisamos a proibição do Shopping-Chão e as resistências diante da transformação do espaço por barracas padronizadas; Por fim, seguimos com as considerações finais.

1. O CICLO DE VIDA DOS OBJETOS: Trazendo os Objetos de Volta à Vida

Onde começa e onde termina a vida de um objeto? Em que momento algo se torna "lixo" ou indesejado? Observa-se que, em determinado ponto, certas materialidades deixam de ser reconhecidas como objetos e perdem seu valor sociomaterial, sendo inseridas em outras ordens e fluxos. Esse trânsito instável levanta questões sobre categorias como trecos, quinquilharias, relíquias e coisas que escapam das definições usuais.

Ao serem deslocados de uma esfera simbólica, como o lar ou a intimidade e tornam-se descarte, esses objetos não deixam de ser matéria, apenas passam a habitar outras condições e espaços. Na economia dos recicláveis, observa-se uma diferença crucial, tendo em vista que muitos desses materiais não chegam a se tornar resíduos formais. Como argumenta Maria Raquel Passos Lima (2021), ao entrar no sistema de gestão urbana dos recicláveis, os objetos deixam uma posição estável e iniciam uma nova fase que pode culminar no despejo final ou tornar-se reciclável. Contudo, nem todas materialidades seguem esse destino.

[6] A decisão de desenvolver o trabalho em coautoria surgiu do fato de estarmos inseridos no mesmo campo de pesquisa e compartilharmos interesses temáticos convergentes. Ao longo do processo, dividimos entrevistas, referências bibliográficas e outros materiais etnográficos relevantes, mantendo contato constante por meio de reuniões virtuais, realizadas via Google Meet, para trocar dados, percepções e insights de pesquisa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A feira livre da Glória possui suas ramificações e divisões, podendo compreendê-la como quatro áreas: a feira dos legumes, verduras, peixe e carne; a feira gastronômica; o shopping chão; e por último, a feira do samba[7] .

Figura : Uma representação do Shopping Chão na Feira da Glória. Fotografia de Taiany Marfetan. 17 de dezembro de 2023.

O foco principal é pensar o shopping-chão, neste ambiente os objetos que seriam descartados são resgatados, organizados e revendidos por valores simbólicos, por exemplo, R$2, R$5, R$10. Vendedores “formais” da feira, que se autodenominam *feirantes*, visitam o local cedo para garimpar peças e revendê-las em suas barracas com outro status e valor. A revalorização é espacial e simbólica, pois, uma blusa vendida por R$2 pode custar R$15 ou R$25 em outra área da feira. Assim, o que era lixo vira brechó, ganha nova narrativa e circularidade. Observa-se que a vida "pós-descarte" (Lima, 2021) é marcada pela indeterminação.

Em 2024, realizamos[8] uma cartografia que apresenta a organização das lonas do shopping-chão. Vejamos como está organizado este ambiente com a cartografia abaixo:

[7] Na feira livre da Glória existem dois espaços específicos em que acontecem o samba, tendo em vista que estes espaços possuem grades e separam ele da feira, é necessário compreendê-lo como um espaço dentro da feira, porém que ao mesmo tempo constitui-se por um espaço separado da feira.

[8] A coleta de dados ocorreu em 1º de dezembro de 2024, por Taiany Marfetan, enquanto a diagramação e edição foram realizadas em 3 de fevereiro de 2025, por João Vítor Velame.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

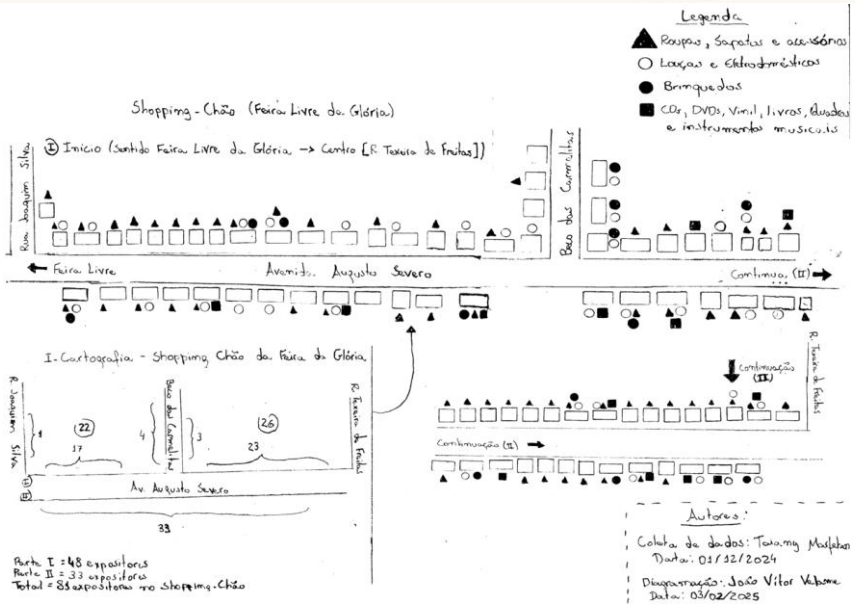


Figura 02: Cartografia do Shopping-chão da Feira Livre da Glória. Acervo: João Vítor Velame e Taiany Marfetan. 2024-2025.

Ao todo, são 81 expositores dispostos ao longo da Avenida Augusto Severo, agrupados em quatro categorias principais: (1) roupas, calçados e acessórios; (2) louças e eletrodomésticos; (3) brinquedos; e (4) mídias, livros e objetos culturais. A tipologia aqui apresentada é mais simbólica, pois muitos expositores mesclam mercadorias. Alguns garimpeiros se especializam em tipos específicos, e os fregueses constroem familiaridade com o território da feira a partir do que pode ser encontrado em cada uma dessas lonas.

Para pensar essas transformações e o ciclo de vida dos objetos, a intenção é refletir sobre sua significância passada e as camadas de afeto que carregam. São objetos com trajetórias interrompidas: brinquedos, utensílios domésticos, roupas, lembranças, memórias etc. Alguns foram guardados, outros esquecidos, muitos descartados em momentos de faxina ou mudança. Permanecem por horas nas calçadas até serem recolhidos por desconhecidos, colecionadores, catadores ou pelos garimpeiros urbanos.

Na feira, expostos em lonas, esses objetos ganham novos donos e novos ciclos. A circulação confere novos sentidos. Tornam-se novamente desejáveis, recontextualizados na trama e redes sociais e materiais da cidade. Esses reaproveitamentos demonstram que o ciclo da materialidade é contínuo: um objeto descartado pode se tornar valioso, depois voltar a ser esquecido e, novamente, resgatado.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A referência recai sobre objetos que cumpriram sua função original e foram descartados por algum motivo — seja por uma peça quebrada, por terem sido substituídos ou por perderem valor emocional ou simbólico. Trata-se de objetos que, um dia, foram desejados e consumidos, mas que, ao perderem seu valor, tornam-se “lixo”.

Cabeças de bonecas, tazos, cartas, brinquedos, roupas, sapatos, camisas, livros e objetos de memória formam esse inventário de coisas esquecidas. Esses objetos ganham novo rumo quando expostos em lonas. Aguardam um novo dono, um novo mediador que os retire e integre a outro ciclo de uso. Dessa forma, esses objetos, ao serem reapropriados, geram novas redes de significados num processo de recontextualização do descarte.

Essa lógica de circulação dialoga com práticas globais. Por exemplo, o fracasso de projetos Chinês com bicicletas e patinetes compartilhados, transformados em "cemitérios de bicicletas[9]", ilustra o que Nixon (2011) chama de "violência lenta", causando impactos ambientais e sociais diluídos no tempo. Outro exemplo são as roupas do “deserto da moda” do deserto de Atacama[10], que vêm viralizando nas plataformas digitais dentro do comércio da moda, e-commerce (comércio eletrônico) sendo “resgatadas” e vendidas por valores muito superiores, o que parece ser uma agência por uma luta contra estas formas de descarte, e está muito mais voltada a um nicho de fazer capital à custa dos outros.

Essa lógica afeta brinquedos, eletrônicos, roupas e outros bens. Um exemplo claro observado em campo, foi acompanhando um dos garimpeiros, ele se chama Bismarck (Magrinho), ao encontrar um brinquedo Fisher-Price Poppity Elephant (lançado em 2003, porém deixado de circular 2006, criando-se novas versões em 2015 e assim por diante) em uma lixeira da zona sul. Trata-se de um objeto descontinuado, mas com versões relançadas, demonstrando como o mundo capitalista cria ciclos artificiais de desejo e consumo, muitas vezes momentâneos.

Isso nos remete à seguinte pergunta: o que constitui a vida de um objeto? Esta investigação surge da observação de itens dispostos em lonas no shopping chão, pois ali, o valor é reinventado

[9] Ver Cemitério de bicicletas, na China. Disponível em: <www.mobilize.org.br/noticias/10476/cemiterio-de-bicicletas-na-china.html>. Acesso em 22 de jul de 2025

[10] Ver Atacama: como o majestoso deserto virou um local de descarte de roupas. Disponível em: <www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2023/04/atacama-como-o-majestoso-deserto-virou-um-local-de-descarte-de-roupas>. Acesso em 22 de jul 20225.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

conforme o objeto muda de contexto, tendo em vista que um item pode ser “lixo” pela manhã e desejado à tarde. A seguir, apresento uma cartografia de uma dessas lonas, ilustrando a dinâmica material e simbólica do shopping-chão.

Durante uma das saídas de campo, parei para mapear a lona de Cláudio — um dos principais interlocutores da minha pesquisa — para compreender como os objetos expostos à venda são organizados e agrupados em categorias relacionais, criando uma espécie de bricolagem. A disposição dos itens, ainda que não siga uma rigidez formal, obedece a uma lógica própria, guiada por critérios de semelhança e por imaginários compartilhados que conferem sentido às aproximações entre os objetos.

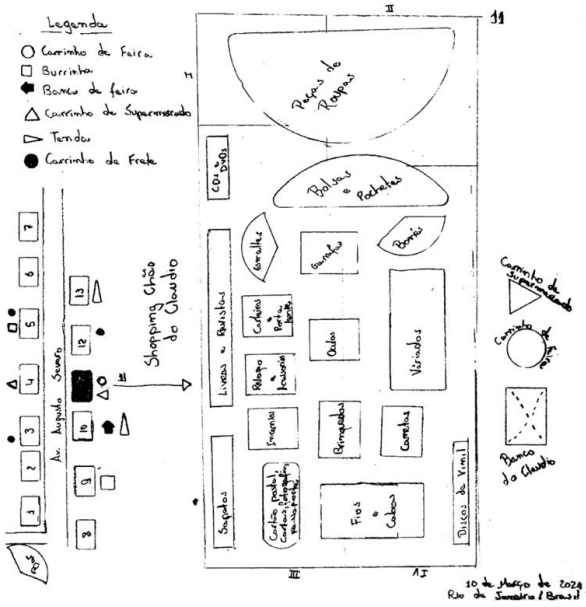


Figura 03: Organização das mercadorias em uma lona do shopping-chão da feira livre da Glória. Acervo de João Vitor Velame, 2024.

No dia 10 de março de 2024, registrei em meu diário de campo a presença de dezoito agrupamentos distintos de mercadorias sobre a lona de Cláudio. Alguns grupos estavam dispostos muito próximos entre si, embora mantivessem características suficientemente distintas que permitiam sua classificação. Trata-se de categorias elaboradas por Cláudio, que se autodenomina garimpeiro e afirma trabalhar “com brechó, com o shopping chão”.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Na parte frontal da lona, destacam-se três grupos organizados de forma a facilitar a visualização e o acesso dos fregueses: (1) sapatos, (2) livros e revistas e (3) CDs e DVDs. Essa estrutura é recorrente em outras lonas, embora com variações na quantidade e diversidade de itens. Os sapatos, alinhados lado a lado, possibilitam a avaliação individual; os livros[11], com capas voltadas para cima, expõem títulos e autores, sendo utilizados, inclusive, como objetos decorativos ou cenográficos; já CDs e DVDs aparecem empilhados ou em pequenos montes, o que dificulta sua visualização imediata e exige maior empenho do freguês no processo de seleção.

Logo atrás, identificam-se outros cinco agrupamentos: (1) cartões postais, cartas, fotografias e passaportes; (2) incensos; (3) relógios e acessórios; (4) carteiras e porta-lentes; (5) esmaltes. O primeiro grupo, situado na lateral, convida o freguês a vasculhar fragmentos de memórias alheias, estimulando uma experiência sensível e nostálgica. Cartas, retratos e cartões postais evocam passados que, embora estranhos, produzem conexões afetivas com os compradores, que passam muito tempo observando estes itens.

Neste conjunto, é possível encontrar documentos vencidos, por exemplo: os passaportes perfurados, que permanecem como vestígios da vida privada e suscitam cuidados de preservação ou descarte criterioso. O grupo dos esmaltes, por sua vez, revela a influência do ciclo festivo da cidade: brilhos, purpurinas e cores neon remetem ao carnaval e às transformações estéticas vividas na rua. Como afirma Cláudio, quando relata que “muitos homens vêm para comprar saia, vestido e saem todos fantasiados.”

Mais ao fundo da lona, agrupam-se itens como (1) fios e cabos, (2) brinquedos, (3) óculos, (4) garrafas, (5) canetas, (6) objetos diversos e (7) discos de vinil — estes últimos apoiados no meio-fio. Por fim, o grupo das vestimentas aparece como uma categoria composta por três subgrupos: (1) bonés, (2) bolsas e pochetes e (3) roupas diversas. Essa seção ocupa uma das pontas da lona e permite maior interatividade com os produtos, pois os clientes se aproximam, agacham, pegam em suas mãos cada peça e se aglomeram, ali conversam e interagem sobre as peças e sobre

[11] É interessante observar que esses itens, como livros, são vendidos por R$ 2 ou R$ 5 — exemplares que, em livrarias, custariam R$ 50 ou até R$ 100, especialmente best-sellers que já saíram do circuito principal de consumo. Essa forma de comercialização pode ser compreendida também como um modo de acesso à cultura e ao lazer.

suas rotinas. A disposição favorece uma relação corporal mais intensa, distinta da mediação constante de Cláudio nos demais setores.

A seguir, buscamos compreender a categoria local de "garimpeiro urbano" a partir de uma imersão neste universo junto a Bismark (conhecido como Magrinho), que possui seu shopping-chão do outro lado da calçada, em frente ao ponto ocupado por Cláudio.

2 A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE LOCAL: Os Garimpeiros Urbanos

O *garimpo urbano* é a prática de procurar objetos descartados em lixeiras e outros espaços urbanos que, embora percam valor para a maioria, ainda podem ser recuperados, reciclados ou revendidos por garimpeiros. Trata-se de trabalhadores autônomos que resgatam esses materiais para reinseri-los no ciclo econômico informal. Como relata Bismark Souza (Magrinho), o termo "garimpo" remete ao garimpo tradicional, como o de Serra Pelada[12], mas, neste caso, a busca é por "pepitas de ouro" no lixo urbano. A palavra "garimpeiro", trazida do século XVIII e ligada inicialmente à mineração ilegal, tem também conotações atuais nas dinâmicas urbanas.

Pricilla Loretti Tavares (2010) em sua investigação sobre a valorização de objetos a partir da feira de Antiguidade da Praça XV, ressalta como está categoria aparece em seu campo de pesquisa, tendo em vista que:

> a expressão "garimpeiro" é usada para definir aqueles que procuram objetos valiosos em meio à toda sorte de coisas, mas mais precisamente em referência a objetos de valor encontrado nos lixos urbanos. "Garimpeiro" é uma categoria nativa bastante utilizada por todos os expositores da "Feira de Antiguidades Da Praça XV", numa clara analogia à prática de exploração de um terreno de onde se visa extrair metais preciosos. (Tavares, p. 16, 2010).

Em campos distintos, a mesma categoria reaparece com o mesmo significado. Desta forma, realizar a atividade de garimpo urbano é comum em cidades como o Rio de Janeiro (RJ), deve ser distinguida do trabalho dos catadores de materiais recicláveis, que possuem objetivos diferentes, apesar de ambos recolherem materiais descartados, são ciclos e propósitos distintos. Os

[12] Ver Serra Pelada foi o maior garimpo a céu aberto nos anos 80. Disponível em: <ibram.org.br/noticia/serra-pelada-foi-o-maior-garimpo-a-ceu-aberto-nos-anos-80/>. Acesso 22 de jul de 2025

garimpeiros urbanos exemplificam a criatividade e adaptabilidade diante do descarte, transformando resíduos em fontes de renda e revalorização econômica em mercados paralelos.

Uma questão importante de ressaltar é a própria identidade[13] e formas de identificação sobre si e sobre o grupo que pratica este tipo de atividade, tendo em vista que está longe de ser uma categoria imutável; a identidade emerge nas múltiplas formas de nomeação que os trabalhadores do Shopping-Chão atribuem a si mesmos. Poucos se reconhecem como "feirantes" de forma plena e contínua, embora acionem essa identidade estrategicamente em contextos de disputa e negociação política, como veremos na próxima parte deste artigo.

Essa oscilação revela que a identidade não é fixa, mas relacional e situada. Eles se autodenominam como "brecholeira", "garimpeiro urbano" ou "ambulante" para falar sobre si, e coexistem, se sobrepõem e se alternam conforme as circunstâncias. Vale ressaltar que, para a maioria, o Shopping-Chão não é a única fonte de renda. A pluralidade de ocupações durante a semana, entre o trabalho doméstico, os bicos e a venda informal, reforça essa fluidez identitária, marcada mais por trajetórias híbridas e práticas populares do que por pertencimentos estáveis.

Muitos também marcam presença na Feira da Praça XV de Novembro, aos sábados. Trata-se de uma feira que possui uma tipologia específica entre antiguidades e um número enorme de garimpeiros que se estende até a Praça Marechal Âncora, onde está localizado o Monumento ao marinheiro João Cândido. Esses deslocamentos compõem um circuito informal, instável e itinerante, sustentado por corpos, lonas, carrinhos, gestos e objetos. E, sobretudo, por uma performance urbana, na"criação de arenas culturais populares" (Garcés, p. 252, 2019) presente nas gírias, no falar, no movimento, no saber seus direitos, entre outras formas de habitar mundos urbanos populares.

O arquiteto carioca, Luiz Carlos Toledo (2009) destaca a importância dessa prática para a cidade, que retira do lixo o que ainda tem serventia, constituindo uma atividade contínua e sustentável, que não consome mais energia que o esforço dos próprios garimpeiros. No contexto contemporâneo, "garimpar" também é usado no universo dos brechós para designar a busca por

[13] Sobre identidade étnica e multiculturalismo, utilizamos da discussão proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (2006).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

roupas de segunda mão, adotada especialmente por jovens como prática estética e identitária, embora distante do conceito de garimpo urbano aqui discutido. Outro exemplo de coleta é o dos "caçadores de tesouros", que utilizam detectores de metais em praias, uma prática paralela à do garimpo urbano.

Na dissertação de Gama (2015), os garimpeiros urbanos são descritos como trabalhadores precários que buscam resíduos sólidos de valor no mercado, submetidos à lógica comercial por peça, semelhante à dinâmica dos garimpeiros tradicionais que enfrentam riscos em busca de pedras preciosas.

Bismark, garimpeiro carioca, ressalta o conhecimento espacial e relacional desenvolvido nessa prática, pois "tem lugares que cai coisa boa, tem lugares que não cai nada. Então você tem que andar bastante e conhecer as rotas onde acha coisa boa." (relato de Bismarck, 2024). Dada a complexidade e ambiguidade da categoria, vamos ver a partir de uma imersão etnográfica no mundo dos garimpeiros com descrição de um dia de garimpo com Bismark (Magrinho), para melhor compreender essa prática na vida urbana.

Em uma tarde nublada de uma segunda-feira, no dia 29 de julho de 2024, eu[14] fui de bicicleta ao encontro com Magrinho. Saí de minha residência, situada no bairro de Vila Isabel, zona norte do Rio de Janeiro, às 16h, e cheguei à Lapa, zona central, por volta das 17h. Esperei por Magrinho em frente à sua casa, localizada nas proximidades da "A Grande Loucura", a Escadaria do Convento, com a obra do pintor e ceramista chileno Jorge Selarón, a qual foi tombada como patrimônio da cidade do Rio de Janeiro. Próximo a essa região também estão localizados os Arcos da Lapa.

Havíamos agendado o encontro para as 17h, mas houve um atraso, pois Magrinho ainda trabalhava em sua loja de conserto de celular, a "Loja do Magrinho", localizada na Uruguaiana. A proposta era acompanhar mais uma noite de garimpo nos bairros do Flamengo, Botafogo e Humaitá, que se situam na zona sul do Rio de Janeiro, a área mais nobre das regiões da cidade. Para isso, utilizamos bicicletas. Em duas rodas, circulamos por diferentes espacialidades da cidade.

[14] *Eu*, João Vítor Velame.

Seguimos pelas vias principais, compartilhando o espaço com carros, ônibus e motos, já que não há ciclovia no trajeto.

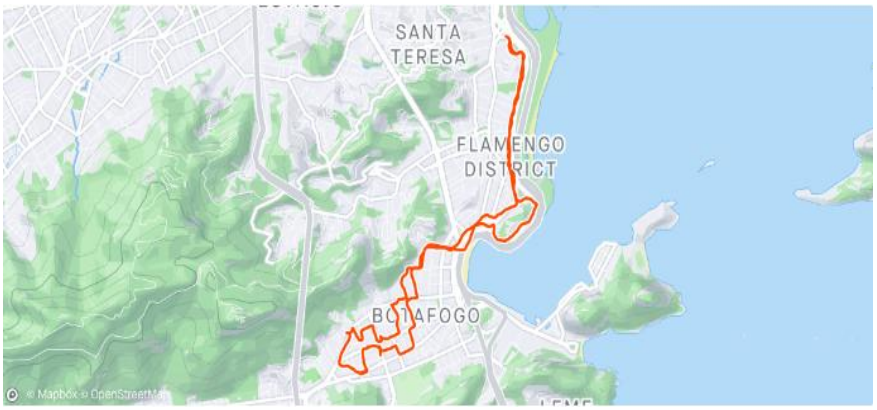


Figura 4: Rotas percorridas durante o Garimpo, utilizando o aplicativo Strava[15] para rastrear a atividade. Acervo: João Vítor Velame. 2024.

Durante o percurso, Magrinho explicou como funciona a dinâmica do garimpo, destacando a atenção necessária para os dias em que o lixo "cai", isto é, os dias da semana em que ocorre a coleta nestes bairros:

> [...] O lixo começa a cair às 18:00 aqui no Flamengo. Vou te dar um exemplo: vou ter que sair daqui 17:30, 17:00 e pouco. Aí tu vai, vai andando ou vai de bike. E vai andando, vai andando pela rua; o lixo começa a cair, vai caindo, vai mexendo. Quando dá 19:30 para 20:00 o caminhão já começa a passar. O caminhão começa a passar. É, no caso, se você tá numa rua mexendo no lixo e você vê que o caminhão tá vindo lá embaixo, eu tenho que passar para outra rua, porque o caminhão vai passar, ele vai recolher. Ou então você tem que ir rápido, tem que mexer rápido antes do caminhão passar; porque se ele passar, você não consegue pegar mais nada, que ele vai na tua frente. *(Relato de Bismarck (Magrinho), 2024)*

Magrinho destaca que conhecer bem as rotas é crucial. Algumas áreas oferecem mais itens valiosos do que outras, e esse mapeamento só é possível pela experiência prática. Destaca que é comum mudar de área quando um local não está gerando bons resultados. Outro ponto fundamental é conhecer os horários da coleta da Companhia Municipal de Limpeza Urbana

[15] O Strava é um aplicativo utilizado por esportistas, projetado para rastrear atividades físicas e promover a socialização entre os usuários. Com este aplicativo é possível registrar segmentos, acompanhar distâncias, velocidades e rotas etc.

(Comlurb[16]), criada a partir da transformação da CELURB (Companhia Estadual de Limpeza Urbana), pelo Decreto-lei nº 102, de 15 de maio de 1975. Trata-se da maior organização de limpeza pública da América Latina.

Saber os horários de descarte e passagem dos caminhões é fundamental para aproveitar melhor as oportunidades durante a coleta. O site da Comlurb permite consultar os roteiros de coleta por logradouro. Exemplos: Segunda, das 16h às 00h: Flamengo; Terça, das 07h às 15h: Botafogo; Quarta, das 16h às 00h: Humaitá.

Iniciamos nossa pedalada na Rua do Russel em direção à Praia do Flamengo, passando pela Praça Luís de Camões, Praça Juarez Alvorada e pela fachada do Palácio do Catete. Durante o trajeto, conversamos brevemente sobre a semana, o trabalho, a universidade, a feira livre, e até sobre o tempo instável, pois parecia que ia chover, o que poderia dificultar o percurso.

Magrinho usava roupas pretas, um casaco corta-vento, camisa, bermuda e tênis esportivo da marca Nike. Eu vestia bermuda azul, blusa vermelha, corta-vento cinza, tênis esportivo azul e mochila pequena azul, de uma marca menos conhecida. É interessante pensar na vestimenta como uma linguagem para o trabalho ali desempenhado, principalmente como uma forma que se distingue de outros grupos que realizam atividades similares.

Ao longo do caminho, encontramos diversas pessoas conhecidas do circuito da feira livre: um rapaz com um carrinho de coleta de metal de duas rodas; um homem com uma *burrinha* e um senhor com um carrinho acoplado à bicicleta, onde um homem estava sentado na parte de dentro do carrinhos, eles realizam o garimpo juntos. Magrinho cumprimentou várias pessoas ao longo do percurso, revelando a rede social tecida nesse mundo do garimpo. E também encontramos Cláudio, com sua mala de viagem, utilizada para realizar o garimpo, pois assim pode ir de ônibus até outros bairros e coletar, e isso se dá principalmente pela sua idade.

O objetivo até aqui foi apresentar algumas reflexões em torno da vida pós-descarte, o trabalho dos garimpeiros e a categoria de “garimpo urbano”. Alguns dias depois desta saída de campo, iniciou-se o conflito com a esfera pública municipal, uma vez que esse grupo de

[16] Janeiro, Prefeitura do Rio de. 2021. “Conheça a Comlurb.” Acesso em 29 de janeiro de 2025. Disponível em <https://www.rio.rj.gov.br/web/comlurb>.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

trabalhadores da Feira da Glória estava sofrendo ameaças do local onde trabalham, o Shopping-Chão, para ser retirado da feira. Seguiremos agora para a terceira seção deste artigo.

3 DISPUTAS TERRITORIAIS E DE LEGITIMIDADE: Fica, Shopping Chão!

"Vocês precisam se organizar para tirar a licença[17]!" — disse um fiscal da SEOP no dia 04 de agosto de 2024, ao proibir que os trabalhadores do Shopping Chão permanecessem no espaço da Feira da Glória. Foi com essa frase, seca e administrativa, que se iniciou um novo capítulo na disputa pelo direito à cidade (Lefebvre, 2001), protagonizado por mulheres e homens, majoritariamente negros, de origem periférica, que há mais de uma década sustentam suas vidas ali, no chão da feira.

Naquele dia, eu[18] ainda não havia me fixado em um ponto específico da feira. Estava em deslocamento, aprendendo a flanar, como ensinou João do Rio (1995). Foi então que decidi acompanhar os fiscais da SEOP em sua ação, tratando-se de uma operação de exclusão dirigida justamente à parte mais precarizada da feira: o Shopping-Chão.

É possível compreender esse espaço como uma forma de "contra-uso" (Leite, 2002) da Feira Livre da Glória, uma vez que essa parte da feira é expressão de uma economia visivelmente marcada pela exteriorização de conflitos e discordâncias sobre quem pode ou não ocupar a cidade e os circuitos inferiores da economia (Santos, 1979).

Ao acompanhar essa movimentação, fui interpelada por uma mulher que trabalhava ali há 13 anos. "Sou brasileira e não desisto nunca", disse ela, enquanto recolhia suas mercadorias, e continuou dizendo, "hoje eu tiro tudo daqui, mas semana que vem eu volto." E voltou. Eu também. Reencontrei com ela no mesmo ponto da feira, agora acompanhada de outra trabalhadora e da filha adolescente, empenhadas na elaboração de um abaixo-assinado em defesa da permanência do espaço.

---

[17] Referindo-se à licença TUAP.
[18] *Eu*, Taiany Marfetan.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Uma folha de papel e uma caneta em mãos: ali nascia um grande gesto de resistência — coletiva, improvisada e profundamente enraizada na vida urbana. Assim, em resposta à operação, os trabalhadores redigiram um abaixo-assinado, no qual montaram uma comissão, e apontaram:

> No dia 04 de agosto de 2024 os feirantes da feira da Glória, que ocorre todo domingo na Rua Augusto Severo, Glória, Rio de Janeiro, foram surpreendidos pelo Choque de Ordem, devido a uma denúncia anônima relatando que a feira obstrui a passagem de carros, o que não é verdade. Pois na feira passam carros, vans e até caminhões. Temos fotos comprovando que a obstrução ocorre entre a Rua Augusto Severo e o Beco do Rato, e não na feira. Essa feira existe há mais de 10 anos, e se tornou tradição no bairro da Glória. Mais de 80% dos feirantes trabalham com a reutilização de materiais coletados em garimpos e também doações; com roupas, calçados, objetos de antiguidades, etc. Materiais estes que são vendidos para complementar a renda de muitos ou até mesmo é a principal fonte de renda para a maioria das famílias que trabalham nela. (Abaixo-assinado da comissão de representantes, formado por três mulheres, 10 de agosto de 2024)

O abaixo-assinado contesta a justificativa oficial da operação do Choque de Ordem, a qual no começo afirmava que o problema era a obstrução viária. Os feirantes defendem a legitimidade e a tradição do espaço, ressaltando seu papel como fonte de sustento baseada na reutilização de materiais descartados e doados.

Voltemos à ordem do fiscal: “vocês precisam se organizar para tirar a licença!” Essa fala supõe uma forma legítima e padronizada de organização urbana, conhecida também como “choque de ordem” — uma tecnopolítica voltada ao controle e à organização do espaço público, implementada principalmente na cidade do Rio de Janeiro em 2009, durante a gestão de Eduardo Paes (que é o atual Prefeito da cidade), com o objetivo de promover uma imagem de cidade moderna, limpa e segura. No entanto, essa política produz exclusão social e espacial sob o véu da legalidade.

A coleta de assinaturas, os diálogos e as redes construídas pelas mulheres da feira são uma forma de organização urbana também, que se contrapõe diretamente ao modelo de cidade que a prefeitura intenta produzir, uma vez que atua “de cima para baixo”, como relatado por Pedro, Presidente de uma das associações de moradores do Bairro da Glória e importante interlocutor da pesquisa.

Ao mencionar que precisavam se organizar, foi exatamente o que duas principais interlocutoras ao longo da pesquisa de campo fizeram — mas não da forma como a prefeitura

esperava. Organizaram-se de acordo com as próprias regras e convivências da rua. Afinal, existe uma organização específica para essas formas de informalidade, pois constroem-se lógicas próprias, muitas vezes vistas como desordem. No entanto, há toda uma estrutura que não é visível (ou que não quer ser notada) pelo poder público.

A interlocutora — aquela que "não desiste nunca" — procurou apoio político. Chegou até Maria dos Camelôs[19], ativista pelo direito à cidade e ao trabalho informal, organizadora do MUCA (Movimento Unido dos Camelôs). No dia 25 de agosto de 2024, um ato pela permanência do Shopping-Chão foi realizado na feira, no qual participamos ativamente fazendo os registros fotográficos[20] e acompanhando as discussões e tensões daquele dia.

O ato aconteceu do meio do Shopping-Chão até a primeira metade da feira; reuniu aproximadamente 15 a 20 pessoas, em sua grande maioria, para não dizermos todas, eram mulheres. Carregavam cartazes com frases de efeito, tais como: "Libera Shopping Chão"; "Liberem o Shopping Chão! Shopping Chão é Cultura Popular"; "Camelô é trabalho"; "Shopping Chão é Cultura Popular! Queremos Trabalhar", etc.

[19] Nesta época, em meio às campanhas eleitorais de 2024, Maria era também candidata a vereadora pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade).

[20] Os registros fotográficos foram realizados pelo antropólogo visual Alejandro Escobar, doutorando no PPGA do Museu Nacional - Rio de Janeiro-RJ. Interessante ressaltar que as imagens foram compartilhadas com o grupo, para que pudessem utilizá-las da melhor maneira e em pro da situação que se encontravam.

Figura 04: Passeata "Fica, Shopping Chão". Fotografia de Alejandro Escobar. 2024.

No mesmo dia, em sua página no Instagram[21], Maria dos Camelôs escreveu:

> DIAS DE LUTA, DIAS DE GLÓRIA: Hoje foi um dia de luta com os trabalhadores e militantes na Feira da Glória. O apoio dos cidadãos cariocas é evidente, especialmente quando, ao contrário da gestão pública, reconhecem o valor ecológico, cultural e econômico desse trabalho. Não vamos recuar! O Shopping Chão vai continuar, e seguimos fortalecendo esse movimento nas ruas!

A mobilização foi de pequeno porte, porém surtiu efeito. Uma autorização provisória foi concedida para permanência até o fim de 2024. Mas, em janeiro de 2025, a repressão retornou de forma mais dura. Na madrugada de 12 de janeiro de 2025, a Subprefeitura do Centro, junto à SEOP, CCU e SUBOP, interditou novamente o espaço.

Nas redes sociais institucionais, a operação foi celebrada como uma ação de "ordenamento urbano" que impediu a "extensão irregular da feira", onde se comercializavam produtos de "procedência duvidosa", supostamente furtados ou retirados do lixo.

[21] Disponível em: https://www.instagram.com/mariadoscamelos?igsh=aXR3M3RjMnZhcXBi Acesso em: 26 jan. 2025.

Figura 05: Imagem publicada na página do Instagram[22] da Subprefeitura do Centro do Rio de Janeiro. Representantes da SEOP proibindo a montagem do Shopping Chão na Feira da Glória, no dia 12 de janeiro de 2025.

A imagem acima mostra um grupo de 16 homens enfileirados em pé, ocupando toda a largura da Avenida Augusto Severo. Usam uniformes e estão com crachás pendurados no pescoço. Estão posicionados de frente para a câmera, com expressões sérias e postura corporal de firmeza, vigilância e autoridade. Vale destacar o simbolismo do poder disciplinar encarnado nos corpos dos agentes. Junto com a imagem, segue a seguinte legenda:

> **O trabalho nunca para!** Na madrugada deste domingo (12/01), a Subprefeitura do Centro realizou uma ação de ordenamento urbano na Glória, junto com a SEOP, CCU e SUBOP, especificamente no início da Feira da Glória, na Av. Augusto Severo, em direção ao bairro da Lapa. A iniciativa evitou a montagem da extensão irregular da feira, mais conhecida como "Shopping-Chão", onde são comercializados produtos sem procedência. Isso porque esses materiais são, muitas vezes, oriundos de furtos, roubos ou até mesmo retirados do lixo. Com a atuação, garantimos a segurança e o ordenamento para que a maior feira da América Latina aconteça de forma mais organizada. Ainda pela manhã, a equipe da SubCentro foi surpreendida com um incêndio na Rua Uruguaiana, que atingiu os boxes do Mercado Popular. Estivemos presentes para atuar no local e minimizar os riscos, além de prestar apoio aos comerciantes. [...]

A imagem e a descrição em questão revelam, em sua composição e conteúdo, uma operação simbólica de poder sobre o espaço urbano. Esses corpos uniformizados materializam aquilo que Michel Foucault (1975) definiu como poder disciplinar — um modelo de gestão que atua por meio da visibilidade, da normatização e do controle dos sujeitos. Ao se posicionarem no centro da via pública, esses agentes não apenas interrompem e obstruem o fluxo urbano, mas também produzem uma cena de soberania sobre o território.

Dessa forma, esta imagem está longe de ser neutra. Ela funciona como um dispositivo, participando ativamente da construção de uma verdade sobre a cidade. Uma verdade que associa modernidade à ordem, segurança à limpeza e controle à legitimidade, assim como define quem pode ou não pode estar ali. A repressão ao Shopping Chão, nesse contexto, não se resume à retirada

[22] Disponível em: https://www.instagram.com/subcentro.rio?igsh=djJoeGgzeDBrc3Uy Acesso em: 26 jan. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de mercadorias ou dos garimpeiros. Trata-se de uma tecnologia de gestão dos espaços e dos corpos, que busca excluir certas formas de vida em nome de um ideal urbano.

Ao classificar os produtos do Shopping Chão como "sem procedência" ou oriundos do lixo ou do furto, o discurso institucional não criminaliza apenas a prática, mas, sobretudo, os corpos que a realizam. O mesmo objeto — um sapato usado, um livro antigo — pode ser valorizado se vendido numa loja vintage, por um influenciador digital ou mesmo em outra parte da própria feira. No entanto, nas mãos do garimpeiro urbano, esse objeto se transforma em símbolo de sujeira, perigo e desordem (Douglas, 2014 [1985]) e até mesmo da ilegalidade[23].

A presença dos agentes e a estética dessa imagem, portanto, revelam mais do que uma ação de fiscalização. Revelam uma política dos corpos e dos espaços, um regime de visibilidade e invisibilidade, de legitimidade e exclusão. A rua torna-se um campo de disputa não apenas material, mas simbólico. Afinal, quem pode ocupar o espaço público? Quem deve ser retirado? Quem define o que é lixo, o que é mercadoria — e, em última instância, o que é cidade?

As categorias de "furto" e "lixo", ainda que distintas e até opostas em suas origens, são colocadas sob a mesma rubrica de ilegalidade quando associadas a esses trabalhadores informais. No entanto, vale destacar que isso não é uma questão de materialidade, mas de quem manipula os objetos. Hoje, existem aplicativos para revenda de objetos usados, além de pessoas que encontram itens no lixo, reformam e os comercializam em plataformas digitais — práticas celebradas como sustentáveis ou criativas.

Então, o que define a fronteira entre legal e ilegal? Qual é o limite do lixo — e de quem pode transformá-lo? Nos Estados Unidos e na Europa, por exemplo, muitos se orgulham de mobiliar suas casas com itens achados nas ruas. Há, inclusive, comércio formal de objetos esquecidos em aeroportos ou apreendidos pelo Estado. O que muda, aqui, é o corpo que comercializa. O lixo torna-se mais "lixo" dependendo de quem o manuseia.

[23] Discurso analisado por Pires (2017) para justificar a manutenção da condição de "margem" para determinados atores sociais na cidade do Rio de Janeiro, notadamente os denominados camelôs.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No mesmo dia dessa operação, uma influenciadora digital[24] publicou um vídeo na página "O que fazer no Rio[25]", com a legenda: "É o fim do Shopping Chão? – Feira da Glória". O vídeo viralizou, alcançando mais de 6 mil curtidas e quase 500 comentários. Embora a influenciadora evitasse se posicionar diretamente, o tom do vídeo revelava perplexidade ao percorrer a feira e questionar, "para onde foram esses trabalhadores?"

Na sequência, filma um grupo vendendo roupas e acessórios em outro ponto da Rua da Glória, situada acima da Avenida Augusto Severo. Uma brecholeira comenta no post, e o comentário é fixado pela página, descrevendo o cotidiano do Shopping Chão com precisão — em total contraste com a narrativa da prefeitura. Vejamos:

> **Boa tarde!** Sou trabalhadora do Shopping Chão e digo com propriedade que ali não tem fruto de roubo. São trabalhadores, sim! São roupas, antiguidades e muitas quinquilharias, livros… Inclusive gringo adora comprar lá, eles amam o Shopping Chão! Ano passado já tinham aberto um protocolo na prefeitura para a liberação do Shopping Chão. Diziam que queriam organizar, mas é mentira! Estávamos dispostos a fazer isso… Escutamos falar que está prevista uma feira gourmet ali, que serão por volta de 70 barracas QUE JÁ ESTÃO COM VAGAS PREENCHIDAS! Mas como, se já fomos algumas vezes e não conseguimos licença? Gente trabalhando há 13 anos ali… Por fim, jogo de interesses da prefeitura para ganhar mais e mais dinheiro, afetando os menos favorecidos como sempre! Não se enganem!!! Já fomos, inclusive, essa semana novamente ao CCU e novamente não tivemos respostas. Apenas disseram que ainda irão verificar. Não sabem informar por que tiraram, não sabem informar como ficarão os trabalhadores! Temos apoio, inclusive, da associação de moradores da Glória! *(Relato de uma trabalhadora do Shopping Chão no post da Página "O que fazer no Rio" do Instagram, 12 de janeiro de 2025)*

Observa-se que este relato, em resposta à repressão ocorrida, revela as camadas de conflito envolvidas na reconfiguração do espaço. Com um viés de denúncia, expõe a falsa promessa de regularização e a substituição planejada ou "gourmetizada[26]" da feira por uma "feira gourmet", cujas barracas já estariam previamente destinadas.

---

[24] Trata-se de uma pessoa que produz conteúdo em plataformas digitais, como Instagram, YouTube, TikTok, Twitter/X, etc. termo surgiu nos anos 2000.

[25] Disponível em: https://www.instagram.com/oquefazernorio?igsh=NHhjdXc0d3g4eWlt Acesso em: 26 jan. 2025.

[26] A palavra gourmet é de origem francesa, designada para pessoas com conhecimento e gosto refinado por vinhos (aprendiz de sommelier) e gastronomia. Segundo o dicionário Larousse: Gourmet (nom masculin): Personne qui a le goût très développé pour les mets de qualité, et qui sait les apprécier. No caso mencionado no relato, pode-se compreender o "gourmet" em uma tonalidade que indica uma espécie de gentrificação simbólica, isto é, tornando-se uma hiper valorização de alimentos populares ou de manifestações culturais que tenta-se distinguir de classes sociais populares.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A ausência de respostas da prefeitura, somada à longa trajetória de alguns trabalhadores no local, evidencia um processo de exclusão marcado por interesses econômicos e narrativas de criminalização. Essa disputa pela permanência neste espaço não se resume à ocupação de um trecho da feira, mas simboliza o tensionamento entre projetos de cidade e políticas de gentrificação. Por um lado, a mercantilização higienizada do espaço urbano; por outro, a resistência de práticas sustentadas por coletividade, memória, lutas sociais e a própria atividade do garimpo urbano.

Como resposta à repressão, foi criado um grupo no WhatsApp chamado “Volta Shopping Chão”, onde trabalhadores, moradores e ativistas passaram a se articular. No dia 15 de janeiro de 2025, fomos juntos ao CCU: eu, como pesquisadora; um morador e representante da associação da Glória; e duas advogadas do MUCA. Não obtivemos respostas. O representante municipal alegou estar no início do mandato, mencionou mudanças na gestão e sugeriu, genericamente, que a ação da SEOP poderia ter sido motivada por reclamações de moradores.

Figura 06: Trabalhadores do Shopping Chão buscando sua licença e permanência na Feira da Glória, no CCU da Prefeitura do Rio de Janeiro, no dia 15 de janeiro de 2025. Fotografia de Taiany Marfetan, 15 de janeiro de 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Uma das advogadas pressionou pela marcação de uma nova reunião. Foi acordada a data de 23 de janeiro de 2025. Enquanto isso, a proibição seguiria vigente. Havia a promessa de um novo ato. Mas o ato não aconteceu. Nos bastidores da feira, surgiam dissensos. Algumas pessoas não queriam mais a mediação de Maria dos Camelôs. Um novo grupo foi criado. Outros caminhos de negociação se abriram — mais silenciosos, mais individualizados. Um dos trabalhadores, com vínculos com a subprefeitura, articulou diretamente com o poder público uma reconfiguração do espaço.

Assim, o Shopping Chão deixou de "existir" — com muitas aspas. Porque o que se extingue ali, naquele trecho da feira, não desaparece, apenas se desloca, se transforma, assume outras formas. Essa prática está profundamente enraizada nas dinâmicas urbanas da América Latina, onde o trabalho informal é parte estrutural das economias populares. Pode mudar de nome, de lugar ou de aparência; pode ganhar novos sentidos e valores. Mas eliminar completamente essa prática dos mundos urbanos populares é quase impossível — sobretudo em um país marcado por desigualdades históricas como o Brasil. Enquanto persistirem os abismos sociais e econômicos, essas formas de trabalho e sobrevivência continuarão a emergir, se reinventar e ocupar a cidade por outras vias.

Em seu lugar, instituiu-se a chamada "ponta da feira" — uma nova configuração, com aluguel de barracas (no início, custava R$30; depois, passou para R$40 por domingo, mais R$10 da "segurança" — novamente, com muitas aspas). O uso de lonas no chão passou a ser proibido. A materialidade do espaço foi transformada, assim como a composição dos sujeitos presentes.

É importante ressaltar que o novo nome atribuído, "ponta da feira" — não é neutro. Ao renomear o antigo Shopping Chão, apaga-se a memória da luta, da circulação informal e da economia do garimpo urbano que ali se praticava. O termo "ponta" sugere margem, periferia, um lugar à parte e menos importante dentro da totalidade da feira.

Essa nomeação opera como um gesto simbólico de domesticação do espaço, principalmente tendo em vista que ele continua existindo fisicamente, mas agora sob outro nome, lógica e forma de controle. Assim, ao mesmo tempo em que parece reconhecer esse trecho como parte da feira, o novo nome reconfigura sua legitimidade, dilui sua história e desativa a potência política que o nome "Shopping Chão" carregava enquanto território de resistência, circulação e reinvenção urbana.

Essa mudança fez com que muitos dos antigos trabalhadores fossem deslocados. Algumas pessoas, por exemplo, passaram a vender na Rua do Riachuelo, na Lapa. Já uma das vendedoras, por sua vez, permaneceu. Pagava pela barraca, mas, em momentos estratégicos, abria sua lona no chão. "Ele finge que não vê", disse ela, referindo-se ao responsável pela organização da "ponta da feira". Em sua casa, no bairro do Catete, nos relatou: "Fico ali quieta. Ele me trata com muita intimidade, então eu me faço de desentendida. Faço do meu jeito."

Essa forma de resistência — discreta, improvisada, corporal — revela o modo como a cidade é constantemente reinventada por seus habitantes. Mesmo diante de proibições, tarifas e discursos de criminalização, há quem insista. Há quem permaneça.

A cidade, afinal, também se constrói no chão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ir à feira é, muitas vezes, um gesto simples do cotidiano, fazer uma lista com os produtos para serem adquiridos: frutas, verduras, peixe, carne fresca, temperos etc. Mas, como a própria vida, a feira nunca se deixa capturar por completo; cada pessoa está ali com suas subjetividades. Há sempre o imprevisto, o desvio, o encontro não planejado; sempre comprando uma coisinha a mais, ou "demorei para chegar pois…" passei no Samba, no Shopping-Chão, no Beco do Rato, na barraca de pastel, das flores, encontrei com aquele amigo que não via a anos, e assim por diante…

Da mesma forma, gostaríamos, talvez como antropólogos, que a pesquisa seguisse um roteiro preciso, com começo, meio e fim. No entanto, o campo nos exige abertura ao imponderável, com os ritmos da vida social e política, e disposição para acompanhar transformações que, embora silenciosas, são profundamente significativas. Pesquisar em uma

feira, especialmente numa feira com a magnitude como a da Glória, é uma experiência que exige tempo, escuta, convivência. Assim como se faz feira, faz-se campo.

Aos poucos, pelas bordas, entre conversas soltas, de barraca em barraca, de lona em lona, e observações minuciosas, realizamos nossas descrições. Afinal, a antropologia se debruça sobre a vida. E nosso campo é a vida urbana — sobretudo no Rio de Janeiro — feita de rupturas, remendos, resistências periféricas, desigualdades e outras formas de repensar mundos populares urbanos.

Recentemente, tivemos o reconhecimento da Feira da Glória como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial[27]. Sem dúvida, um marco relevante. Esse reconhecimento institucionaliza o valor simbólico de um espaço forjado por décadas de práticas culturais, trocas econômicas, saberes locais e modos diversos de ocupar e imaginar a cidade.

No entanto, a patrimonialização não é um processo isento de disputas políticas e de dinâmicas de gentrificação. Ao mesmo tempo em que celebra a feira como um ícone da cultura carioca, o poder público promove ações de repressão e ordenamento que exclui justamente aqueles que a constroem cotidianamente: os trabalhadores informais, garimpeiros urbanos, brecholeiras, migrantes, artistas de rua e comerciantes ambulantes.

Quando estes grupos são impedidos de montar suas barracas (muitas vezes sem aviso prévio), isso evidencia o paradoxo entre o reconhecimento simbólico e a exclusão material. A justificativa do "ordenamento urbano" expressa uma lógica de gestão que prioriza uma determinada estética, controle e exclusão acerca de quem (e o que) pode ou não estar ali.

Diante disso, cabe perguntar: Quem faz, afinal, a cultura da cidade? A experiência da Feira da Glória nos leva a repensar o que está em jogo nas políticas de gentrificação urbana. É fundamental compreender que aquilo que se extingue em um ponto da cidade não desaparece: desloca-se, reinventa-se, ressurge por outras vias. Apoiamos-nos na ideia de que o trabalho informal, estruturante das economias populares na América Latina, não é facilmente eliminado.

---

[27] De acordo com o Projeto de Lei nº 3123/2024. Disponível em: https://aplicnt.camara.rj.gov.br/apl/Legislativos/scpro2124.nsf/a6cd246684502db90325863200569384/e10299e6ce3de93f03258b11005ff296?OpenDocument&Start=1&Count=100&Collapse=1.1.1 Acesso em: 24 jul. 2025.

Ele muda de nome, de forma, de lugar — mas resiste, enquanto persistirem as desigualdades sociais que marcam nossas cidades.

Em suma, este trabalho etnográfico buscou acompanhar de perto os efeitos sociopolíticos da gentrificação sobre o "shopping-chão" da Feira da Glória, espaço onde se comercializam objetos descartados, reaproveitados e ressignificados. Entre outros caminhos por vir.

Portanto, faz-se necessário ir além do gesto simbólico e construir políticas que respeitem e fortaleçam as práticas populares urbanas. Enquanto escrevemos esse artigo, outra parte da feira foi deslocada, a gastronomia, para dentro da Praça Paris, nos arredores da Avenida Augusto Severo (onde ocorre a feira aos domingos).

E fica aqui nosso desejo de seguir acompanhando os projetos de ordenamento urbano na cidade do Rio de Janeiro (e o que as pessoas que vivem no chão da cidade fazem com eles). Porém, assim como depois de fazer uma feira, precisamos voltar para casa. Mas já está chegando o ônibus para Vila Isabel e Grajaú, em outro momento continuamos — em um outro domingo, por vir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO. **Projeto de Lei nº 3123/2024**: Declara Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial da cidade do Rio de Janeiro a Feira Cultural do Bairro da Glória. Rio de Janeiro: Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2024.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectivas, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 36. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009 [1975].

GARCÉS, Eduardo. comércio ambulante e ofício de rua: cidade, modernidade e mundo popular nos Andes. In: **CIDADES sul-americanas como arenas culturais**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, p. 237-252, 2019.

GAMA, Stefano. Garimpeiros Urbanos a valorização do "lixo" e a desvalorização do trabalho: um estudo de caso com catadores de materiais recicláveis de Salvador, Bahia. **Dissertação** (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

INGOLD, Tim. In the Gathering Shadows of Material Things. In: **Exploring Materiality and Connectivity in Anthropology and Beyond**, pp. 15–28. London: UCL Press, 2020.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 2012.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, Rogério. Contra-usos e espaço público. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 116–130, jun. 2002.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

LIMA, Maria Raquel Passos. **O avesso do lixo: materialidade, valor e visibilidade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2021.

LORETTI, Pricila. Do lixo ao luxo: a valorização de objetos a partir da Feira de Antiguidades da Praça XV. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

NIXON, Rob. **Slow violence and the environmentalism of the poor.** Cambridge: Harvard University Press, 2011.

PATEL, Raj; MOORE, Jason W. **A History of the World in Seven Cheap Things.** Berkeley: University of California Press, 2007.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

TOLEDO, Luiz Carlos. **Do garimpo urbano: Shopping-chão nas calçadas do Bairro da Glória**. Rio de Janeiro: Vitrus, 2018.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Caminhos para a sustentabilidade: a infraestrutura urbana do Complexo Desportivo da Rodovia-Braga-Portugal

Claydivan Souza[1]
Joel Felizes[2]

Resumo

As mudanças no planejamento urbano vêm estimulando amplas discussões sobre governança local, interação entre diferentes grupos sociais e desafios ambientais. Entre os objetivos da tese de doutorado "Sustentabilidade e apropriação social: um estudo sobre os espaços verdes na cidade de Braga - Portugal", está a análise das diversas formas de uso do espaço verde do Complexo Desportivo da Rodovia, localizado na freguesia de São Victor, em Braga, ao norte de Portugal, este complexo foi reinaugurado em 2018 e se destaca como um importante ponto de estudo. Constatou-se que as novas demandas urbanas, juntamente com acordos e compromissos ambientais firmados em níveis nacional e internacional, têm promovido mudanças significativas na configuração e nas funções dos espaços verdes. Para essa análise, foi aplicada uma metodologia qualitativa que incluiu uma etapa de observação sistemática. Foram investigadas quatro áreas específicas do complexo: a pista de skate, o caminho pedonal, a área próxima ao parque infantil e o espaço nas proximidades do canil. Nos próximos passos da pesquisa, pretende-se aprofundar a análise das negociações e dos planejamentos políticos e tecnológicos relacionados à implementação desta infraestrutura. Além disso, busca-se compreender as dinâmicas sociais vinculadas ao uso e à apropriação do espaço por diferentes grupos da sociedade. Os resultados esperados têm o potencial de subsidiar estratégias alinhadas às políticas públicas locais, promovendo inclusão, sustentabilidade e melhorias na qualidade de vida da população.

Palavras-chave: Espaços verdes; planejamento; remodelação.

Este estudo apresenta resultados parciais da tese de doutorado do autor principal, conduzida sob a orientação do coautor, com o objetivo de identificar a infraestrutura dos espaços verdes na organização urbana da cidade de Braga, em Portugal. Destaca-se que

[1] Estudante de doutorando do Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal; claydivan@ifpi.edu.br;
[2]Professor do Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal; jbfelizes@ics.uminho.pt;

as transformações nos padrões urbanísticos, ambientais e sociais relacionados aos espaços verdes têm fomentado debates mais aprofundados, envolvendo tanto o meio acadêmico quanto diferentes setores da sociedade. Este movimento ganhou relevância após a realização da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, no ano de 1972. Além disso, a presença de áreas verdes nas cidades está diretamente associada a conceitos como apego, identidade de lugar e apropriação social, elementos que se conectam aos discursos sobre sustentabilidade amplamente debatidos no relatório Brundtland de 1987 (Acselrad, 1999). E atualmente, revigoram-se como iniciativas voltadas para a conservação do tecido urbano organizado (Fadigas, 1993).

Apesar, dos espaços verdes apresentarem conceitos amplos e muitas vezes imprecisos, sem uma associação clara a uma forma ou função específica. Nas cidades, aparecem em diferentes formatos, características e dimensões, variando também quanto às possibilidades de uso e às funções que desempenham. Esses aspectos podem ser definidos com base em fatores como localização, tamanho, propósito, qualidade e segurança, bem como pela proximidade em relação aos usuários e públicos-alvo. Bem como, estão intrinsicamente ligados à qualidade da paisagem e à forma como são percebidos pelos indivíduos que os utilizam (Costa; Kállay, 2020).

Na cidade de Braga, surgiram inicialmente jardins e áreas ajardinadas públicas, no contexto das transformações urbanísticas de inspiração renascentista impulsionadas pelo arcebispo D. Diogo de Sousa. Essas iniciativas marcaram os primeiros esforços planejados no âmbito do urbanismo local, distinguindo-se dois tipos principais de espaços verdes públicos até o século XIX: os jardins, caracterizados por cercamentos elaborados, mobiliário, fontes, ornamentos e até monumentos; e os sistemas de arborização, que predominavam em largos e vias sombreadas. Exemplos notáveis de jardins incluem as Carvalheiras, o Passeio Público e São João da Ponte, enquanto as áreas arborizadas abrangiam diversos locais espalhados pela cidade, como o Largo das Infias, o Monte D'Arcos, o Monte de Pennas e o Campo Novo. Esses espaços passaram a ser objeto de intervenções contínuas por parte da Câmara Municipal, conforme descrito por Bandeira (2003).

O cenário urbanístico e ambiental sofreu transformações significativas desde as primeiras ideias sobre a criação de espaços verdes nas cidades. Com o passar do tempo,

esses espaços foram reformulados, adquirindo novos atributos e desempenhando funções diversificadas. Conforme informações da Câmara Municipal de Braga (2019),a cidade de Braga dispõe atualmente de 53 áreas verdes, que incluem 18 parques para piqueniques, 14 parques e jardins, 8 áreas verdes, 7 parques de lazer, 5 praias fluviais e uma quinta pedagógica. Além disso, destacam-se importantes exemplares arbóreos reconhecidos pelo Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas como árvores de Interesse Público, bem como outras espécies notáveis. Embora ainda sejam recentes os estudos sociológicos sobre dos espaços verdes, é de grande importância a compreensão de como estes espaços são utilizados e apropriados pelos diferentes grupos sociais locais.

A abordagem qualitativa foi escolhida para interpretar os significados atribuídos aos fenômenos sociais, buscando compreender os sentidos que os atores sociais conferem ao ambiente, aos objetos e às pessoas durante suas interações. Para isso, foram empregados princípios científicos da etnografia, considerados uma metodologia específica que inclui observação, escuta, interação, interpretação e análise do contexto experienciado. O estudo teve como foco o Complexo Desportivo da Rodovia, situado na cidade de Braga, que passou por uma remodelação abrangente. Foram criados espaços específicos para futebol de areia, voleibol e basquetebol, além de novos equipamentos como um parque infantil, travessias pedonais sobre o rio Este, parede de escalada, circuito de manutenção física com 1000 metros, pequenos auditórios, parque de street workout, skate park, pista para pedestres, entre outros.

Com base em um planejamento metodológico estruturado, as seguintes etapas foram definidas: delimitação do espaço verde para observação sistemática, com foco no complexo desportivo localizado na rodovia; mapeamento dos comportamentos observados; registro das informações em diário de campo; realização de entrevistas aprofundadas com representantes da junta de freguesia, câmara municipal e universidade; aplicação de questionários direcionados aos pedestres que frequentam o complexo e residem na cidade de Braga, desde que tenham pelo menos 18 anos; análise detalhada dos dados, incluindo a organização das informações obtidas durante as observações registradas em fichas e diário de campo, transcrição das entrevistas e tabulação dos resultados dos questionários; e, por fim, interpretação dos dados coletados.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

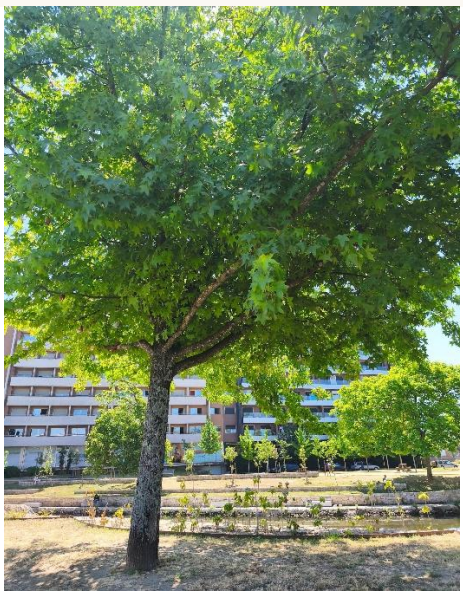
Na Agenda 2030 das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, o Objetivo 11 visa fomentar cidades e assentamentos humanos mais inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis. Entre suas metas, destaca-se a garantia de acesso universal a espaços públicos que sejam seguros, inclusivos, acessíveis e verdes, com atenção especial às necessidades de mulheres, crianças, idosos e pessoas com deficiência (United Nations, 2017). Foram analisadas inicialmente quatro áreas específicas do Complexo Desportivo da Rodovia: a pista de skate, o caminho pedonal, a área próxima ao parque infantil e o espaço adjacente ao canil.

Imagem 01: Pista de Skate.

Imagem 02: Caminho pedonal.

Imagem 03: Área próxima ao parque infantil.

Imagem 04: Espaço adjacente ao canil.



Fotos do autor, 2025.

O Complexo Desportivo da Rodovia destaca-se como um espaço multifuncional, gratuito e aberto diariamente. Oferece diversas instalações esportivas e áreas destinadas ao lazer:

A pista de skate conta com uma variedade de obstáculos distribuídos em um único espaço. Entre os principais, destacam-se as rampas, o mini ramp em formato de "U" com paredes mais baixas, ideal para skatistas menos experientes, além de pirâmides, caixotes e corrimões. De modo geral, o local é bem cuidado e, durante o trabalho de campo entre os anos de 2023 e 2025, foi observada apenas uma única pichação. A pista de caminhada é quase completamente plana, com apenas um leve desnível na região central do parque. Está pavimentada e em excelente estado de conservação, embora também seja compartilhada ocasionalmente por ciclistas e, mais raramente, por praticantes de skate. Já parque infantil oferece mini tobogãs, cadeiras giratórias e escorregadores em bom estado de conservação, além de uma ampla área com grama e árvores. Por último, O espaço destinado aos tutores de animais, localizado à margem direita do rio Este, no centro do Complexo, conta com um terreno amplo equipado com bebedouros e dispositivos para retirada de sacolas destinadas ao armazenamento de dejetos dos animais. O ambiente é cercado por árvores e situado na região mais baixa do complexo. No entanto, foi constatado que os quatro locais analisados apresentam pouca adaptação para garantir acessibilidade a pessoas com alguma deficiência. O mais notável foi a presença

de cadeirantes sendo conduzidos por outras pessoas ao longo da pista de pedestres, evidenciando a necessidade de melhorias nesse aspecto.

De maneira geral, os espaços verdes desempenham um papel significativo em aspectos estéticos, ambientais e sociais, contribuindo para fortalecer a relação entre as pessoas e o ambiente ao promover uma melhor qualidade de vida e favorecer o desenvolvimento de cidades sustentáveis. Esses espaços podem ser tanto privados quanto públicos e, na maioria das vezes, o impacto social se sobressai ao ambiental, já que frequentemente servem como locais de recreação e lazer em nível local (Fadigas, 1993).

Os espaços verdes também têm relevância devido à oferta de recursos recreativos, atuando tanto como destinos quanto como ambientes que facilitam deslocamentos pedestres, gerando benefícios sociais e físicos para as comunidades (Bedimo-Rung; Mowen; Cohen, 2005). Neste cenário, foram mapeados comportamentos dos principais grupos sociais que utilizam os espaços e equipamentos, conforme apresentados na tabela 1.

Tabela 1: Mapeamento do Comportamento Humano no Complexo Desportivo da Rodovia- Braga.

	Comportamento 1 Pouca rivalidade/amigável	**Comportamento 2** Pouca interação / Fones de ouvido	**Comportamento 3** Recolhem todos os resíduos, exceto os cigarros.	**Comportamento 4** Encontros sociais de “pais de pets”
Equipamento/ ou espaço utilizado	Pista de Skate	caminho pedonal	Área envolvente do parque infantil	Área envolvente do “canil”
Grupo social	Jovens/ crianças	Adultos	Jovens/adultos	Adultos

Elaboração do autor: Claydivan Souza, 2025.

Os resultados iniciais foram organizados em quatro principais padrões de comportamento identificados:

• Comportamento 1 – No contexto do skate park ou pista de skate – este espaço é frequentado sobretudo por jovens. Os mais experientes tendem a utilizá-lo durante a tarde, enquanto os iniciantes, geralmente crianças, preferem participar das atividades pela manhã. Embora a comunicação oral entre os frequentadores seja marcada pelo uso frequente de palavrões, o ambiente entre diferentes grupos é amistoso e não parece

evidenciar uma competitividade acirrada. Esse cenário contrasta com o uso dos campos de futebol, onde é possível notar uma rivalidade mais presente entre os participantes, sejam eles jovens ou adultos.

• Comportamento 2 – Utilização dos caminhos destinados aos pedestres – percebe-se principalmente a presença de adultos, caminhando sozinhos ou em duplas. Apesar de algumas interações entre os acompanhantes, o uso de fones de ouvido se destaca como um elemento comum nesse ambiente.

• Comportamento 3 – Relacionado ao parque infantil – adultos e jovens que acompanham crianças nesses espaços são frequentemente observados aproveitando as áreas gramadas próximas para atividades como piqueniques, leitura ou pequenas celebrações. Ao término das reuniões, os frequentadores costumam recolher os resíduos e descartá-los nas lixeiras disponíveis. No entanto, é recorrente encontrar bitucas de cigarro espalhadas pelo chão do complexo.

• Comportamento 4 – Associado ao uso do espaço para passeios com animais – é possível identificar a divisão em dois grupos distintos, predominando adultos em ambos. O primeiro grupo parece ser formado por moradores da região próxima ao complexo esportivo e utiliza as áreas mais amplas do local principalmente no final da manhã para atender às necessidades fisiológicas de seus cães. Já o segundo grupo costuma frequentar áreas específicas, como aquelas adjacentes ao canil, principalmente à tarde. Nessas ocasiões, é comum observar maior interação social entre os participantes, que frequentemente conversam sobre seus "filhos" – nomenclatura utilizada por alguns para designar seus pets, evidenciando uma relação afetiva que os caracteriza como "pais de animais".

A remodelação do Complexo Desportivo da Rodovia parece estar alinhada com iniciativas que têm como base um grupo selecionado de cidades consideradas exemplo de qualidade, construídas a partir de elementos urbanísticos, práticas de gestão ou soluções criativas direcionadas para desafios urbanos (Sánchez; Moura, 1999). Uma vez que, Braga integrou a rede europeia URBACT - Urban Regeneration Mix: Weaving a Collaborative City, liderada pela cidade de Łódź, na Polónia. Este projeto contou também com a participação de outras cidades como Baena, na Espanha; Birmingham, na Inglaterra; Bolonha, na Itália; Toulouse, na França; e Zagreb, na Croácia. A iniciativa

teve como objetivo promover mudanças em diversos países europeus, estimulando a cooperação e o intercâmbio de ideias entre cidades envolvidas em redes temáticas, fortalecendo os atores locais e disseminando conhecimentos e boas práticas (Câmara Municipal de Braga, 2021).

Entretanto, é fundamental prestar atenção ao impacto dos processos de globalização e à busca por novas identidades, pois frequentemente incentivam as cidades a utilizarem seus recursos na revitalização do tecido urbano, visando exclusivamente o estímulo à prosperidade (Felizes, 2017). A reflexão sobre as responsabilidades na criação de espaços verdes democráticos, alinhados aos direitos universais e sustentados por modelos de participação inclusiva e diálogo constante com os cidadãos, emerge como um desafio significativo.

O mapeamento do comportamento humano aplicado às estruturas urbanísticas permite integrar múltiplas perspectivas, enriquecendo a compreensão de como diferentes grupos sociais utilizam e se apropriam dos espaços verdes urbanos. Esse aprofundamento pode servir como fundamento para a elaboração de estratégias alinhadas às políticas públicas locais, incentivando o desenvolvimento de cidades mais inclusivas e sustentáveis. Além disso, oferece contribuições valiosas para orientar futuras pesquisas no campo da sociologia dos espaços verdes urbanos.

Referências

ACSELRAD, Henri. Discursos da sustentabilidade urbana. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, n. 1, p. 79, 31 maio 1999.

BEDIMO-RUNG, Ariane L.; MOWEN, Andrew J.; COHEN, Deborah A. The significance of parks to physical activity and public health. **American Journal of Preventive Medicine**, v. 28, n. 2, p. 159–168, fev. 2005.

CÂMARA MUNICIPAL DE BRAGA. **Guia verde de Braga**. *[S.l.: S.n.]*.

CÂMARA MUNICIPAL DE BRAGA. **Como tecer uma cidade colaborativa e propostas futuras European Union European Regional Development Fund**. Braga: *[S.n.]*.

COSTA, Eduarda Marques da; KÁLLAY, Tamás. **Impacts of Green Spaces on Physical and Mental Health**. European Union: *[S.n.]*.

FADIGAS, Leonel de Sousa. **A natureza na cidade: uma perspectiva para a sua integração no tecido urbano**. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, 1993.

FELIZES, J. A festivalização das cidades: caminho para um desenvolvimento integrado ou para uma crescente desintegração social? *In*: **Património: estudos, defesa e valorização turismo e desenvolvimento regional**. Casa das Artes ed. Arcos de Valdevez: *[S.n.]*. v. Tomo II.

SÁNCHEZ, Fernanda; MOURA, Rosa. Cidades-modelo: espelhos de virtude ou reprodução do mesmo? **Cadernos IPPUR/UFRJ/ Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, 1999.

UNITED NATIONS. New Urban Agenda: with subject index. *In*: **Habitat III**. *[S.l.]*: Habitat III, 2017.

ST 02: Anti-Futurismos e Alianças Vegetais: Mundos em Disputa e Práticas de Regeneração

Manejo vegetal e histórias de vida: tempos entrelaçados nas margens do rio Xingu

Dannyel Sá[1]

RESUMO: “A gente veio do Pará”, destacam os Yudja mais velhos que atualmente vivem ao norte do Território Indígena do Xingu. Antigos habitantes das ilhas do baixo e médio rio Xingu, os Yudja tiveram seu território invadido pelos *karai* a partir do século XVII. Após conflitos com seringueiros e outros povos indígenas, se dividiram em dois grupos. Um deles empreendeu uma longa migração subindo o curso do rio Xingu à remo até se estabelecer ao sul da Amazônia. Nas últimas três décadas, as monoculturas de capim, soja e milho que engendram mercadorias circuladas em escalas nacional e transcontinental dizimaram as florestas no Mato Grosso. Esse projeto de escalabilidade colocado em marcha pelo agronegócio global tem causado impactos como o aumento da temperatura regional, alteração no ciclo hidrológico e a incidência de incêndios florestais nunca antes registrados. Nesse contexto de afronta contínua aos seus mundos, apresentarei como o deslocamento articulado às atividades de coleta de espécies vegetais está meticulosamente implicado nas ações que produzem o mundo Yudja. Derrubar árvores de *kadïka* para produção de cauim conecta o gradiente floresta-roça-aldeia-casa. Cortar ramos de *tĩtĩ* e *kĩ’ï* para fazer flautas mobiliza intensas negociações entre humanos e os espíritos. Assim, pretendo investigar como percorrer o território está atrelado aos modos de se conhecer uma floresta cercada de latifúndios e vista do rio. Em diálogo com a Ecologia, buscarei possíveis conexões parciais entre esses conhecimentos distintos.

Palavras-chave: práticas de manejo; conhecimentos ecológicos; relações humanos-vegetais; território; paisagens multiespécies

[1] Doutorando, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS); dannyel.sa@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

PREÂMBULO

Neste trabalho estou lançando mão de um (falso/possível) cognato entre a Antropologia e a Ecologia para desenvolver uma análise que intenta explorar possíveis interfaces entre as Ciências Sociais e as Ciências Naturais. Me refiro à expressão "história de vida", mobilizada tanto para o estudo de temas que interessam exclusivamente à "socialidade humana", quanto para interpretações evolutivas das espécies como um todo. Com isso, acredito ser possível pensar sobre o "futuro" a partir da vida vegetal em diálogo com o povo Yudja.

As "histórias de vida" são amplamente difundidas em ambas as disciplinas. Na Antropologia (mais especificamente), segundo Suely Kofes (1994), sua utilização como metodologia tende a responder à distintas indagações, tais como: um documento cultural e a reconstrução de um processo sociocultural através de uma experiência particular. Discute-se, invariavelmente, o tema de interpretações individuais de experiências sociais. Em seu livro seminal "Ecologia da Natureza" Ricklefs (2003), anuncia que o estudo de "história da vida" busca entender como a evolução, a partir da seleção imposta pelos desafios ecológicos, molda os organismos para alcançar o sucesso reprodutivo. Uma "história de vida" representa a melhor solução para as demandas conflitantes sobre o organismo; elas equilibram as demandas entre a reprodução atual e as reproduções futuras, referindo-se aos aspectos biológicos da vida de uma espécie, desde o seu nascimento até a sua morte, descrevendo critérios como a maturação, reprodução, sobrevivência e morte. Discute-se o tema das respostas individuais e evolutivas às condições físicas e recursos que também podem influenciar nos eventos de sobrevivência e reprodução típicos de uma espécie. Dessa maneira, portanto, a "história de vida" dos indivíduos de uma espécie é delineada pela seleção natural.

Proponho, assim, um experimento que parte dessa premissa de equivocação controlada disciplinar para discutir como a atenção às atividades de manejo de espécies vegetais não-domesticadas (ditas, por contraste, "selvagens") pode inflexionar noções relevantes para pensar ecologias que dialogam com os conhecimentos indígenas. Trago aqui excertos de narrativas pessoais de amigos do povo Yudja embaralhadas às descrições de práticas de manejo registradas durante um campo da pesquisa de doutorado realizado

entre as estações seca e chuvosa 2024. Na esteira do que Natasha Meyers (2016) sugere como uma "História Mais-Que-Natural" e uma Etnografia "Mais-Que-Humana", pretendo demonstrar as interconexões humanos-vegetais que se emaranham em dimensões e escalas de tempo diversas, de modo que seja possível descrever a densidade dos arranjos existentes nas paisagens multiespécies das florestas do Xingu.

INTRODUÇÃO

Falantes de uma língua do tronco Tupi classificada na família linguística Juruna, canoeiros e produtores de cauim, os Yudja tiveram seu território invadido pelos *karai* (glosa em juruna para "não-indígenas") a partir do século XVII com a fundação da cidade de Belém-PA (Lima, 2001). Após conflitos com seringueiros e outros povos indígenas, se dividiram em dois grupos. Um deles empreendeu uma longa diáspora subindo o curso do rio Xingu à remo até se estabelecer ao sul da Amazônia, numa região de transição com o Cerrado. Em censo de 2022, essa população Yudja, que vive atualmente no Mato Grosso, no Território Indígena do Xingu (TIX), é de 880 pessoas.

A área florestal tradicionalmente[2] ocupada pelos Yudja e reconhecida formalmente pelo Estado, limitada geograficamente à região norte TIX, está cercada de latifúndios cujo histórico de fundação remonta ao período de expansão e integração nacional característico do século XX. Desde a Marcha para o Oeste[3] inaugurada durante o Estado Novo de Getúlio Vargas ao final da década de 1940, passando pela Ditatura Militar instaurada a partir de 1964, a distribuição arbitrária de vastas extensões de terra para a iniciativa privada marcou a colonização dessa região do país pelos não-indígenas - seja através de doações a empresas multinacionais como a Wolksvagen para a exploração agropecuária, seja no incentivo a companhias colonizadoras como a Sinop

[2] Conforme a proposição do Capítulo VIII da Constituição Federal de 1988.

[3] A Marcha para o Oeste foi uma política do Estado Novo de Getúlio Vargas iniciada em 1938 para ocupar e desenvolver o interior do Brasil, principalmente o Centro-Oeste e o Norte, com foco em povoamento, desenvolvimento econômico e integração nacional. Para gerenciar as expedições de colonização, como a Expedição Roncador-Xingu, em 1943, foi criada a Fundação Brasil Central (FBC), que promoveu a construção de estradas, vilas, campos de pouso e a fundação de cidades planejadas - https://exposicoesvirtuais.an.gov.br/index.php/galerias/10-exposicoes/314-a-marcha-para-o-oeste-a-conquista-do-brasil-central.html

Terras/SA, que promoveram a migração de famílias de ascendências italianas e alemãs da região sul para o Mato Grosso.

Nesse ínterim, em 1950, dois anos após o contato com a Expedição Roncador-Xingu, na figura dos aclamados sertanistas paulistas Orlando e Cláudio Villas-Boas, a população Yudja no Mato Grosso era de 37 pessoas, conforme registro de Adélia Oliveira (*apud* Lima, 1995). Em 1984 eram 80 pessoas, saltando para 137 pessoas em 1992 (Lima, 1995). O resultado alarmante dessa situação é descrito por Tânia Stolze Lima em sua tese de doutorado:

> O impacto da presença dos brancos na vida dos Juruna foi devastador. Seja através de uma política de extermínio direta ou indireta, ou de uma política missionária etnocida, seja através de uma política do contato, assistencial e alienante, a partir de 1949, que impôs o fim da guerra, precipitou o redimensionamento da esfera de atuação da chefia indígena, introduziu os fascinantes bens manufaturados, assistência médica, educacional e, por incrível que pareça, agrícola, a ação dos brancos decididamente provocou o desmoronamento de sistemas sócio-políticos tanto quanto de práticas religiosas (Lima, 1995).

Desde então, estima-se que metade das florestas já foi desmatada na bacia do Xingu no Mato Grosso, incluindo cerca de 200 mil hectares de Áreas de Proteção Permanente - terras situadas nas nascentes e margens dos rios, em tese protegidas por lei. A disponibilidade e a qualidade de água, portanto, estão comprometidas por conta do desmatamento.

Esse processo de destruição também evidencia como toda socialidade é mais que humana, inclusive a colonial, que se funda a partir da lógica da *plantation*. Nas últimas três décadas, as monoculturas de capins, soja e milho que engendram mercadorias circuladas em escalas nacional e transcontinental dizimaram as florestas no Mato Grosso, processo intensificado entre os anos 1990 e 2000 e concomitante ao avanço das lavouras de soja e milho sobre as pastagens de gramíneas nativas da África.

Pautado em um modo de ocupação análogo ao "habitar colonial" - descrito pelo pesquisador martinicano Malcom Ferdinand (2022) a partir de princípios e fundamentos como: subordinação geográfica, exploração das terras e da natureza, altericídio,

apropriação da terra, violência, desbravamento e massacre de ameríndios - o histórico colonial da trajetória não-indígena na região aponta para a continuidade dessa condição no presente.

Nesses latifúndios, fertilizantes e agrotóxicos são aplicados massivamente para cultivar extensas áreas de variedades homogênas de espécies anuais de crescimento rápido. São lavouras a perder de vista no horizonte de plantas transgênicas que dependem de controle intensivo e mecanizado para forjar as características do solo ideais visando a produtividade do cultivar e a proteção à patógenos e parasitos. Semeados, cultivados e exportados conforme o pacote tecnológico de algumas poucas empresas multinacionais que controlam a cadeia produtiva em sua totalidade, especialmente os grãos de soja e milho estão no epicentro da história recente da colonização de parte do território das cabeceiras do rio Xingu por populações de origem europeia - no caso, brasileiros nascidos nos estados do Rio Grande do Sul[4], Santa Catarina e Paraná que defendem com orgulho suas raízes sulistas e o caráter colono de suas trajetórias.

A escalabilidade[5] de tal projeto colonial colocado em marcha pelo agronegócio global tem causado impactos como o aumento da temperatura regional, alteração no ciclo hidrológico, incêndios florestais nunca antes registrados, contaminação dos cursos d'água[6] e altos índices de doenças relacionadas à exposição aos agrotóxicos. Regionalmente, por exemplo, a temperatura média do ar no entorno do TIX está de 4 a 6ºC mais quente em função dessa transformação na paisagem (Silvério, 2015).

Essas têm sido algumas das consequências de reduzir vertiginosamente as relações interespecíficas com o intuito de promover a expansão initerrupta das *commodities* agrícolas. Os efeitos nefastos do esforço para proliferar a produção de mercadoria sem alterar os elementos contindos no projeto (notadamente grãos e insumos), impedindo-os de transformarem-se entre si, não estão circunscritos a um espaço específico, atingindo inclusive (principalmente) as populações indígenas que vivem no TIX, onde o índice de desmatamento é ínfimo.

[4] Vale destacar a profusão dos Centros de Tradição Gaúcha na região das cabeceiras do rio Xingu.
[5] Conforme proposto por Anna Tsing em "Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno".
[6] Lembrando que todas as nascentes do rio Xingu estão situadas fora do território indígena demarcado legalmente. Ou seja, em última instância são essas águas que banham as aldeias xinguanas.

Tal processo de destruição empreendido pelos *karai* causa preocupação aos Yudja. É dado o vínculo estreito que possuem com Senã'ã, a quem designam como *Pai Criador* - responsável pelo surgimento da humanidade e de boa parte do que existe no mundo, que T. Juruna (um experiente *historiador*) afirma:

> Clima tá mudando. A gente tá sabendo. Homem branco tá derrubando muito mata. Terra tá triste. Parou essa chuva. Nosso Criador tá pensando. Árvore tem espírito muito forte, tá mandando mensagem pro nosso criador.
> Um dia vai acontecer mais. A gente tá sabendo. Tá acontecendo muito quentura do céu. Mudou. A língua também tá querendo mudar, a gente não tá deixando. Música também. Tá mudando junto com o tempo. Tudo quer mudar. A gente tá sabendo. Agora vem fogo. Tá queimando muito mata também. A gente tá sabendo. Vai acontecer outro. Quer acabar nós. Só pra acabar. É guerra. *Lakarika* não vai acabar a gente. Só mudança que é pra acabar a gente.

As árvores são imprescindíveis nessa constatação, pois são elas que enviam a mensagem da destruição para Senã'ã.

> Árvore mandou mensagem pra lá. Vai mudar, vai acontecer. A gente tá sabendo. Aconteceu. Ficou assim. Quando Sol também vai entrar na terra, lua vai entrar na terra. Aí vocês pode tocar caramujo [*arura*], leva mensagem pra ele [Senã'ã] também. Quando a gente toca aqui, ele ouve. "Se vocês acabar tudo, o branco vai limpar vocês, lugar de vocês vai ficar vazio, eu vou soltar céu. Vai acabar vocês. Vai acabar todo mundo. Aí vou fazer outro". Yudja sabe tudo. Quando branco fala nós vai acabar; não, a gente vai acabar não. Tem que mandar mensagem pra ele. A gente toca. Aí o tempo fica bom. A gente faz festa grande, aí ele escuta. A gente toca flauta grande e leva mensagem pra ele. Aí tempo fica bom pra nós. Aonde branco acabou tudo árvore, por isso tá acontecendo muito lá. Aqui não acontece porque tem um pouco de mata aqui. Por isso a gente não quer acabar mata. Essa mata aqui tá segurando tudo a gente. Quando a gente acabar tudo a árvore a gente vai acabar junto.

Nesse contexto de afronta contínua aos seus mundos, as atividades de manejo de plantas estão meticulosamente implicadas na produção e atualização dos modos yudja de conhecer.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Origens longínquas, manejos transformadores: *Kaa* e Floresta Estacional Perenifólia

Grosso modo, *Kaa* é a categoria yudja de vegetais de porte arbóreo. Sopradas por Senã'ã quando o mundo *ainda era tudo pelado*, no tempo mítico, as árvores da floresta são ditas "*plantas* do nosso Criador" - precisamente porque foram *plantadas* por ele. *Kamiamahã*, cuja casca é usada pelos Yudja para tratamentos terapêuticos, é a primeira *plantação* de Senã'ã, por exemplo. "Quando ele pensou, a árvore apareceu". Muitos lugares na floresta têm *donos*, que conforme Tw. Juruna, "abandonam os locais quando a floresta é destruída. Eles vão embora da terra e voltam com uma chuva. Isso nos informa queo espírito está voltando para destruir a gente". É por isso que não se pode derrubar qualquer árvore sob o risco de adoecer. Exceções incluem a abertura de roçados, e demais atividades de manejo da floresta.

Para os ecólogos, a abrangência atual da paisagem florestal amazônica começou a se constituir há aproximadamente 10 milhões de anos em uma sequência de eventos que inclui o soerguimento da Cordilheira dos Andes e a consequente expansão das matas sobre outras formas de vegetação. A fitofisionomia característica da transição entre o sul da Amazônia com o Cerrado é classificada como Floresta Estacional Perenifólia. São matas que ocorrem em regiões de clima marcado por duas estações bem definidas (chuvosa e seca), sendo que as árvores não perdem suas folhas durante o período de estresse hídrico. Diz-se que a eliminação dessas florestas desencadeou processos climáticos regionais e globais em função da liberação de gases do efeito estufa na atmosfera e da redução na taxa de absorvção de calor proveniente dos raios solares.

De um ponto de vista biológico[7], é possível interpretar esse fluxo ecossistêmico a partir das "histórias de vida" das espécies vegetais envolvidas[8]. As árvores,

[7] Ecologicamente, as "histórias de vida" são classificadas em dois grandes grupos denominados *k* e *r* em termos de "estratégias". De um modo geral, as espécies são agrupadas conforme seus "investimentos" em reprodução e crescimento. De um lado, as espécies *k-estrategistas* são caracterizadas por priorizarem o crescimento em detrimento da reprodução, em oposição às espécies *r-estrategistas*, que vivem relativamente menos tempo, mas alocam uma parte significativa de sua energia na produção de propágulos.
[8] Quanto às espécies vegetais, especificamente, há diferenças metabólicas associadas a essas "histórias de vida". No que diz respeito à bioquímica da fotossíntese, elas podem ser divididas por formarem compostos orgânicos que diferenciam quanto à quantidade de carbono em suas moléculas, o que repercurte em adaptações fisiológicas distintas. As plantas ditas "C3" estão mais adaptadas a ambientes com temperaturas mais elevadas, já as plantas "C4" possuem mecanismos para evitar a perda de água.

especialmente aquelas que vivem muitos anos, se reproduzem e crescem de forma lenta, principalmente em espessura - o chamado "crescimento secundário". Isso acontece através do acúmulo concêntrico e gradativo de tecidos mortos que provém do carbono gasoso capturado através da fotossíntese e transformado no corpo vegetal, liberando o oxigênio na atmosfera. Como árvores de grande porte vivem muitos anos (ou são de grande porte porque vivem muitos anos), esse carbono também é mantido por muito tempo nessa forma corpórea.

Já as espécies herbáceas (como a soja, o milho e as forrageiras), se reproduzem e crescem rapidamente e vivem menos tempo, apenas em comprimento. Ou seja, não há "crescimento secundário" nessas plantas. Isso significa que, dessa forma, diminui-se a retenção das moléculas de carbono na biosfera.

É justamente a substituição de espécies de crescimento lento por espécies de crescimento rápido que, neste caso, provoca o aumento na emissão dos gases do efeito estufa, seja pela queima das árvores no passo inicial da transformação da paisagem, seja pela perpetuação de espécies vegetais de vida curta, como é o caso das monoculturas de grãos do agronegócio. É por essa razão que cientistas de diversos campos e ambientalistas têm considerado as florestas do Xingu como importantes para o "estoque" e "sequestro" de carbono, atuando como "sumidoros" dessa substância.

As características dos respectivos grupos (*k* e *r*) de "histórias de vida" dos vegetais implicam em diferentes modos de manejo. Por exemplo, uma coisa é cultivar árvores frutíferas, outra coisa é cultivar herbáceas alimentícias. No entanto, apenas a alteração no perfil predominante do componente vegetal em si, que por sua vez está imbricado na composição de um determinado modo de vida, não é suficiente para caracterizar o processo de homogeneização que ameaça muitos planos de futuro mundo afora. Mas isso não explica tudo sobre o que acontece quando a vegetação florestal é removida em larga escala.

Portanto, pode-se dizer que há consequências radicais para a socialidade em função das transformações nas relações entre humanos-vegetais impostas pelas "histórias de vida" distintas das plantas envolvidas (e vice-versa). Além de alterar bruscamente o fluxo reprodutivo e o ciclo de vida das espécies vegetais autóctones, o que acontece é que mundos também são destruídos quando o projeto de escalabilidade

pautado nas monoculturas de plantas avança sobre as florestas. O desmatamento rompe relações no mínimo milenares.

É o que podemos depreender das histórias contadas pelos Yudja, narrativas cuja vivacidade do mundo é uma marca significativa. Nesse sentido, ao observarmos as interações entre as vidas humanas e as espécies vegetais silvrestres, percebemos como as práticas de manejo são relevantes para analisar os efeitos dos respectivos arranjos mais-que-humanos, abrindo assim um leque de possibilidades que escapam do domínio da noção de domesticação.

Vejamos a seguir em casos que contrastam atividades de coleta de espécies vegetais de "histórias de vida" com características distintas: a *kadïka*, uma árvore; e os bambus *tĩtĩ* e *kĩ'ï*.

Conexão florestas-roças-aldeias-casas

As *kadïka* são um conjunto de árvores que integra ciclos rituais de cauinagem, cura e proteção contra tempestades. Tratam-se de espécies nativas da Amazônia e Cerrado com reconhecidos valores simbólico, prático e ecológico. As espécies de *kadïka* descritas na literatura botânica e já identificadas na região da aldeia Tubatuba são: *Protium* spp. (Campos Filho, 2009), *Trattinnickia rhoifolia* Willd. e *Trattinickia* cf. *burserifolia* (Ono & Ivanauskas. 2006). Elas são morfologicamente similares e possuem características distintivas em comum, como o porte e forma das copas, as folhas compostas pinadas e a produção de resina aromática. Amescla, amesclão, almécega, almecegueira, amescla-aroeira, mescla, breu, sucuruba e mangue são alguns dos nomes conhecidos no Brasil para essas espécies da família Burseraceae[9].

Elas ocorrem em uma ampla distribuição geográfica, sendo encontradas em tipos em comum de florestas na Amazônia e no Cerrado (Carvalho, 2015; Flora e Funga no Brasil, 2022). No território Yudja, podem ocorrer nos chamados *pïatxi* ou *kaatxi*, (locais secos, as matas de terra firme) ou *ka'a iyapïa da taha* (locais próximos a cursos d'água;

[9] A família Burseraceae (a "família das árvores aromáticas") é pantropical, de origem antiga e possui uma vasta distribuição geográfica, sendo encontrada em diversas regiões tropicais. Sua história se confunde com a antiguidade, com os povos indígenas e as antigas civilizações da África e da Arábia utilizando resinas como a mirra e o olíbano por milênios. As origens da família podem ser rastreadas até o Paleoceno (cerca de 65 milhões de anos atrás), quando *Beiselia mexicana* divergiu pela primeira vez no México .

as matas ciliares), (Ono & Ivanauskas, 2006). Na literatura botânica, são associadas a ambientes de origem antrópica, como as *kuaxa* (capoeiras) e consideradas "secundárias iniciais" (Carvalho, 2015).

É com o tronco escavado das *kadïka* que os Yudja confeccionam as *pïza iyakuha yãhã* - canoas usadas para o preparo e fermentação da *iyakuha*[10]. A procura de árvores de *kadïka* para fazer essas canoas conecta-se à atividade agrícola na medida em que sua ocorrência também está associada às terras que os Yudja consideram boas para abrir roçados na floresta.

Em campo, tive a oportunidade de acompanhar o trabalho de roçada e derrubada de uma área de floresta situada a menos de 100 metros do rio, que foi prospectada durante uma expedição que visava encontrar uma árvore de *kadïka* suficientemente grande para suprir a "fúria do caxiri". Alegando que estavam sem canoas para beber *iyakuha*, um grupo de jovens primos-cunhados-sogros se mobilizou para essa empreitada a partir do conhecimento prévio de um ancião que percorria aquela região recorrentemente para coletar árvores finas de *akulineaha*, uma espécie de caule cilíndrico e resistente, de crescimento retilíneo, que também ocorre em abundância naquela região.

Em geral, as árvores com tamanho ideal para serem derrubadas estão longe das aldeias. Isso revela aspectos da ocupação recente do território, pois, conforme os Yudja afirmam, isso acontece devido à itinerância das aldeias e à alternância na dinâmica floresta-roça-pousio-floresta. Com o passar dos anos, as árvores grandes de *kadïka* foram sendo derrubadas tanto no processo de abertura das roças, quanto para a própria confecção de canoas de *iyakuha*.

Ao mesmo tempo, as *kadïka* possuem capacidade de rebrota. Isto é, árvores de *kadïka* de certo tamanho podem crescer novamente desde o toco quando são cortadas, e até mesmo incendiadas. Isso é notável em ambientes ocupados recentemente pelos Yudja, seja nas roças, onde muitas vezes crescem embrenhadas aos pés de mandioca, seja nos *wãidaha* ("acampamentos", alguns deles em sítios que já foram aldeias no passado)

As canoas confeccionadas com a madeira da *kadïka* ocupam três tipos de espaços que variam conforme o esquema habitacional das famílias. Elas ficam dentro das casas,

[10] Bebida fermentada à base de mandioca e batata-doce que os Yudja consomem em quantidades impressionantes, cujo prática é descrita pela antropóloga Tânia Stolze Lima como um ritual antropofágico (Lima, 1995).

em uma cozinha anexa construída à parte, ou no pátio. Os trabalhadores que retornam dos mutirões dos trabalhos de abertura das roças se perfilam diante da canoa e aguardam. O dono do mutirão enche uma cuia grande com *iyakuha* e a entrega preferencialmente para a pessoa mais velha do grupo, pois *mais velho sabe beber*[11]. Quer dizer, as pessoas mais velhas têm mais experiência pAra avaliar o grau alcoólico da bebida. Na sequência essa cuia é passada de pessoa em pessoa que a prova e emite o seu veredito. Se a *iyakuha* ainda não estiver *itxahu*[12], estima-se um horário para que isso aconteça, a qualquer momento do dia, noite ou madrugada. Apenas depois disso as pessoas vão para suas casas, banham e retornam conforme o avanço da fermentação.

Eis que nesse momento o caminho da *kadïka* abre uma janela a mais para observar e analisar outros aspectos da percepção yudja acerca da agência de entes mais que humanos. Novamente é interessante notar como é possível colocar em evidência as equivocações que permeiam regimes de conhecimento operando de modos distintos, desta vez nas relações com os vegetais e os objetos.

A madeira da *kadïka* que constitui a *pïza yakuha yãhã* tem uma participação ativa na velocidade da fermentação. Os Yudja afirmam que a *iyakuha* fica *itxahu* mais rapidamente nas *pïza yakuha yãhã* do que quando é preparada em panelas de alumínio, a outra opção de instrumento para essa atividade. Isso ocorre por ação do *cheiro* da canoa, conforme as explicações que registrei em campo. A canoa não deve ser esfregada muito forte quando é lavada, nem colocada ao Sol para secar sob pena de perder esse cheiro que age sobre a bebida deixando-a *itxahu* mais rapidamente.

Negociações entre humanos e espíritos

[11] Uma sátira em alusão a uma piada interna sobre um homem que justificava o consumo de bebidas da cidade com esse argumento, dizendo que "mais velho sabe beber".

[12] Nem sempre há um consenso se já está *itxahu* ("forte", isto é, pronta para beber, pois já fermentou o suficiente para embriagar) ou se ainda está *etxãku* ("doce"). Quanto mais perto do suposto ponto de viragem, mais difícil discernir o "doce" do "forte". As preferências pessoais contam muito nesse caso. Beber *iyakuha* "doce" causa dores de cabeça, dizem os Yudja. Ao mesmo tempo, a vontade de beber logo pode precipitar a "abertura do caxiri".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Kĩ'ï e *tĩtĩ* são duas espécies de bambus, plantas classificadas pela botânica na família das Poaceae[13]. Em termos genéricos, todas as espécies dessa família são consideradas gramíneas. Os bambus são plantas que se reproduzem continuamente de forma assexuada por brotamento, cuja distribuição geográfica se dá em manchas muito específicas formando grandes aglomerados.

O Movimento de Jovens Yudja foi responsável pela organização de uma expedição para a "cachoeira" rio Xingu abaixo com o intuito de coletar *kĩ'ï* e *tĩtĩ* - dois tipos de bambus ("taquarinha" e "taquara") utilizados para a confecção de *txukaya* ("flechas") e *pureũ xĩxĩ* ("flautas" do tipo clarinete), respectivamente. Por ocasião dessa expedição realizada no início da estação chuvosa, eventos marcantes do passado recente que remontam ao período migratório durante os séculos XIX e XX foram rememorados no percurso fluvial até a região da cachoeira Von Martius - um marco geográfico importante na constituição do território Yudja - localizada na TI Capoto-Jarina, onde atualmente vive um grupo de Mebengokré-Kaiapó.

L. Juruna brincou comigo perguntando se minha pressão estava boa para ir para lá, fazendo alusão ao risco a ser enfrentado na travessia da correnteza sobre as pedras. "Não quero ir com as gangues. Leva colete salva-vidas", comentou M. Juruna sobre a previsão da expedição organizada pelos jovens para a cachoeira, reforçando o risco envolvido nessa travessia de barco. Conforme alguns anciões, é mais difícil navegar lá quando o rio está baixo. Em todo caso, é preciso levar remo para eventuais emergências - se o motor parar de funcionar do nada, além de fumo e rapé para a proteção, por conta dos espíritos. Não se pode comer tucunaré (peixe de "espírito forte") por isso também.

Com céu cinza e chuvas finas misturadas a alguns raios de Sol que escapam das nuvens, para chegar no local de coleta de *kĩ'ï*, é preciso atravessar uma corredeira com pedras[14]. Esse é um momento bastante tenso no qual as habilidades de navegação são imprescindíveis, além de muita força, disposição e coragem. Com o motor do barco desligado e todos os tripulantes remando intensamente, desvia-se das pedras em

[13] Poaceae é uma família de plantas das angiospermas da classe Liliopsida (Monocotiledôneas), subclasse Commelinidae, também conhecidas como capins, gramas ou relvas. São plantas floríferas, frequentemente rizomáticas (ou não), anuais ou perenes, sublenhosas até lenhosas, com forma de vida em arbusto, árvore, bambu, erva, liana/volúvel/trepadeira ou subarbusto, vive sob substrato aquático, rupícula ou terrícula. Os bambus ocorrem de forma nativa em todos os continentes, exceto na Europa.

[14] Sendo que para voltar de lá, o mesmo acontece, desta vez, contra a correnteza do rio.

movimentos vigorosos de remos coordenados aos berros difusos de instrução e entusiasmo. Os solavancos abruptos da descida podem provocar a imersão da proa em poços que vão surgindo à medida que se desloca, precisando ser desviados instantaneamente. Em frações de segundos, o barco pode virar, se prender nas pedras ou quebrar a hélice do motor.

Um dos barcos da comitiva, que seguia pelo centro do leito do rio, de fato ficou engastalhado, exigindo que a maioria dos tripulantes descesse para empurrar a embarcação em meio à correnteza. O caminho é arriscado, mas se por acaso o mingau refrescante (não-alcóolico) levado durante a viagem fosse *iyakuha*, "a gente ia passar de boa a cachoeira" (A. Juruna). Diante desses desafios, os rapazes mais jovens exaltam o feito dos Yudja *antigos* que fizeram esse percurso à remo. Os mais velhos comentam que um homem em específico era capaz de atravessar a cachoeira remando com apenas um dos braços.

No caminho para o local de ocorrência de *kĩ'ï* tem uma "montanha de pedra sem mato", chamada pelos Yudja de *Bitahama*, que T. Juruna comentou que em português se chama "Serra Pelada". "*Txarina isamï* é cemitério de pajé grande", disse Lafussia, sobre o local onde se coleta *tĩtĩ*. Ele é outro ancião que assume o papel de *historiador* nessas situações, narrando histórias utilizando-se de um rádio comunicador modelo *walkie-talkie* para ser ouvido em outro barco, que esava sendo pilotado por Pachiko (apesar de sua resistência inicial demonstrada para assumir essa função, alegando que preferia estimular outras pessoas para aprenderem o caminho das pedras - literalmente). Lafussia relembra de quando "a gente ainda era tudo purinho". Aproximadamente aos 12 anos de idade, ele partiu com seus parentes em cinco canoas para coletar *kĩ'ï*, na região da Cachoeira Von Martius.

Uma das histórias rememoradas dessa ocasião versa sobre a relação com os Kaiapó, que estavam fazendo festa na aldeia que fica a montante da cachoeira. Os Kaiapo viram os Yudja por lá e foram atrás para saber quem era. Um dos Kaiapó pensou que era gente vindo do Pará. Houve um *ladu* entre eles, no qual trocaram miçangas por outros objetos industrializados.

Complementarmente, no trajeto também há diversos locais onde acontecimentos do passado recentes estão inscritos na paisagem, tais como:

- *Iya pukaka* - "água rasa". Onde "quando seca, seca tudo";
- *Kurebayaku pe ala yãhã* - ilha "onde *Kurebayaku* caiu". Onde era acampamento Yudja. Agora ninguém mais fica ali porque tem aldeia do outro lado";
- *Peruma djudju yã* - ilha onde "só tem macaco". Pessoal matou macaco uma vez;
- *Apï abakaha* - ilha onde mataram onça;
- *Asa unakaha* - ilha onde fizeram farinha;
- *Pururi* - barranco alto e mato vermelho. Onde o "caxiri nunca acabava". Kaiapó brigou com os Yudja *antigos* ("que não estão mais com a gente") quando moravam ali;
- *Hula kua* - morro que porco comeu toda roça à noite;
- *Ẽpẽdju'a* - ilha onde fizeram barragem pra piracema de *kïriata*;
- *Yakãnã itxibitxibï* - onde tem muito córrego;
- *Awila ikã pipikaha* - tem muita pedra na cachoeira. Capivara prendeu a perna e quebrou a perna;

Há uma parada para descanso no caminho: *mekaro kua*. Em português, "Roça do Megaron", uma liderança histórica do povo Mebengokre-Kaiapó. Além de algumas ramas de cana para um lanche rápido, voltamos dessa pausa com um pequeno jirau de metal emprestado para assar os peixes e macacos no pernoite acampados na ilha próxima à Cachoeira Von-Martius.

Além de incidir em relações interétnicas e inscrever no território eventos ocorridos em um passado recente, os conhecimentos sobre os locais de ocorrência das espécies vegetais demonstram a natureza da "história de vida" e também aspectos do manejo de determinadas plantas.

Situada em uma região de terreno acidentado, que contrasta com a planície do entorno, *kĩ'ï* nasce, cresce e se reproduz em um local muito específico no alto de um morro. K. Juruna, uma importante liderança política do povo Yudja explica essa ocorrência:

> Por que ele tá lá em cima? Pro dono olhar. Onde ele ficou, é lá que vai brotar, porque é dele [do dono]. Ele é o dono. Nosso Pai Criador colocou isso pro dia que alguém precisar. No dia que ele foi embora deles, o pessoal foi conhecendo.

A proliferação de *kĩ'ï* também está associada à frequência de coleta, conforme o jovem A. Juruna comentou: "teve uma vez que a gente veio depois de muito tempo. Tinha muito". Há um também um tipo específico de *kĩ'ï* misturado aos demais, que apresenta uma textura diferente. A superfície do seu caule é áspera. É o *kĩ'ï kamara*, que os Yudja não cortam para fazer flautas.

No mais, a coleta de *tĩtĩ* no rochedo conhecido como *Txarina isamï*, morada dos espíritos dos Yudja que já morreram, revela a dimensão histórica e perigosa de estar em determinados lugares, e de manipular seres que vivem ali. Localizada em uma ilha à montante da Cachoeira Von Martius, sua coleta emana a necessidade de negociações com os espíritos que vivem ali, pois "[aqui] é lugar onde os pajés grandes andaram. Não pode *brincar*. Ninguém dorme aqui. Eles pedem pra gente não mexer em nada", explica novamente o jovem Arewana. Lafussia complementa alertando: "você não pode andar aqui. Se andar pra lá sozinho você some". Portanto, é preciso pedir permissão para os espíritos donos, além de fumar para espantár algum espírito ruim. Além de *Txarima isamï*, *tĩtĩ* também ocorre no Pará.

Considerações finais

Kadïka, *kĩ'ï* e *tĩtĩ* são coletadas especialmente de acordo com suas medidas de partes vegetativas (no caso, os caules): comprimento e espessura. As árvores de *kadïka* para confecção de *pïza iyakuha yãhã* precisam ter um diâmetro mínimo para serem escavadas no formato de uma canoa abaulada no centro com ambas extremidades achatadas. Faz-se canoas pequenas também, porém, em média elas têm capacidade para cerca de 100 litros de *iyakuha*. De uma árvore grande (cerca de 30 m de altura e 3 m de circunferência), é possível fazer até quatro canoas do mesmo fuste. Os ramos de *kĩ'ï* são cortados na base de acordo com a sua espessura e senescência. A partir de certo diâmetro em diante eles são adequados para as *txukaya*. Aqueles que ainda estão jovens não são

bons, pois irão rachar quando deixados ao Sol para secarem. Já o que importa para os *tĩtĩ* é a distância entre os nós de crescimento, conforme os vários tamahos de *põreũ xĩxĩ* que irão ser transformadas (*itupa*, *itxia* e *isami*)[15]

Esse manejo com base em elementos que escapam dos critérios utilitaristas comumente atribuídos na biologia a processos de domesticação de plantas agrícolas (ex.: produtividade ou agradabilidade), implica necessariamente na ampliação do repertório do debate acerca interações entre humanos e plantas, muitas vezes capturado por outro falso cognato entre a Ecologia e a Antropologia - a noção de domesticação. Embora seja bastante profícuo, o foco em plantas "domesticadas" (ou no processo de domesticação) reitera, de uma forma ou de outra - seja pela ênfase deliberada, seja pela problematização - uma certa presunção de ação humana no destino evolutivo de algumas formas de vida.

Mesmo no caso das *kadïka*, em que suas populações crescem em florestas perturbadas demonstrando relação com o deslizamento territorial dos Yudja, levando em consideração a possibilidade de um "manejo não intencional" pelo qual indivíduos adultos são derrubados em áreas de roça ou para fazer canoas de caxiri, mas nem todos morrem de fato porque alguns rebrotam, ou também há favorecimento para a regeneração com a germinação de novos indivíduos durante os pousios das roças, o que está em jogo é para além da repercussão das ações humanas na autonomia reprodutiva das plantas - uma única fase da "história de vida".

As plantas também possuem suas "histórias de vida" com respectivas exigências e meandros nas próprias relações interespécies, para além da fase reprodutiva. Se não conseguimos acessá-las diretamente, os Yudja também nos lembram que as plantas não são máquinas determinísticas.

Assim, as atividades de coleta de espécies vegetais ditas "silvestres" (ou "selvagens") colocam em evidência agenciamentos que conectam histórias nas constituições de vínculos com o território na insistência do povo Yudja em refazer mundos em ruínas, constamente ameaçados pela lógica una e homogenizadora das *plantations*. Compreendidas no âmbito do arcabouço dos Sistemas Agrícolas Tradicionais (SAT), essas práticas são comumente mencionadas com parte anexa desse modo de produção agrícola, cuja conexão entre as florestas e roças observada na dinâmica de

[15] Há outros tipos de flautas que também são feitas de *tĩtĩ*, como *wiru wiru*, *bï'a xĩxĩ* e *waruba*.

ocupação do território é uma característica essencial na geração de efeitos produtivos para a diversidade e expansão das florestas (dentre outros).

Contudo, ao deslocar a atenção para aquelas plantas que não são protagonistas nos esquemas interpretativos nesse contexto dos SAT, desnuda-se relações que ficam encobertas pelo manto do foco na produção de alimentos e suas interações complementares. Além disso, estamos diante de situações em que as marcas da ocupação humana na "antropização" da floresta não são tão evidentes quanto, por exemplo, os casos em que há adensamento de indivíduos de espécies hiperdominantes ou produção de um tipo de solo específico.

O que vemos mesmo em arranjos com espécies onde não se atribui diretamente a intenção de manipulação da reprodução é que a lente das "histórias de vida" permite descrever o entrelaçamento de trajetórias múltiplas de entes que constituem as paisagens multiespécies que compõem as ecologias florestais. Nesses encontros não-hierárquicos absolutamente abertos à indeterminação, onde o ser humano está ao lado de tantos outros participantes, possibilitando o começo de novas histórias, as interações entre os sujeitos perpassam escalas de tempo e espaço.

A imbricação das "histórias de vida" dos Yudja, *kadïka*, *kĩ'ï* e *tĩtĩ* aponta justamente para a constituição mais que humana que engendra as assembleias polifônicas das florestas do Xingu. Ao narrarem continuamente suas histórias em associação com essas plantas, os Yudja produzem um mundo emergente onde ritmos de vida distintos confrontam a lógica homogeneizadora da *plantation* que os cerca geograficamente e lhes impõem graves consequências aos seus modos de existência.

Complementarmente, destaco o potencial heurístico em descrever paisagens multiespécies a partir do entrelaçamento das "histórias de vida" de seus sujeitos. Além de abarcar o pressuposto de romper com o excepcionalismo humano, permite compor ecologias corporificadas para além da mecanização da Natureza trazendo, inclusive, novas compreensões do processo evolutivo. Uma vez que as palavras são constituidoras de mundo, desse modo pode ser possível aprofundar a compreensão de mecanismos que atuam em paisagens que não são nem apenas "naturais", nem apenas "culturais".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS FILHO, E. M. **Plante as árvores do Xingu e Araguaia: guia de identificação**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2009

CARVALHO, P. E. R. **Espécies arbóreas brasileiras. Amesclão**. ***Trattinnickia rhoifolia***. v.4. Embrapa. 2015.

FERDINAND, F. **Ecologia Decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 320 p. 2022.

KOFES, S. **Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites**. Cadernos Pagu 3: 117-141. 1994.

LIMA, T. S. **A parte do cauim: etnografia juruna**. 456 f. Teses de doutorado, Rio de Janeiro: Ufrj/Museu Nacional. 1995

_____. **O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi**. Mana, 2(2), 21-48. 1996.

_____. **Yudja/Juruna**. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yudj%C3%A1/Juruna. Acesso em 03 de outubro de 2025. 1995.

MEYERS, N. **Ungrid-able Ecologies: Becoming Sensor in Sentient Worlds**. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ssGSKDBIDUE&t=312s. Acesso em outubro de 2025. 2016.

ONO, K.; IVANAUSKAS, N. **Plantas nativas na área de uso do povo Yudjá no PIX**. Instituto Socioambiental, São Paulo. 2006.

RICKLEFS, R. E. **A economia da natureza**. 5ª Edição. Editora Guanabara Koogan. 2003.

SILVÉRIO, D. V. **Alterações na estrutura e funcionamento de florestas transicionais da Amazônia associadas à degradação florestal e transições no uso da terra**. Tese (Doutorado em Ecologia)—Universidade de Brasília, Brasília. 2015.

TSING, A. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB/Mil Folhas. 2019.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Fazer-com a Ayahuasca: etnografia do feitio do Daime e a agência vegetal na (re)criação de mundo(s)

Ana Carolina de Andrade Evangelista[1]

Resumo

A pesquisa investiga a experiência no feitio do Daime —a partir do Jagube e da Chacrona/Rainha — na região metropolitana de Belo Horizonte (MG), por meio de uma experimentação etnográfica. Esse fazer-com, entrelaçado por afetos e subjetividades, constitui uma lente para imergir nas cosmologias do Santo Daime. O estudo investiga a agência e as alianças *com* as plantas-mestras na (re)criação de mundo(s) e futuro(s), emergindo em arranjos cosmopolíticos que envolvem intra-ações multiespécies.Nessa perspectiva, lança luz ao vegetalismo, ontologia que reconhece as plantas como seres ativos e co-criadores de realidades, tensionando as fronteiras entre natureza e cultura, e entre humanos e outros-que-humanos. Ao expandir as teias de relações e interdependências, evidencia-se a ontologia relacional implicada no devir-com do feitio.Assim, alinhando-se às discussões sobre anti-futurismos, o estudo evidencia como a agência e a senciência da Ayahuasca/Daime transcendem a categoria de substância psicodélica, articulando alianças vegetais e outras epistemes. Desse modo, ao explorar a capacidade dessa entidade vegetal de (re)criar alianças interespecíficas e conceber mundos, o trabalho propõe o fazer-junto como caminho para imaginar, compor e sustentar futuros decoloniais.

Palavras-chave: Ayahuasca; agência vegetal; intra-ações multiespécies; fazer-com.

[1] Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Início

Era manhã de sexta-feira, 10 de março de 2025. O céu encoberto anunciava a transição do verão para o outono. Eu me deslocava para o condomínio Pasárgada, em Nova Lima/MG, região metropolitana de Belo Horizonte. O trajeto, de aproximadamente uma hora e vinte minutos, foi tempo suficiente para que eu notasse a mudança na paisagem — da malha urbana às áreas de serra — e em meu próprio estado interno, que se alinhava à presença e prefigurava o encontro que se aproximava. Ao experienciar o feitio de Daime — algo novo para mim — , eu intencionava evidenciar a ciência desse saber tradicional. Sentia-me atravessada por uma mistura de euforia e apreensão, diante dos entrelaçamentos que poderiam emergir no devir-com as plantas-mestras e suas agências.

A previsão era que o feitio se estendesse por dois dias, com encerramento na noite de sábado, em um ritual de consagração do chá preparado. O local do encontro foi a residência de um daimista, fardado na doutrina do Santo Daime[2] e integrante da Igreja Flor de Jagube[3], mas que, nessa ocasião, assumiu o papel de anfitrião fora da estrutura hierárquica institucional. Sua proposta consistia em uma imersão de caráter universalista, articulando diferentes modos de expressão espiritualista. O anfitrião transita por distintos circuitos associados à chamada Nova Era — redes de influência mútua que têm, entre seus eixos centrais, o interesse compartilhado pelas medicinas da floresta e pela espiritualidade (Rose; Langdon, 2013). Assim, participa de cerimônias de grupos neoayahuasqueiros (Labate, 2002), como o Centro Universalista Vovó Jurema[4], com o qual tenho afinidade e pertencimento, e onde nos conhecemos.

---

[2] Fardar-se daimista é tornar-se um membro ativo da doutrina do Santo Daime. Este processo envolve um compromisso espiritual, a adesão aos preceitos da religião, a participação nos trabalhos/rituais e, em certas ocasiões, com a vestimenta ritualística específica, chamada de farda.

3 O grupo possui cerca de três décadas de atuação e está vinculado à doutrina do Santo Daime. Os trabalhos, como rituais de concentração e bailado com a consagração do Daime, ocorrem em uma igreja situada no distrito de São Sebastião das Águas Claras (Macacos), em Nova Lima/MG, região metropolitana de Belo Horizonte/MG. Para mais informações, acesse: @igrejaflordejagube no instagram e/ou https://www.flordejagube.com.br/. Últimos acessos em: 29.set.2025

4 O CEU Vovó Jurema é um templo-escola que integra o uso de medicinas da floresta, como Ayahuasca e Rapé, a práticas de estudo e aprofundamento espiritualista. Suas atividades incluem cerimônias,

Aguardamos a chegada das pessoas que participaram do feitio em uma varanda ampla, cuja disposição em semicírculo já prenunciava a circularidade inerente às práticas daimistas. Enquanto aguardávamos o início das atividades, foi compartilhado o chagube — um primeiro elo com a planta-mestra — , infusão das cascas e folhas do Jagube. Naquele dia, o grupo reunido era composto por doze mulheres e quatro homens.

As atividades iniciaram com uma roda de conversa, abrindo um espaço-tempo de confluências interespécies. Nesse momento, mencionei sobre o meu projeto de doutorado e solicitei autorização para registrar o feitio por meio de fotografias e anotações em meu caderno de campo. Os participantes consentiram e estabeleceram os contornos da colaboração etnográfica, isto é, circunscreveram momentos específicos nos quais os registros poderiam ser feitos. Ficou acordado que poderiam ser realizados apenas antes e depois dos trabalhos rituais com o Daime, resguardando a sacralidade e a dimensão própria da ritualística.

Nessa partilha, enquanto comentávamos as expectativas sobre/com o feitio, um dos participantes disse: "*nós nos fazemos no feitio. o feitio do chá é o (des)fazer de si e sua refazenda*.". A fala atravessou o grupo, como se anunciasse algo que ainda seria experienciado: a intra-ação (Barad, 2017) de *fazer-com* o chá. O feitio se apresentava, portanto, não apenas como o preparo da bebida, reduzida à passividade da matéria, mas como expressão de um realismo agencial (Barad, 2017), no qual corpos e relações se fazem e refazem, neste caso, *com* o Daime. Lembrei, então, de Haraway (2021), ao sugerir que as plantas instauram trocas de sentido ao comunicar modalidades terranas. No feitio, essa agência emergia no próprio fazer/ser do chá, imbricado no fazer de si.

Diante do fazer-com o feitio, emergiram questões: o que se refaz ao se fazer com o chá? De que modo o devir-com no feitio materializa fenômenos de (re)criação de si e da coletividade? Como se manifesta a agência das plantas-mestras nas dinâmicas relacionais com o feitio? De que maneira se co-produzem ontologias de existência e de projeção de futuros? Nesse sentido, com este ensaio busco refletir sobre a agência e as alianças *com*

imersões/retiros, encontros semanais em formato dialógico e espaços de reflexão voltados ao autoconhecimento. Para mais informações, acesse: @ceuvovojurema no instagram.

as plantas-mestras nos processos de (re)criação de mundo(s) e futuro(s), partindo da concepção de que a agência não se restringe à condição humana. Essa perspectiva desloca a cisão entre epistemologia e ontologia, aproximando-se do que Barad (2017) conceitua como onto-epistem-ologia.

Algumas dessas reverberações são descritas ao longo deste texto, reconhecendo que a escrita implica a tentativa de simplificar e/ou sistematizar as experiências inefáveis. Assim, sem pretensão de neutralidade, a escrita aqui elabora meu início, meio e início (Bispo; Mayer, 2020), e me convida a revisitar e reviver pensamentos e sentimentos, através dela. Trata-se de um exercício de rememoração que, mais do que registrar, reinscreve a experiência. Minha voz ressoa como reverberação de um sentir-pensar coletivo, tecido nas trocas e vivências desde o feitio. Dessa forma, o texto enfatiza o eu pesquisadora, envolvida por relações, crenças e afetações.

Este fazer etnográfico pressupõe, ainda, a tradução. Ou melhor, o reconhecimento do limite do (in)transponível. O desafio metodológico e analítico reside na incomensurabilidade das interpretações das ontologias que emergem do fazer-se-com o Daime, fenômeno que exige escuta sensível e atenção ao que escapa.

A pesquisa, portanto, busca ressonâncias com alianças vegetais, tomando o vegetalismo e o encontro com as plantas como ponto de partida. Esses (des)encontros configuram-se como vetores de outras formas de conhecimento e de (re)conexão com a Mãe Terra, abrindo caminhos para a co-criação de futuros possíveis.

Meio

O feitio do Daime é coletivo e artesanal, assim como este experimento etnográfico, ambos atravessados por repertórios e subjetividades. A relação entre o Jagube e a Chacrona expressa cosmologias que fundamentam a prática ritualística, enquanto a colheita, a limpeza e o manejo mobilizam saberes tradicionais, compondo o *devir-com* o feitio.

Para situar brevemente, em termos do representacionismo (Barad, 2017), o feitio do Daime consiste na preparação da beberagem por meio da maceração ou decocção do cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) com as folhas da Chacrona ou Rainha (*Psychotria viridis*),

podendo incluir eventualmente outras espécies vegetais em sua composição (Araújo, 1999; Otto, 2007; Labate, 2002).

O Santo Daime é uma tradição religiosa brasileira que emerge na década de 1930, no Acre, organizada por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu), um seringueiro negro que constituiu o primeiro grupo ayahuasqueiro. Essa religiosidade cabocla ressoa as vivências nos seringais e a presença de migrantes nordestinos na região amazônica. A doutrina combina elementos do cristianismo popular com o uso ritualístico do chá do Daime (Labate, 2010; Goulart, 2004; Tófoli, 2003).

Caminhar por esse mundo vegetal implica reconhecer que a condição humana se tece no entrelaçamento relacional com as plantas, em uma troca contínua de afetos e saberes que atravessam múltiplas formas de vida. As plantas-mestras, ao agenciar relações entre o humano, o vegetal e outros-que-humanos, evocam uma epistemologia relacional (Santos, 2010; Escobar, 2014). Nela, o saber se funda na escuta, na afetação e na experiência situada, coproduzindo verdades pragmáticas (Almeida, 2022) que emergem no encontro e na intra-ação (Barad, 2017).

Perceber essas tessituras oferece um alicerce para refletir sobre as coabitações sustentadas nas divergências e reivindicadas em práticas ancestrais, como o feitio, por meio do fazer-com. Trata-se de um convite a cosmoviver (De la Cadena, 2015) com mundos que não buscam uma tradução completa entre si, mas celebram a convivência multiespécie e o fazer-pensar que emerge do recontar experiências. Ao explorar essas intra-ações, concentrei-me em observar – mais e melhor – as ferramentas de conexão presentes: folhas, cipó, Daime, fogo, água, rezas e cantos, que serão detalhados em sequência.

No local, havia três árvores de Chacronas e um único Jagube, ambos plantados aproximadamente 20 anos atrás pelo anfitrião, que consagra Ayahuasca/Daime há mais de 30 anos. Um aspecto peculiar do cipó é que, uma vez colhido, não rebrota espontaneamente. Já o manuseio das folhas também é um processo de poda, o que favorece o crescimento contínuo da planta, fortalecendo-a para futuras colheitas.

O manejo e a colheita das folhas da Chacrona foram realizados pelas mulheres, e do Jagube pelos homens (Figura 1). O Jagube é associado à força e ao princípio masculino, enquanto a Chacrona se vincula ao feminino e à miração[5]. Essa preparação envolve um saber transmitido oralmente, no qual se articulam alianças com as plantas e suas múltiplas significações. Sob a perspectiva de uma ontologia animista (Descola, 2016), cada ação se configurava como uma inter-ação entre agentes humanos e vegetais.

Ao mesmo tempo, a cosmologia vegetalista (Luna, 1986; Labate; Cavnar, 2014) tornava-se evidente: a agência das plantas orientava o fazer, exigindo negociações contínuas e modos relacionais de existência. Nesse entrelaçamento de sentidos, sons, cores, sabores e movimentos, o fazer-com se afirmava como experiência coletiva e sensível, na qual humanos e plantas co-produzem o fazer-com o feitio.

Figura 1 Colheita de Chacrona, à esquerda, e coleta de Jagube, à direita

Arquivo próprio, Autora, 2025

[5] A miração é um estado de consciência, induzido pelo Daime, em que o Eu participa ativamente de visões que articulam contemplação e ação. Trata-se de uma experiência, em que a consciência interage com dimensões espirituais, acessa ensinamentos e atua como co-criadora da realidade, possibilitando cura, revelação e alinhamento com o Eu Superior (Polari, 2015).

Após a colheita, as folhas passam por um cuidadoso processo de limpeza e lavagem (Figura 2). O Jagube foi macerado de forma rítmica, em uma etapa que exige força física. Esse processo consiste em sucessivas batidas em seu miolo, facilitando a liberação e extração de seus princípios ativos para o preparo do chá (Figura 3).

Figura 2 Manejo da Chacrona

Arquivo próprio, Autora, 2025

Figura 3 Manejo do Jagube

Arquivo próprio, Autora, 2025

Em sequência, ocorreu a montagem do Jagube e da Chacrona para decocção. Esse método de cozimento extrai os princípios ativos por meio da fervura prolongada. Para tal, foram utilizadas grandes panelas de alumínio, equipadas com alças para facilitar o manuseio e projetadas para suportar longas horas de fervura no fogão à lenha.

No cozimento, a proporção utilizada é de 10 kg de Jagube macerados para cada 3 kg de Chacrona despencados. Como se imagina, para obter essa densidade de folhas, é necessário colher um volume significativamente maior. Esse equilíbrio entre os componentes reflete a lógica dual presente na cosmologia dessa religião ayahuasqueira, em que forças complementares — masculino e feminino, força e miração — imbricam-se na preparação e nos efeitos do chá.

A disposição nas panelas segue uma lógica específica, articulando o fazer-saber. O Jagube macerado é colocado no fundo, formando uma base firme. Conforme me foi explicado, essa organização não apenas otimiza a extração dos compostos ativos, mas também reforça a simbologia do Jagube como princípio de força e sustentação dentro do contexto ritualístico do feitio.

Com essa base, são colocadas as folhas da Chacrona, previamente limpas e cuidadosamente selecionadas, mobilizando o cuidado da/na energia feminina. Como brevemente mencionado, precisa-se de um grande volume para que elas possam cobrir todo o cipó. Acredita-se que essa combinação potencializa a fusão das polaridades ou forças masculina e feminina, conferindo equilíbrio ao preparo.

Esse arranjo é repetido continuamente até o topo da panela, alternando camadas de Jagube e Chacrona. Essa organização também segue a proporção específica, pontuada anteriormente, conforme receita difundida no Santo Daime, que pode sofrer adaptações ao longo do tempo e de acordo com a localidade/região onde ocorre o feitio (Figura 4).

Figura 4 Disposição, à esquerda, e decocção conjunta da Chacrona e do Jagube, à direita

Arquivo próprio, Autora, 2025

À medida que o processo de fervura/decocção foi ocorrendo, com a Chacrona e o Jagube sendo cozidos, a mistura foi reduzindo, adquirindo uma coloração mais escura e uma consistência ligeiramente espessa. Em momentos específicos, a bebida foi mexida cuidadosamente para a fusão/junção dos agentes.

Ao fim da fervura, iniciou-se a filtração. O líquido concentrado foi coado para remover os sólidos. Na panela, ficaram fragmentos de cipó e folhas. Esse é um processo de refinamento, e é com essa primazia que se faz-com o Daime.

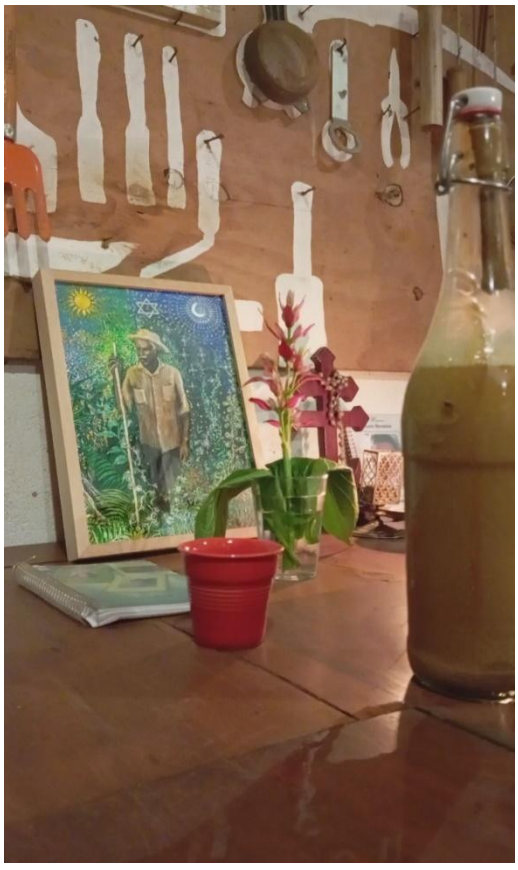
O cozimento seguiu por horas. O fogo sustentado e sustentando, a água em movimento, o Jagube e a Chacrona. Fogo e água não apenas operavam como elementos, mas como entidades em ambivalência que (também) agenciavam o fenômeno. O fogo, com sua força de transformação; a água, com sua potência de cuidado e condução. Ambos, em performatividade, no sentido de Barad (2017), trazendo para primeiro plano a ontologia, a materialidade e a agência, *com* as entidades vegetais, que engedram a tessitura do feitio. Na mesma lógica, no feitio, fogo e água não eram coadjuvantes, mas presenças vivas.

O fogo é um agente/ser sagrado, sustentador do trabalho e transmutador de energias para purificação. Assim, o entorno da fogueira e do fogão de lenha eram espaços de presença,

partilha e comunhão, onde apreendi a escuta acesa (Bispo dos Santos, 2023). Trata-se de uma forma de atenção ampliada e sensível ao sutil e ao que (não) é dito, que se manifesta além das palavras e decorre do *ouvir-com*, envolvendo aprendizado interespécie.

Cinco horas depois, já na madrugada, ocorreu a primeira tiragem, isto é, o momento em que se coa a primeira leva do líquido concentrado, separando-o do Jagube triturado e das folhas da Chacrona já fervidas. Por volta das duas horas da manhã realizou-se a primeira remessa, designando o transvase: parte do chá foi retirada do recipiente principal, novamente coada e colocada em uma garrafa de vidro, previamente higienizada, ficando pronta para o consumo/consagração. Essa etapa simboliza a materialização do Daime enquanto bebida consagrada. A Figura 5 ilustra alguns dos elementos visíveis contidos na primeira tiragem e remessa do Daime.

Figura 5 Garrafa com o Daime recém-preparado, disposta ao lado do quadro de Raimundo Irineu Serra, de uma cruz, de um caderno de hinos e de uma flor, compondo a primeira remessa



Arquivo próprio, Autora, 2025

O momento foi celebrado com sacralidade: rezas e cânticos foram entoados, reafirmando a aliança entre humanos, vegetais e outros-que-humanos. Um aspecto curioso foi o sabor do chá recém-preparado, que me pareceu menos amargo e ácido do que aquele normalmente consagrado. Consultadas, as pessoas mais experientes explicaram-me que a maturação do Daime é um processo contínuo. Uma vez armazenado, o Jagube inicia uma fermentação lenta dentro do recipiente. Este aspecto materializa o Daime como uma entidade em devir, cuja agência se manifesta para além do cozimento inicial e se atualiza ao longo do tempo-espaço.

Não apenas na primeira tiragem do Daime, mas ao longo de todo o dia, o trabalho foi conduzido pelo cântico dos hinos do Daime e da música-medicina. Vozes foram acompanhadas por outros instrumentos, como sanfona, piano, maracás, violões e flautas.

O canto é um agente ontológico e vetor de atravessamentos multiespécies, atuando simultaneamente como veículo de conhecimento e de comunicação com outros-que-humanos. Enquanto cosmotecnologias, orientam a conexão com o sagrado e modulam o corpo coletivo em consagração (Rabelo, 2013). Convidam os presentes à concentração e à coesão, direcionando a atenção para o interior e promovendo um alinhamento com a intencionalidade ritualística, tornando-se parte dos fenômenos de fazer-se-com.

Através dos cantos se faz o encantamento: imbricação de seres e entidades e cosmogonias. Nessa composição, o canto ultrapassa a vocalização: torna-se uma forma de falar na *presença de e com* outros-que-humanos, em reverência e escuta. Como parte fundamental da doutrina, essa forma de oralidade musicalizada assegura a continuidade da tradição, ao transmitir ensinamentos por meio de um repertório compartilhado de saberes e vivências. As letras abordam temas variados: situações cotidianas, amor, respeito à natureza, devoção às entidades espirituais, pedidos de proteção e purificação. Assim, os hinários (conjunto de hinos) operam como mediadores entre o visível e o não-visível (Dawson, 2013), sendo uma dimensão fundamental na tessitura ritual (Rabelo, 2013; Labate; Pacheco, 2009). Nesse âmbito, são tecnologias sensíveis que modulam afetos e corpos, ativando visões e conduzindo a experiência em campos expansivos da percepção.

O desfecho do feitio foi celebrado e consagrado em uma cerimônia que reuniu elementos rituais de ambas as tradições, daimistas e neo-xamânicas[6]. Na parte inicial, a condução se deu pelo bailado do Santo Daime. Homens e mulheres ocuparam lugares separados no salão, posicionando-se frente a frente. Nessa disposição, os presentes balançavam o corpo em movimentos coordenados e conjuntos, enquanto vocalizavam rezos acompanhados pelo hinário. A experiência me trouxe encantamento diante da intensidade da energia coletiva e me gerou um profundo centramento. Em seguida, após o fechamento do bailado, teve início a música-medicina, com cantos dedicados a orixás e entidades, acompanhados pela corporificação de corpos girantes no salão.

Nesse campo, o Daime agencia tempo e espaço, abrindo passagem para outros estados de consciência (Labate e Cavnar, 2014) e para mundo(s), onde se delineiam caminhos para imaginar e re-criar futuros. Seu agenciamento se manifesta como artefato cosmopolítico (Stengers, 2005), evidenciando as assembleias multiespécies (Tsing, 2015) que convocam acordos entre humanos, vegetais e outros-que-humanos.

Nesse entrelaçamento, as dinâmicas relacionais que se constituíram — e ao mesmo tempo foram constitutivas — convocam uma cosmopolítica (Stengers, 2005), que reconhece a multiplicidade de agentes e mundos implicados. De que modos essa agência projeta formas de existir e abre futuros possíveis?

É nesse sentido que mobilizo a noção de vegetalismo: mais do que um sistema terapêutico amazônico (Luna, 1986), trata-se de um modo de sentir-pensar e fazer-saber, em que as plantas são entidades ativas e protagonistas. Assumir essa perspectiva, implica em reposicionar as plantas no primeiro plano da análise (Shiatori, 2019), não as limitando a um repertório pré-concebido, mas posicionando-as no centro da experiência e da socialidade que o feitio engendra.

Shiatori (2019) adensa essa discussão em sua etnografia com os Jamamadi, povo indígena que habita a região do médio Purus no Amazonas. A autora evidencia a cosmologia, na

[6] O neoxamanismo é um movimento espiritual contemporâneo que adapta e ressignifica práticas xamânicas tradicionais a contextos urbanos, combinando rituais, plantas de poder e técnicas de autoconhecimento com influências ocidentais e terapêuticas.

qual humanos e plantas não se situam em planos hierárquicos distintos, mas atravessam-se mutuamente. As plantas ocupam o centro das relações: não são reduzidas a objetos de uso nem subordinadas a uma suposta centralidade humana; a existência humana se define *em relação* às plantas. Em outros termos, a existência humana, "é dependente, produzida e conceitualizada *com* as plantas." (Shiatori, 2019, p.160).

Assim, no xamanismo vegetal, cada ser vegetal possui um duplo humano, perceptível apenas aos xamãs e aos mortos. A diferença epistemológica é marcante: não existe, em Jamamadi, uma palavra equivalente à categoria ocidental de planta. O que há é um sistema classificatório que enfatiza forças xamânicas e qualidades morais e morfológicas dos seres. O duplo humano de cada vegetal é descrito em termos de bondade, beleza e limpeza, ou, ao contrário, de maldade, feiura e sujidade, podendo ainda manifestar atributos de força, dureza, agilidade, fraqueza ou lentidão. A esse conjunto se somam as propriedades terapêuticas e tóxicas, sempre consideradas a partir das relações particulares que cada vegetal estabelece com seu aspecto humano. O que chamamos de planta não corresponde, a uma entidade circunscrita a um reino biológico/vegetal, subordinada à noção da (dita) natureza. Trata-se, antes, de uma região do cosmos dotada de alta significação na composição da pessoa, na socialidade e na própria humanidade. Em outras palavras, é um domínio relacional e interespecífico.

Partindo dessa perspectiva, pode-se pensar o fazer-com o Daime como uma forma de engajar-se ativamente nas relações com esses seres. Ao inter-agir com as entidades vegetais, decocções e cantos, se co-produz experiências e afetações que atravessam a pessoa e a coletividade. Nesse sentido, o aliançar com plantas emerge do envolvimento prático e afetivo, do devir-com, em que humanos, plantas e outros-que-humanos participam da criação de sentidos, da cura e da configuração de mundos possíveis.

Nessa ótica, a Chacrona, o Jagube, a escuta acesa, os cantos, a ritualística configuram o *fazer-junto* (Ferdinand, 2022) e conformam um espaço de aprendizado contínuo, no qual saberes são transmitidos, ressignificados e incorporados. O feitio do Daime é um campo de co-produção de sentidos que atravessa temporalidades e cosmologias.

Ao tomarmos essas experiências como ontologias em ato, abrimos caminho para uma tradução parcial (Strathern, 2004) de formas de cuidado, comprometida com o reconhecimento de mundos plurais, sem submetê-los à lógica de um único mundo hegemônico. Dessa forma, parece-me que o agenciamento do Daime aponta para uma transformação de paradigmas e de formas de relacionar e (inter)agir com o(s) mundo(s), trazendo à tona novas formas de subjetividade.

Início

Ao refletir sobre a capacidade dessas entidades vegetais em (re)criar alianças interespecíficas e conceber mundos, concebi o fazer-junto como abordagem para imaginar, compor e sustentar futuros decoloniais. Desde o fazer-me-com o feitio do Daime, tenho refletido a co-produção, transmissão e ressignificação de sentidos e sentires. Nesse horizonte, ontologias, epistemologias, temporalidades, alianças e relações interespécies se entrecruzam.

A partir do vivido, meu *fazer-me-com* o chá suscitou reflexões, sobretudo acerca da sensibilização para as ferramentas de conexão entre mundos — e entre meus próprios mundos. As cores, os sabores, os cantos, os hinos, os instrumentos e o rezo atuaram como convites ao sutil, que se re-apresenta continuamente, convocando-me a re-visitar o paradoxo entre a pequenez e a simplicidade da vida e a complexidade de habitar, viver e (me) curar em tempos de crise.

No encontro com plantas meu sentir-pensar projetou-se em rotação, afetando-me para a ontofitologia que anima o mundo. Como sublinha Shiatori (2019), o vegetalismo pode, em certa medida, nos deslocar a reconsiderar que a condição humana adviria das plantas, ou seja, a vegetalidade é a condição original comum a humanos, animais e vegetais. Essa perspectiva reforça a centralidade das plantas-mestras e sua capacidade de instaurar mundos.

Assim, ao fazer-me-com o Daime, experienciei a agência das plantas-mestras, que não se reduz a uma técnica de preparo, à mera transformação das plantas em chá ou à matéria manipulada nas panelas. Tampouco pode ser capturada pela linguagem escrita. Cada ato,

colher, limpar, amassar, cantar, silenciar, inscreve-se como prática relacional, na qual se (re)fazem vínculos com pessoas, plantas e mundos, suas agências, alianças e redes de afetação. Ao longo de todo o feitio, essa força se manifesta no compasso coletivo que acompanha o fazer-se-com.

A agência da Chacrona e do Jagube instauram relações que extrapolam o ritual imediato: ao serem colhidos, manejados e consagrados, ativam circuitos de significados que articulam humanos e outros-que-humanos, convocando presenças e instaurando vínculos. Nesse processo, sustentam práticas espirituais e engendram formas de coabitar em regime de reciprocidade, abrindo passagem para alianças interespecíficas. Trata-se de uma potência criadora que reorganiza a percepção do que conta como vida, agência e parentesco, permitindo a concepção de mundos múltiplos e em permanente devir.

A imersão no feitio também me possibilitou observar a maneira como os participantes se fazem-com na co-construção de pertencimentos. O feitio se configura como experiência sensível e coletiva, um dispositivo de transmissão de saberes e de construção de pertencimento que atravessa diferentes tempos e mundos.

Reconheço, ainda, as limitações deste ensaio, por se tratar de uma pesquisa em andamento, embora ancorada em uma abordagem etnográfica atenta às ontologias diversas. Dessas reverberações desdobram-se questões que orientam minhas investigações futuras sobre as dinâmicas de ritualização da Ayahuasca/Daime em contextos urbanos: de que modo as adaptações materiais e simbólicas reconfiguram a experiência ritual? Quais sentidos espirituais e simbólicos se transformam e quais se mantêm? Em que medida o feitio no urbano difere daqueles realizados por grupos indígenas? Como as ontologias são ressignificadas nesse trânsito?

No entrelaçar de cantos, cores, sabores e gestos, o Daime se revela como fluxo vivo, convocando sentidos, corpos e mundos para encontros e transformações.

Referências

ALMEIDA, Mauro. Anarquismo Ontológico e outras formas de vida: fragmentos para uma antropologia por vir. **Cadernos de Campo (USP)**, São Paulo, v. 31, n. 31, p. e194017, 2022.

ARAÚJO, Wilson da S. **Navegando sobre as ondas do Daime**: História, cosmologia e ritual da Barquinha. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 1999.

BARAD, Karen**.** Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *In:* GONZALEZ, María de la Paz; ANDRADE, Alex (org.). **Ciberfeminismos & ativismos em rede**. São Paulo: Editora da Cidade, 2017. p. 11-40.

BISPO DOS SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora: Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio; MAYER, Joviano M**.** Início, meio, início: conversa com Antônio Bispo dos Santos. **Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. 52-69, jan./jul. 2020. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/indisciplinar/article/view/26241. Acesso em: 25 jul. 2025.

DAWSON, Andrew. **Santo Daime**: A New World Religion. London: Bloomsbury Academic, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth-Beings**: Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DESCOLA, Philippe**. Outras naturezas, outras culturas**. Tradução de Cecilia Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar com a terra**: territorialidades e redes de vida. São Paulo: Elefante, 2014.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica**: as religiões da Ayahuasca. 2004. 288 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. *In*: **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 229–274.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca**: de patrimônio imaterial a recurso terapêutico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

LABATE, Beatriz; PACHECO, Gustavo. **Música brasileira de ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (ed.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond** [Xamanismo da Ayahuasca na Amazônia e Além]. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

OTTO, Rudolf**. O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

POLARI, Alex. **Miração e a consciência xamânica**. 2015. Disponível em: https://www.santodaime.org/site/ritual/a-miracao. Acesso em: 1 jul. 2025.

RABELO, Kátia Benati. **Daime Música**: Identidades, transformações e eficácia na música ritual da doutrina do Daime. 2013. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

ROSE, Isabel S.; LANGDON, Esther J. Chamanismos guarani contemporâneos en Brasil: um estudio de transfiguración cultural. **Revista Colombiana de Antropologia**, Bogotá, v. 49, n. 1, p. 105-127, jan./jun. 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio purus, am). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 159-188, jan./abr. 2019.

STENGERS, Isabelle. **Conservar o futuro**: uma ética para a ciência e a política. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

TÓFOLI, Luis Fernando. **Os Exploradores do Novo Mundo**: Uma Análise do Uso da Ayahuasca no Contexto de um Grupo Religioso em São Paulo. 2003. Tese (Doutorado em Medicina Preventiva) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./abr. 2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Plantas que regeneram: imbróglios na restauração de áreas degradadas na Amazônia

Bruno Campelo Pereira (UNICAMP)

Este trabalho parte de uma investigação em andamento na região em torno do município de Altamira (PA), onde comunidades agroextrativistas e laboratórios de biotecnologia da Universidade Federal do Pará (UFPA) participam de iniciativas de recomposição ecológica de áreas degradadas. A pesquisa acompanha as trajetórias de mudas produzidas em ambientes laboratoriais como agentes que mobilizam e atravessam distintos modos de conhecer e intervir em áreas devastadas. Seguindo os circuitos que conectam viveiros laboratoriais e áreas de plantio, o trabalho se volta para os encontros entre saberes comunitários e técnico-científicos, e para como esses saberes se reconhecem, se complementam ou se reconfiguram mutuamente. Discute-se como critérios de eficiência e de cuidado se articulam ou se tensionam nas decisões práticas, e como se definem as fronteiras do que conta como uma "boa recuperação". Trata-se, por fim, de seguir essas plantas como portadoras de memórias e ritmos próprios, para investigar sua existência nesses terrenos feridos e, com elas, questionar: que futuros seus agenciamentos tornam possíveis, e para quem?

Palavras-chave: Restauração, Biotecnologia, Áreas degradadas, Amazônia

1. Introdução

Este é um primeiro desdobramento de um projeto de pesquisa em andamento, ainda em fase pré-campo, cuja proposta é investigar como diferentes participantes de dois projetos de restauração florestal no estado do Pará definem, monitoram e legitimam o que se entende por "restauração". Ao acompanhar as trajetórias de mudas (dos laboratórios de biotecnologia às áreas de plantio), busco compreender como conhecimentos técnicos e locais se reconhecem, se complementam ou entram em tensão, e em que condições se estabelecem os critérios do que conta como restauração no Projeto Refloresta Altamira, da prefeitura, e no Projeto de Restauração Florestal através de Sistemas Agroflorestais (PROSAF), do estado.

O Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Pará (Ideflor-BIO) é a entidade por trás de iniciativas que se articulam à Universidade Federal do Pará (UFPA) para promover ações de reflorestamento (GAMA, 2022a; GAMA, 2022b). A infraestrutura laboratorial que dá suporte a esse arranjo está sediada no Centro de Biotecnologia, em Altamira (PDRS XINGU, 2022). No Centro, destacam-se dois núcleos: o Laboratório de Biotecnologia (BIOTEC-ATM), voltado à pesquisa em genética vegetal, e o Laboratório de Solos, Água e Planta, focado em análises edáficas. Ambos atuam como base técnica para o Programa Territórios Sustentáveis e para o Projeto Refloresta Altamira (LEAL, 2024; LEAL, 2025; ABREU, 2025). Conforme divulgado pela Prefeitura (ALTAMIRA, 2024), essas iniciativas não se limitam

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

à simples entrega de mudas de cacau, açaí e essências florestais: os produtores recebem também acompanhamento técnico em campo, visitas periódicas e apoio no manejo. Além disso, o projeto contempla agricultores com plantações já consolidadas, incentivando práticas de consórcio de culturas e o chamado "enriquecimento de áreas", de modo a diversificar a produção e ampliar a resiliência dos sistemas agroflorestais. A Atuação do Instituto também se estende ao Projeto PROSAF (Projeto de Restauração Florestal através de Sistemas Agroflorestais), política estadual para áreas degradadas, que criou a Unidade de Recuperação da Vegetação Nativa de Triunfo do Xingu (URTX), entre Altamira e São Félix do Xingu, destinada à restauração ecológica para geração de créditos de carbono (PARÁ, 2023).

Em Janeiro de 2024, o Refloresta Altamira selecionou cerca de quatrocentas famílias para receber mudas de espécies nativas de interesse econômico (açaí, cacau e essências florestais). Ao circularem entre laboratórios, agricultores e áreas de plantio, as mudas tornam-se mediadoras de encontros entre práticas científicas e modos de vida rurais. Por estar em fase inicial, o trabalho não apresenta dados etnográficos; mas reúne ideias preliminares e caminhos de investigação a serem compartilhados no Seminário Temático. Trata-se de um exercício de construção do problema para destrinchar novos questionamentos.

2. Entre o rio Xingu e a Rodovia Transamazônica (BR-230)

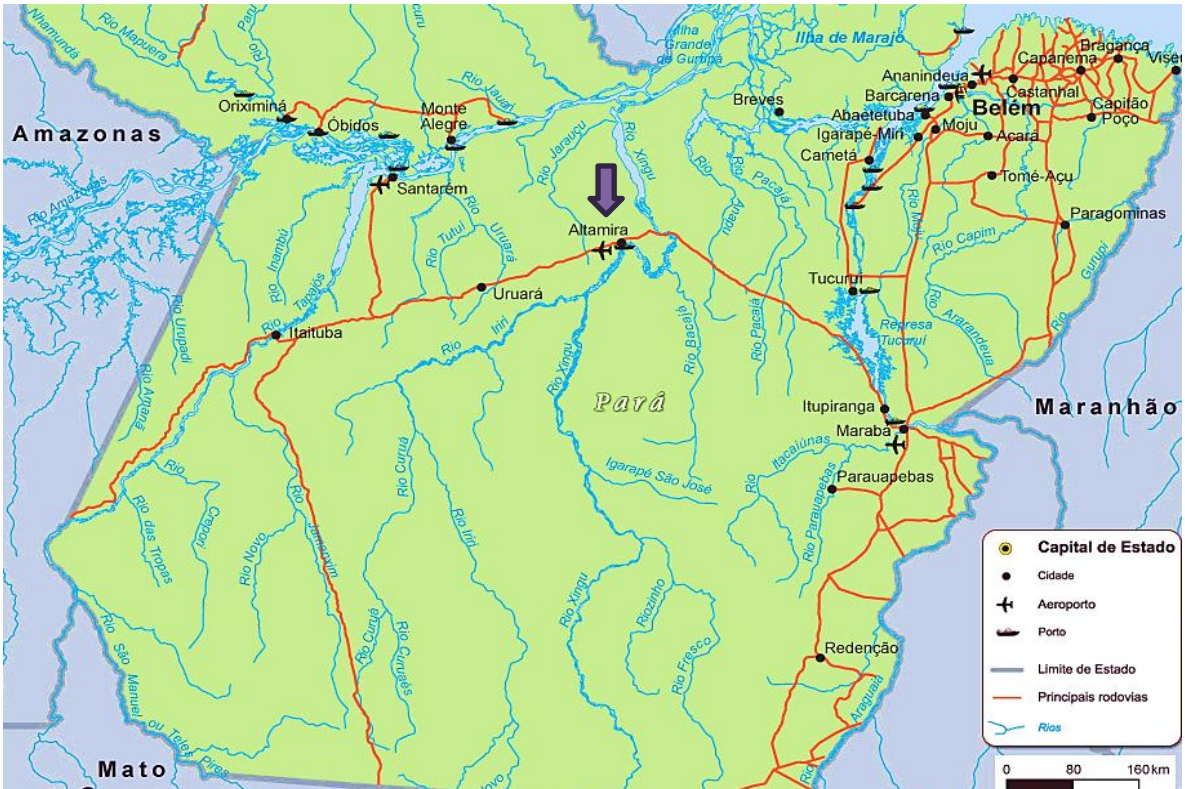


Figura 1: Mapa do Estado do Pará. A seta amarela aponta para Altamira. Fonte: Guia Geográfico - Mapas do Brasil. Disponível em: https://www.guiageo.com/para-estado.htm. Acesso em: 19 de maio de 2025.

A região Xingu-Transamazônica tornou-se um mosaico de áreas degradadas e em restauração, onde atuam instâncias governamentais, como o Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Pará (Ideflor-BIO), e instituições públicas, como a Universidade Federal do Pará (UFPA). Ambas se articulam para promover atividades de reflorestamento, fortalecimento da agricultura e de "bioeconomias da restauração" (GAMA, 2022a; GAMA, 2022b). Trata-se, ainda, de um contexto marcado por disputas em torno do conceito de bioeconomia [1].

Em 2023, o Ideflor-BIO firmou acordo com o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) para implantar o primeiro Núcleo de Coleta de Sementes no Baixo Amazonas (LEAL, 2024). A iniciativa integra o Plano Estadual de Bioeconomia (PlanBio) e o Plano de Recuperação da Vegetação Nativa (PRVN), voltados à estruturação de cadeias de valor e ao fomento de mercados de restauração florestal (LEAL, 2025). O Instituto atua em duas frentes centrais a esta pesquisa. A primeira delas é o Projeto Refloresta Altamira, lançado oficialmente em 2024, cuja fase-piloto se concentrou no Travessão da Firma, na Gleba Assurini (próxima à Vila Canaã), com a distribuição de mudas e assistência técnica continuada a agricultores familiares, em parceria com a Secretaria Municipal de Meio Ambiente e o Centro de Biotecnologia da UFPA. A segunda frente é o Projeto PROSAF (Projeto de Restauração Florestal através de Sistemas Agroflorestais), principal política estadual voltada à recomposição de áreas degradadas. Embora o PROSAF contemple uma malha ampla de viveiros distribuídos por diferentes regiões do estado, este projeto recorta como área de estudo prioritária os municípios de Altamira, Vitória do Xingu, Brasil Novo e Medicilândia, justamente por conformarem um território contínuo, de proximidade logística e diversidade étnica marcante,

[1]. O termo bioeconomia tem sido mobilizado de diferentes maneiras, a depender dos marcos conceituais em que se insere. Para evitar reduzi-lo a uma noção restrita de um mercado de ativos biológicos, o projeto parte da premissa de que é fundamental observar os usos locais do conceito. Como apontam Guetta e Bensusan (2018), há tanto bioeconomias baseadas na apropriação coletiva e nos saberes locais, quanto outras orientadas pelo controle genético. O projeto se propõe a acompanhar essas e outras acepções que emergirem.

onde coexistem agricultores familiares, assentados, ribeirinhos, indígenas e migrantes de diferentes origens. A terceira frente é a Unidade de Recuperação da Vegetação Nativa de Triunfo do Xingu (URTX), situada em uma APA (Área de Proteção Ambiental[2]) entre Altamira e São Félix do Xingu, com o objetivo de promover a restauração ecológica em larga escala por meio de concessão de créditos de carbono (PARÁ, 2023).

A pesquisa busca refazer os trajetos das mudas, a partir do Centro de Biotecnologia da UFPA em Altamira, acompanhando sua circulação e enraizamento em três núcleos principais: (1) a área-piloto do Projeto Refloresta Altamira, no Travessão da Firma e (2) a Unidade de Recuperação da Vegetação Nativa da APA Triunfo do Xingu (URTX). Esses locais compõem um mapeamento inicial que orientará a definição das rotas e interlocuções do trabalho de campo, articuladas a partir dos laboratórios mencionados acima. s visitas e acompanhamentos ocorrerão ao longo de um ano.

O primeiro eixo de atenção recai sobre o Centro de Biotecnologia do Ideflor-Bio (Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará), reestruturado em 2022 em parceria com a UFPA (Universidade Federal do Pará) e o PDRSX (Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu) (AGÊNCIA PARÁ, 2022). Segundo registros públicos, o Centro dispõe de estruturas climatizadas para aclimatação e crescimento de mudas (as casas de vegetação) com capacidade estimada de produção anual de até 500 mil mudas, sinalizando uma infraestrutura laboratorial relevante no município (AGÊNCIA PARÁ, 2022; XINGU230, 2022). Tomarei ainda como referência inicial a malha de viveiros identificada pelo PROSAF (Projeto de Restauração Florestal por Sistemas Agroflorestais), unindo espécies arbóreas a cultivos agrícolas, incluindo unidades da Semagri (Secretaria Municipal de Agricultura), da UFPA, da sede do Ideflor-Bio e de núcleos comunitários na região, configurando uma rede territorial de apoio às ações de restauração (IDEFLOR-BIO, 2023).

As comunicações oficiais sugerem que a produção de mudas se concentra em estruturas de produção (viveiros), sob coordenação da Prefeitura e apoio técnico do Ideflor-Bio (AGÊNCIA PARÁ, 2025a). Até o

[2] As Áreas de Proteção Ambiental (APAs) são regulamentadas pela Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Caracterizam-se por permitir a presença de propriedades privadas e atividades produtivas, desde que compatíveis com os objetivos de conservação estabelecidos (BRASIL, 2000).

momento, contudo, não foi possível identificar com precisão quais viveiros foram mobilizados em cada etapa, como se distribuem os arranjos de gestão (municipais, comunitários ou vinculados a instituições científicas) e se técnicas de micropropagação (multiplicação clonal de plantas fertilizadas *in vitro*, que estão disponíveis no Centro de Biotecnologia tiveram participação efetiva nas entregas (AGÊNCIA PARÁ, 2022; XINGU230, 2022).

Essas indeterminações orientam o desenho da pesquisa. Ao refazer os trajetos dos viveiros comunitários às áreas de plantio, e das câmaras frias da UFPA aos sistemas agroflorestais (SAFs) em formação, interessa examinar como esses percursos traduzem e tensionam diferentes regimes de conhecimento das diferentes práticas. Tais iniciativas dialogam com diretrizes internacionais, como as da FAO (Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, 2019) e do IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, MBOW et al., 2019), que alertam para os impactos da expansão agrícola e de determinados usos da terra sobre a biodiversidade. Para enfrentá-los, esses documentos destacam a importância da integração entre inovação tecnológica e práticas locais, um desafio relevante para a Amazônia, onde tais práticas seguem desvalorizadas, mesmo em políticas que alegam integrá-las, como observa Santilli (2009, 2012). Tais assimetrias podem se intensificar com o avanço da biologia sintética e da digitalização de dados genéticos, que, segundo argumentam Guetta e Bensusan (2018), tendem a favorecer processos de dissociação entre os saberes locais e a constituição do material genético de plantas nativas. Nesses contextos, os organismos são muitas vezes convertidos em códigos descontextualizados, o que pode resultar no apagamento de seus valores simbólicos e ecológicos em nome de um sequenciamento genético padronizado e submetido a protocolos técnicos.

A depender das condições em que são aplicadas, práticas biotecnológicas podem produzir efeitos controversos. Ribeiro & Souza Luz (2024) sugerem que a inovação biotecnológica arrisca operar conforme um "padrão de aniquilação". Esse conceito aponta para a possibilidade de que, ao submeter plantas a lógicas de controle técnico, seus vínculos históricos e ecológicos sejam aniquilados. Isso levanta questões para o contexto deste projeto: em que medida se verifica um fenômeno semelhante na modulação de sementes e mudas nos parâmetros laboratoriais? E quais as implicações disso para os resultados das experiências locais de restauração?

Embora seja uma solução que garanta o aumento da produtividade, a eficácia da biotecnologia

depende fortemente das circunstâncias específicas de aplicação (BRUSH, 2005; ANDERSON et al., 2020). Garcia dos Santos (2003) explora justamente esse caráter circunstancial interpelando a engenharia genética na sua interface técnico-política. Como sinaliza, as sementes, tradicionalmente um meio de produção acessível, reproduzível e compartilhável nas relações locais, nos laboratórios de biotecnologia, tornam-se objetos subordinados a protocolos técnicos. Essa mudança não afeta apenas sua função agronômica, mas também o lugar simbólico que ocupam. O que está em jogo nesse caminho é a reconfiguração das plantas como um artefato biotecnológico. Como argumenta Cooper (2008), esse processo desloca o valor das sementes do domínio das práticas locais para sua formulação enquanto ativos especulativos, mobilizados sob a forma de códigos genéticos padronizados.

Experiências internacionais ajudam a visualizar tais efeitos contraditórios da biotecnologia na agricultura. No Quênia, produtores de banana aumentaram a produtividade com cultivos *in vitro*, mas o acesso restrito à terra e ao crédito dificultaram que esses benefícios alcançassem os pequenos agricultores (QAIM, 1999; MUYANGA, 2009; FISCHER; QAIM, 2012; BANDEWAR, 2017). No Paquistão, sementes transgênicas elevaram rendimentos, mas favoreceram apenas os grandes produtores (ZUBERI; SPIES & NIELSEN, 2024; NAZ, 2024). Na Zâmbia, híbridos de milho aumentaram a renda local, mas intensificaram a concentração fundiária (SMALE, 2014). Esses exemplos mostram que a biotecnologia pode tanto impulsionar a produtividade, quanto acentuar as desigualdades preexistentes, como discutem Qaim, Yarkin & Zilberman (2005) e Garland & Curry (2022).

Considerando esse pano de fundo, torna-se válido perguntar como essas dinâmicas se manifestam nos contextos de restauração florestal na região Xingu-Transamazônica. A interação entre inovações biotecnológicas e agricultores familiares pode tensionar práticas consolidadas, reconfigurando, ainda que de forma parcial, referências locais sobre o uso e o valor das plantas nativas. Seria possível identificar movimentos semelhantes no intercâmbio com os laboratórios da região? Como as recomendações técnicas chegam às áreas de plantio e como são ali traduzidas, incorporadas ou mesmo recusadas? Essas questões convidam a uma observação participante das experiências de restauração, na hipótese de que as diferenças entre elas não se resumem a escolhas técnicas, mas se enraízam em modos distintos de compreender o que significa, afinal, restaurar uma área degradada: tanto para quem planta, quanto para quem é plantada. É nesse contexto mais amplo que se situa minha área de atuação.

Para dar conta dessa mistura sem congelá-la de antemão, escolhi o termo "imbróglio" para designar os emaranhados que conectam pessoas, coisas, dispositivos e decisões, mas que ainda não me são visíveis concretamente. O termo se apoia em Latour (1994; 1999; 2001). Primeiro, no diagnóstico de que os híbridos que o projeto moderno tentou purificar tornaram-se o centro da cena: "os imbróglios e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, e em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das coisas (LATOUR, 1994). Em Esperança de Pandora (1999), Latour reforça que tais enredamentos não são um acidente a ser eliminado, mas efeito do próprio trabalho: "the imbroglio with which this chapter began is not a regrettable aspect of scientific production; it is the result of that very production. At every point one finds people and things mixed up, opening up a controversy or putting an end to one" (LATOUR, 1999). E, como orientação de fundo, tomo sua advertência de que há "apenas um acorde" conectando ontologia, epistemologia, ética e política.

Tendo em vista que não faz sentido tratá-las separadamente (LATOUR, 2001.), a abordagem adotada é interdisciplinar, articulando etnografia e indicadores ecológicos para investigar como interagem conhecimentos produzidos em laboratórios de biotecnologia e conhecimentos mobilizados nas áreas em restauração ao longo da produção e circulação de mudas nos projetos de reflorestamento na região Xingu–Transamazônica. Em termos analíticos, distingo provisoriamente dois regimes epistêmicos: os "saberes técnico-científicos" e os "saberes locais". Por saberes locais, refiro-me a conhecimentos produzidos e transmitidos entre moradoras e moradores, articulados ao manejo dessas áreas. Quando necessário, emprego "conhecimentos tradicionais" no sentido jurídico, acompanhando leitura crítica inspirada em Carneiro da Cunha (2007; 2012), para quem são saberes vivos, com protocolos e em transformação, e cujo enquadramento genérico tende a apagar sua diversidade histórica e a opô-los, indevidamente, a uma "ciência" tomada como neutra e universal. Guetta e Bensusan (2018) reforçam esse ponto ao mostrar como o reconhecimento jurídico tem sido reduzido à anexação desses saberes ao patrimônio genético, limitando sua proteção e restringindo a participação das populações locais nas decisões.

O objetivo da pesquisa é compreender como significados em torno da "restauração" (mas que engloba termos correlatos, como "recomposição", "recuperação", "restauração", "regeneração" e "reflorestamento" e afins). Para isso, a pesquisa se organiza em três eixos investigativos que se guiam pelos seguintes questionamentos:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1. Circulação de mudas e sementes: Que mediações percorrem mudas e sementes entre laboratórios e áreas em restauração? Quem são os agentes envolvidos e como tornam (ou não) essa circulação possível?
2. Sentidos, valores e classificações: Como as classificações e os sentidos de restauração são construídos? Que critérios orientam essas distinções e como elas se mantêm, se sobrepõem ou se transformam?
3. Atividades de monitoramento: De que forma consensos e dissensos emergem na interação entre diferentes saberes de manejo durante o monitoramento das áreas restauradas? Como esses saberes se combinam ou entram em disputa na definição do que se conta como válido para uma restauração bem-sucedida?

Esses eixos sustentam a investigação e serão analisados a partir dos três aportes metodológicos abaixo.

3. Etnografia nos laboratórios

A primeira etapa do campo será realizada nos laboratórios da UFPA, onde se concentram atividades de cultivo *in vitro*, caracterização genética, armazenamento e reprodução de variedades. Serão feitas imersões com o objetivo de observar a produção de protocolos, instrumentos, planilhas e artefatos técnicos. Essas atividades envolvem entrevistas e registros audiovisuais, com autorização devidamente negociada com os interlocutores.

A Teoria Ator-Rede, ou ANT (Actor-Network Theory) (LATOUR, 2000; 2005; LAW, 1999) dá subsídios para tratar a produção de conhecimento em laboratórios como os do Centro de Biotecnologia da UFPA. Essa abordagem sustenta o princípio da simetria analítica, segundo o qual as diferentes existências devem ser analisadas sob um mesmo plano referencial. Para isso, a ANT articula dois conceitos, que serão mobilizados para fins analíticos do proejto. O primeiro é o de inscrição, formulado por Latour e Woolgar (2013) para se referir ao processo pelo qual o conhecimento se materializa em dispositivos, classificações e normas. Em laboratórios, como argumentam, uma série de operações técnicas precisa ser convertida em traços gráficos duráveis: tabelas, curvas, gráficos, imagens. Os chamados dispositivos de inscrição são justamente o que capacita a transformação de substâncias em figuras escritas, que constituem os acontecimentos laboratoriais enquanto evidências.

O segundo conceito é o de tradução, tal como formulado por Akrich, Callon e Latour (2006): o

conjunto de processos pelos quais interesses, competências e identidades heterogêneos são alinhados em um programa comum de ação. Traduzir, nesse sentido, significa articular dispositivos, normas e materiais díspares para que passem a operar de forma coordenada. No campo, esses conceitos permitirão observar como certos saberes se estabilizam nos laboratórios enquanto outros são deslocados ou invisibilizados. A proposta é de se guiar por questões como: que práticas, classificações e entes adquirem agência nesses processos? Que efeitos produzem as inscrições e traduções nas relações entre normas e materialidades? Como saberes, com seus próprios critérios de uso e distinção, reagem aos diferentes dispositivos e protocolos? E, afinal, o que mudas e sementes se tornam nos arranjos sociotécnicos laboratoriais quando contrastadas com outros arranjos locais? Sendo assim, o princípio de simetria será mobilizado criticamente, sobretudo quando estiverem em jogo as interações com os saberes locais.

Inspirado pelas reflexões de Blaser (2010, 2014) acrescenta-se um deslocamento em relação à ontologia simétrica sugerida pela Teoria Ator-Rede, que iguala todos os entes em uma mesma superfície analítica. Com base em sua etnografia no Chaco paraguaio, Blaser argumenta que presenciou, em seu trabalho de campo, não simplesmente a disputa entre representações de um mesmo mundo, como a noção de simetria acaba por evocar, mas sim a coexistência entre mundos incomensuráveis entre si. Uma floresta destruída, por exemplo, não é encarada apenas como um dano ambiental entre os Yshiro, mas como uma ruptura relacional com os seres espirituais que constituem o mundo *yshiro*. A partir de suas experiências, Blaser deriva um questionamento crítico da ideia de simetria, propondo, ao invés de uma equivalência ontológica entre os entes, o reconhecimento de distintas ontologias (ou modos de existência) em coabitação, e cujas relações não podem ser reduzidas umas às outras (BLASER, 2010). Tal proposta implica levar radicalmente a sério os mundos que os interlocutores de pesquisa fazem existir, sem pressupor um terreno comum prévio. Um encontro entre mundos deve ser considerado em seu caráter circunstancial, suas composições imprevisíveis, negociações parciais e intermináveis assimetrias.

A proposta de Blaser aproxima-se das formulações de Verran (2002), para quem certas formas de conhecimento (como os modos *yorùbá* de contar quantias) não apenas descrevem o mundo, mas o fazem existir segundo suas próprias lógicas de apreensão. Esses mundos não são traduzíveis entre si, mas podem compor-se por meio de traduções parciais, que mantêm a diferença viva e aberta à negociação. Neste projeto, essas divergências serão analisadas a partir da circulação de plantas, sob a forma de mudas e sementes,

observando os sentidos e classificações produzidos em seus caminhos. O projeto se insere nesse enquadramento teórico para acompanhar os circuitos entre laboratórios e áreas de restauração com o objetivo de rastrear movimentos, identificar agentes e dispositivos e descrever a produção e operação de sentidos, valores e classificações.

Se nos laboratórios será observada a configuração dos saberes por meio de inscrições e traduções, a etapa seguinte do trabalho de campo se estenderá às áreas em restauração e à análise de como esses saberes são aplicados, transformados ou interrompidos em campo. A proposta é acompanhar os trajetos das plantas (e das informações que as acompanham ou se perdem no caminho), para compreender que tipos de conhecimento estão presentes nos laboratórios, como eles são traduzidos na confecção dos fatos e quais elementos mantêm-se nas áreas em restauração, para analisar como as práticas refletem as concepções sobre como se faz uma restauração.

4. Etnografia nas áreas em restauração

A etapa complementar acompanha áreas em restauração para ver como recomendações viajam, são apropriadas, ajustadas ou interrompidas. O desenho segue os trajetos das plantas e das informações que as acompanham (ou se perdem), comparando o que foi inscrito no laboratório com o que passa a valer em campo. A etnografia será seguir as redes pelas quais passam as plantas (laboratórios, viveiros, áreas de plantio). Inspirada na proposta de etnografia multissituada de George Marcus (1995), a pesquisa será construída, portanto, como um campo móvel, relacional e distribuído, acompanhando as mudas e as sementes entre os diferentes lugares por onde passaram. Ele será definido de modo relacional, conforme se estabelecerem os vínculos, a partir da proposta de “seguir as coisas” (MARCUS, 1995), deslocando o foco da análise para os vínculos sociais que as colocam em movimento na região (Figura 3).

Estudos como os de Emperaire (2005), Emperaire e Eloy (2008) e Emperaire, Eloy e Seixas (2016) demonstram que práticas locais de manejo não apenas conservam, mas transformam a diversidade cultivada, com base em critérios internos que articulam aspectos morfológicos, classificatórios e simbólicos. Esses trabalhos trazem evidências robustas de que a agrobiodiversidade é inseparável dos saberes situados, transmitidos em circunstâncias locais, e que o cultivo deve ser entendido como um fenômeno relacional e histórico na Amazônia. Também apontam que os critérios locais de atribuição de valor desafiam os modelos

científicos, pois integram dimensões espirituais, sociais e ecológicas que não se deixam reduzir a padrões genéticos destituídos de relação.

De modo convergente, os trabalhos de Oliveira (2012; 2016; 2018) sobre os saberes agrícolas Wajãpi, reforçam a compreensão das plantas como entidades envolvidas em redes sociais, cosmológicas e classificatórias específicas, cuja circulação participa ativamente da constituição de mundos sociais. Sua análise das formas de plantio, por exemplo, evidencia que mandiocas circulam como portadoras de vínculos, narrativas e conhecimentos (OLIVEIRA, 2016). Além disso, demonstra como os critérios de classificação descritos não se limitam à produtividade ou à adaptação ecológica, mas mobilizam dimensões de parentesco, memória e agência (OLIVEIRA, 2012), que também serão consideradas neste projeto como parte de sua investigação. Esses estudos inspiram o eixo analítico da pesquisa voltado aos sentidos, valores e classificações atribuídos às plantas nos contextos implicados. Indicam que os critérios atribuídos a uma variedade vegetal são produzidos na relação com materialidades bióticas que são participantes ativas na constituição dos mundos com os quais se emaranham.

Tais perspectivas encontram ressonância nas proposições de Tsing (2015), cuja etnografia acompanha as trajetórias do cogumelo matsutake para explorar formas de vida que persistem em meio às ruínas e escombros deixados por projetos industriais, como os que envolvem a extração de madeira. A autora propõe a noção de "sobrevivência colaborativa" (TSING, 2015:19), entendida como um modo de estar junto em contextos marcados pela indeterminação e pela contaminação. Sua atenção a paisagens precarizadas e às interações contingentes oferece um arcabouço teórico-etnográfico para abarcar essa circulação de mudas e sementes como parte de arranjos contingentes e provisórios que se constituem mutuamente. Sua etnografia inspira este projeto a se ater às relações que sustentam os modos de existência, mesmo diante de seus mundos devastados.

Em diálogo com a filosofia de Coccia (2018), que recoloca as plantas no centro da vida, este projeto parte da ideia de que mudas e sementes não apenas ocupam mundos, mas os tornam possíveis. Ao respirar, transformar a luz e conectar solo, ar e água, as florestas desfazem as fronteiras entre corpo e ambiente, criando as condições que sustentam outras existências. Essa perspectiva convida a superar a visão da natureza como pano de fundo inerte, reconhecendo nela uma condição ontológica profundamente relacional. Com base nessas concepções, este projeto propõe a realização de uma etnografia voltada às mediações que

levam ao plantio de mudas e sementes em áreas degradadas, articulando a análise antropológica a indicadores ecológicos de monitoramento.

5. Indicadores ecológicos de monitoramento

Serão mobilizados indicadores amplamente referenciados nos estudos de medição da biodiversidade (MORENO, 2001; MAGURRAN; MCGILL, 2010) para analisar a composição nos diferentes contextos de restauração a serem investigados. Importa ressaltar, contudo, que esses indicadores não serão usados apenas como métricas externas de avaliação: serão colocados em confronto e em diálogo com os critérios mobilizados pelos próprios interlocutores em campo. Em paralelo, serão consideradas métricas oriundas da agroecologia, que integra dimensões ecológicas, políticas e econômicas. ALTIERI (2004) argumenta que projetos de reflorestamento devem considerar atributos como capacidade produtiva, estabilidade ecológica, identidade e saúde social; entre os indicadores associados, destacam-se participação comunitária e aceitabilidade local das tecnologias.

Assim, os indicadores ecológicos operam aqui como lente comparativa, e não como régua única. Conforme GONZÁLEZ DE MOLINA et al. (2020), a construção de indicadores deve emergir do contato direto com sujeitos e experiências. Mantêm-se, portanto, em aberto as definições de “inovação biotecnológica” e de “saberes locais”, permitindo que suas associações e interpelações se revelem em campo; a partir desse encontro, torna-se possível apreender quais fatores ecológicos são efetivamente mobilizados pelos atores.

Para operacionalizar o monitoramento, incorporam-se as propostas metodológicas de RODRIGUES, GANDOLFI e BRANCALION (2015), segundo as quais o “sucesso” de uma restauração não se reduz ao cumprimento de metas ecológicas ideais, devendo também considerar parâmetros localmente significativos e ajustados. Os dados advirão do cruzamento entre registros existentes e informações empíricas obtidas em viveiros e documentos, bem como de entrevistas, observação direta e análise de imagens de satélite. Serão

produzidos caderno de campo e tabelas com variáveis como nomes de variedades, volumes movimentados, tipos de transação, finalidades de uso e anotações sobre desempenho e adaptação, à luz dos parâmetros indicados pelos interlocutores. Informações sobre tipo de solo, cobertura, proximidade de água, sombreamento e outras variáveis ambientais serão sistematizadas. No plano analítico, cada troca será tratada como evento (remetente/destinatário, variedade, quantidade, contexto, resultado: sucesso, perda parcial, replantio), o que permitirá comparar trajetórias, identificar espécies mais circulantes e explicitar critérios de valoração.

6. Considerações finais

Este trabalho buscou apresentar uma pesquisa em fase exploratória sobre projetos governamentais voltados à recuperação de áreas degradadas no entorno da BR-230 (Transamazônica) e do rio Xingu. O objetivo é seguir os caminhos pelos quais mudas produzidas em laboratório passam a circular entre viveiros e roçados de agricultores familiares selecionados para receber doações e visitas técnicas. Interessa observar como esse encontro entre conhecimentos (técnico-científicos e locais) se materializa nas práticas: de que modo diretrizes e métricas são apropriadas, reinterpretadas e reconfiguradas no fazer cotidiano.

Com esse foco, pretende-se investigar o trajeto de mudas oriundas de laboratórios, acompanhando o movimento dos viveiros às áreas em restauração. Em síntese, o estudo propõe combinar etnografia e indicadores ecológicos para descrever não apenas “o que” se restaura, mas “como” e “com quem” se restaura. Embora componham esforços convergentes, cabe perguntar: em que medida as práticas de conhecimento envolvidas (entre técnicos e agricultores) se traduzem em usos e sentidos de restauração? E como se configuram, a partir de seus percursos, as articulações e assimetrias entre as práticas de conhecimento sobre manejo e monitoramento dessas restaurações? O que teriam a nos dizer essas plantas?

7. Referências Bibliográficas

1) Legislação e documentos normativos

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 138, n. 138, p. 1–6, 19 jul. 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm. Acesso em: 21 jul. 2025.

2) Publicações

AKRICH, M.; CALLON, M.; LATOUR, B. (Org.). La sociologie de la traduction: textes fondateurs. Paris: Presses des Mines, 2006.

ALTIERI, M. Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. 4. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (Org.). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil. São Paulo: SBPC, 2021.

COCCIA, E. A vida das plantas: ensaios sobre os modos de ser vegetal. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COOPER, M. Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era. Seattle: University of Washington Press, 2008.

ELOY, L.; EMPERAIRE, L.; DIAS, C. História de vida das plantas: narrativas etnográficas sobre agrobiodiversidade. In: CABALZAR, A. (Org.). Manejo do mundo: saberes agroecológicos e resistências comunitárias. Belém: FOIRN/ISA, 2010. p. 85–112.

EMPERAIRE, L.; OLIVEIRA, A. G. Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola na Amazônia. Brasília: IPHAN/IRD, 2014.

FAO. State of the World's Biodiversity for Food and Agriculture. Roma: FAO, 2019.

GAMA, M. (Org.). Bioeconomia da restauração: desafios e oportunidades na Amazônia brasileira. Altamira: Universidade Federal do Pará (UFPA); Belém: Instituto Socioambiental (ISA), 2022b.

GARCIA DOS SANTOS, L. Informação após a virada cibernética: redes sociais, tecnologia e política. In: Revolução tecnológica, internet e socialismo. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. p. 23–47.

GONZÁLEZ DE MOLINA, M.; PETERSEN, P.; GARRIDO PEÑA, F.; CAPORAL, F. Political agroecology: advancing the transition to sustainable food systems. Boca Raton: CRC Press, 2020.

GUETTA, M.; BENSUSAN, N. Tutela dos saberes comunitários: desafios legais e políticos. In: Propriedades em Transformação: bioeconomia e comunidades tradicionais. São Paulo: Blücher, 2018. p. 101–128.

LATOUR, B. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp, 2000.

LATOUR, B. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro, 1994.

LATOUR, B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, B. Reassembling the Social: an introduction to actor–network theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos. Bauru: EDUSC, 2013.

LAW, J. After ANT: complexity, naming and topology. In: LAW, J.; HASSARD, J. (Org.). Actor–Network Theory and After. Oxford: Blackwell, 1999. p. 1–14.

MAGURRAN, A. E.; MCGILL, B. J. (Ed.). Biological Diversity: frontiers in measurement and assessment. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MARCUS, G. Ethnography in/ of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology, 1995.

MBOW, C.; et al. Food security. In: IPCC. Climate Change and Land: an IPCC special report on climate

change, desertification, land degradation, sustainable land management, food security, and greenhouse gas fluxes in terrestrial ecosystems. Geneva: IPCC, 2019. cap. 5.
MORAN, E. F. Developing the Amazon: deforestation and social change. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
MORAN, E. F. A ecologia das populações da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1990.
MORENO, C. Métodos para medir la biodiversidad. Zaragoza: GORFI, 2001.
OLIVEIRA, J. C. de. Entre plantas e palavras: ensaio sobre etnobotânica e linguagem. 2012. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo.
PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará – IDEFLOR-Bio. Relatório de Gestão 2019–2022. Belém: IDEFLOR-Bio, 2023.
RODRIGUES, R. R.; GANDOLFI, S.; BRANCALION, P. H. S. Restauração florestal: princípios e práticas para a recuperação de ecossistemas degradados. Viçosa: Oficina de Textos, 2015.
SANTILLI, J. Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores. Uberlândia: Peirópolis, 2009.
SANTILLI, J. Agrobiodiversity and the Law: farmer's rights and biodiversity. London: Routledge, 2012.
STENGERS, I. Another Science Is Possible: a manifesto for slow science. Cambridge: Polity Press, 2018.
TSING, A. L. The Mushroom at the End of the World: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.
URZEDO, D., et al. Arranjos socioprodutivos na restauração florestal: o caso da semeadura direta e da Rede de Sementes do Xingu. In: Mudanças no código florestal brasileiro: Desafios para a implementação da nova lei. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2016.
SOUZA, D. As trajetórias dos agricultores familiares no assentamento Benedito Alves Bandeira em Acará, Pará — traçando caminhos da restauração e da coletividade na Amazônia paraense. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) — UFRJ, 2024.

3) Artigos em periódicos

ANDERSON, K.; FERRONI, M.; et al. Agricultural biotechnology and smallholder farmers in developing countries. Technology in Society, v. 63, p. 1–9, 2020.
ARAÚJO, B. M. N.; DA PAIXÃO SOUSA, R. O avanço da restauração florestal a partir da produção de mudas: uma análise da cobertura vegetal e uso do solo no Assentamento João Batista II, Castanhal, Pará. Cadernos de Agroecologia, v. 19, n. 1, 2024.
BANDEWAR, S. V. S.; RUDRAPPA, M.; et al. Community engagement and tissue-culture banana development in Kenya. BMC Biotechnology, v. 17, n. 28, 2017.
BLASER, M. Ontology and indigeneity. Cultural Geographies, v. 21, n. 1, p. 3–23, 2014.
BOANADA FUCHS, V. G. Blaming the weather, blaming the people: agroclimatic narratives and responsibility in Brazil. Ambiente & Sociedade, v. 19, n. 2, p. 73–94, 2016.
BOANADA FUCHS, V. G. Expansão de fronteira impulsionada pela China: impactos socioambientais na Amazônia brasileira. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 20, 2020.
BRUSH, S. B. Protecting traditional agricultural knowledge: institutional approaches and policy options. Washington University Journal of Law & Policy, v. 17, p. 265–308, 2005.
CARNEIRO DA CUNHA, M. Relações e dissensões entre saberes: perspectivas etnográficas. Revista da USP, n. 75, p. 45–62, 2007.
CARNEIRO DA CUNHA, M. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. Revista de Antropologia,

v. 55, n. 1, p. 11–29, 2012.
CHAZDON, R. L.; URIARTE, M. Natural regeneration in the context of large-scale forest and landscape restoration in the tropics. Biotropica, v. 48, n. 6, p. 709–715, 2016. doi:10.1111/btp.12409.
COSTA, F. A.; SILVA, J. P.; et al. Agribusiness and livelihood systems in the Amazon: actors, flows and sustainability. Acta Amazonica, v. 54, spe. 1, p. 1–18, 2024.
DANIELSEN, F.; ENGHOFF, M.; POULSEN, M. K.; FUNDER, M.; JENSEN, P. M.; BURGESS, N. D. The concept, practice, application, and results of locally based monitoring of the environment. BioScience, v. 71, n. 5, p. 484–502, 2021. doi:10.1093/biosci/biaa021.
EMPERAIRE, L. Biodiversidade agrícola na Amazônia: interfaces entre cultura e natureza. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, v. 32, p. 45–68, 2005.
EMPERAIRE, L.; ELOY, L. Cidade e diversidade agrícola: tensões e resistências em contextos urbanos. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 3, n. 2, p. 159–178, 2008.
EMPERAIRE, L.; ELOY, L.; SEIXAS, A. C. Redes de agrobiodiversidade: atores e práticas na conservação de espécies. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, n. 1, p. 23–48, 2016.
EMPERAIRE, L.; GARCÉS, C. L. L. Dinâmicas das agriculturas amazônicas: mudanças, contínuos e rupturas. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, p. 1–21, 2016.
EMPERAIRE, L.; PERONI, N. Traditional management of manioc (Manihot esculenta Crantz) in Amazonian Brazil. Human Ecology, v. 35, n. 6, p. 743–750, 2007.
FISCHER, E.; QAIM, M. Linking smallholders to markets: determinants and impacts of farmer collective action in Kenya. World Development, v. 40, n. 6, p. 1255–1268, 2012.
GARLAND, R.; CURRY, J. Biotechnology for climate resilience: novel approaches to crop adaptation. Agricultural Research Journal, 2022.
GRISOTTI, M.; MORAN, E. F. Novos desafios do desenvolvimento na Amazônia: infraestrutura e sustentabilidade. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 20, n. 1, p. 45–68, 2020.
GUIMARÃES, V. S.; ZAIDAN, F. H.; BRAGA, J. L. Inovação na Rede de Sementes do Xingu: práticas, técnicas e desafios. Meio Ambiente, v. 3, n. 1, p. 33–52, 2021.
MARCUS, G. E. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. Annual Review of Anthropology, v. 24, p. 95–117, 1995.
MORAN, E. F. Roads and dams in the Amazon: social and environmental impacts. Ambiente & Sociedade, v. 19, n. 2, p. 9–26, 2016.
MORAN, E. F. Infraestrutura hidrelétrica e bem comum na Amazônia brasileira. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 20, p. 137–156, 2020.
MUYANGA, M. Tissue culture banana in Kenya: economic and social implications. African Journal of Biotechnology, v. 8, 2009.
NAZ, R. M. M.; FAROOQ, K.; et al. Aeroponic seed potato production in Pakistan: a promising and sustainable strategy. Pakistan Journal of Biotechnology, v. 21, n. 1, p. 87–91, 2024.
OLIVEIRA, G.; SILVA, P.; et al. Wildfires threaten progress in Amazonia: patterns, drivers and policy implications. Nature Ecology & Evolution, v. 7, n. 12, p. 1637–1645, 2023.
OLIVEIRA, J. C. de. Mundos de roças e florestas: narrativas etnográficas amazônicas. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 11, p. 65–88, 2016.
OLIVEIRA, J. C. de. Saberes agrícolas entre os Wajãpi: práticas de manejo e cosmologias. In: Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade. São Paulo: IEB Mil Folhas, 2018. p. 145–172.

OLIVEIRA, R. E. de; ENGEL, V. L.; LOIOLA, P. de P.; MORAES, L. F. D. de; VISMARA, E. de S. Top 10 indicators for evaluating restoration trajectories in the Brazilian Atlantic Forest. Ecological Indicators, v. 127, 107652, 2021. https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2021.107652

PAIVA, R. d. S. Desmatamento 2019–2023 em Altamira: análise espacial e tendências. Research, Society and Development, v. 13, n. 9, p. e274139439, 2024.

QAIM, M.; YARKIN, C.; ZILBERMAN, D. Biotechnology and the Sustainable Development Goals. Ecological Economics, v. 55, n. 2, p. 238–253, 2005.

REIS, D. N. dos; DAVIDE, A. C.; FERREIRA, D. F. Indicadores preliminares para avaliação da restauração em reflorestamentos de ambientes ciliares. Pesquisa Florestal Brasileira, v. 34, n. 80, p. 375–389, 2014. doi:10.4336/2014.pfb.34.80.757.

RIBEIRO, M. d. S.; LUZ, M. R. S. Padrões de aniquilação: conflitos socioambientais na Amazônia. Mana: Estudos de Antropologia Social, v. 30, n. 2, p. 221–245, 2024.

SALOMÃO, R. P.; BRIENZA JÚNIOR, S.; ROSA, N. A. Dinâmica de reflorestamento em áreas de restauração após mineração em unidade de conservação na Amazônia. Revista Árvore, v. 38, n. 1, p. 1–24, 2014.

SANCHES, R. A.; FUTEMMA, C. R. T.; ALVES, H. Q. Indigenous territories and governance of forest restoration in the Xingu River (Brazil). Land Use Policy, v. 104, 2021.

SCHMIDT, M. V. C.; et al. Indigenous knowledge and forest succession management in the Brazilian Amazon: contributions to reforestation of degraded areas. Frontiers in Forests and Global Change, v. 4, art. 605925, 2021.

SMALE, M.; MASON, N. Hybrid seed and smallholder welfare in Zambia. Journal of Development Studies, v. 50, n. 5, p. 707–724, 2014.

URZEDO, D., et al. Indigenous and local communities can boost seed supply in the UN Decade on Ecosystem Restoration. Ambio, v. 51, p. 557–568, 2022.

VERRAN, H. A postcolonial moment in science studies: alternative firing regimes of environmental scientists and Aboriginal landowners. Social Studies of Science, v. 32, n. 6, p. 729–762, 2002.

ZUBERI, M.; SPIES, M.; NIELSEN, J. Ø. Is there a future for smallholder farmers in the bioeconomy? The case of 'improved' seeds in South Punjab, Pakistan. Forest Policy and Economics, v. 158, C, art. 103100, 2024.

4) Relatórios, mapas e documentos institucionais

IDEFLOR-BIO. Mapa de viveiros do PROSAF. Belém, nov. 2023. Disponível em: https://ideflorbio.pa.gov.br/wp-content/uploads/2023/11/Mapa-viveiros.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Queimadas em terras indígenas: nota técnica. São Paulo: ISA, 2024. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2024/11/queimadas_2024_29102024-3.pdf. Acesso em: 29 jun. 2025.

OTCA. Cadeia de sementes florestais gera renda para comunidades tradicionais da Amazônia brasileira e ajuda no combate às mudanças climáticas. 2024. Disponível em: https://otca.org/pt/cadeia-de-sementes-florestais-gera-renda-para-comunidades-tradicionais-da-amazonia-brasileira-e-ajuda-no-combate-as-mudancas-climaticas/. Acesso em: 16 mai. 2025.

QAIM, M. Assessing the impact of banana biotechnology in Kenya: a socio-economic evaluation. New York: ISAAA, 1999.

5) Notícias (sites)

ABREU, G. Governo fortalece estratégias de valorização e de estímulo da sociobioeconomia no Pará. Agência Pará, Belém, 2025. Disponível em: https://agenciapara.com.br/noticia/68219/governo-fortalece-estrategias-de-valorizacao-e-de-estimulo-da-sociobioeconomia-no-para. Acesso em: 29 jun. 2025.

ALTAMIRA (Prefeitura Municipal). Projeto da Prefeitura de Altamira estimula geração de renda com a floresta em pé. Altamira, 2 fev. 2024. Disponível em: https://altamira.pa.gov.br/projeto-da-prefeitura-de-altamira-estimula-geracao-de-renda-com-a-floresta-em-pe/. Acesso em: 30 set. 2025.

LEAL, V. Governo do Pará viabiliza meio milhão de mudas para reflorestar áreas em Altamira. Agência Pará, Belém, 2024a. Disponível em: https://agenciapara.com.br/noticia/51480/governo-do-para-viabiliza-meio-milhao-de-mudas-para-reflorestar-areas-em-altamira. Acesso em: 29 jun. 2025.

LEAL, V. Coleta de sementes é essencial para a restauração da floresta Amazônica. Agência Pará, Belém, 2024b. Disponível em: https://agenciapara.com.br/noticia/60219/coleta-de-sementes-e-essencial-para-a-restauracao-da-floresta-amazonica. Acesso em: 29 jun. 2025.

LEAL, V. Projeto Refloresta Altamira distribui 100 mil mudas e avança na recuperação de áreas degradadas na região do Xingu. Agência Pará, Belém, 2025. Disponível em: https://agenciapara.com.br/noticia/63983/projeto-refloresta-altamira-distribui-100-mil-mudas-e-avanca-na-recuperacao-de-areas-degradadas-na-regiao-do-xingu. Acesso em: 29 mai. 2025.

PDRS XINGU. PDRSX marca presença na inauguração dos Laboratórios de Solos e de Biotecnologia na UFPA. 2022. Disponível em: https://www.pdrsxingu.org.br/noticias/pdrsx-marca-presenca-na-inauguracao-dos-laboratorios-de-solos-e-de-biotecnologia-na-ufpa-campus-ii-de-altamira/. Acesso em: 16 mai. 2025

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Alianças juçareiras:
cosmopolíticas vegetais e a (re)existência dos territórios tradicionais da Mata Atlântica

Bruno Vilela Vasconcelos[1]

Resumo: O presente texto-ensaio se configura como parte integrante da minha pesquisa de mestrado em andamento que pretende descrever etnograficamente alianças, conflitos, histórias e diferentes modos de viver com a palmeira juçara (*Euterpe edulis*) dentro do território tradicional da Mata Atlântica. Alimenta-se de convivências entorno da colheita e relacionalidades com o fruto, nas paisagens das matas e das roças, em eventos e oficinas, com agricultores(as) e juçareiros(as) junto à "frente de Agroecologia" do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT) - uma articulação política e socioambiental entre povos indígenas, quilombolas e caiçaras - da região da Bocaina, um segmento da Serra do Mar (SP-RJ), mais precisamente, na comunidade tradicional do Quilombo do Campinho da Independência, em Paraty-RJ. A palmeira é marcada pelas fraturas do contínuo colonial no espaço, no tempo e no imaginário que assolam uma identidade afro-pindorâmica, desde múltiplas destruições do território-floresta à exploração predatória do palmito, que levou-a à vulnerabilidade de si e de ecologias conviventes. Atravessado por conflitos históricos ecopolíticos e ontológicos, "*A juçara é nossa!*" é um grito de insurgência das comunidades tradicionais a partir de alianças vegetais com a juçara, a Mata Atlântica e demais companhias mais que humanas, como uma cosmopolítica da (re)existência do território, de identidade e de pertencimento frente à criminalização das práticas e saberes tradicionais, à monocultura e à iminência da comoditização do fruto. Nesse emaranhado multiespécies, busco seguir os movimentos e envolvimentos da juçara enquanto espécie companheira de luta em defesa do território e "*ponta de lança*" para retomada aos modos de vida tradicionais das roças.

Palavras-chaves: Comunidades Tradicionais; Estudos Multiespécies; Mata Atlântica; Relacionalidades vegetais; Territórios.

"*Lá na mata da jurema,*
Eu vi uma capivara
Ela tava bem comendo
A semente da juçara."

Ponto de jongo cantado na comunidade do Quilombo do Campinho da Independência

[1] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em Ciências Biológicas (Enf. Meio Ambiente) pela UFRJ/Nupem-Macaé, RJ.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em *territórios vivos*: apresentando a juçara em um contexto ecopolítico

No mês de setembro de 2024, acontecia o I Encontro Internacional de Territórios e Saberes (EITS), na cidade de Paraty-RJ, organizado pelo Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT) e pelo Observatório de Territórios Saudáveis e Sustentáveis da Bocaina (OTSS). No segundo dia de evento, uma terça-feira à noite, após a cerimônia de abertura, todos estavam esperando ansiosamente pelos diferentes pratos produzidos pela "Cozinha das Tradições"[2] em uma fila que serpenteava o "Espaço Quilombola". Nesse momento, quando a fila começou a andar, percebi muitas pessoas saindo com um copo cheio, contendo um suco de cor roxa vivaz. No mesmo instante, uma companheira que estava logo à minha frente comentou: "*Quero muito pegar esse açaí!*"[3]. Outra pessoa da fila, o que me parecia ser alguém do território, rapidamente respondeu: "*Não é açaí, é juçara!*". Falou-se com firmeza, potência e afirmação. Chegou minha vez, peguei-o e pude experienciar seu sabor, doçura, viscosidade e refrescância. Enquanto tomava o suco, acontecia uma das intervenções culturais do territorio para o evento, o "Encontro de Jongueiros" na qual, a partir de rodas e cantos, mais uma vez, me chamou atenção a *presença* da juçara no espaço, agora na letra do jongo, citada acima. Em estado de exercício de uma "educação da atenção" (Ingold, 2019), aquele momento da fila, aparentemente despretensioso, permaneceu latente em minha mente e corpo.

No dia seguinte, de manhã, participei de uma mesa temática na comunidade do Quilombo do Campinho da Independência, em Paraty-RJ, com o tema "Agroecologia". Uma das moradoras quilombolas falava da importância socioambiental, política e econômica da palmeira para as comunidades e povos tradicionais da região, bem como da experiência que o quilombo possuía de mais de 20 anos de manejo, cultivo e plantio das sementes e frutos da juçara, o "*ouro roxo da Mata Atlântica*" como dizem, nas roças e sistemas agroflorestais da comunidade. Outro momento, na quinta-feira à noite, um ato

[2] A "Cozinha das Tradições" é um coletivo da "frente de Agroecologia" do território constituído por comunitários do FCT, responsável por aproximar, politicamente, as práticas tradicionais como a roça e a pesca, da cozinha e da alimentação saudável.

[3] No presente trabalho, as expressões marcadas com "*aspas e itálico*" fazem referência às falas de interlocutores e companheiros durante o trabalho de campo.

político em defesa dos povos e comunidades tradicionais percorreu toda a pista central de Paraty até o Centro Histórico da cidade. Ressoava através das lideranças o enfrentamento às ameaças constantes da especulação imobiliária, da criminalização dos modos de vida, práticas e saberes tradicionais e demais conflitos históricos. Faixas e "gritos de guerra" traziam a seguinte mensagem: "*A juçara é nossa!*". Essa foi uma expressão que ecoou por todo o evento. Para Narahara (2022), seres para além do humano estão cada vez mais presentes nos cenários políticos e a juçara tem assumido um protagonismo cosmopolítico com as comunidades, com o território e com o bioma. Assim, diante dos múltiplos encontros com a juçara e na busca por alinhar o meu fazer antropológico à companhia de "outros-que-humanos" (De La Cadena, 2018), desdobrou-se um encontro com o "campo" (Kopenawa; Albert, 2015).

Palmeira juçara, nome científico *Euterpe edulis*, família botânica das Arecaceae. Içara, palmiteiro, palmito-doce, ripeira, ensarova, etc. Para além de seus muitos nomes, a juçara[4] é uma palmeira nativa muito característica do território-floresta da Mata Atlântica, que se distribui desde o Rio Grande Norte ao Rio Grande do Sul pelo Brasil, e também na Argentina e Paraguai. De aparência marcante, se caracteriza pelo seu estipe único; folhas longas, arqueadas e pinadas; raízes fasciculadas; inflorescências de tons amarelados e infrutescências globosas e arroxeadas em cachos, com uma semente em cada fruto. Habita lugares variados com relativa umidade na "terra firme" como ambientes íngremes, matas ciliares e o estrato médio da floresta (Teixeira *et al*., 2025), no qual cresce na sombra de outras companhias vegetais.

Além disso, também habitam outras paisagens bioculturais como roças e demais espaços agroflorestais de muitas comunidades tradicionais. É considerada necessária ecologicamente como espécie-chave, por exemplo, nas relações tróficas interespécies em período de baixa disponibilidade de alimento, proporcionando-o para mais de 70 espécies de animais, humanos e para além do humano, dentre eles tucanos, jacus, jacutingas, tatus, antas, capivaras, etc., e politicamente na preservação e conservação do bioma, visto que "*Mata Atlântica sem juçara não é Mata Atlântica*", bem como na luta em defesa do território, ambos com protagonismo comunitário tradicional desde a região Sul-Sudeste

[4] "Juçara", na língua originária tupi, significa "o que espinha, espinhoso" ou "o que dá farpas ou lascas".

do litoral atlântico, especialmente na região da Bocaina, um segmento da Serra do Mar, na área conhecida como "Costa Verde".

Tal região é uma arena ecopolítica da Mata Atlântica, considerada um dos maiores remanescentes preservados e área conservada do bioma no país, que se estende do litoral sul do Rio de Janeiro ao litoral norte de São Paulo. No entanto, apesar desse (e)feito protagonizado pela resistência e reexistência das diversas comunidades tradicionais *com* o bioma e, posteriormente, da presença profundamente conturbada das unidades de conservação, o território é atravessado por violências que marcam as paisagens e corpos viventes historicamente. Desde "fraturas coloniais" (Ferdinand, 2022) - exploração e dominação de subjetividades, saberes e territórios; escravização negra e indígena; monoculturas de cana-de-açúcar e café - como no *contínuo* desse sistema de "des-envolvimento" (Bispo dos Santos, 2023) que persiste nos diversos conflitos fundiários[5], socioambientais e ontológicos que o território enfrenta atualmente, em especial, após a ditadura militar (Feitosa; Silva, 2015), que tenta, de todas as formas, *fragmentar* territorios, biomas, relacionalidades e modos de (re)existir, inclusive com a juçara. A própria palmeira é marcada pela colonização no espaço, no tempo e no imaginário que assolam uma identidade afro-pindorâmica, desde dessas múltiplas destruições do território onde habita ecológica e politicamente à exploração predatória do palmito, que levou-a à vulnerabilidade de si e de ecologias conviventes.

Apesar dessa "maquinaria de morte" do ocidente (Narahara, 2020), as múltiplas *alianças* das comunidades e povos tradicionais junto ao bioma respondem com vida, onde tal vivacidade emerge dessa pertença insubordinada e insurgente ao/no território, na qual "pulsa" (Gallo; Nascimento, 2019). Um exemplo é a articulação política do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT). Nascido de encontros comunitários nos anos 2000 para defender o território assolado por grandes empreendimentos capitalistas intensificados com a abertura da estrada Rio-Santos, o FCT[6] é a principal organização social de

[5] Recentemente, entre o mês de maio e junho, 32 terrenos do município de Paraty(RJ), inseridos em território de comunidades tradicionais e em unidades de conservação foram leiloados. Dentre as áreas tradicionais mais afetadas estão o Saco do Mamanguá e a Ilha do Araújo, com presença tradicional caiçara, ameaçando o território e os modos de vida das comunidades da região.

[6] Foi fundado oficialmente em 2007 pela política pública da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) que potencializa a criação de fóruns.

articulação entre povos e comunidades tradicionais da região, presente em 7 municípios[7] e contempla mais de 200 comunidades indígenas, quilombolas e caiçaras.

Tem como objetivo central a luta pela valorização socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, bem como na defesa e garantia de seus direitos territoriais a partir de seus modos de vida. Tem mobilizado diversas ações, por meios de eixos, frentes[8] e campanhas, dentre elas a "frente de Agroecologia" e a campanha "A juçara é nossa!". Diante disso, a juçara tem sido uma "espécie companheira" (Haraway, 2023) de luta dos povos e comunidades tradicionais da região, bem como uma "aliada vegetal" (Oliveira *et al*., 2020) na defesa comunitária do território por meio de relacionalidades ressurgentes, histórias de convivência e cosmopolíticas de reexistência.

O presente texto-ensaio trata-se de uma experimentação narrativa e etnográfica baseada na minha pesquisa de mestrado em andamento que pretende descrever alianças, conflitos, histórias e diferentes modos de viver com a palmeira juçara (*Euterpe edulis*) dentro do território tradicional da Mata Atlântica, bem como sua agência ecopolítica no território junto aos povos e comunidades tradicionais. Alimenta-se de convivências e histórias entorno da colheita e relacionalidades com o fruto, nas paisagens das matas e das roças, com companhias humanas e vegetais do território, em eventos e oficinas, com agricultores(as) e juçareiros(as) junto à "frente de agroecologia" do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT) da região da Bocaina, mais precisamente, na comunidade tradicional do Quilombo do Campinho da Independência, em Paraty-RJ, onde pude me relacionar de maneira mais imersiva no trabalho de campo[9].

Coletando frutos e histórias: sobre relações ressurgentes com a palmeira

[7] São eles: Angra dos Reis, Ilha Grande, Mangaratiba, Marambaia (RJ), Ubatuba, Caraguatatuba, Ilhabela e São Sebastião (SP).

[8] O FCT, em parceria com a Fiocruz através do Observatório de Territórios Saudáveis e Sustentáveis da Bocaina (OTSS), atua em algumas frentes importantes como: Agroecologia, Cultura, Saneamento Ecológico, Educação Diferenciada, Pesca Artesanal, Turismo de Base Comunitária, Cartografia Social e Justiça Socioambiental a partir da liderança e protagonismo das próprias comunidades (Gallo; Nascimento, 2019).

[9] Foram, ao todo, 61 dias de trabalho de campo intermitentes dentro do território de atuação do FCT acompanhando a "frente de Agroecologia", dentre eles Quilombo da Fazenda (Ubatuba-SP), Quilombo Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ), Comunidade caiçara da Praia do Sono e, mais frequentemente, o Quilombo do Campinho da Independência (Paraty-RJ). O trabalho se constitui enquanto uma antropologia comprometida com o território.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em uma manhã de março ensolarada, estávamos reunidos, eu e companheiros da "frente de Agroecologia" do movimento, para começar um dia de coleta do fruto da palmeira em uma das roças do Quilombo do Campinho, a área do Vaguinho, liderança quilombola e do movimento. Era momento de safra, da temporalidade do fruto no território, e as mobilizações comunitárias nas roças estavam inteiramente focadas em coletá-los: "*...tem que colher juçara, tem que plantar, tem que colher*". Os frutos amadureceram mais cedo nesta região neste ano devido às dinâmicas climáticas e ao calor intenso, o que fez antecipar as ações em 1 mês. A "frente de Agroecologia", a partir dos trabalhos com a palmeira, visa fortalecer as comunidades tradicionais que já trabalham com juçara e construir caminhos para que outras comunidades plantem as sementes, cultivem e colham os frutos. Depois de sair da casa do Vaguinho, seguimos o percurso até a roça. Contam que essa roça é uma das mais "maduras" em relação às interações com a palmeira, sendo um dos refúgios que fizeram-na reexistir no território. Dentre as várias companhias vegetais, a juçara se destacava. "*Olha a juçara aí!*". Era meu primeiro encontro com as palmeiras no território.

Após encontrarmos um bom lugar, preparamos uma lona azul, aberta na terra, onde os cachos coletados seriam colocados e, futuramente, debulhados e previamente selecionados. Pude auxiliar nessa organização. A roça se misturava com um aspecto (agro)florestal e as juçaras ocupavam seus 10 a 12 metros de altura. A coleta do fruto da juçara se apresenta como uma das principais relacionalidades com a roça quilombola no território e uma das principais atividades extrativistas e práticas de cultivo agroecológico no bioma. Além disso, é a primeira ação realizada - pós plantio e cuidado - dentro de uma gama de atividades subsequentes, do cacho à polpa. Coletar juçara, o "fruto", representa - e requer - tanto um saber-fazer, como um um modo de viver emaranhado com os ritmos ecológicos das vidas das palmeiras.

Para coletar, é necessário subir na palmeira, seja com o *corpo*, seja com um auxílio externo, por exemplo, a ferramenta chamada "cata-cachos", sendo estas, duas das principais técnicas usadas. Antes de subir, os *juçareiros*[10] realizam um longo mapeamento da área, acompanhado de um bom exercício de observação profunda dos cachos, priorizando a qualidade do fruto, assim como toda a palmeira, da raiz ao ponto alto do

[10] Denominação usada pelos companheiros de trabalho e comunitários do território.

estipe. Nesta primeira técnica, utiliza-se a chamada "peconha", uma técnica tradicional de subida em plantas frutíferas altas, com um tipo de "laço" feito de sacas, com a camisa ou com a própria folha seca da palmeira.

Ao subir, a pessoa "abraça" a palmeira, e com movimentos curtos mediados pelos pés, chega ao topo. Com uma faca, corta parte da aba do cacho, capaz de soltá-lo e, em seguida, desce em um movimento controlado de deslize pelo estipe. Tal técnica exige bastante do corpo e representa grandes riscos de queda, o que requer "*profundo respeito*", como diz Luciano, assessor e integrante do movimento. Em uma mesma palmeira, tira-se mais de um cacho. Porém, preserva-se tanto cachos quanto palmeiras inteiras para seres viventes dispersores das sementes, ou como chamam, "*plantadores*", que contribuem na ecologia de repovoamento da palmeira nas paisagens do território.

Acompanhando outra subida, agora com Lázaro, comunitário e juventude quilombola do Campinho, pegamos mais alguns cachos e estendemos na lona. Estava de assistente. "*Comecei desde pequeno, acompanhando os mais velhos… saber se está 'pretinho' para poder colher*", disse ele. Como representante da juventude e futura liderança comunitária, fala de como colher juçara fazia parte de suas "brincadeiras" e comenta a importância de "formar juçareiros" desde crianças, de construir relações com a palmeira e compreender sua importância. Além disso, comenta: "*acompanhei o plantio das juçaras que hoje estou colhendo… cresci junto com elas*". Tal proximidade remete a uma relação profunda de conhecimento, intimidade, coragem e cuidado.

A outra técnica, através do "cata-cachos", a subida é realizada através de umas hastes de ferro com um tesourão na ponta, capaz de cortar e firmar o cacho. A subida é manual e, apesar do menor esforço físico comparado à peconha, também "*exige do corpo*". Pude auxiliar ativamente pela técnica junto com Marcos Vinícius, juventude quilombola do Quilombo do Bracuí, contribuindo com a coleta. Apesar de mais prática e acessível, tal técnica se mostra mais potente com a presença de quem sobe com o corpo, visto que um *olhar juçareiro* para mapear os cachos do alto garantem maior qualidade da coleta, evitando desgastes físicos e a retirada de cachos ainda verdes.

Depois de coletarmos bastante cacho, fui contribuir debulhando. Fiquei junto de Seu Álvaro, mestre griô quilombola, que veio ajudar na atividade da coleta. Nesse

"*aprender com as mãos*"[11], levava os cachos até a lona, voltava e pegava mais. Até que me assentei e o acompanhei. "*Catar é com as mãos mesmo, para mim é terapia*", dizia ele. Diferente da agitação e do esforço da subida, debulhar o cacho era uma atividade que exigia paciência e atentividade. É nesse momento que os frutos são retirados do cacho e, ao mesmo tempo, são previamente selecionados. Um cacho bem colhido possui frutos com uma cor violácea/enegrecida. Os frutos verdes, os "antracnados"[12] e, principalmente, "vermelhos" - que causam um amargor na polpa - são retirados.

Debulhar também é um bom momento para contar e ouvir histórias da juçara. Ao passo que narra suas vivências, o mestre griô comenta sobre as ameaças que a palmeira sofreu ao longo do tempo no território: "*Antigamente tava cheio de juçara por aí, tudo espalhado. Aí, na década de 1960, 1970, vieram muitos exploradores ilegais, indústria, palmiteiro… e começaram a cortar o palmito e elas começaram a sumir*". O corte do palmito - o chamado "coração da palmeira"[13] - representa a sua morte, visto que possui um estipe único e não perfilha, ou seja, não forma touceiras como outras palmeiras - açaí e pupunha, por exemplo. Assim, a palmeira entrou na lista de espécies ameaçadas de extinção[14] e foi desaparecendo em muitos locais, dentre eles no território.

As agroindústrias clandestinas e o mercado de exportação se apossaram do corte do palmito, bem como do *corte de relações* com a palmeira por parte de muitos comunitários tradicionais. Diante das dificuldades financeiras emergentes do modo capitalista *atravessador* de mundo, ser "palmiteiro", neste contexto, para aqueles que sempre se relacionaram com a palmeira, acabou virando um modo imposto de sobre-viver, contrapondo-se, contemporaneamente, com um modo de viver juçareiro. Assim, muitos comunitários foram, por muito tempo, criminalizados e culpabilizados pela morte da palmeira por parte, por exemplo, do Estado e suas legislações restritivas neste

[11] Em um outro momento de campo, conversando sobre os modos de fazer pesquisa da universidade, Seu Valmir, mestre griô e agricultor do Quilombo Santa Rita do Bracuí em Angra dos Reis (RJ), reflete sobre a importância da prática no aprendizado, não a mera observação, em um *fazer* que se constrói um *saber*.
[12] Tal termo faz referência a "antracnose", uma doença que acomete frutos de espécies tropicais, causado por um fungo, e que impossibilita sua qualidade, apresentando pontos escuros, salientes ou avermelhados.
[13] Meristema apical da planta responsável pelo crescimento de novas estruturas vegetativas.
[14] A juçara *(Euterpe edulis*) integra a lista do Centro Nacional de Conservação da Flora do Brasil (CNC Flora) do Brasil, pelo Jardim Botânico do Rio de Janeiro, como uma "espécie vulnerável" segundo o Livro Vermelho da Flora do Brasil, realizado em 2013.

ambientalismo que desconsidera a presença humana relacional como raiz tradicional de proteção dos territórios bioculturais (Ferdinand, 2022).

No entanto, como diz o mestre quilombola: "*A gente sempre comeu o palmito. Não tínhamos a cultura de colher o fruto*". Historicamente, a juçara compõe diretamente a terra de "Pindorama", um nome ancestral dado pelos povos originários ao território brasileiro que significa "região das palmeiras". As palmeiras, de maneira geral, são plantas características das florestas tropicais e possuem uma relação biocultural e ancestral com povos humanos, visto que sua distribuição pode estar relacionada ao manejo e cultivo humano (Oliveira *et al*., 2020; Teixeira *et al*., 2025). Desde os tempos originários, a juçara já faz parte das práticas tradicionais dos povos indígenas que habitavam o território de uma forma "coevolutiva" (Van Dooren, 2024), como ripas usadas na construção de habitações, folhas secas na estrutura de telhados, construção de canaletas para buscar água, usos medicinais, práticas de agricultura tradicional e, no manejo e na alimentação a partir do palmito. Logo, não é o corte em si, mas a forma predatória e operatória desse corte por parte desse "*pacote do capital*".

Diante desse contexto, movimentos ecologistas comunitários tradicionais de proteção da palmeira nos anos 2000 no território e outros próximos[15], buscou-se desconstruir - material e simbolicamente - a "*cultura do palmito*" no imaginário - o que não exclui o seu manejo, a sua relacionalidade ancestral - para uma "*cultura do fruto*". Atualmente, "*ela é mais importante em pé do que cortada*", dizem os comunitários do quilombo, e as relações com o fruto representam um caminho estratégico político e ecológico que o movimento, as comunidades e o território têm buscado alimentar.

Após debulhar, selecionar e ensacar os frutos, nos deslocamos até o restaurante da comunidade. Foram coletados cerca de 98 kg de fruto. O mestre griô conta como se dá a dinâmica: "*A gente planta no nosso quintal, produz muda e vende. Tem todo um processo, do plantio à polpa. Depois tem o lance - repovoamento - pela comunidade. Assim cresce mais*". A organização do processamento é feita por uma outra equipe, geralmente diferente de quem colheu. Nesta etapa, existe um protagonismo das mulheres quilombolas, onde Flávia e Verônica - agricultoras, cozinheiras e moradoras da comunidade - assumiram a atividade. O fruto passa por uma nova fase de seleção e três

[15] Outro território tradicional importante nesse processo com a juçara é o Vale do Ribeira, em São Paulo.

etapas de lavagem para limpeza, higienização e amolecimento. Flávia fala que o fruto da juçara é sensível e possui um rigor em relação à produção da polpa: precisa ser realizada no mesmo dia ou, no máximo, no dia anterior, visto que pode sofrer oxidação e perder sua qualidade. Toda essa interação comunidade-fruto permite uma grande rede comunitária de socialização, dos mais jovens aos mais velhos.

Para despolpar, passa pela despolpadeira. Verônica, também juçareira, conta que antes, utilizava-se o pilão - como ainda é feito para pequenas quantidades. Nesta experiência, rendeu cerca de 60 kg de polpa. A semente é retirada por uma abertura lateral inferior e armazenada em um recipiente arejado em todas as repetições. "*Deve ser lavada e depois secar ao vento ambiente*", me ensinava o mestre griô que debulhara o fruto. Ela também tem seus rigores e cuidados imediatos, visto que qualquer condição entre umidade/presença de água e baixa incidência luminosa direta, a semente já começa a germinar, que representa esse impulso ecológico vegetal à continuidade da vida. Essa semente, parte dela é repovoada nas roças e nas matas pela comunidade e outra é usada para circulação em comércios locais, salvaguardadas e compartilhadas com outras comunidades, promovendo essa troca genética e biocultural, bem como uma memória dessas "interações humano-vegetais" das sementes no tempo (Van Dooren, 2024) e as comunidades valorizam a continuidade.

No final, pude saborear a polpa. É na organicidade dessa ecologia que o mestre quilombola confia a saúde do corpo e do território: "*Isso que é suco de juçara mesmo! O que vende em mercado é tudo cheio de químico, cheio de corante. Aqui não*". O fruto contém grandes quantidades de vitaminas e antioxidantes[16]. Além disso, além das polpas de juçara e seu suco que integram a culinária das comunidades locais, os pratos e os drinks, as fibras de seu cacho e a própria palmeira também compõem criativamente os artesanatos, as festas, os cantos, bem como nas agendas públicas e políticas voltadas para agricultura familiar no território, produzindo segurança e soberania alimentar e nutricional, assim como, uma forma de viabilização econômica a partir da cadeia de valor produtiva d orgânica que garante a permanência das comunidades em seu território. Logo, essa ecologia da "*palmeira em pé*" representa uma maneira ressurgente de se relacionar com a palmeira que tem sido cultivada em luta no território.

[16] É um fruto que possui grandes quantidades de antocianinas e um grande valor nutricional.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Convívios na roça, juçara e companhias: entre paisagens e memórias vegetais

Estava no Restaurante do Campinho, era final da manhã, mês de julho e aguardava Lucão, quilombola e também membro da "frente de Agroecologia". Fui experienciar as roças, conhecer a comunidade e as dinâmicas da paisagem desse território. Passamos pela roça do Vaguinho, lugar onde coletamos os frutos de juçara no mês de março e abril. É uma *roça*[17] baseada na temporalidade, na espacialidade e nas ecologias e diferentes ciclos das culturas vegetais, a partir de uma configuração agroflorestal, mas que incorporavam plantas "de roça" como mandiocas, milho, cana e batata doce. Além das presenças roçeiras, outras plantas habitam esse espaço junto da juçara: cacau, inhame, taioba, "coquinho", pupunha, grumixama, araçá-boi, araçá, cupuaçu, limão, laranja, mexerica e bananas, dentre elas nanica, naniquinha, princesinha, prata, caramelada. Juçara e banana são companheiras consorciadas que se dão muito bem juntas. Os agricultores da região falam que "*a banana cria a juçara*". A banana, por puxar muita água do solo e ter um crescimento mais veloz, cria condições favoráveis - umidade e temperatura, minimizando a incidência solar - para o crescimento da juçara nos seus estágios juvenis.

Depois de passar pela roça do Vaguinho, continuamos nossa caminhada pela comunidade[18]. Encontramos Ninha, Simone e Sandro, enquanto abriam um novo espaço de roça. Faziam uma linha de horta com alface, couve, salsa, cebolinha, outras folhas e temperos. Sandro, que, logo quando me viu falou: "*você tem cara de biólogo!*", também me perguntou o que fazia no território. Aos moldes de Tsing (2019), falei que "seguia" a juçara pelo território e que essa imersão me levou às roças. "*É maninho… uma coisa leva na outra*", disse ele. Conversávamos sobre roça, e ambos falavam do prazer de ver a roça crescer, de ver o alimento vir. Enquanto isso, Simone plantava um tomate. Abriu bem um *ninho*, colocou um pouco de terra revolvida com esterco e depois encheu bastante de água. Sandro complementa com palavras aquele momento em que o corpo entrelaçava-se com a terra: "*a terra é a coisa mais preciosa que tem, e é ela quem cuida da gente. Não tem nada melhor do que isso aqui…*".

[17] Muitas das vezes, em campo, o termo *roças* é usado como forma geral de agrupar todos os tipos de sistemas agrícolas presentes, bem como uma demarcação conceitual e um modo de viver.
[18] "Comunidade" aqui faz referência a um dos núcleos familiares do Quilombo do Campinho da Independência, o núcleo "Nascimento", onde me aproximei durante o trabalho de campo.

As roças se configuram como espaços de "intensas relações" humanas e vegetais por intermédio do cultivo e do cuidado (Oliveira *et al.*, 2020; Alencar, 2023) e que historicamente compõem essa relação tradicional com a agricultura (Van Dooren, 2024). Para as comunidades tradicionais do Quilombo do Campinho, as roças e as atividades extrativistas são elementos fundamentais do fortalecimento não só do território, mas também dos modos de vida quilombola de se relacionar com a terra da região, não necessariamente uma "agricultura da domesticação" (Van Dooren, 2024), mas como uma "*filosofia de vida*" para quem planta. Para Alencar (2023), trata-se de uma "ecologia criativa ancestral", que se configura como uma "arte de criar", tanto um trabalho colaborativo de um agenciamento criativo que envolvem pessoas, diversos seres vivos e "coisas" - no sentido de Ingold (2019) - como um cuidado e afeto mútuo da nutrição e do crescimento como parte imanente do "criar".

Enquanto andávamos, Lucão comentava que muitas das suas memórias de criança faziam ele entender a dinâmica da paisagem e das roças. Fomos até uma área de roçado de outros familiares, logo abaixo da casa do Vaguinho. Quando chegamos até a área, Lucão mostra dois espaços diferentes da paisagem. Um é uma roça recém aberta, ainda descampada, com pequenas mudas de mandioca e milho, além de banana, pupunha, juçara, cajá-manga e araçá-boi em linhas. Antes, era uma área descansada, com mata de capoeira. O outro é uma área de mata, já com árvores mais velhas, com cerca de 25 a 30 anos. Lucão lembrava de, mais novo, jogar futebol nessa área, antes descampada e com muito capim baixo, roçado por eles mesmos quando adolescentes.

Antes disso, essa mesma área, era uma grande roça, com muita banana, planta muito presente historicamente desde a colonização na região de Paraty, cultivada e vendida pela família na cidade e trocada com outros comunitários. Hoje, é uma área descansada, que gerou mata, em estágio de capoeira. Nesta paisagem, Lucão mostra as áreas de pousio e regeneração para rotação de culturas futuras, que está sujeita a uma dinâmica transitória - temporal e espacial - na paisagem dentro de um contínuo entre roça e mata (Oliveira, 2016), e a área roçada recentemente, a partir de uma relação tradicional, a "agricultura de coivara", que muitos membros da comunidade mantém de forma geracional e como identidade ancestral da comunidade.

A agricultura de coivara, também chamada popularmente de "agricultura de corte e queima" ou politicamente de "agricultura itinerante", trata-se de um sistema muito usado em países tropicais, bem como por povos e comunidades tradicionais, onde espaços de terra são roçados, queimados e cultivados de forma descontínua e dinâmica por diferentes períodos, sejam eles de cultivo e de pousio (Cunha, 2023). Lucão comenta sobre o manejo do fogo como arte e técnica importante, usada em regiões íngremes do território para poder gerar nutrientes na terra e que, em épocas de chuva, por exemplo, lavam o solo e preenchem-no nutricionalmente, como "calcário natural". São técnicas mais usadas para abrir o que chamam na comunidade de "*roças brancas*": variedades de mandioca - como a branca, roxa e ubatubana -, milho, batata doce, cana, etc. Apesar das controvérsias de seus impactos e da criminalização de suas práticas, a coivara é um sistema ancestral que considera a "pertubação" humana manejada e articulada às ecologias mais que humanas (Tsing, 2019) como forma de promover tanto a biodiversidade em áreas de pousio (Cunha, 2023) como a agrobiodiversidade em áreas de cultivo (Lima *et al*., 2018), além de ser uma das bandeiras de luta do movimento do FCT pela cultural ancestral e pela descriminalização das roças.

Depois de passar pelas roças, paramos perto de umas casas. A esquerda tinha uma casinha menor, uma das casas de farinha da família e da comunidade. A direita, a casa de Dona Albertina, senhora quilombola e matriarca do núcleo familiar. Com seus 95 anos, esbanjava uma vitalidade, sempre com uma fala imponente e depois uma boa risada. Tal momento me levou a uma contação de histórias, acompanhado de um café. "*Antes era muito difícil! Íamos andando até Paraty a pé - 3 horas e meia - para poder vender bananas, o inhame e outras roças e assim poder sobreviver*". Era uma época em que as pessoas da família viviam da roça exclusivamente e que, também, lutavam pelo território, antes não titulado[19]. Até que veio a estrada Rio-Santos a partir da década de 1970, que possibilitou uma circulação, escoamento e o transporte desses alimentos e de, certa forma, gerou "empregos" para os comunitários, mas que, juntamente, foi desterritorializando a comunidade e retirando-a das roças para trabalhar nesses grandes empreendimentos como "Condomínio Laranjeiras" que hoje alimentam os conflitos no território. Nesse complexo

[19] O Quilombo do Campinho da Independência, de Paraty, foi o primeiro território tradicional quilombola a ser titulado no Rio de Janeiro, no ano de 1999.

contexto, Dona Albertina ressalta o protagonismo das mulheres na roça, que estão presentes tanto na constituição do quilombo historicamente, quanto atualmente no movimento e na luta pela terra: "*Os homens iam trabalhar no condomínio e as mulheres ficavam na roça, cuidavam da terra*". Também manifestou sua posição respeitosa sobre o quanto a "terra dava" (Bispo dos Santos, 2023) e sustentava a vida da comunidade, bem como sua pontual ausência atualmente: "*Hoje ninguém quer saber de roça! Antigamente, não se comprava nada, só sal e querosene! Tudo vinha da roça*".

Perguntei sobre a juçara na região em seu tempo: "*Tinha muita! Muita mesmo! Depois foi acabando. A gente comia muito o palmito, é muito bom!*". Ela fala que o pessoal "tirava" o palmito, geralmente, por pessoas que exploravam-no de forma predatória, vendiam. Muitos não eram da região, vinham de outros estados para tirar. A comunidade percebia e não tirava a qualquer custo, inclusive pela sua importância junto a outras plantas para o Rio Carapitanga, que banha o território, ou também chamado "Rio Grande". "*Foi diminuindo, mas perto do rio não. Perto do rio se manteve justamente para protegê-lo*". Lucão me apresentou o rio. Diferente da estrada que corta a comunidade, literalmente, ao meio, o rio, que já transportou, banhou, brincou, serviu muitos peixes e areia para construção das casas, segue resistente, mas assolado pelas intrusões capitalistas. Percorrendo sua margem, chegamos a outra paisagem biocultural da comunidade, a horta conjunta de Seu Hélio, Seu Hermes e Dona Magali.

Seu Hermes estava presente, com um chapéu grande protegendo-o do sol de início da tarde, mexendo na terra e lavando suas folhas e temperos - os alfaces, couves, cebolinhas e salsas. Quando adentramos, chamou atenção a presença de uma única palmeira ao centro da horta, uma juçara, com suas folhas não tanto arqueadas e faltantes próximas ao estipe, não parecia tão bem. Enquanto me apresentava, a atenção de Seu Hermes comigo era partilhada com a horta. "*Tá errado!*", disse, "*salsa e couve não funcionam bem juntas, uma não gosta tanto de água e outra gosta - igual alface e cebolinha, mesma coisa"*. Conversamos um pouco, partilhou suas histórias como pedreiro no Condomínio - este que falamos acima - e depois voltou para roça, para trabalhar com venda para merenda escolar através do Programa Nacional de Alimentação Escolar

(PNAE)[20]. Também falou brevemente da história daquela paisagem: "*antes, era um canavial, aí depois virou roça, depois, virou mata, virou pasto e hoje virou horta*". Olhando para aquela juçara da horta, ele falou: "*Juçara tinha muito na região, comíamos o palmito, sempre teve. Depois diminuiu mesmo, começou a aparecer na roça. A juçara criou a gente. A palmeira que dava o palmito que, por muitas vezes, era o nosso alimento do dia*". Histórias das pessoas se entrelaçam com as histórias das paisagens, sendo as roças, territórios de memória.

No dia seguinte, como parte das *vivências*, acompanhei um mutirão de colheita de mandioca na roça do Seu Cleidiano e Dona Maria, companheiros e moradores do quilombo, para uma "farinhada". Assim como o palmito da juçara, a mandioca foi e continua sendo um das principais companhias familiares que alimentam a comunidade, a luta e resistência no território. Quando estávamos dentro da casa de farinha, Zezão, agricultor quilombola e pai de Lázaro, comenta que, antes, muitas eram as madeiras que construíam suas estruturas, usadas para fazer ripas, dentre elas, a "ripeira" juçara. Não só de farinha, mas das casas das famílias. Tanto na estrutura com o estipe como no forro da cobertura com suas folhas. "*Tinham muitas… aí vieram uns palmiteiros*", diz Zezão. Seu Cleidiano comenta que presenciou a ação de palmiteiros no território: "*uma vez, para nunca mais!*". Continua ele: "*Foi em 1972…eles se agrupavam la no Saco do Mamanguá…*" - sua região de origem - "*... na mata, abriam um lugar, cortavam o palmito e já deixavam preparados ali mesmo - faziam um fogo, esquentavam, cozia e já deixavam conservados em potes de vidro com água. Ganhavam uns quatro ou oito reais por trabalho. Era uma época que tinha muito, vinham de fora e guardavam na praia do Sono para pegar depois*". Em mais um momento de campo, essa presença/ausência da juçara se destaca, seja nas memórias seja nas paisagens.

À tarde, acompanhava Dona Maria. Enquanto desmanchavámos a farinha que vinha direto da prensa no "cocho", conversávamos e Dona Maria falava da importância de continuar a roça, o "fazer farinha": "*Conheço tudo de roça… vivia na roça desde cedo. Nós temos que continuar mesmo, para manter a tradição. Aquilo que foi passado para*

[20] O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que busca, além do crescimento, desenvolvimento biopsicossocial e aprendizagem, a construção de uma educação alimentar que promova hábitos alimentares saudáveis e que cubram necessidades nutricionais a partir, por exemplo, da agricultura familiar, dentre elas, comunidades tradicionais.

nós… quando éramos pequenos, não entendíamos". Na "brincadeira", aprendiam sobre um modo de vida na roça. O que começou como colheita na manhã, terminou, bem a noite, em farinha, beiju e tapioca[21]. Passei a noite na casa do Zezão, por onde fiquei por três semanas acompanhando as dinâmicas da roça na comunidade.

Em uma das tardes pela comunidade, tomava mais um café com Dona Albertina, e Magali chegou do trabalho. "*Vamos? Eu chego e já vou direto para a roça!*". Magá é quilombola, agricultora, cozinheira e atuante na luta pelo território pelo movimento, além de ótima "professora de roça". Eu, como "aluno" dedicado, a acompanhei. Dentre as diversas atividades que fazíamos neste tempo de campo, todas foram acompanhadas de boas conversas e "*partilha de conhecimentos*", como ela dizia. Fomos até sua *roça*. Primeiro, fomos até a horta que mencionei acima. Aquela juçara que me chamou atenção, perguntei: "E aquela juçara?". Magá me falava com afeto sobre essa juçara, de como sua presença é "ponto de parada" para muitas aves na comunidade e que isso era importante para o território, o que se revelava pelo tanto de sementes espalhadas pela horta. Além disso, conta que foi plantada pelos próprios pássaros. Dentre outras companhias, ela não foi tirada quando abriram a roça pela última vez.

Por lá, tiramos umas plantas espontâneas das linhas, adubamos a terra para as couves, onde "limpamos" suas mudas adjacentes para que pudesse crescer. Enquanto isso, Magá pensava no plantio. "*Em que lua estamos?*", me perguntou. Eu disse que estamos na cheia e perguntei o porquê. "*Quero plantar mais mandioca, para o PNAE dos próximos anos. Meu pai me ensinou a acompanhar a força da lua minguante, pelo menos para as raízes. Tem gente que não acredita nisso, mas eu sigo o que meu pai me ensinou*". Ela continuou dizendo que na lua crescente, faz crescer aquilo que já foi plantado e que na lua nova é bom pra plantar coisas que já tem "*cabeça*".

No final de tarde, fomos até a sua "agrofloresta", como chama. A *diversidade* é pulsante: raízes, leguminosas, frutíferas, nativas. Tudo do modo "quilombola", como diria Antônio Bispo dos Santos (2023), "junto e misturado". Magá gosta de "brincar de roça" ao passo que mistura seus conhecimentos tradicionais da coivara e da agroecologia *criando* - no sentido de Alencar (2023) - diversas paisagens na roça. Roçar é transformar

[21] Apesar da experiência etnográfica importante de campo, não me concentrei, neste texto, nos processos e técnicas, mas nas conversas e histórias provenientes da vivência com os companheiros do mutirão.

a paisagem no tempo e no espaço. Mesmo com tais nomenclaturas, estéticas e técnicas negociadas nesse choque entre mundos (De la Cadena, 2018), Magá posiciona a ancestralidade do território nesses modos de arquitetar e se relacionar com a terra: "*eu nasci na agrofloresta… é algo que sempre fizemos na roça*". Maga, assim como outros comunitários, tem a roça como lugar de "*acalanto para a alma*", um lugar que desde sempre fez parte de sua vida e que rememora um "lugar conhecido", que foi tirado pelos impactos do "des-envolvimento". Através das políticas públicas de circulação dos plantios e cultivos, dos movimentos de luta pelo território junto ao FCT das "Cestas Agroecológicas", por exemplo, e da perseverança diária permanecer na roça por saúde, autonomia e soberania alimentar, os "mais velhos" - e também algumas juventudes - têm retomado esse modo de habitar "contra-colonial" da terra (Ferdinand, 2022; Bispo dos Santos, 2023) como forma de *viver* e não *sobre-viver*.

Alianças juçareiras: retomar as roças tradicionais e (re)existir ao Plantationoceno

Em uma outra experiência de campo junto a "frente de Agroecologia", uma oficina realizada no mês de abril deste ano no Quilombo do Campinho, com o objetivo de compartilhar experiências sobre colheita e beneficiamento da juçara entre algumas comunidades tradicionais que integram o FCT, proporcionou mais um movimento de articulação comunitária e dessa presença necessária da juçara nas mobilizações políticas do território[22]. Essa ação integra a campanha "*A juçara é nossa!*", a mesma expressão de luta que citei no início desse texto, cujo objetivo é fortalecer o protagonismo das comunidades tradicionais na *relação* - em um sentido além de "preservação" trazido por Antônio Bispo dos Santos - da juçara e da Mata Atlântica como forma de autonomia econômica e territorial. Além disso, potencializar a luta em defesa da palmeira frente a criminalização dos modos de vida nas roças e do avanço de grandes grupos empresariais na exploração de seu fruto, inclusive retirando a palmeira nas áreas das comunidades.

Na mesma roça que colhemos o fruto um mês antes - atividade descrita anteriormente - todos e todas os presentes se reuniram em roda, ao redor dos muitos

[22] Dentre as comunidades, estiveram presentes, além do Quilombo do Campinho da Independência (Paraty-RJ), o Quilombo Santa Justina-Santa Izabel (Mangaratiba-RJ), a Aldeia Sapukai Guarani de Paraty Mirim (Paraty-RJ), o Quilombo Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ) e as Comunidades caiçara de São Gonçalo (Paraty-RJ).

cultivos retirados para compor a oficina e começamos uma rodada de apresentações. Um companheiro indígena fala de sua comunidade e do quanto tem de juçara por lá: "*queremos aprender e levar para nossa comunidade esse conhecimento*". Muitas comunidades não conheciam a técnica de coleta e a possibilidade de beneficiar o fruto para consumo próprio e geração de renda para a comunidade. De fato, o espaço da oficina se gestou como uma grande rede pedagógica de partilha entre as comunidades e experiência etnográfica da agência ecopolítica com a juçara.

Nesse momento de *chegança*, Ninha, uma das lideranças quilombolas e agricultora, começa sua fala dizendo: "*já nasci pisando na terra*". Fala um pouco da roça e de suas companhias vegetais. "*Aqui tem cupuaçu, mandioca, milho, café, aipim, banana da terra, limão cravo, cacau, pitanga, mexerica... tem milho da palha roxa e mandioca roxa. Tudo colhido hoje de manhã*". Nessa grande "assembleia multiespécie" (Tsing, 2019), também mostra a variedade de sementes crioulas presentes na roça. Nessa experiência compartilhada, a relação com a terra, que se configura como um modo de vida, de fazer, de habitar e de resistir no território (Alencar, 2023) se apresenta como ponto de encontro dentre a diversidade biocultural presente. Vaguinho prossegue dizendo: "*Hoje é mais um dia de luta!*". Traz à memória o histórico de exploração do palmito, da criminalização do corte e do "povo palmiteiro", palmito esse que sempre foi usado e consumido pelo povo quilombola. "*Tivemos que retomar a juçara de uma outra forma. Não tinha mais juçara na região*".

Resgatando as raízes de uma agricultura tradicional e ancestral da coivara, apoiados pelas mobilizações populares de luta pela terra na década de 1990 e pela construção de uma rede socioambiental comunitária e popular nos anos 2000 nas regiões Sul-Sudeste em prol da juçara - Rede Juçara, Vaguinho fala de algumas iniciativas organizadas pelo protagonismo comunitário - o Projeto Juçara, em 2005, pelo Instituto de Permacultura da Mata Atlântica (IPEMA), o protagonismo juvenil da Associação de Moradores do Quilombo do Campinho (AMOQC), em 2006, e o Projeto PDA "O Uso Sustentável da Palmeira Juçara como Estratégia para Conservação da Mata Atlântica", em 2007 - como uma das viradas para plantar o fruto, reprovar a área com as sementes e usar a polpa. "*Vamos replantar em vez de cortar!*". Logo, a campanha acontece como um

contínuo da história de luta por meio da terra e do território por parte das comunidades tradicionais com a juçara.

Além disso, ele comenta que a juçara é "*uma palmeira que ajuda a gente a fazer o debate da agroecologia*". A agroecologia é uma das principais frentes de luta e relação com o território das comunidades e povos tradicionais do FCT, sendo um espaço estratégico e político de disputa narrativa e de ocupação. É um campo que, atualmente, articula saberes científicos e saberes tradicionais para promover um modo de produção de alimentos a partir das ecologias das vidas, da saúde do solo e de luta por justiça socioambiental para autonomia territorial e soberania alimentar. No entanto, muitas das vezes, assume uma imagem do modelo e da técnica, de "solução inovadora" e "ambientalmente sustentável" da ciência e não se valoriza a sua dimensão tradicional e ancestral. Para as comunidades, falar de agroecologia é falar das "*roças antigas*", permitindo construir uma *agroecologia territorializada*. E, dentro desse contexto, a liderança quilombola aponta a juçara como principal "*ponta de lança*" do movimento e do território na "*retomada das roças tradicionais*".

Vaguinho conta de uma situação recente em Ubatumirim, Ubatuba-SP, na qual queimaram várias roças das comunidades, o que mobilizou o FCT, o Ministério Público e a Fundação Florestal (SP), para um movimento de abrir roças com assessoria jurídica. "*Esse foi um marco para retomada das roças no território!*". O sertão de Ubatumirim, por exemplo, é reconhecido pela presença da juçara nas roças tradicionais, da agroindústria comunitária e da circulação do fruto nas merendas escolares, através do PNAE. Em comunidades como o Campinho, a juçara ainda não é escoada na política pública, visto que enfrenta barreiras políticas e sanitárias, bem como uma demanda quantitativa de fruto que seja compatível com as produções nas roças e agroflorestas dos comunitários envolvidos, sendo estas, lutas presentes almejadas pela comunidade.

Todo o território é marcado, desde 1970, com uma política ambientalista-conservacionista, proveniente da construção estratégica de Unidades de Conservação no período histórico-político da ditadura militar no país, alimentada pela violência colonial-moderna-capitalista, da propriedade privada e do racismo ambiental, que não reconhecem os saberes e a presença das comunidades como fator fundamental para conservação da sociobiodiversidade (Ferdinand, 2022), pela expulsão das comunidades de seus territórios

e da criminalização das práticas tradicionais com a terra, de cultivo, extrativismo. Nesse jogo de "negociações políticas e ontológicas" (De la Cadena, 2018), a palmeira lidera essa retomada da agricultura no território, através de um projeto de regularização e descriminalização da agricultura em prol de uma autonomia territorial e defesa dos seus modos de vida. "*É o agricultor poder trabalhar na roça sem ser tratado como criminoso pela polícia e órgãos ambientais*", completa Luciano na roda. Além disso, ressaltam a potência coletiva da juçara como planta que tem "*puxado*" outras companhias vegetais das roças para esse cenário político como o cacau, o cupuaçu e a própria mandioca.

Além disso, Vaguinho alerta para outra face dessa cosmopolítica da resistência com a juçara no território: "*Tem grupos poderosos atrás da juçara!*". Possuídos por uma ontologia utilitária da mercadoria (Kopenawa; Albert, 2015), grandes empresas[23] têm ameaçado o território por meio da exploração - direta e indireta - das juçaras das comunidades tradicionais pelo território e outras regiões onde a palmeira se encontra presente e, por meio da "maquiagem verde" da sustentabilidade conservacionista, tem transformado esse símbolo de ancestralidade em uma *commodity* e exportando nacional e internacionalmente, assim como tem acontecido com o açaí na Amazônia. "*Não podemos deixar os empresários entrar nos nossos locais e fazer o que querem com a juçara*", diz um agricultor caiçara. Esses grandes grupos empresariais atuam na comercialização da polpa, distribuindo-a beneficiada para diversas redes de supermercados e demais estabelecimentos do capital. Chamam-na de "*açaí da Mata Atlântica*", cujo nome também não agrada os comunitários e o movimento, dada a importância de fortalecer a identidade afro-pindorâmica da palmeira enquanto pertencimento - não como propriedade - das comunidades e do bioma, de uma identidade territorial (Narahara, 2022).

"*A juçara é nossa! Juçara não é da burguesia, é do povo e das comunidades tradicionais!*", traz Vaguinho. Essa luta é, também, uma luta contra uma lógica colonial de plantation, da escalabilidade da palmeira (Tsing, 2019) e da produção em monocultura - tanto material quanto simbólica (Shiva, 2003), que se reatualiza hoje na forma do agronegócio, visto que a própria ontologia da juçara não se dá fora dos emaranhados

[23] Um desses grandes grupos empresariais é a chamada "Juçaí", empresa sediada principalmente em Resende-RJ e que tem entre os sócios o *family office* de José Roberto Marinho, considerada um "case de sucesso" atual.

ecológicos, ela "*não cresce sozinha, não trabalha em monocultura*", apesar desses esforços violentos de simplificação ecológica das vidas vegetais. A juçara é uma verdadeira "espécie companheira" de luta no território (Haraway, 2023)."*É juçara para nós, para os bichos e para a juventude!*".

Em um contexto de "mundos em fratura" e da necessidade de alargar nossos parentescos para além dos humanos (Ferdinand, 2022; Haraway, 2023), a juçara se apresenta como "aliada vegetal" (Oliveira *et al*., 2020) na defesa do território e dos modos de vida das comunidades junto às roças tradicionais. Logo, uma etnografia que *conta uma história a partir da juçara* fala de histórias emaranhadas com outras: do bioma, das comunidades, do território, das roças e demais conviventes, humanos e mais que humanos. A juçara não se prende às amarras coloniais e dicotômicas da natureza e da cultura. A juçara é alimento, morada, saúde e cuidado. É autonomia, soberania, saber e território. Parafraseando Tsing (2019), a juçara se faz em relação.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Suzane**. Entre risos e perigos**: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia. Editora 7 Letras, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antonio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023, 112p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Anti-domesticação. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 34-45, set. 2023.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum:** histórias do antropo-cego. Revista de Estudos Brasileiros, n. 69, 2018. p. 95-117.

FEITOSA, Annagesse; SILVA, Iby Montenegro de. Conflitos por terra e repressão no campo na região da Costa Verde, Litoral Sul Fluminense *In*:MEDEIROS, Leonilde. **Conflitos por terra e repressão no campo no estado do Rio de Janeiro (1946-1988)**. Relatório Final, CPDA, UFRRJ, 2015.

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

GALLO, Edmundo; NASCIMENTO, Vagner. **O território pulsa:** territórios sustentáveis e saudáveis da Bocaina: soluções para a promoção da saúde e do desenvolvimento sustentável. Paraty, RJ : Fiocruz, 2019.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema:** fazer parentes no Chthluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023.

INGOLD, Tim. **Antropologia**: Para que serve? Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

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

LIMA, Ana Gabriela Morim de *et al*. Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais. Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2018.

NARAHARA, Karine. **Em território mapuche**: petroleiras e cosmopolíticas na Patagônia argentina. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022.

NAHARAHA, Karine. Os "desastres ambientais" e a máquina de morte do Ocidente: diálogos entre Marimba Ani e Ailton Krenak". **Coletiva**, Dossiê, v. 27, 2020.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 11, p. 115-131, 2016.

OLIVEIRA, Joana Cabral de et al. (Orgs.). **Vozes Vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo: UBU Editora, 2020.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

TEIXEIRA, Bruno *et al*. A review of the genus Euterpe: botanical and genetic aspects of açai, the purple gold of the Amazon. **Botanical Journal of the Linnean Society**, v. 208, n. 1, p. 1-13, 2025.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas. 284p., 2019.

VAN DOOREN, Thom. Sementes selvagens, sementes domesticadas: espécies companheiras e a origem da agricultura. **Cadernos de Campo (São Paulo, online)**, vol. 33, n. 2, p. 1-10, USP 2024.

ST 03: Antropologia das inteligências artificiais: materialidades, práticas e imaginários sociotécnicos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Infraestruturas de IA, territórios soberanos e justiça energética: *assetização*, logística e mundificação sociotécnica

Lorena Regattieri

O artigo analisa como a inteligência artificial se consolida como artefato performativo de futuro, articulando infraestruturas energéticas, arranjos financeiros e sistemas de informação em um mesmo regime de valorização. A pesquisa parte da hipótese de que contratos de energia e instrumentos de investimento transformam a terra e os fluxos vitais em unidades de cálculo, subordinando-os à lógica de antecipação e rentabilidade. A IA, nesse contexto, opera como operador de governança que vincula o cálculo financeiro à materialidade das infraestruturas, reorganizando territórios segundo critérios de previsibilidade de retorno financeiro para investidores. A análise de relatórios corporativos e documentos do setor evidencia a emergência de uma economia orientada pela escassez e pela durabilidade dos ativos, na qual a energia, a água e os dados se tornam componentes de portfólios projetados sobre o futuro. Essa racionalidade desloca o eixo produtivo para um campo especulativo, em que o valor não deriva do uso, mas da capacidade de projetar fluxos e capturar promessas. O texto propõe o conceito de mundificação sociotécnica para compreender como essas infraestruturas não apenas sustentam processos econômicos, mas instauram formas de mundo, produzindo modos específicos de presença, valor e relação. Nesse sentido, a IA é entendida como artefato que consolida prática de organização da vida e da matéria, inscrita em um circuito global de financeirização e disputa ecológica.

Palavras-chave: inteligência artificial; financeirização; infraestrutura; logística; energia.

1. Introdução

Pensar a inteligência artificial é interrogar a técnica como modo de existência e operador de mundo. Longe de se reduzir a uma aplicação computacional ou a um conjunto de procedimentos automatizados, a IA se constitui enquanto artefato técnico que mobiliza formas específicas de organização da informação, regimes de circulação e modulações da presença na temporalidade do mundo. A técnica, tal como propõe Gilbert Simondon (2020), não se reduz a instrumento ou funcionalidade, mas se constitui como processo de individuação que vincula matéria, gesto e tempo, instaurando regimes específicos de relação entre seres e meios. A IA, nesse registro, não pode ser lida como mero dispositivo computacional ou como sequência algorítmica aplicada a dados, mas como artefato

performativo que participa da organização do tempo, das formas de se perceber o mundo e das gramáticas de inteligibilidade que orientam a vida em comum. Em trabalhos anteriores, tenho proposto que pensar a técnica é pensar sua capacidade de produzir mundo, de instau subordinados às exigências operacionais da computação intensiva e da transformação de mercadorias em ativos financeiros.rar ritmos, de inscrever gestos que operam deslocamentos epistemológicos e ontológicos.

Esse artigo faz parte de um projeto de pesquisa que investiga as imbricações entre infraestruturas e sistemas de inteligência artificial no Brasil, com foco na lógica de conversão que transforma a terra, a energia e os modos de vida em unidades de cálculo. A hipótese central é que os contratos de energia e a expansão dos data centers instituem uma ontologia financeira-infraestrutural que conecta sistemas de IA a circuitos racializados de abstração territorial e desarticulação cosmológica. Operando por meio de arranjos jurídicos e dispositivos financeiros, esses contratos reorganizam territórios tradicionais como ativos logísticos, A terra, viva e relacional, é convertida em substrato técnico, marcada por exigências de previsibilidade e eficiência. Esse regime não constitui uma ruptura, mas continuidade de uma gramática político-jurídica que historicamente desloca, silencia e instrumentaliza povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. Em sintonia com a noção de logística (MOTEN e HARNEY, 2023) e com a crítica ao dispositivo racial enquanto estrutura de integração operativa da diferença (FERREIRA DA SILVA, 2007), o trabalho propõe compreender como a governança energética dos sistemas de IA se apoia na conversão da diferença em disponibilidade, instaurando uma forma de presença operacional que esvazia o território de suas cosmologias e formas de mundo.

Nesse contexto, a inteligência artificial atua como artefato performativo ao converter modos de vida, ciclos ecológicos e formas de presença em elementos previsíveis e moduláveis. Ao se inscrever em arranjos jurídico-financeiros que demandam estabilidade, durabilidade e controle, a IA participa da reorganização de territórios em plataformas de investimento disponíveis no presente para avaliação de investidores. A diferença, nesse regime, não é excluída, mas traduzida em termos logísticos, transformada em índice de circulação, suporte de valor e ativo especulativo. O que está em jogo não é apenas o processamento de dados, a

capacidade de computação e resposta energética, mas a inscrição de mundos em gramáticas que antecipam, retêm e instrumentalizam a vida como componente de uma arquitetura voltada à acumulação e da transformação das formas de lucro.

Na formulação de Denise Ferreira da Silva (2022), a colonialidade do saber não opera apenas pelo que exclui, mas pela forma como organiza a inteligibilidade do mundo por meio das figuras da separabilidade, linearidade e da totalidade. O pensamento que emerge da modernidade colonial-racial codifica a diferença como recurso, sustenta a transparência como critério de valor e impõe a universalidade como horizonte de inteligibilidade biocultural. No contexto da crise climática, esse arranjo articula cenários e modelos de apreensão, assim, o planeta é transformado em cenário de cálculo e controle, onde a catástrofe é medida, antecipada e transformada em oportunidade de especulação. A industrialização das soluções climáticas, expressa, por exemplo, nas infraestruturas que acoplam a extração de energia ao processamento de dados, representa uma reatualização de um regime de captura que organiza o planeta e as pessoas como disponibilidade.

A conversão da terra em ativo logístico reorganiza materialidades, temporalidades e formas de configuração de mundos segundo exigências operacionais orientadas por regimes da cadeia global de valor constitutiva da materialidade de sistemas de IA. Infraestruturas energéticas articuladas à inteligência artificial não apenas distribuem potência elétrica, mas modulam relações entre corpos, território e valor. A logística, tal como formulada por Moten e Harney (2023), não se limita ao transporte de mercadorias, mas instaura gramáticas que definem o que pode circular, o que deve parar, o que se torna variável. Essa gramática opera sobre territórios historicamente racializados, em que a terra é codificada como suporte de previsibilidade econômica dos ciclos de industrialização descolada de sua relacionalidade, de suas cosmologias, de sua historicidade encarnada. A lógica de *assetização*, conforme analisa Birch (2020), torna a terra intercambiável em sistemas de cálculo que reconfiguram o valor como antecipação. Nesse processo, como propõe Denise Ferreira da Silva (2007, 2022), a diferença não é excluída, mas convertida em disponibilidade. O que se constitui é uma forma de presença sem mundo, absorvível, operável, substituível, pronta para a conversão em unidades de cálculo.

A consolidação da IA enquanto artefato performativo de futuro intensifica a subordinação de territórios vivos às exigências logísticas da computação intensiva e da financeirização. A série de reportagens "A boiada da IA", escrita em grande parte por Laís Martins, publicada pelo Intercept Brasil, revela como a instalação de data centers no semiárido nordestino acontece em acoplamento entre interesse corporativo, planejamento estatal e sistemática obstrução das legislações ambientais e ignorando os direitos de povos indígenas e comunidades locais. Ao acompanhar a expansão dos data centers em contato direto com os territórios impactados pela zona de exportação especial, evidencia como a terra é reorganizada como variável, excluindo o direito das pessoas, sob a promessa de "eficiência" e narrativas de crescimento econômico. Essa eficiência, porém, opera como signo de legitimidade para o apagamento das contradições materiais do processo, funcionando como linguagem moral que dissimula os mecanismos de especulação fundiária, opacidade regulatória e *greenwashing* que marcam a expansão desse tipo de infraestrutura.

A BlackRock descreve a atual fase de expansão da inteligência artificial como um ciclo de "construção de infraestrutura" (buildout) que deverá mobilizar cerca de 700 bilhões de dólares anuais até 2030, o equivalente a 2% do PIB dos Estados Unidos (BLACKROCK, 2024). Essa escala de investimento é apresentada não como risco, mas como oportunidade estrutural para os mercados de capitais, legitimando a integração entre finanças, energia e infraestrutura digital. A IA, nessa formulação, não é apenas uma tecnologia de automação, mas um vetor de reorganização macroeconômica: redefine o papel do capital privado, reposiciona as empresas de tecnologia como agentes de governança e transforma setores de base — concessionárias de serviços públicos (energia, água, por exemplo), industrial e imobiliário — em plataformas de valorização financeira. Essa leitura, ao inscrever a IA como força produtiva do futuro, desloca o debate sobre inovação para um plano de gestão de risco e expectativa de retorno, reeditando a colonialidade de formulação do valor que converte matéria e território em variáveis de investimento.

As "megaforças" identificadas pela BlackRock operam por meio de instrumentos financeiros que tornam mensuráveis e negociáveis os efeitos materiais da IA. A empresa aposta na

precificação de ativos ilíquidos e na expansão dos mercados privados de infraestrutura, onde data centers, redes elétricas e imóveis industriais passam a ser tratados como portfólios de longo prazo capazes de gerar o chamado *illiquidity premium*, isto é, rentabilidade baseada na rigidez e escassez do ativo. A aquisição da plataforma Preqin busca indexar esses mercados, transformando dados opacos de energia e logística em métricas padronizadas de risco e retorno. Paralelamente, a tokenização de ativos e o uso do sistema algorítmico Aladdin reconfiguram a governança financeira: a IA é incorporada à modelagem preditiva de fluxos, à gestão de volatilidade e à alocação de capital. O resultado é uma arquitetura financeira que converte infraestrutura em linguagem de portfólio, transformando a própria imobilidade material — redes, cabos, usinas — em ativo rentável projetado sobre o futuro.

Esse regime de antecipação especulativa encontra fundamento no que Kean Birch e Fabian Muniesa (2020) conceituam como *assetization*, o conjunto de práticas, normativas e contábeis que tornam possível a inscrição de elementos heterogêneos — como terra, carbono, infraestruturas, imóveis — em portfólios financeiros baseados na expectativa de rendimento futuro. Ao contrário da mercantilização, que depende da troca e do consumo, a *assetização* se sustenta na capacidade de manter o ativo como promessa de rentabilidade, operando sobre ele por meio de cálculos de risco, projeções regulatórias e mecanismos de rarefação. No contexto da inteligência artificial, esse processo se manifesta na conversão de territórios em suporte energético e logístico para operações computacionais, alinhando a terra a uma gramática de valor subordinada à previsibilidade, à durabilidade e à eficiência operacional. A presença da IA, nesses termos, não equivale à automação de processos, mas à reconfiguração das condições materiais que tornam a abstração financeira possível. A performatividade da IA como artefato reside justamente em sua capacidade de articular o cálculo com a matéria, a ficção econômica com a geopolítica da terra.

As mobilizações lideradas pelo povo Anacé, em Caucaia, no Ceará, em articulação com comunidades quilombolas e organizações locais, além de denunciar os impactos no território da expansão dos data centers no Brasil, confrontam os próprios fundamentos da racionalidade financeira e abstrata que orienta essa expansão. Ao reivindicar o direito à consulta prévia, livre e informada, como previsto na Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário,

essas comunidades tensionam a lógica que tenta reduzir o território a um ativo logístico ou a um recurso disponível para investidores e fundos de investimento. Mais do que resistência, o que está em jogo é a afirmação de outros regimes de valor, temporalidade e existência, formas de mundo que recusam ser traduzidas pelos circuitos da abstração racial ou pelas promessas de "eficiência" que legitimam a financeirização da vida.

2. Mundificação sociotécnica: a IA como artefato performativo de futuro

Como sugere Simondon (2020), a técnica não se reduz ao uso funcional de objetos, mas ao modo como estes instauram regimes de existência na relação com o ambiente. A inteligência artificial se constitui como operador de futuro porque sua valorização não depende apenas do que ela já realiza, mas daquilo que projeta como possibilidade. Assim, a promessa de interoperabilidade entre sistemas de automação e banco de dados, torna-se uma aposta de que tais padrões poderiam sustentar novos mercados e regimes de consumo. Essa lógica inscreve a IA no mesmo horizonte da especulação financeira: assim como o ativo não vale por seu uso imediato, mas pela expectativa de rendimento futuro, os sistemas de IA são avaliados por sua capacidade de antecipar e organizar comportamentos, convertendo-os em recursos circuláveis. O artefato técnico, nesse registro, é uma prática de inscrição do futuro como capital, articulando racionalidades de modulação informacional e gramáticas de valorização especulativa.

A mundificação sociotécnica, tal como proposta aqui, oferece uma chave de leitura para compreender a transversalidade material e imaterial das infraestruturas digitais. Ao invés de tratá-las como unidades homogêneas, ela permite observar como diferentes arranjos — de data centers, chips, e cabos submarinos — emergem de negociações situadas entre regimes de valor, práticas de gestão e ecologias locais. Essa abordagem desloca o olhar da mera funcionalidade computacional para a forma como cada configuração técnica participa da produção de mundos específicos, traduzindo-se em escolhas de escala, consumo e soberania. Em cada centro de dados, há uma política do sensível em operação: o que é priorizado, armazenado e conectado define, também, o que é invisibilizado, silenciado ou excluído.

Ao elaborar a crítica da separabilidade e da totalidade, Denise Ferreira da Silva (2007) mostra como o mundo moderno opera pela extração da diferença de seus contextos relacionais para reinscrevê-la em um cálculo universal. Essa gramática não apenas define a forma como vidas e territórios são avaliados, mas também como futuros são projetados. A inteligência artificial se insere nesse horizonte como prática que performa mundos: não apenas traduzindo dados, mas reinscrevendo a diferença como disponibilidade. O que está em jogo não é a operação técnica de algoritmos, mas a inscrição de existências em uma racionalidade que as converte em variáveis interoperáveis, submetidas à lógica da previsibilidade. A IA, nesse sentido, amplia a estética da abstração racial, transformando cosmologias, ecologias e modos de vida em insumos projetados para circulação financeira e logística. O artefato performa um futuro já predeterminado pela gramática da governança moderna, reiterando a conversão da vida em recurso.

Para Moten e Harney (2023), a logística não é apenas uma tecnologia de transporte ou organização de fluxos, mas a própria ciência do capitalismo racial, nascida no tráfico atlântico de pessoas escravizadas. Nesse processo, corpos foram convertidos em mercadorias voláteis e perecíveis, exigindo dispositivos de cálculo, seguro e especulação que antecipavam perdas e rentabilidades. A logística, nesse registro, não se limita a gerenciar meios para um fim, mas degrada a própria condição dos meios, transformando vidas em instrumentos da reprodução do “Homem” ocidental (branco e europeu) como figura autossuficiente. Ao transpor essa crítica para a inteligência artificial, vemos que o cálculo algorítmico se inscreve na mesma gramática, reescrevendo dados como fluxo governável, sustentando formas de especulação que administram o futuro como ativo. A IA, nesse sentido, prolonga a degradação logística dos meios, modulando territórios e presenças como variáveis a serem antecipadas e rentabilizadas.

A reflexão de Ferreira da Silva sobre a dívida mostra que não se trata de uma relação contratual delimitada, mas de um horizonte impagável que organiza a vida e o capital sob regimes de antecipação (FERREIRA DA SILVA, 2019; 2024). Essa formulação permite pensar a inteligência artificial como operador dessa lógica de promessa infinita. O valor atribuído à IA não está no que realiza no presente, mas na expectativa de que seus cálculos

sustentem mercados, prevejam comportamentos e monetizem recursos energéticos. Essa promessa não se cumpre, mas permanece como fundamento de sua valorização. O artefato performa o futuro ao inscrever a diferença como falha a ser corrigida ou excesso a ser absorvido, convertendo-a em disponibilidade projetada. Nesse movimento, a IA expande a abstração racial, instaurando um horizonte em que a vida se apresenta sempre como variável a ser capturada e reorganizada segundo a gramática da rentabilidade e da governança.

A transversalidade dos data centers, nesse sentido, revela-se menos como diversidade funcional e mais como campo de disputas sobre redistribuição da inovação, da própria compreensão de soberania e da justiça territorial. Ao atravessarem zonas especiais de exportação, áreas urbanas e rurais, territórios indígenas e tradicionais, essas infraestruturas tornam visíveis as fricções entre promessas de modernização e formas persistentes de violência. A mundificação sociotécnica fornece, então, um vocabulário para descrever esses arranjos sem recorrer à dicotomia entre técnica e cultura, pois permite observar como decisões sobre energia, resfriamento, segurança e conectividade se tornam também decisões sobre modos de vida, prioridades públicas e futuros possíveis.

Assim, ao seguir os vestígios da materialidade sociotécnica dessas infraestruturas, observamos que cada modalidade de *data centers* e duas demandas de valorização projetadas — hyperscale, colocation, edge, modular — implica modos distintos de apropriação de energia, uso do solo, regimes de licenciamento e vínculos contratuais. A mundificação sociotécnica permite ler essas variações não como diferenças de escala, mas como expressões de distintas economias de mundo, são infraestruturas que distribuem assimetricamente poder, recursos e possibilidades de do que se reconhece como inovação. A partir dessa lente, compreender a expansão dos *data centers* no Brasil significa interrogar suas materialidades relacionais, onde a técnica é também inscrita no território e onde cada feixe de cabos, cada subestação e cada outorga hídrica inscreve uma forma específica de governança do futuro com implicações na vida presente das comunidades diretamente impactadas.

A leitura de Birch e Muniesa sobre a *assetization* permite compreender como a inteligência artificial se articula a um regime de valorização que desloca o eixo da mercadoria para o

ativo. Nesse regime, o valor não se fixa no uso ou na troca imediata, mas na capacidade de projetar fluxos futuros de rendimento e de organizá-los como promessa presente (BIRCH E MUNIESA, 2020). Dados, algoritmos e arranjos energéticos se tornam suportes dessa projeção, operando como inscrições que capturam relações e as estabilizam como potenciais de rentabilidade. A IA participa dessa economia não apenas como ferramenta, mas como operador de inscrição que converte padrões relacionais, territoriais e informacionais em expectativas de aderência e monetização. O futuro deixa de ser horizonte aberto de possibilidades e passa a ser administrado como campo de cálculo, em que mundos são antecipados e modulados de acordo com a lógica de circulação do capital.

Como mostra Liliana Doganova (2018), o cálculo financeiro opera como tecnologia de antecipação que transporta o futuro para o presente, inscrevendo-o em fórmulas que transformam incerteza em promessa administrável. Essa operação não apenas projeta cenários, mas institui uma gramática que compara tempos e existências, tornando-as intercambiáveis no horizonte da valorização. No campo da inteligência artificial, o que atrai investimentos não é a realização imediata de um sistema, mas a expectativa de que ele possa organizar comportamentos, fluxos energéticos e relações sociais como variáveis previsíveis. A aposta especulativa não se dissocia da inscrição técnica: ambas convergem para converter vida e território em ativos projetados. A IA, nesse registro, não é simplesmente programada para executar tarefas, mas mobilizada como operador de futuro, articulando regimes de cálculo que fazem da própria possibilidade de mundo um campo de acumulação.

A estrutura em camadas que apresentam a AI *stack*[1] descreve uma topologia de valor em que cada nível da infraestrutura — da energia aos serviços — é tratado como componente da uma

[1] O termo AI Stack designa um conjunto de tecnologias, estruturas e componentes que facilitam o uso de sistemas de inteligência artificial. Uma "pilha" de IA apresenta uma arquitetura hierárquica dos sistemas de inteligência artificial, estruturada em três camadas principais: infraestrutura, inteligência e aplicações. A camada de infraestrutura compreende os elementos materiais da computação, como a energia elétrica, chips, data centers e redes de nuvem, vistos pelos investidores como as "fábricas" que sustentam o funcionamento dos modelos de IA. A camada de inteligência abrange os modelos fundacionais e os conjuntos de dados que produzem capacidades de processamento, como predição e automação, constituindo o núcleo do cálculo algorítmico. Por fim, a camada de aplicações reúne os softwares e serviços orientados ao usuário final, nos quais a IA se manifesta como produto. Percebe-se que essa organização em camadas descreve também uma hierarquia de valor: quanto mais próxima da base material, maior a durabilidade e a estabilidade do ativo, quanto mais próxima da superfície das aplicações, maior a volatilidade e a exposição ao mercado. O stack, portanto, opera

cadeia de ativos materiais e imateriais da inteligência artificial. O que se anuncia, assim, é uma gramática financeira que converte a computação em arquitetura de investimento. Energia, chips, cabos e data centers são reposicionados como alicerces de uma nova fase de acumulação, em que a infraestrutura se torna o campo primário de especulação. O "build phase" é a narrativa que justifica essa antecipação ao promover o slogan "construir hoje para valorizar o amanhã". Essa racionalidade reorganiza o modo como o capital se relaciona com o território, instaurando uma ontologia infraestrutural-econômica do cálculo em que a potência energética e a durabilidade dos materiais são inscritas como promessas de rentabilidade futura.

Essa lógica encontra ressonância na leitura de Liliana Doganova, pois concretiza uma tecnologia política que fabrica o tempo ao converter incerteza em promessa administrável. No AI Stack, cada camada é uma tradução material dessa operação, pois a energia é projetada como fluxo previsível, o dado é tratado como garantia de estabilidade e o modelo algorítmico como instrumento de antecipação. A inteligência artificial é assim convocada para sustentar o próprio regime de cálculo que a produz, tornando-se operador da temporalidade financeira. O valor não reside mais na circulação ou no consumo, mas na capacidade de projetar mundos possíveis como ativos em gestação. O futuro é inscrito na infraestrutura como narrativa de inevitabilidade e o presente é capturado como o tempo de sua execução. Essa é a cena política do AI stack, uma engenharia do tempo em que o cálculo se confunde com o próprio ato de existir.

A noção de mundificação sociotécnica parte do reconhecimento de que a técnica, longe de ser mero meio instrumental, constitui processos de individuação que organizam o mundo. Em Simondon (2020), a cultura da técnica não se reduz ao uso funcional de objetos, mas ao modo como eles instauram regimes de existência, configurando relações entre humanos, não-humanos e meios associados. Essa leitura permite compreender que artefatos e infraestruturas não apenas mediam práticas, mas compõem ontologias, moldando temporalidades, materialidades e formas de presença. Quando aplicada à inteligência artificial, essa

como um diagrama financeiro que traduz a arquitetura operacional dos sistemas de IA em uma plataforma de valorização e depreciação.

perspectiva evidencia que não se trata apenas de algoritmos processando dados, mas de um operador que reconfigura a textura mesma do mundo, traduzindo diferenças em variáveis de cálculo e modulando-as em função de lógicas de circulação e abstração. A mundificação sociotécnica, assim, descreve o movimento pelo qual a IA performa futuros possíveis ao inscrever a vida em gramáticas de previsibilidade, ao mesmo tempo em que revela tensões e aberturas para outras composições de mundo.

A conversão da terra em ativo não se dá apenas pela extração de recursos ou pela instalação de máquinas, mas pela inscrição de mundos em uma gramática especulativa que opera na chave da logística. Como observa Birch (2025), o ativo é menos um objeto de uso do que uma forma de promessa, uma aposta sobre fluxos futuros que pode ser continuamente negociada. Nesse horizonte, a inteligência artificial se apresenta não como aplicação isolada, mas como arquitetura que requer previsibilidade, rarefação e controle, estabilizando territórios como variáveis de cálculo. O que está em jogo é a transformação da terra viva, relacional e cosmológica em disponibilidade projetada, passível de ser inscrita em circuitos financeiros e logísticos. A logística, nesse sentido, não se limita à circulação de mercadorias, mas organiza a própria possibilidade de mundo, convertendo ecologias em suportes para fluxos de capital e reinscrevendo a diferença como elemento administrável da antecipação especulativa.

A mundificação sociotécnica acolhe a performatividade e as conexões parciais que atravessam as infraestruturas digitais. Em vez de tratá-las como objetos estáveis, investigar as expressões das operações de cálculo, gestão e circulação se entrelaçam na produção de valor e de mundo. Os data centers, por exemplo, não se limitam a processar dados, eles dramatizam relações de valor, narrativas de eficiência e modos de presença que reconfiguram o que é considerado recurso, risco ou bem comum. O que se apresenta como inovação resulta de arranjos concretos entre matéria, finança e regulação. Nessa perspectiva, o valor de uma infraestrutura é um efeito narrativo e político, construído por meio de práticas que definem o que deve ser mantido, compensado ou descartado. Ou seja, os data centers manifestam operações materiais e financeiras que se ajustam mutuamente. Essa abordagem permite compreender que o valor dessas infraestruturas não é um dado econômico, mas um efeito

semiótico e político produzido por enredos de energia, crédito, trabalho e tempo. O mundo que emerge dessas práticas é resultado de uma coreografia entre técnica e crença, onde o valor se torna efeito e condição de existência .

3. Infraestruturas de IA e novo ciclo de ativos: território, energia e escassez

Um data center é uma infraestrutura de grande escala que reúne servidores, sistemas de armazenamento, cabos de transmissão e equipamentos de refrigeração, consumindo energia e água em volumes proporcionais à sua capacidade de operação. Estudos apontam que o setor já responde por cerca de 3% do consumo global de eletricidade, com tendência de crescimento diante da expansão da inteligência artificial (MYTTON, 2024). No Brasil, o projeto da Casa dos Ventos em Caucaia prevê instalações interligadas ao Porto do Pecém e a linhas de transmissão de 500 kV, demonstrando como a logística de energia e cabos de dados integra-se às zonas de processamento de exportação (Diário do Nordeste, 2025). Essa densidade material, que vai de torres de resfriamento a tanques de armazenamento, reconfigura territórios e redes de abastecimento, projetando a infraestrutura digital como polo de consumo hídrico e elétrico equivalente a cidades inteiras, como no caso do centro do TikTok no Ceará, que demandará energia anual para 2,2 milhões de brasileiros (Intercept Brasil, 2025).

Os data centers são frequentemente representados como “nuvem”, mas sua operação depende de cadeias materiais complexas que atravessam setores industriais e territórios. Segundo estudo da Brasscom (2025), aproximadamente três quartos dessas instalações no Brasil funcionam em regime de compartilhamento de infraestrutura, onde múltiplas empresas alugam capacidade em um mesmo espaço físico. Isso exige a constante importação de servidores e sistemas de resfriamento, em grande parte fabricados no leste asiático. A classificação internacional em níveis de confiabilidade (tiers) ilustra o peso dessa infraestrutura: um data center de nível 4 pode sustentar até 96 horas de blecaute sem interrupções, o que requer redundância completa em energia elétrica e refrigeração (BRASSCOM, 2025). Assim, a informação armazenada e processada circula sobre cadeias globais de suprimentos, contratos de aluguel e obras civis de alta intensidade.

O sistema de classificação em *tiers*, criado pelo Uptime Institute[2] e amplamente adotado no setor, organiza os data centers segundo sua capacidade de continuidade operacional. O tier I corresponde a estruturas simples, com poucos mecanismos de segurança, tolerando interrupções prolongadas. O tier II acrescenta redundância em equipamentos, mas ainda depende de paradas para manutenção. O tier III já é projetado para que manutenções ocorram sem interromper os serviços, enquanto o tier IV representa o padrão mais rigoroso, com sistemas duplos de energia e refrigeração, capazes de suportar falhas sem impacto imediato. Cada salto nessa escala exige mais consumo energético, maior volume de água para resfriamento e redes elétricas mais robustas, que passam a demandar linhas de transmissão e novas usinas. Ao serem apresentados como meras garantias técnicas de disponibilidade, esses níveis ocultam que são também escolhas de infraestrutura com efeitos ambientais concretos: um data center de Tier IV, por exemplo, não é apenas mais "confiável", mas também mais intensivo em energia e recursos naturais. Assim como acontece com hidrelétricas ou refinarias, a classificação em Tiers deveria estar vinculada a processos de licenciamento e transparência pública, pois define não só a estabilidade digital, mas a reorganização de fluxos materiais e impactos territoriais que se consolidam em nome da chamada confiabilidade tecnológica.

No Ceará, a reportagem do The Intercept Brasil (2025) revelou a magnitude do projeto da ByteDance em Caucaia. Esse arranjo exige linhas de transmissão dedicadas, ampliação da rede portuária para cabos submarinos e integração com usinas eólicas contratadas em longo prazo. A cadeia logística que sustenta os data centers, portanto, não se limita ao transporte de cabos e servidores, ela reconfigura recursos territoriais em contratos futuros, consolidando a inteligência artificial como uma arquitetura performativa que depende de estabilidade e rarefação.

O funcionamento contínuo desses complexos depende de cadeias físicas de resfriamento que utilizam grandes volumes de água. Relatórios internacionais mostram que, em climas tropicais, sistemas de refrigeração evaporativa podem consumir milhões de litros anuais para garantir a estabilidade térmica dos servidores (ENERGY TECHNOLOGY PERSPECTIVES,

[2] UPTIME Institute: Tier Classification. https://uptimeinstitute.com/tiers

2024). No caso brasileiro, essa demanda se soma a regiões historicamente vulneráveis ao estresse hídrico, como em estados do Nordeste. A licença concedida ao data center do TikTok em Caucaia exemplifica essa disjunção, pois foi autorizado como se fosse uma construção civil comum, apesar de projetar consumo elétrico anual equivalente ao gasto de 2,2 milhões de pessoas (INTERCEPT BRASIL, 2025). Esse tipo de enquadramento regulatório esconde a materialidade aterrada dos projetos e cria tensões socioambientais deliberadamente escondidas no discurso de inovação.

A operação desses centros também está diretamente associada ao uso de água e energia em grande escala. De acordo com levantamento da Brasscom (2025)[3], cerca de 20% do parque nacional ainda adota sistemas de resfriamento baseados em água, que consomem milhares de litros por megawatt, enquanto a maioria migrou para refrigeração em circuito fechado a ar. Projeções da Agência Nacional de Águas (ANA) estimam que o setor consumirá 30,4 bilhões de litros de água entre 2022 e 2029. Esse volume equivale ao abastecimento de uma cidade de 77 mil habitantes durante um ano, revelando que a busca por eficiência energética desloca pressões ambientais para a esfera hídrica. A governança desses recursos torna-se parte constitutiva da logística digital, integrando-se a políticas de escassez e antecipação de risco.

O relatório do Laboratório de Políticas Públicas e Internet (LAPIN) mostra que os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) aplicados aos data centers no Brasil permanecem descolados da escala real dessas infraestruturas. Apesar de operarem com exigências de redundância elétrica e hídrica típicas dos Tiers III e IV, capazes de multiplicar a pressão sobre linhas de transmissão e mananciais, os licenciamentos os tratam como empreendimentos de médio porte, semelhantes a prédios comerciais ou instalações industriais convencionais. Essa desproporção cria um vazio regulatório: os efeitos cumulativos sobre a rede elétrica, o consumo hídrico e as emissões não são devidamente quantificados, enquanto as exigências de transparência e participação social ficam reduzidas a procedimentos formais. Nesse quadro, a classificação em Tiers atua como justificativa técnica para ampliar a escala de redundância,

[3] A Brasscom (Associação das Empresas de Tecnologia da Informação e Comunicação e de Tecnologias Digitais) é a principal entidade representativa do setor de Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) no Brasil. Reúne aproximadamente 90 empresas e 40 instituições associadas, entre provedores de infraestrutura digital, desenvolvedores de software e plataformas de serviços. Logo, os dados apresentados fazem parte de relatórios narrativos do setor, que é a principal entidade lobbista e com grande influência no congresso.

mas sem o correspondente fortalecimento das salvaguardas ambientais e dos mecanismos de monitoramento independente (LAPIN, 2025)

Essa lacuna permite que as empresas convertam exigências de confiabilidade em ativos financeiros, associando a expansão de infraestrutura a operações de longo prazo, como debêntures de sustentabilidade e compromissos ESG. Entretanto, o LAPIN evidencia que os dados divulgados são fragmentados e pouco auditáveis: informações sobre emissões, consumo de água e uso de energia renovável são apresentadas de forma agregada, o que impede a avaliação real dos impactos. A retórica corporativa de neutralidade climática, apoiada em certificados de energia e compensações duvidosas, consolida um padrão de greenwashing que substitui mudanças estruturais por narrativas reputacionais. Ao privilegiar a lógica da "redundância garantida" como sinônimo de segurança e inovação, o sistema de Tiers se torna performativo, naturalizando a duplicação de recursos e ocultando os custos ambientais sob a gramática da disponibilidade contínua. Esse arranjo confirma a hipótese central: a terra e a energia são transformadas em ativos sob um regime de governança por escassez, no qual a ausência de monitoramento robusto legitima a expansão sem enfrentar seus limites socioambientais (LAPIN, 2025, p. 24-26).

A expansão dessas infraestruturas só se sustenta pelo redesenho dos contratos energéticos. Entre 2021 e 2024, data centers no Brasil firmaram onze acordos de longo prazo com geradores de energia solar e eólica, somando 330 megawatts-médios e movimentando R$ 7,7 bilhões, segundo a Clean Energy Latin America (2024). O modelo predominante é o de autoprodução, no qual o consumidor torna-se cotista da usina, assegurando previsibilidade de custos e isenção de encargos setoriais (INFOMONEY, 2025). O Ceará desponta como território estratégico ao combinar matrizes renováveis, portos e linhas de transmissão, com a Casa dos Ventos liderando iniciativas de autoprodução que já ultrapassam 1,2 GW médios. Esse arranjo revela que os contratos não apenas fornecem eletricidade, mas transformam energia em ativo de longo prazo, convertendo fluxos naturais em instrumentos de governança corporativa e estatal. O ACL, regulado pela Aneel, aparece, assim, como um espaço de disputa pela precificação do futuro energético da infraestrutura digital.

Esse processo conecta-se a um movimento financeiro mais amplo em um contexto de transformação da política industrial brasileira. A Medida Provisória que instituiu o Redata em 2025 integrou os data centers à Nova Indústria Brasil, exigindo contrapartidas em pesquisa e desenvolvimento e o uso de energia renovável (Brasil, 2025). A medida articula a industrialização digital e política energética em chave de atração de capital, ao mesmo tempo em que players globais, como a BlackRock, direcionam recursos vultosos para infraestrutura e inteligência artificial. Entre 2022 e 2024, a gestora movimentou quase US$ 30 bilhões em ativos privados ligados à energia e dados, reposicionando-os como nova fronteira de liquidez (BlackRock, 2024). Assim, contratos de energia, cabos submarinos e clusters de servidores passam a operar para além de sua função de componentes logísticos, tornam-se parte de um ciclo especulador de ativos, onde a IA opera tanto como arquitetura computacional quanto como justificativa financeira. No caso do Ceará, a convergência entre hubs de energia renovável e centros de dados traduz a lógica do chamado crescimento "verde" financeirizado, em que a promessa de inovação legitima a expansão de novos regimes de acumulação.

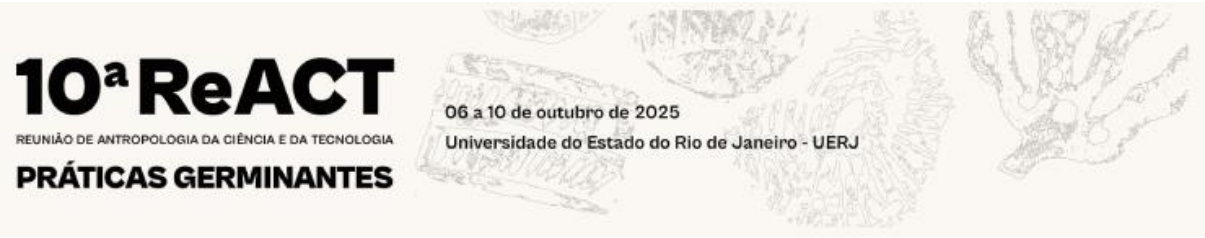
A abertura progressiva do mercado livre de energia no Brasil foi formalizada pela Lei nº 9.074/1995, que definiu os critérios de acesso ao Ambiente de Contratação Livre (ACL). A partir de 2019, sucessivas portarias reduziram o limite de carga para ingresso, permitindo que consumidores de menor porte migrassem para esse regime (WBCSD, 2020). Essa transição ampliou a base de consumidores, sobretudo grandes usuários como data centers, que buscam previsibilidade de custos e flexibilização contratual. O movimento coincide com a expansão das fontes renováveis incentivadas, beneficiadas por descontos de até 50% nas tarifas de transmissão e distribuição.

A autoprodução emerge nesse contexto como mecanismo de captura de valor e de redução de exposição à volatilidade. Empresas constroem ou arrendam usinas solares e eólicas dedicadas ao suprimento de suas próprias operações, em arranjos que exigem comprovar a cobertura integral do consumo dos últimos doze meses. Esse expediente reforça a tendência de transformação da terra e da infraestrutura energética em ativos sob contratos privados de longo prazo. A proliferação de parques eólicos em estados como o Ceará articula-se à presença de hubs tecnológicos e data centers, associando cadeias digitais à reorganização

logística da eletricidade. A autoprodução, porém, desloca custos sistêmicos para o conjunto do setor, uma vez que esses arranjos gozam de benefícios fiscais e tarifários que pressionam tarifas no mercado regulado, revelando a assimetria entre promessas de "energia limpa" e impactos redistributivos.

Os contratos de longo prazo, materializados nos *Power Purchase Agreements (PPAs)*, funcionam como instrumentos centrais dessa arquitetura. No Brasil, os PPAs corporativos em renováveis cresceram após 2015, motivados pela queda dos custos das tecnologias e pelo apelo reputacional das metas de descarbonização (WBCSD, 2020). No entanto, sua performatividade vai além da narrativa ESG. Um PPA de 20 anos, como o firmado com a Casa dos Ventos para 151,2 MW de energia eólica no Ceará, garante preço fixo de suprimento e ancora ativos financeiros e viabiliza crédito para investimentos futuros. Ao transformar previsibilidade em colateral, esses contratos vinculam o território a fluxos globais de capital, enquanto restringem margens de revisão regulatória e de monitoramento ambiental. A promessa de energia renovável, portanto, é simultaneamente uma forma de reduzir riscos para os investidores e de consolidar novos regimes de governança por escassez, em que salvaguardas socioambientais tornam-se secundárias frente à lógica de fluxo de caixa para expansão dessas infraestruturas.

Esse arranjo também produz novos regimes de governança, em que salvaguardas socioambientais tornam-se frágeis diante da força dos contratos e da aceleração dos acordos políticos. O caso dos data centers no Ceará, cujo licenciamento foi autorizado com base em critérios de obras civis, apesar da demanda equivalente ao consumo de 2,2 milhões de pessoas (Intercept, 2025), ilustra como a regulação acompanha a pressão dos ciclos de ativos mais do que a necessidade de medir os impactos socioambientais. Nesse cenário, o discurso de "eficiência" energética e de expansão das energias renováveis adquire caráter de justificativa, funcionando como retórica legitimadora para projetos que intensificam pressões sobre a matriz elétrica e sobre territórios já tensionados por desigualdades. Ao mesmo tempo em que viabilizam a atração de capital, esses contratos consolidam uma economia política da escassez.



4. Acompanhando a bolha da IA e seus impactos nos territórios

O que nos importa enquanto o mundo se pergunta se estamos novamente dentro de uma bolha, desta vez, da inteligência artificial? A pergunta, talvez, não seja se há ou não uma bolha, mas o que ela mobiliza em termos de reorganização territorial e energética. A reportagem da *Bloomberg* (2025) que descreve o emaranhado de "acordos circulares" entre OpenAI, Nvidia, AMD, Oracle e CoreWeave, um circuito em que crédito e dívida se alimentam mutuamente, inflando projeções e legitimando investimentos trilionários. Esse movimento não se limita ao mercado financeiro, ele exige a construção de data centers de 10 gigawatts, complexos energéticos equivalentes a múltiplas usinas nucleares. A bolha, aqui, não é um desvio do real, mas um modo de torná-lo produtivo, um regime logístico que pressiona pela disposição do solo, energia, água. É nessa espessura que a inteligência artificial se materializa como força de reconfiguração dos espaços onde a vida vivida e a técnica se misturam.

A noção de mundificação sociotécnica é mobilizada aqui para compreender a transversalidade material e imaterial das infraestruturas digitais. "Material", porque envolve recursos tangíveis — solo, energia, água, edifícios, licenciamento e trabalho — que ancoram fisicamente a operação de redes globais. "Imaterial", porque essas mesmas infraestruturas produzem regimes de valor, temporalidades de processamento e formas de presença que modulam a experiência social e econômica do digital. Ao articular essas dimensões, a mundificação sociotécnica permite ver como data centers, cabos e chips não apenas conectam territórios, mas instituem modos específicos de vida, governança e dependência.

Ao acompanhar essa materialidade, o que emerge é uma forma específica de conflito. A logística — conceito que Harney e Moten (2013) situam como prática política e estética da circulação — opera aqui como eixo de reorganização global. No caso da IA, a logística é simultaneamente promessa e exaustão: promessa de eficiência, conectividade e inovação; exaustão de recursos, corpos e infraestruturas. A "bolha" é a face financeira dessa tensão, o momento em que o investimento se autonomiza do uso, mas continua dependendo de cabos, subestações e linhas de transmissão. É também a forma contemporânea do império infraestrutural, em que o valor se ancora em projetos que atravessam fronteiras sem que os

benefícios se distribuam. Assim, o que se chama de transição digital é, em muitos sentidos, uma intensificação energética, um aprofundamento da lógica extrativa que transforma a necessidade de computação em justificativa para novos corredores logísticos e novas concessões ambientais.

A questão, então, torna-se, o que o experimento em curso, chamado de “bolha", faz ao território. Enquanto relatórios financeiros descrevem compromissos trilionários entre corporações do Vale do Silício, a concretude dessa expansão se manifesta em lugares como o Ceará. No território do povo Anacé, em Caucaia, essa ocupação assume contornos de violência lenta. A instalação do data center da Casa dos Ventos, destinado à operação da ByteDance/TikTok, projeta o consumo de 210 MW de energia (equivalente a até um milhão de residências) e trinta mil litros de água por dia (O Povo+, 2025). O empreendimento se sobrepõe a um território em que comunidades indígenas e quilombolas convivem com falta d’água e instabilidade elétrica, denunciando o contraste entre a abundância prometida e a escassez vivida. O Relatório Ambiental Simplificado foi aprovado sem consulta livre, prévia e informada, contrariando a Convenção 169 da OIT e a licença prévia emitida pela Semace ignora impactos cumulativos na ZPE do Pecém, hoje consolidada como zona de sacrifício, espaços em que “múltiplas práticas ambientalmente agressivas atingem populações de baixa renda e minorias étnicas” (VIÉGAS, 2006). A luta dos Anacé, articulada a comunidades quilombolas e rurais, evidencia a assimetria entre quem fornece o território e quem se apropria da infraestrutura.

As dinâmicas descritas pelo relatório do LAPIN sobre o consumo energético e os desequilíbrios regionais, dialogam diretamente com essa conjuntura. Cada megawatt destinado a um data center de “hiperescala” implica uma redistribuição de prioridades. O licenciamento ambiental, quando existe, tende a operar como um rito de homologação, em que o vocabulário da sustentabilidade encobre as assimetrias. Essa sobreposição entre discurso verde e dependência energética revela o quanto o campo técnico se tornou terreno de disputa simbólica: greenwashing e inovação convivem num mesmo léxico. O problema, portanto, não está em identificar uma “bolha especulativa” isolada, mas em perceber como ela se torna um modo de governo, um sistema de crença sustentado pela promessa de

crescimento contínuo, capaz de mobilizar engenheiros, políticos e investidores em torno de uma narrativa de urgência tecnológica.

A expansão dos data centers na América Latina e no Brasil expressa uma continuidade histórica do papel do Sul Global como exportador de matérias-primas, agora reconfigurado na forma da extração de energia, água e território para sustentar a economia imaterial dos dados. O relatório do Idec (2025) mostra que as grandes corporações tecnológicas — especialmente Google, Microsoft e Amazon — escolhem regiões latino-americanas onde a eletricidade e a terra são baratas e onde prevalecem regulações ambientais frágeis, reproduzindo dinâmicas coloniais sob a roupagem da inovação digital. Essa infraestrutura material do que se chama "nuvem" se assenta sobre um extrativismo renovado, que transforma fluxos de dados em valor financeiro e desloca os custos socioambientais para comunidades locais. Assim, o Brasil, e outros países do Sul Global, tornam-se zonas de abastecimento energético e hídrico de uma economia informacional que concentra o poder de orientar os caminhos da austeridade no Norte Global.

Diante disso, o desafio talvez seja outro, acompanhar a bolha não para denunciá-la de fora, mas para compreender o que ela faz ao nosso mundo. É aqui que a noção de mundificação sociotécnica oferece um caminho. Em vez de tomar a técnica como instrumento, essa abordagem propõe um exercício pedagógico, uma forma de pensar e dialogar sobre a cultura da técnica como mundo em construção, como território partilhado. Acompanhar a IA, portanto, é também acompanhar seus rastros logísticos, suas fissuras e as economias subterrâneas que a sustentam. Trata-se de transformar o acompanhamento em método, o estudo em gesto ético: observar o modo como a bolha se expande, mas também como ela produz mundos, regula esperanças e distribui riscos.

A materialidade conflitual da logística, esse entrelaçamento de energia, dívida e território, é, nesse sentido, menos um sintoma da bolha e mais uma forma de estabilização performativa do valor. A bolha, entendida apenas como excesso especulativo, perde força diante daquilo que se consolida como arquitetura financeira de longo prazo. Cada data center, contrato de autoprodução ou subestação dedicada funciona como um ato de valorização que dá corpo à crença no crescimento contínuo da inteligência artificial. A financeirização, nesse contexto,

não é o que se acrescenta ao mundo material, mas o que o faz persistir como promessa, encenando "eficiência" e "sustentabilidade" enquanto reorganiza, não em silêncio, tampouco sem resist6encia, os regimes de energia e propriedade que sustentam essa expansão.

Referências Bibliográficas:

ADKINS, Lisa; COOPER, Melinda; KONINGS, Martijn. The asset economy: property ownership and the new logic of inequality. Medford: Polity Press, 2020.
AGÊNCIA BRASILEIRA DE DESENVOLVIMENTO INDUSTRIAL (ABDI). Estudo sobre Data Centers no Brasil. Brasília: ABDI, 2023.
ANA, Agência Nacional de Águas. Relatório de Segurança Hídrica. Brasília: ANA, 2023.
BIRCH, Kean; MUNIESA, Fabian (orgs.). Assetization: turning things into assets in technoscientific capitalism. Cambridge: MIT Press, 2020.
BLACKROCK. BII Megaforces – Artificial Intelligence. New York: BlackRock Investment Institute, 2024. Disponível em: https://www.blackrock.com. Acesso em: 24 set. 2025.
BLACKROCK. BlackRock gets (cautiously) bullish on AI. Institutional Investor, 2024.
FORGASH, Emily; GHOSH, Agnee. OpenAI, Nvidia fuel US$ 1 trillion AI market with web of circular deals. Bloomberg, Nova Iorque, 7 out. 2025.
BRASIL. Medida Provisória nº 1.XXX, de 17 de setembro de 2025. Cria o Regime Especial de Tributação para Serviços de Data Center (Redata). Brasília: Presidência da República, 2025.
BRASSCOM – Associação Brasileira das Empresas de Tecnologia da Informação e Comunicação. Estudo sobre o Consumo de Energia e Água em Data Centers no Brasil. São Paulo: Brasscom, 2025.
CELA – CLEAN ENERGY LATIN AMERICA. Relatório sobre contratos de autoprodução e PPAs de longo prazo no setor de data centers. São Paulo: CELA, 2024.
DIÁRIO DO NORDESTE. Data center da Casa dos Ventos em Caucaia deve gerar empregos e transformar infraestrutura local. Fortaleza: Diário do Nordeste, 28 jun. 2025.
DOGANOVA, L. Discounting the future: the ascendancy of a political technology. Nova York: Zone Books, 2024.
FERREIRA DA SILVA, Denise. Toward a global idea of race. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
FERREIRA DA SILVA, D. Homo modernus: para uma ideia global de raça. Tradução de Jess Oliveira e Pedro Daher. Coordenação de coleção José Fernando Peixoto de Azevedo. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

IDEC – Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor. Não somos quintal de data centers: um estudo sobre os impactos socioambientais e climáticos dos data centers na América Latina. São Paulo: Idec, 2025.
INFOMONEY. Data centers aquecem contratos de autoprodução no mercado livre de energia. São Paulo: InfoMoney, 27 mar. 2025.
INTERNATIONAL ENERGY AGENCY (IEA). Electricity 2024: Analysis and forecast to 2026. Paris: IEA, 2024. Disponível em: https://www.iea.org/reports/electricity-2024. Acesso em: 25 set. 2025.
INTERCEPT BRASIL. Falta de regras faz data center do TikTok no Ceará ter licença ambiental igual a parque de vaquejada. São Paulo: Intercept Brasil, 5 ago. 2025.
LAPIN. Inteligência Artificial e Data Centers: a expansão corporativa em tensão com a justiça socioambiental. São Paulo: Lapin, 2024.
MARTINS, Laís; CHIAVERINI, Tomás. Moradores se unem para barrar data center do TikTok no Ceará. The Intercept Brasil, 17 set. 2025. Disponível em: https://theintercept.com.
MONSERRATE, Steven. The cloud is material: On the environmental impacts of computation and data storage. MIT Case Studies in Social and Ethical Responsibilities of Computing, 2023. Disponível em: https://mit-serc.pubpub.org/pub/the-cloud-is-material. Acesso em: 25 set. 2025.
MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. Genealogias da logística. Tradução de Daniel Lühmann. São Paulo: n-1 edições, 2023.
MUNIESA, F.; OSSANDÓN, J. Valuation as a semiotic, narrative, and dramaturgical problem. Valuation Studies, v. 10, n. 1, p. 1–9, 2023.
MYTTON, David. Network energy use not directly proportional to data volume: The power model. Journal of Industrial Ecology, v. 28, n. 1, 2024.
ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra, 1989.
PARISI, L.; FERREIRA DA SILVA, D. Black Feminist Tools, Critique, and Techno-Poethics. e-flux journal, n. 123, p. 1–12, dez. 2021. Disponível em: https://www.e-flux.com/journal/123/427848/black-feminist-tools-critique-and-techno-poethics/
SIMONDON, Gilbert. O modo de existência dos objetos técnicos. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Contraponto, 2020.
THE INTERCEPT BRASIL. Data center do TikTok gastará energia de 2,2 milhões de brasileiros. The Intercept Brasil, 2025. Disponível em: https://theintercept.com. Acesso em: 25 set. 2025.
UPTIME Institute: Tier Classification. Disponível em: https://uptimeinstitute.com/tiers
VIÉGAS, R. N. Desigualdade ambiental e “zonas de sacrifício”. Rio de Janeiro: FASE/IPPUR, 2006.
WBCSD – WORLD BUSINESS COUNCIL FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT. Corporate Renewable Power Purchase Agreements (PPAs) in Brazil: A Guide for Corporate Buyers. Genebra: WBCSD, 2020.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

IMAGINANDO A MÁQUINA: IMAGINÁRIOS SOCIOTÉCNICOS E FICÇÕES CIENTÍFICAS SOBRE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL APLICADA À SAÚDE

Pedro Henrique Rocha[1]
Nayara Ariel Alquimim Pacheco[2]

RESUMO

A consolidação da Inteligência Artificial (IA) como campo técnico e discursivo não pode ser compreendida apenas pelos seus avanços computacionais, mas deve ser analisada como um fenômeno atravessado por disputas simbólicas, políticas e materiais. Esse texto propõe uma reflexão ampliada sobre os imaginários sociotécnicos (Jasanoff; Kim, 2015) da IA, articulando duas frentes principais: (1) os usos cotidianos da IA, especialmente em interações afetivas como o uso terapêutico do ChatGPT, e (2) o debate público mediado por veículos jornalísticos. É nesse entrelaçamento entre experiência cotidiana, discurso público e ontologia da técnica que se articulam os imaginários sociotécnicos. A IA aparece como condensadora de ficções, expectativas e tensões. Não é coincidência que filmes como Blade Runner e Her sejam constantemente mobilizados para ilustrar o que se espera, ou teme, de uma IA. As fronteiras entre ficção e ciência, como aponta Jasanoff, são porosas, e a ficção funciona como um laboratório ético e político da tecnociência. A partir de conceitos de teóricos como Jasanoff, Ingold, Latour, Haraway, dentre outros pensadores na áreas dos ESCT e Antropologia da Ciência, pretendemos articular ciência, técnica e imaginação, nosso trabalho convida à reflexão sobre os limites da dicotomia sujeito/objeto e sobre os modos contemporâneos de mediação afetiva e epistemológica entre humanos e não humanos.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; ChatGPT; Imaginários Sociotécnicos; Terapia.

Introdução

O debate sobre Inteligência Artificial (IA) tem se mostrado cada vez mais presente nas relações contemporâneas, permeando desde narrativas tecnoutópicas (Morozov, 2018) até receios distópicos sobre a relação entre humano e máquina. No entanto, um aspecto fundamental é frequentemente negligenciado: os imaginários sociotécnicos que orientam e moldam a produção,

[1]*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail para contato: pedro-hr@live.com

[2]* Graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail para contato: nay.arielpacheco@gmail.com

circulação e apropriação dessas tecnologias. Sonhos e fantasias sobre inteligência maquínica atravessaram séculos, refletindo tanto no imaginário coletivo quanto em trabalhos científicos. Como afirma o cientista da computação Bruce Buchanan, "a fantasia de máquinas inteligentes ainda vive, mesmo enquanto acumulamos evidências da complexidade da inteligência. Ela persiste, em parte, porque somos sonhadores" (2015, p. 53, tradução nossa). Tais fantasias, longe de se limitarem ao terreno do irreal, alimentam expectativas, medos e promessas que atravessam a própria prática científica. É nesse sentido que Donna Haraway (1991) aponta como a fronteira entre ficção científica (FC) e realidade social não é estática, mas uma ilusão de óptica, em que narrativas sobre seres híbridos, ciborgues e inteligências maquínicas operam como metáforas e dispositivos de imaginação política.

Esse entrelaçamento entre FC e ciência ganha relevo particular no campo da saúde. Desde a década de 1980, os chamados "sistemas especialistas" já eram anunciados como capazes de simular o raciocínio humano para auxiliar médicos, prometendo maior eficiência e precisão diagnóstica. Décadas depois, essas promessas se atualizam no discurso sobre a aplicação da IA em saúde, frequentemente articuladas em termos de precisão, universalização do cuidado e otimização da gestão hospitalar. Contudo, esses enunciados não são neutros: mobilizam valores, corpos e afetos, sendo atravessados por imaginários que estruturam expectativas e orientam práticas sociotécnicas.

Para compreender esse processo, é importante situar a IA como artefato sociotécnico (Winner, 1980), cuja materialidade é inseparável de disputas políticas, simbólicas e culturais. Ainda que termos como "aprendizado de máquina" ou "redes neurais" busquem conferir precisão técnica, Lucy Suchman (2023) lembra que "IA" funciona como um significante flutuante – termo presente na obra de Lévi-Strauss (1987) –, cuja força está justamente em escapar de definições rígidas e permanecer aberto à imaginação social. Essa abertura explica, em parte, a íntima relação entre discursos sobre IA e a FC, onde se produzem e circulam imagens de máquinas inteligentes que tanto inspiram quanto assombram a prática científica.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nesse sentido, Dhaliwal (2021) contribui ao refletir sobre o conceito de "mídias paracientíficas": formas de mediação que orbitam em torno do aparato científico, sem se confundir plenamente com ele. A FC, observada neste enquadramento, funciona como meio privilegiado de reflexão sobre questões epistemológicas, visuais e comunicativas que atravessam a ciência. O caso de Ramón y Cajal, analisado no texto de Dhaliwal, é exemplar: ao adotar o pseudônimo "Doutor Bactéria" em suas narrativas literário-científicas, ele produzia um aparato paratextual de legitimidade social diante do medo epidêmico, conferindo suporte através de mídias paracientíficas à sua própria teoria sobre biologia celular. De forma análoga, os discursos midiáticos e as práticas cotidianas de usuários ao recorrerem ao ChatGPT para lidar com questões de saúde mental não podem ser reduzidos à dimensão técnica do artefato. São, antes, atravessados por imaginários sociotécnicos alimentados pela FC, que oferecem esquemas narrativos para pensar, experimentar e significar a presença da IA nas práticas de cuidado com a saúde.

É nesse ponto que se situa a proposta deste trabalho: investigar como práticas terapêuticas mediadas pelo ChatGPT são moldadas por repertórios ficcionais e imaginários sociotécnicos. A questão central que orienta o artigo pode ser formulada da seguinte maneira: de que modo a interseção entre FC, mídia e práticas de saúde influencia o modo como usuários percebem e utilizam o ChatGPT para fins terapêuticos? Para respondê-la, seguimos algumas subperguntas que atravessam a análise: de que formas a mídia enquadra esse uso — como aconselhamento, terapia, desabafo, auxílio reflexivo ou espaço de autoconhecimento? Como os repertórios ficcionais de longa duração, como o caso do ELIZA e suas reapropriações culturais, informam tanto a cobertura midiática quanto a experiência cotidiana dos usuários? E, por fim, que tensões éticas e conceituais emergem quando a tecnologia é investida de funções tradicionalmente associadas ao cuidado humano? Ao acompanhar os atores envolvidos nessas discussões, mobilizamos uma perspectiva antropológica e dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia (ESCT), atentos a como tais práticas são narradas, interpretadas e ressignificadas.

O campo de estudos escolhido para observar e analisar as interações dos usuários com o chatbot foi a plataforma de fóruns Reddit, acompanhando e "perambulando" (Leitão; Gomes,

2017) por tópicos de discussão relacionados ao uso do ChatGPT em contextos terapêuticos. A metodologia utilizada foi a pesquisa etnográfica em ambientes digitais, uma abordagem que combina diferentes formas de presença e interação com o campo. Inspirada em estratégias como perambulações e imersões, busca-se aqui captar a complexidade das experiências digitais. Segundo Débora Leitão e Laura Gomes (2017), as perambulações permitem ao pesquisador navegar por fluxos de hashtags, imagens e informações, acompanhando sua circulação em plataformas digitais. Já a imersão implica uma inserção mais profunda no ambiente, possibilitando tanto a emergência de novas subjetividades quanto certo distanciamento em relação ao cotidiano. Assim, a metodologia articula observações flutuantes e rastreamentos contínuos, de modo a construir uma análise detalhada das interações e subjetividades próprias desses espaços digitais.

O Reddit é uma plataforma de fóruns norte-americana que permite aos usuários compartilhar e acompanhar conteúdos variados, convidando-os a explorar livremente uma ampla gama de interesses. Segundo a própria empresa, a plataforma abriga milhares de comunidades, promove conversas contínuas e favorece conexões humanas autênticas. Diferentemente de redes sociais como Facebook e Instagram, o Reddit se caracteriza por uma moderação de conteúdo menos rigorosa e pelo anonimato de seus membros, retomando um modelo próximo aos fóruns online surgidos na década de 1990, com a popularização da World Wide Web. Ali convivem fóruns dedicados a temas de entretenimento, trocas de conhecimento especializado em áreas acadêmicas e profissionais e até mesmo conteúdos adultos.

Além do trabalho etnográfico em ambientes digitais, o estudo propõe também uma imersão no discurso midiático, compreendendo a mídia como elemento constitutivo no processo de formulação de problemas culturais. Não restringimos, contudo, a esfera pública ao espaço discursivo mediado pelos veículos de comunicação, reconhecendo a multiplicidade de fóruns de debate que atribuem sentido aos acontecimentos. Como observam Gamson e Modigliani (1989), os discursos midiáticos não apenas refletem opiniões, mas participam ativamente de sua construção. Para tanto, realizamos uma reconstrução histórica e uma análise crítica das

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

representações da IA em conteúdos noticiosos veiculados nos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Globo*, ambos de grande circulação nacional.

Contextualização Histórica

A história da IA pode ser lida como a constituição de um campo, entendido como "o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas" (Bourdieu, 2004, p. 20). Tal processo é atravessado por disputas e conflitos internos (Barbosa; Bezerra, 2020), que dizem respeito tanto à definição de seus objetos quanto às fronteiras de sua prática, revelando tensões constitutivas sobre o que se entende por "inteligência artificial".

A formulação do termo está intrinsecamente ligada a debates sobre o que constitui a "inteligência" e sobre como deveria ser a "máquina", dimensões que, ainda que por vezes tratadas separadamente, fazem parte de um mesmo fluxo dinâmico. Se, por um lado, a concepção de inteligência orienta o desenvolvimento da máquina, por outro, as limitações da máquina retroagem, restringindo o alcance da própria noção de inteligência. Como observa Ingold (2012), a vida não pode ser reduzida ao domínio do humano sobre a matéria, mas deve ser compreendida como um processo de formação em que também a matéria participa, num contínuo de transformação e habitar o mundo.

Alan Turing, em seu artigo *Computing Machinery and Intelligence* (1950), lançou a questão fundante: "as máquinas podem pensar?". Embora não empregasse a expressão "Inteligência Artificial", sua formulação tornou-se referência para o projeto de pesquisa apresentado em 1955 na Universidade de Dartmouth. Proposto por John McCarthy, Claude Shannon, Nathaniel Rochester e Marvin Minsky, o *Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence* consolidou a primeira definição formal do termo, assumindo como premissa que os processos de aprendizado e raciocínio poderiam ser descritos de forma tão precisa que uma máquina seria capaz de simulá-los (McCarthy et al., 1955). O projeto denominado "A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence", traz a primeira menção do

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

termo IA e tinha como objetivo construir uma máquina que simulasse o pensamento humano a ponto de substituir o humano na solução de certos problemas e realização de tarefas.

> The study is to proceed on the basis of the conjecture that every aspect of learning or any other feature of intelligence can in principle be so precisely described that a machine can be made to simulate it. An attempt will be made to find how to make machines use language, form abstractions and concepts, solve kinds of problems now reserved for humans, and improve themselves[3] (McCarthy, J. et al, 1955).

As terminologias utilizadas nesse projeto atribuíram às máquinas qualidades até então reservadas aos humanos — como abstração, linguagem e inteligência —, categorias historicamente mobilizadas para diferenciar o humano do não humano. Essa apropriação conceitual se manteve ao longo da trajetória da IA, visível em termos como "aprendizado de máquina" e "redes neurais", derivados de vocabulários biológicos e psicológicos. Nesse ponto, como sugere Dhaliwal (2023), a própria linguagem mobilizada na constituição da IA já a inscreve no terreno do imaginário, operando em um espaço próximo ao da FC: mais do que descrever tecnologias, trata-se de projetar mundos possíveis e futuros em disputa.

Essa dimensão é particularmente visível no campo da saúde mental. Desde as primeiras experiências com processamento de linguagem natural, a IA foi associada à simulação de conversação humana. Joseph Weizenbaum, em meados da década de 1960, desenvolveu o programa *ELIZA*, projetado com a tarefa de assumir o papel[4] de um psicoterapeuta da abordagem

[3] O estudo deve prosseguir com base na conjectura de que todo aspecto do aprendizado ou qualquer outra característica da inteligência pode, em princípio, ser descrito de forma tão precisa que uma máquina possa ser projetada para simulá-lo. Será feita uma tentativa de descobrir como fazer máquinas utilizarem linguagem, formarem abstrações e conceitos, resolverem tipos de problemas atualmente reservados aos humanos e se aperfeiçoarem.

[4] O autor propõe um adendo à expressão utilizada por ele: "*to play the role*". Em um parênteses ele completa: "*I should really say parody*" (Weizenbaum,J. 1976, p.3). O termo paródia está associado à literatura e diz respeito a apresentações satíricas ou jocosas. Ao utilizar o termo "parody", compreendo a postura do autor ao propor que o programa "*ELIZA*" desempenhasse o papel de um psicólogo como apenas uma brincadeira, ou uma piada. Esse adendo

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

rogeriana. Sua versão mais conhecida, *DOCTOR*, consistia basicamente em devolver perguntas ao usuário, estimulando a reflexão. Embora tecnicamente simples, o programa rapidamente foi percebido por muitos como dotado de pessoalidade. A mídia da época chegou a descrevê-lo como um "psicanalista computacional", evidenciando a força da imaginação coletiva em torno da possibilidade de máquinas terapeutas. O próprio Weizenbaum (1976, p. 6) relatou seu espanto ao observar usuários que, mesmo cientes de que interagiam com um computador, envolviam-se emocionalmente com o sistema e chegavam a antropomorfizá-lo. Nesse ponto, as reações públicas já não eram apenas sobre tecnologia, mas sobre um espaço no qual fronteiras entre ciência, mídia e imaginação se confundem.

Poucos anos depois, em 1967, Allen Newell e Herbert Simon apresentaram o *General Problem Solver* (GPS), um dos primeiros programas a modelar estratégias de resolução de problemas de maneira próxima ao raciocínio humano. O GPS introduziu o uso de heurísticas e a decomposição de problemas complexos em subobjetivos, estabelecendo uma ponte entre a psicologia cognitiva e a pesquisa em IA. Essa interseção reforçou a ideia de que compreender processos humanos poderia guiar o desenvolvimento de sistemas inteligentes, aproximando ainda mais a IA do estudo da mente e de práticas relacionadas à saúde mental.

ELIZA: A Terapeuta Artificial

Do ELIZA, nos anos 1960, ao filme The Pod Generation (2023), observa-se a persistência de um mesmo motivo narrativo: a antropomorfização da inteligência artificial como terapeuta. A trajetória da IA, das primeiras simulações de linguagem até os atuais chatbots como o ChatGPT, expressa o avanço contínuo na tentativa de replicar habilidades humanas. Contudo, a questão proposta por Turing — "as máquinas podem pensar?" — permanece em aberto, tanto pelas

me permitiu uma leitura que infere um certo descaso do autor quanto aos usuários de seu recém criado programa, e as possíveis instrumentalizações que eles fariam.

dificuldades conceituais de definir “inteligência” e “pensar”, quanto pela tendência de projetar sobre as máquinas nossas próprias idealizações.

As interações com programas como ELIZA e ChatGPT revelam essa inclinação recorrente de investir na tecnologia demandas emocionais e intelectuais, evidenciando ao mesmo tempo seu potencial e seus limites no atendimento às necessidades humanas. O desafio não reside apenas no aperfeiçoamento técnico, mas também na reflexão ética sobre o impacto social e existencial dessas ferramentas.

Na década de 1960, desenvolvimentos como o ELIZA e o General Problem Solver marcaram os primeiros passos concretos na criação de sistemas capazes de simular aspectos do pensamento humano. Nesse período, a IA também foi apresentada como possível resposta à chamada tecnofobia, entendida não só como medo da tecnologia, mas como um obstáculo à própria ideia de progresso. Em uma matéria de Joelmir Beting (1971), essa aversão é descrita como uma espécie de “doença”, a ser superada pelo conhecimento da ciência e da técnica: conhecer as matérias-primas, os produtos e os processos seria fundamental para que o homem moderno não temesse o computador como outrora temia o trovão ou o feiticeiro da tribo. Essa perspectiva evidencia o enquadramento ético da época, sustentado por narrativas otimistas de progresso contínuo que associavam a IA a uma capacidade quase ilimitada de inovação e transformação social.

Esse imaginário reaparece, décadas depois, no filme The Pod Generation (2023), de Sophie Barthes. A escolha de nomear a terapeuta artificial como ELIZA estabelece um elo explícito com o programa pioneiro de Weizenbaum. Assim como na experiência original, os personagens projetam na máquina suas ansiedades e expectativas, atribuindo-lhe autoridade emocional. O gesto cinematográfico atualiza, em chave de FC, a ambiguidade que acompanha a história da IA: estamos diante de um recurso terapêutico ou de um simulacro de escuta?

Essa atualização dialoga com práticas empíricas contemporâneas: em plataformas como o Reddit, usuários relatam utilizar o ChatGPT como espaço de desabafo e aconselhamento, descrevendo experiências de acolhimento e autoconhecimento mediados por uma máquina. Tal

como sugere Haraway (2016), a fronteira entre humano e tecnológico torna-se borrada no cotidiano, quando a IA se integra a modos de viver e de se relacionar.

A terapeuta ELIZA, em The Pod Generation, pode ser lida, portanto, como metáfora ficcional de deslocamentos já visíveis no presente. Se nos anos 1960 Weizenbaum se surpreendeu com o vínculo afetivo entre usuários e seu programa, hoje esse fenômeno não apenas persiste, mas se intensifica em escala global. Ao trazer ELIZA para o centro de uma trama futurista, o cinema evidencia como seguimos negociando — cultural e afetivamente — os limites da intimidade, da terapia e do cuidado quando mediados por inteligências artificiais, traçando uma continuidade histórica entre as primeiras experiências com ELIZA, os imaginários da FC e as práticas contemporâneas com o ChatGPT.

Terapia com o Chat GPT na ficção e na ciência: uma análise a partir da virada ontológica

Para Haraway (2016), o fato científico e a fabulação especulativa não apenas coexistem, como necessitam um do outro. Inovações tecnológicas e FC se entrelaçam, de forma que a FC se inscreve não como fuga da realidade, mas como uma forma de fabulação especulativa que projeta mundos — utópicos ou distópicos — e os torna operativos no presente (Jasanoff; Kim, 2015). Como aponta criticamente Jasanoff (2015), o desenvolvimento da tecnologia é comumente entendido como desconectado do social, como se a palavra "tecnologia" fosse equiparada à máquina ou invenção, algo sólido, e por sua vez, não parte de processos simbólicos. Todavia, o desenvolvimento tecnológico está profundamente entrelaçado em ordens sociais, de maneira que "não se precise de histórias fictícias ou futurísticas para reconhecer esta verdade" (Jasanoff; Kim, 2015, p. 2, tradução nossa). Ao pensar sobre as máquinas, pensamos também sobre humanos e suas poderosas instituições que decidem quais tecnologias são merecedoras de investimento (Winner, 1986).

Neste contexto, o desenvolvimento tecnológico é marcado por imaginários sociotécnicos, conceito o qual pode ser entendido como visões de futuros desejáveis, sustentadas coletivamente, estabilizadas institucionalmente e performadas publicamente, baseadas em entendimentos compartilhados sobre formas de vida e ordem social viabilizadas e sustentadas por avanços

científico-tecnológicos (Jasanoff, 2015). Assim, imaginários deixam de ser apenas projeções fantasiosas e passam a operar como uma ferramenta analítica e performativa, uma forma na qual a virtualidade incide sobre o atual, transformando não apenas nossas expectativas, mas nossas relações com a matéria.

Essa imbricação entre ficção e ciência aparece tanto nas práticas científicas quanto nas percepções cotidianas dos usuários. É muito comum ver usuários relacionarem suas interações com a IA a experiências retratadas em filmes, livros ou séries que exploram essa temática. Essa inspiração não se limita ao público em geral: alguns cientistas da computação também reconhecem a ficção como fonte de ideias. É o caso de Joy Buolamwini, cientista da computação e ativista digital ganense-americana vinculada ao *MIT Media Lab*, que afirma no documentário *Coded Bias* (2020), que aborda parte de sua pesquisa: "você lê ficção científica e tenta construir algo que você é inspirado a fazer" (tradução nossa).

Na mesma linha de pensamento de Joy, a jornalista e professora Meredith Broussard, cuja pesquisa se concentra na IA, afirma no documentário *Coded Bias* que "muitas de nossas ideias sobre IA procedem da ficção científica" (tradução nossa). Essa influência também é perceptível entre usuários do ChatGPT, que frequentemente recorrem a personagens de ficção ao discutir o uso da ferramenta em contextos terapêuticos. A maioria dos usuários observados adota uma perspectiva otimista em relação à tecnologia, identificando-se com robôs que estabelecem relações amistosas com seres humanos. Em contraste, alguns evocam visões mais pessimistas, associadas a cenários distópicos em que a interação com máquinas resulta no extermínio da humanidade.

O gênero da FC, tanto na literatura quanto no cinema, mantém uma relação estreita com a ciência e a tecnologia. O escritor e professor britânico Adam Roberts (2016) chega a atribuir ao gênero as primeiras narrativas de grandes viagens, presentes em novelas da Grécia antiga, como indícios do que mais tarde se tornariam as viagens espaciais ou temporais. As histórias frequentemente evocadas pelos usuários do ChatGPT como exemplos e comparações correspondem ao que Roberts denomina "histórias de tecnologias imaginárias", que englobam máquinas, robôs, ciborgues e a cibercultura, frequentemente entrelaçadas à ficção utópica — uma

vertente da FC voltada a reflexões filosóficas e teorias sociais (Roberts, 2016, p. X). No cinema contemporâneo, a representação da IA em grande parte se inspira nessas obras protagonizadas por personagens robóticos, aproximando-se da noção de "máquina pensante" apresentada por Turing. Em última instância, os atributos hoje associados à IA na ficção são, em grande medida, os mesmos que antes eram conferidos aos robôs nesse imaginário narrativo.

Podemos destacar como a ficção desempenhou um papel crucial na formação e perpetuação da tecnologia. Exemplos incluem o homem mecânico Tik-Tok, criado por Frank Braum em 1914, escritor de O Mágico de Oz (Buchanan, 2015); o livro "Runaround" de Isaac Asimov, publicado em 1942 como parte da coleção "I, Robot" (Haenlein; Kaplan, 2019); a diversos outros mitos e exemplos que fogem a este pequeno recorte. Porém, parece-nos que a ciência em si não exclui as portas que a própria ficção abre para uma ideia do que é possível ou não.

Compreendendo o papel da ficção na formação de imaginários coletivos, matérias jornalísticas frequentemente recorrem a narrativas ficcionais como quadros interpretativos para falar da inteligência artificial em saúde. Se em um primeiro momento referências como o "homem mecânico" eram tratadas como fantasias distantes, com o tempo foram aproximadas de conquistas científicas, reforçando a ideia de um percurso "da fantasia à indústria" (Os robôs..., 1974). Essa transposição aparece de modo recorrente: "máquinas com capacidade cognitiva similar às operações simbólicas do cérebro humano já ultrapassaram o cenário da FC para adentrar locais tão prosaicos como consultórios médicos" (Especialistas discutem o computador inteligente, 1984). O mesmo tom é reforçado em outras reportagens, que comparam a incorporação da tecnologia à necessidade histórica de rever paradigmas existenciais, tal como ocorreu com o heliocentrismo: "as máquinas de fato começam a pensar [...] ultrapassam o cenário da ficção científica". No campo da saúde, essa associação é particularmente enfática: como afirma Bertalan Meskó, diretor do The Medical Futurist Institute, "em basicamente todas as indústrias, a ficção científica está se tornando realidade. Na saúde, não é diferente".

Narrativas de jornalistas e especialistas como Ethevaldo Siqueira e Luis Leonel também reforçam esse movimento de concretização do que antes era imaginado. Siqueira observava que,

se antes a ficção admitia apenas a possibilidade de computadores capazes de raciocinar, falar, processar imagens e reconhecer sons, hoje "milhares de pesquisadores trabalham em projetos que levarão, com muita probabilidade, ao computador capaz de fazer tudo isso". Leonel, por sua vez, descrevia o surgimento de androides como a materialização de um "velho sonho" humano de domínio sobre a natureza, sintetizado em figuras quase humanas, ainda em processo de se tornar realidade.

Assim, como observa Dhaliwal (2021), a ficção opera como repertório cultural que projeta expectativas, medos e valores sobre tecnologias emergentes. Mais do que metáfora, ela sustenta a própria construção social da IA e alimenta a imaginação de novas formas de cuidado — da terapeuta virtual ELIZA às atuais aplicações de IA em saúde — revelando como a fronteira entre ciência e ficção é constantemente negociada.

Adam Roberts (2016) sugere que a forma como a FC é concebida hoje no Ocidente — expansiva em sua imaginação — decorre de uma mudança radical no modo de pensar, marcada pelo deslocamento do ser humano do centro do universo. Essa transformação, iniciada por Copérnico, introduz uma nova perspectiva para a compreensão do espaço, distinta dos preceitos então dominantes, vinculados à visão católica geocêntrica (Roberts, 2016, p. X-XII). A reforma protestante (1500-1600), à qual o autor recorre, foi um período em que o Ocidente atravessava intensas transformações sociais, políticas e religiosas. Esse momento aproxima-se do que Bruno Latour (2021, p. 23–35) denomina a Constituição Moderna, marcada pela separação entre política e ciência, exemplificada nos debates entre Hobbes e Boyle, e pela supressão da figura de Deus como fundamento último da ordem social. Segundo Latour,

> "Boyle cria um discurso político de onde a política deve estar excluída, enquanto Hobbes imagina uma política científica da qual a ciência experimental deve estar excluída. Em outras palavras, eles inventaram o nosso mundo moderno, um mundo no qual a representação das coisas por intermédio do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos por intermédio do contrato social" (Latour, 2021, p. 41).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A partir dessa leitura, é possível interpretar a FC ocidental, tal como se consolidou na cultura pop, como profundamente vinculada à concepção de ciência apresentada por Latour na Constituição Moderna. Assim, FC e ciência funcionam em constante retroalimentação, cada uma servindo de inspiração para a outra. No entanto, ao contrário do que sustenta a ciência moderna, natureza e sociedade não são esferas absolutamente distintas, e o trabalho de purificação científica não pode ser compreendido isoladamente do trabalho de mediação social (Latour, 2021, p. 47). Esses paradoxos são continuamente explorados pela FC, provocando reflexões sobre os rumos futuros da humanidade.

Nos fóruns observados, as comparações com a FC manifestam-se de três formas principais: referências a obras ou autores, evocação de cenários utópicos e construção de narrativas distópicas. São frequentes menções genéricas, como “Black Mirror está virando documentário”, em referência à antologia de Charlie Brooker; “Lembrei do filme Ela”, de Spike Jonze; ou comentários sobre personagens, como “Acho que todos queremos uma Joi nas nossas vidas”, sobre Blade Runner de Philip K. Dick. Em outros casos, surgem alusões mais específicas, com personagens ou enredos que expressam visões otimistas ou pessimistas sobre a IA. Esses comentários tendem a se organizar em dois pólos: futuros utópicos, em que a humanidade alcança seu auge tecnológico e colhe benefícios — perspectiva recorrente entre usuários que recorrem ao ChatGPT para fins terapêuticos; e futuros distópicos, em que a IA escapa ao controle, adquire consciência própria e ameaça a humanidade ou o planeta.

As comparações com a FC, mobilizadas pelos usuários para explicar suas interações com o ChatGPT, guardam semelhança com o processo de assimilação de acontecimentos históricos a partir de sistemas de valores já existentes. Marshall Sahlins (1990), em seu clássico relato sobre a chegada do Capitão James Cook às ilhas havaianas em 1779, argumenta que eventos históricos são reinterpretados por meio das lentes culturais pré-existentes, sendo incorporados e ressignificados dentro da cultura vigente. Para o autor, a criatividade humana é central nesse processo, pois possibilita a adaptação dos significados culturais às transformações do contexto

social. Metáforas, analogias e abstrações são circunstanciais, e os significados culturais tornam-se gerais ou consensuais na medida em que são retomados pela ordem sociológica corrente.

Ao analisar o contexto histórico da IA e considerar a cultura pop e a FC como lentes culturais pelas quais os usuários do ChatGPT interpretam a ferramenta, pode-se propor uma leitura análoga à de Sahlins sobre o advento do chatbot. Muitos usuários recorrem à FC para fundamentar suas opiniões — positivas ou negativas — sobre o uso da tecnologia em contextos terapêuticos. Embora cientistas da computação alertem para as limitações técnicas dos chatbots, o contexto cultural oferece interpretações que transcendem restrições técnicas. De forma similar, matérias jornalísticas analisadas definem a IA em termos de capacidades humanas, descrevendo-a como equivalente ao homem ou como computadores com comportamento mais humano (Os robôs, da fantasia à indústria, 1974). Aqui, o antropomorfismo funciona não apenas como recurso explicativo, mas também como enquadramento ético sobre o que a IA deveria ser.

Além da comparação com a FC, os usuários do ChatGPT também mobilizam a ficção de forma direta na prática de "terapias de grupo com personagens fictícios". Nessa modalidade, prompts complexos permitem ao chatbot assimilar a personalidade de personagens como Gandalf (O Senhor dos Anéis), Dumbledore (Harry Potter), General Iroh (Avatar: A Lenda de Aang) e Thomas Shelby (Peaky Blinders).

Após a criação do cenário e dos personagens, os usuários dialogam sobre questões filosóficas ou pedem conselhos de vida, transformando a sessão em um espaço de reflexão mediado pela IA. A experiência é descrita por alguns como "catártica e reveladora": *"Ter esses personagens que admirei ao longo dos anos, que não existem, e agora poder sentar e conversar com eles sobre problemas do dia a dia. E as sugestões geralmente são precisas e muito coerentes com a personalidade dos personagens."*

Essa prática evidencia como a ficção deixa de ser apenas referência interpretativa — como ocorre no uso da FC — e passa a configurar ativamente o ambiente da interação, permitindo que

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

o ChatGPT encarne diferentes papéis e ofereça respostas alinhadas às expectativas dos usuários. Um exemplo de prompt bastante votado na plataforma Reddit ilustra essa lógica:

> *"I would like you to analyse the vocabulary, personality, actions, morals, ethics, intelligence, characteristics, mannerisms and all traits of the character of Gandalf the White in Lord of the Rings. I would then like to have a conversation with you as Gandalf. Please converse with me as Gandalf would a friend. Do the same for a third character, Bilbo Baggins. We three are all sitting and smoking a pipe on a couple of chairs outside Bilbo's house in Hobbiton. I begin with my first question to the group, frame responses from both, either replying to each other, replying to me or generally commenting acknowledgement of any statement that has been said. My first question is: So guys, what do you think about the purpose of life?"*[5]

O uso de personagens fictícios permite, assim, que os usuários projetem suas próprias experiências, valores e reflexões existenciais em uma interação mediada por IA. Diferentemente da simples analogia com a FC, essa prática mostra que a ficção não é apenas um referencial cultural reservado ao primeiro contato, mas um instrumento ativo na construção de experiências terapêuticas, em que o imaginário e a tecnologia se entrelaçam para criar novos modos de diálogo.

É importante notar, entretanto, que nem todos os usuários compartilham essa visão otimista ou aceitam sem ressalvas a mediação da IA em contextos terapêuticos. Um recorte etnográfico registrado em fóruns ilustra essa crítica:

> "Assista ao filme Demolidor (1993, se não me engano). Onde eles têm terapeutas de IA em espera para te dizer como você deve se sentir (bem triste quando você vê em ação). Quando eu era criança eu não tinha acesso a um terapeuta, então eu usei uma pedra... Funcionou de várias maneiras, mas não nas maneiras que eu acho que deveríamos achar

[5] "Gostaria que você analisasse o vocabulário, a personalidade, as ações, a moral, a ética, a inteligência, as características, os maneirismos e todos os traços do personagem Gandalf, o Branco, em *O Senhor dos Anéis*. Depois, gostaria de ter uma conversa com você como se fosse Gandalf. Por favor, converse comigo como Gandalf conversaria com um amigo. Faça o mesmo com um terceiro personagem, Bilbo Bolseiro. Nós três estamos sentados fumando um cachimbo em algumas cadeiras do lado de fora da casa de Bilbo, no Condado. Eu começo com minha primeira pergunta ao grupo; formule respostas de ambos, seja respondendo um ao outro, a mim, ou simplesmente comentando em reconhecimento de qualquer afirmação que tenha sido dita. Minha primeira pergunta é: Então, pessoal, o que vocês acham sobre o propósito da vida?" (Tradução nossa)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> ok. Então eu não estou dizendo que não vai ajudar, estou dizendo que é realmente triste para mim que funcione quando funciona. E há algo muito errado com o ambiente se esse for o caso."

Essa crítica aponta para uma dimensão ética e existencial da interação com IA: embora ferramentas como o ChatGPT e os prompts de personagens fictícios possam gerar experiências de autoconhecimento e reflexão, também podem produzir efeitos emocionalmente ambíguos ou problemáticos, ao moldar sentimentos e comportamentos de acordo com padrões vistos como artificiais. O comentário evidencia que, para alguns usuários, a mediação da IA levanta questões sobre a autonomia emocional e sobre a adequação de se apoiar em algoritmos ou personagens simulados para lidar com experiências íntimas.

A IA fetiche versus a IA fatiche

Nas discussões sobre o uso do ChatGPT como terapeuta, alguns interlocutores expressavam forte preocupação quanto à diferença entre o que os usuários "acreditavam" que a IA fosse - o uso que era feito do chatbot -, e o que ela "de fato" era - o uso que era esperado que fosse realizado para a tecnologia. Nesses casos, a ciência era frequentemente evocada como autoridade máxima para "provar" que os efeitos terapêuticos atribuídos ao ChatGPT não poderiam ser considerados reais. Essa negativa, em geral, vinha acompanhada de uma "deificação" da ciência, tomada como a única via legítima de acesso à realidade. Os argumentos lembram, em muitos aspectos, a reação de Weizenbaum, criador do programa *ELIZA*, que declarou ter ficado chocado quando sua secretária pediu que ele se retirasse para que pudesse conversar em privado com o software — apesar de ela mesma ter testemunhado a construção do programa e saber que não passava de um código computacional.

A postura desses interlocutores — em sua maioria autodeclarados especialistas em computação ou psicologia — frequentemente rebaixava os demais participantes do fórum à condição de ingênuos ou desinformados. Tal atitude se aproxima da crítica feita por Bruno Latour (2021) em Sobre o culto moderno dos deuses fetiches. Para o autor, os chamados antifetichistas são aqueles que acusam o outro de ser "fetichista", isto é, de atribuir valor ou agência a algo que,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

supostamente, não o teria. Latour ilustra essa lógica com o exemplo das divindades cultuadas por povos da Costa Ocidental da África, que os europeus classificaram como fetiches, entendidos como simples "coisas enfeitiçadas".

> Segundo a acusação, o fetichismo se engana sobre a *origem* da força. Ele fabricou o ídolo com suas mãos, com seu próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas, mas *atribui* esse trabalho, essas fantasias e essas forças ao próprio objeto por ele fabricado (Latour, B., 2021).

Para os especialistas que condenam o uso do ChatGPT em contextos terapêuticos, o caráter maquínico da IA — uma ferramenta que apenas executa comandos fornecidos pelos usuários — é tão evidente quanto, para os modernos, o fato de que as divindades seriam fabricadas e investidas de significado por aqueles que nelas acreditam. Nessa perspectiva, a "IA terapeuta" pode ser interpretada como um fetiche: uma construção simbólica dos usuários ao projetarem expectativas e desejos sobre a interação com a tecnologia. Resta a questão, contudo, se esse fetiche é resultado unicamente da imaginação dos usuários, das narrativas da FC ou da própria ciência, que por décadas idealizou a IA como algo próximo do que os usuários hoje parecem buscar no ChatGPT.

É importante lembrar que, ainda que tradicionalmente classificados como crenças irracionais, os fetiches também estão presentes no processo de produção de fatos (Latour, 2019) pela ciência moderna. Assim, compreender o ChatGPT como uma IA empática e capaz de oferecer suporte terapêutico é tão culturalmente construído quanto a noção de que a IA seria apenas uma ferramenta estritamente lógica e mecânica. A ciência, ao reivindicar para si a posição de guardiã da verdade, frequentemente seleciona e isola certos elementos para sustentar seus argumentos. No caso da IA, privilegia-se o algoritmo como critério de validação, ao mesmo tempo em que se descartam dimensões relacionais — como empatia e ética profissional — para reforçar a ideia de que uma máquina jamais poderia oferecer resultados terapêuticos consistentes.

A primeira denúncia dos antifetichistas, tal como aponta Latour (2021), consiste em afirmar que a força de um objeto deriva apenas do significado que lhe é atribuído pelo seu autor. Essa denúncia se apoia na convicção de que os fatos científicos existem de forma independente da

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sociedade, apresentando-se como verdades puras e objetivas. Ao assumir tal posição, o ator é visto como liberto da crença no objeto autônomo: o objeto deixa de manipulá-lo e passa a ser reduzido à condição de marionete, sujeito à vontade do humano livre.

Entretanto, ao enunciar essa primeira denúncia, o moderno formula também uma segunda: a de que os sujeitos não são tão livres quanto imaginavam, pois estariam submetidos à ação de forças externas. Essas forças, porém, já não se confundem mais com os antigos objetos-fetiche, fabricados e investidos de significado pelos humanos, mas sim com os objetos-fato, igualmente produzidos e imbuídos de significados pela prática humana.

> É que, em vez de utilizar um só operador, eles utilizam dois: o objeto-feitiço e o objeto-fato. Quando denunciam a crença ingênua dos atores nos fetiches, servem-se da ação humana livre e centrada no sujeito. Mas quando denunciam a crença ingênua dos atores na sua própria liberdade subjetiva, servem-se dos objetos tais como são conhecidos pelas ciências objetivas que eles próprios estabeleceram e nas quais confiam plenamente. Eles alternam objetos-feitiço e objetos-fato para provar duas vezes que são superiores aos ingênuos comuns (Latour, B., 2021).

Ao interagirem com o ChatGPT, os usuários frequentemente lhe atribuem características que ultrapassam os limites de sua programação. Ainda que saibam que a IA não possui consciência ou sentimentos, muitos relatam experiências de acolhimento e compreensão. Esses relatos não expressam apenas expectativas individuais, mas contribuem para consolidar a noção de uma “IA empática”, alimentando um ciclo em que o próprio uso reforça o fetiche atribuído à tecnologia. Nesse processo, a IA deixa de ser apenas uma ferramenta: ela se torna, simultaneamente, produto das interações humanas e agente que as transforma. Quando especialistas insistem em retirar a agência do programa, denunciando que tais experiências não passam de projeções dos usuários sobre aquilo que desejam ver no chatbot, não estão necessariamente libertando os sujeitos da ilusão; ao contrário, os prendem a outros objetos — os fatiches.

A partir do pensamento de Latour, torna-se possível questionar a própria separação entre humano e não-humano. A IA, enquanto mediadora, não apenas transmite informações: ela reconfigura a experiência terapêutica, desestabilizando concepções estabelecidas sobre suporte

emocional. Nesse sentido, a relação entre usuários e IA constitui um híbrido que desafia dicotomias tradicionais — técnica e social, mecânico e humano. Assim, o ChatGPT enquanto terapeuta exemplifica como significados culturais são continuamente renegociados e como a tecnologia se insere em redes de relações que a transformam em algo mais do que "apenas" código.

REFERÊNCIAS

ARADAU, Claudia; BLANKE, Tobias. *Algorithmic Reason: The New Government of Self and Other*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

BARBOSA, Xênia de Castro; BEZERRA, Ruth Ferreira. Breve introdução à história da inteligência artificial. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 9, n. 2, p. 167-183, 2015.

BETTING, Joelmir. As mudanças. Folha de São Paulo, São Paulo, 24 jul. 1971. Edição n. 40.94.

BOURDIEU, P. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

BUCHANAN, Bruce G. A (Very) Brief History of Artificial Intelligence. *AI Magazine*, v. 26, n. 4, p. 53-60, 2005.

DHALIWAL, Ranjodh Singh. "On Parascientific Mediations: Science Fictions, Educational Platforms, and Other Substrates That Think Neural Networks." In: Neural Networks. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2024, p. 54-86.

EUBANKS, Virginia. *Automating inequality: how high-tech tools profile, police, and punish the poor*. New York: St. Martin's Press, 2018.

GAMSON, William; MODIGLIANI, Andre. Media discourse and public opinion on nuclear power: a constructionist approach. *American Journal of Sociology*, Chicago: The University of Chicago, v. 95, n. 1, p. 1-37, July 1989.

HAENLEIN, Michael; KAPLAN, Andreas. A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence. California Management Review, v. 61, n. 4, p. 5-14, 2019.

HARAWAY, Donna. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51046. Acesso em: 28 out. 2024.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2012.

JASANOFF, Sheila. A new climate for society. *Theory, Culture & Society*, v. 27, n. 2–3, p. 233–253, 2010.

JASANOFF, Sheila; KIM, Sang-Hyun (orgs.). *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa; revisão de tradução de Stelio Marras. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

LATOUR, Bruno. *Sobre o culto moderno dos deuses fatiches*. Tradução de Sandra Moreira; Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

LEITÃO, Débora; GOMES, Laura. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 42, p. 41-65, 1. sem. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

MCCARTHY, J. et al. A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence. Agosto de 1955. Disponível em: <http://jmc.stanford.edu/articles/dartmouth/dartmouth.pdf>. Acesso em: 07 de dez. de 2023.

MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu, 2018.

O'NEIL, Cathy. Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia. Tradução de Diego Alfaro. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2020.

OS ROBÔS: da fantasia à indústria. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 ago. 1974. Edição n. 52.24.

ROBERTS, Adam. *The History of Science Fiction*. 2. ed. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História: antropologia e acontecimentos históricos no Pacífico*. Tradução de Carlos A. Steil; Lúcia C. Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

TURING, Alan Mathison. Computing machinery and intelligence. *Mind*, Oxford, v. 59, n. 236, p. 433-460, Oct. 1950

WEIZENBAUM, Joseph. *Computer power and human reason: from judgment to calculation*. Nova York: W. H. Freeman and Company, 1956.

WINNER, Langdon. Do artifacts have politics? In: MACKENZIE, Donald; WAJCMAN, Judy (orgs.). *The Social Shaping of Technology*. Milton Keynes: Open University Press, 1986. p. 26-38.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

UMA POLÍTICA ESTETIZADA:

Sobre o uso da inteligência artificial no bolsonarismo

Juliana Antunes[1]

"Novos lotes de robôs autônomos que precisam apenas de um sinônimo
Para montar um coral eletrônico
Que fica repetindo que a obsolescência
Don't stop, don't stop..."
(Excerto da canção "Print", do rapper Edgar)

Resumo

Em 2024, foram convocadas pelos núcleos bolsonaristas, manifestações em prol da libertação dos presos do 08 de Janeiro. Na divulgação dos atos, o uso de imagens que retratavam uma multidão de verde e amarelo nas ruas, guiadas por anjos. Já em 2025, circulava um vídeo curto onde era retratado um homem na praia de Copacabana, construindo uma grande escultura de areia do ex-presidente Jair Bolsonaro. Outro conteúdo que circulava em 2025, por fim, se tratava de uma série de vídeos de convocatória de caminhoneiros, entregadores e profissionais do agronegócio a uma grande paralisação em defesa do ex-presidente Bolsonaro. O que todos os conteúdos guardam em comum? Todos eles foram produzidos e veiculados a partir de técnicas da inteligência artificial. Tendo como elemento norteador, dentre outros recursos teóricos, o ensaio "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", de Walter Benjamin, onde o autor descreve que "[...] a técnica da reprodução liberta o objeto reproduzido do domínio da tradição [...] e esse abalo da tradição é o reverso da atual crise e renovação da humanidade. Relaciona-se intimamente com os movimentos de massas dos nossos dias." (Benjamin, 2021, p.15), o objetivo do presente trabalho consiste em tecer uma reflexão acerca do uso de técnicas da inteligência artificial no âmbito da extrema-direita bolsonarista. Evidencia-se, assim, a dimensão da geração de conteúdos e seus objetivos, além das suas formas de circulação nas plataformas digitais.

[1] Mestre e Doutoranda em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ). Bacharela em Ciências Sociais (FCS/UFG). Bolsista CAPES.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Palavras-chave: Estética; Inteligência Artificial; Política; Bolsonarismo; Extrema-direita

Introdução

O presente trabalho se apresenta, primeiramente, enquanto um processo em curso. Justamente por portar-se, não como conclusivo, mas enquanto fruto de inquietações múltiplas em trâmite, ainda carece de um aspecto conclusivo. Isto posto, as páginas que aqui se seguem são o plano exordial de uma investigação em curso, correspondente à minha tese de doutoramento.

Sou norteada, na investigação que se segue, por uma inquietação em relação à centralidade da estética no movimento bolsonarista. Mais do que isso, aqui temos como ponto de evidência o emprego de recursos tecnológicos para a geração das artes e ícones que dão fulgor ao movimento político supracitado. Conforme esclarecido no título, ademais, o recurso tecnológico ao qual lanço meu olhar é correspondente à inteligência artificial, a qual divido aqui em duas: inteligência artificial generativa, voltada à produção de conteúdos, e o algoritmo, voltado à circulação dos conteúdos

Parto aqui do caso de três imagens, veiculadas em redes sociais diferentes no ano de 2021. Analiso a dimensão simbólica de tais, mas me atendo, mais, à agência maquínica presente em suas criações e disseminações. Minha aposta, nesse sentido, corresponde à mesma linha conclusiva outrora colocada por Benjamin (2021): o que temos em nossa contemporaneidade é, uma vez mais, a latência de uma *estetização da política*, ainda que sob novas vestes.

REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA E ESTETIZAÇÃO DA POLÍTICA: Retornando aos conceitos

Iniciemos o debate a partir de um retorno à base teórica que o orienta. Estudos voltados à dimensão das tecnologias e seu impacto nos emaranhados que compõem a vida social – da cultura ao trabalho, dos arranjos econômicos às dimensões da política – sempre estiveram na ordem do dia dentro das ciências humanas e sociais. Vários desses trabalhos, muito embora tenham sido traçados um século atrás, ainda são de grande valor e se

apresentam como canônicos. Dentre esses apresenta-se, pois, as diferentes versões de *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, iniciados por Walter Benjamin em 1936 – com última versão publicada em 1955.

A inquietação mobilizadora às linhas que Benjamin lançava em tal período se situavam à possibilidade aberta para uma reprodução massiva das obras de arte, a qual contribuiria para aquilo que o autor chamara enquanto "perda da aura" da obra de arte. Ao que tange à significação da *aura*, essa estaria voltada à tradição, ao *aqui e agora* da obra de arte, mas também à capacidade de percepção e envolvimento que tal objeto artístico dispõe àquele que o produz e àquele que o observa (Benjamin, 2021; 2015; 1994). Assim, diante do processo de reprodutibilidade, o movimento que se tem é o seguinte:

> Quem se recolhe diante de uma obra de arte mergulha dentro dela e nela se dissolve, como ocorreu com um pintor chinês, segundo a lenda, ao terminar seu quadro. A massa distraída, pelo contrário, faz a obra de arte mergulhar em si, envolve-a com o ritmo de suas vagas, absolve-a em seu fluxo. (Benjamin, 1994, p.193)

Nesse sentido, vale a pena retornar ao início do ensaio sobre a reprodutibilidade técnica. Conforme frisa Benjamin (2021), a possibilidade de se reproduzir uma obra de arte sempre foi algo no horizonte. A problemática, todavia, que abre alas à defasagem da aura se situa quando esse processo passa a ser mediado pelos recursos técnicos – isto é, passa-se à execução dessa reprodutibilidade com um intermédio maior das engrenagens das máquinas que das mãos humanas, libertando-se o objeto de sua tradição:

> [...] a técnica liberta o objeto do domínio da tradição. Na medida em que multiplica a reprodução, substitui a sua existência única pela sua existência em massa. E, na medida em que permite à reprodução vir em qualquer situação ao encontro do receptor, atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos vão abalar violentamente os conteúdos da tradição – e esse abalo da tradição é o reverso da atual crise e renovação da humanidade. (Benjamin, 2021, p.15)

Em contemplação à "libertação do objeto do domínio da tradição", constrói-se a sua implementação de sentido. O valor de culto dá lugar ao valor de exposição e, concomitantemente, a função social da arte passa a ser ocupada pelas práticas políticas.

Benjamin ilustra essa ruptura ao mencionar, em nota de rodapé, a dimensão performática do político, que passa à posição, com intermédio do aparato técnico, de onde outrora se situava o autor:

> [...] com a inovação das aparelhagens de captação que permitem que muitos, sem limite, ouçam e pouco depois vejam os oradores durante os discursos, o modo como o homem político se apresenta diante da aparelhagem de captação passa para o primeiro plano. Esvaziam-se os parlamentos ao mesmo tempo que os teatros. O rádio e o cinema não modificam apenas a função do ator profissional, mas também de igual modo a daqueles que, tal como os governantes, se apresentam perante eles. (Benjamin, 2021, p.30)

Assim, e tendo em vista que a possibilidade de reprodução técnica transforma também a forma como as massas recebem o conteúdo produzido (Benjamin, 2021), o processo que se tem é de uma maior aproximação entre os símbolos lançados nesse processo para com o receptor, levando a uma etapa de identificação. Eis então a abertura à *estetização da política* promovida pelo fascismo: dar às massas a possibilidade de se expressar, mas não de expressar os seus ideais.

ONDE ESTÉTICA, TECNOLOGIA E POLÍTICA SE ENCONTRAM

Parto, no presente trabalho, da reflexão sobre os usos da inteligência artificial. em um fim estético e político a partir do caso do bolsonarismo. Como é de nosso conhecimento, o bolsonarismo se estabelece enquanto um movimento político brasileiro de caracterização fascistizante, que se articula originalmente[2] em torno da imagem do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro. O mesmo, assim como demais movimentos políticos do espectro do fascismo, porta forte dependência do plano estético, como observaram Paxton (2007) e Bernardo (2022b). Essa dependência estética deriva, sobretudo, da necessidade de criação de elos de identificação e massificação dos indivíduos sob a amálgama da movimentação em questão (Paxton, 2007; Benjamin, 2021), doravante à

[2] Emprego, aqui, o termo *originalmente* posto que, como descrevi ao refletir sobre as violentas manifestações do 08 de Janeiro de 2023, "[...] no que se refere à consolidação da base golpista brasileira, é suficiente afirmar que esta não se esgota na imagem de Jair Bolsonaro (PL). As camadas referentes à extrema-direita brasileira vão além de sua imagem, sendo atreladas a um caráter mais profundo, totalitarista e contrário ao Estado democrático de direito." (Antunes, 2023, s.p).

construção de um mascaramento das próprias inconsistências teóricas do mesmo – derivadas, sobretudo, da sua posição supraclassista (Bernardo, 2022a;2022b).

Na teoria benjaminiana, como descrito na seção anterior, os recursos tecnológicos de reprodução técnica ocupam uma posição de vigor no alastramento das simbolizações fascistas. À época em que a teoria de Walter Benjamin era escrita, compreendia-se enquanto elemento de máxima representatividade da reprodutibilidade técnica o cinema. Transpassando-se, pois, tal questão ao recorte temporal atual, a partir da chave colocada por Benjamin (2021), que articula aspectos como a quebra da *aura* e a reprodução massiva da obra de arte com extrema restrição à agência humana e predominância da agência maquínica, podemos tomar enquanto elemento representativo da reprodutibilidade técnica em nossa contemporaneidade as plataformas digitais e os recursos nela embutidos, como a própria inteligência artificial – e, especialmente a inteligência artificial generativa e a algoritmização.

Num plano conceitual, depreende-se por inteligência artificial o uso maquínico para a simulação de ações humanas situadas na compreensão, resolução de problemas e criatividade. Nos últimos dois anos, a tarefa de maior destaque executada por tais tecnologias corresponde à sua capacidade generativa, onde se expande a competência da máquina em gerar textos, imagens, vídeos e áudios em resposta aos *prompts* – comandos – lançados pelo usuário. A possibilidade da geração desses conteúdos, por sua vez, advém do *machine learning*, isto é, do treinamento prévio da máquina para a identificação, processamento e relacionamento de grandes volumes de dados.

Para além da agência maquínica representada pela inteligência artificial generativa, presente na criação de conteúdos no espaço digital, temos a dimensão da algoritmização, presente no processo da circulação desse conteúdo. Por algoritmo, depreende-se o conjunto de instruções responsável por guiar a tomada de decisões da inteligência artificial; o algoritmo recebe, no *machine learning* o devido treinamento em dados para executar ações como a categorização de informações. No nosso dia-a-dia – e daqui advém a *algoritmização* – temos a agência dominante dos algoritmos no processamento de dados respectivos ao nosso comportamento, preferências e informações, dando-lhes o poder de agência na seleção, rankeamento e distribuição de conteúdos que nos serão úteis.

Esses processos, entretanto, são despidos de neutralidade. Se em um plano preliminar Adorno e Horkheimer (1985) já estabeleciam uma complementariedade entre *progresso* e *barbárie* a partir da racionalidade instrumental, Herbert Marcuse complementa que

> Diante dos elementos totalitários dessa sociedade, a noção tradicional de "neutralidade" não pode mais ser mantida. Tecnologia como tal não pode ser isolada do uso ao qual é submetida; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e construção das técnicas. (Marcuse, 1973, p.36)

Assim, voltando a uma maior especificidade do contexto em que nos inserimos, uma das grandes problemáticas vigentes nos recursos da inteligência artificial está situada na sua capacidade de produzir representações simbólicas e fictícias da realidade. No interstício dos debates sobre tecnologias e produções do real insere-se, pois, as contribuições de Cesarino (2022), em relação ao funcionamento das novas mídias dentro de um contexto de crise.

Como ressalta Cesarino (2022), de maneira análoga à descrição outrora construída por Sigmund Freud em relação a um mal-estar civilizacional, situado aqui na maneira como as novas mídias, que a autora frisa terem um forte viés político,

> [...] introduzem, difundem e capilarizam uma infraestrutura técnica que acelera a temporalidade sociotécnica e assim aprofunda a desestabilização dos sistemas preexistentes. Ao mesmo tempo, vão reestabilizando novas formas de reintermediação que, em larga medida, excluem os indivíduos do controle cognitivo desses processos. (Cesarino, 2022, p.88)

Nesse furacão, não apenas "[...] o usuário humano não é o agente, mas o ambiente para a agência de sistemas não humanos." (Cesarino, 2022, p.89), como também as forças chamadas pela autora de *antiestruturais*, manifestadas nos discursos do populismo radical e nos conteúdos conspiracionistas passam a ganhar força.

Urge citarmos, ainda, que a extrema-direita bolsonarista detém forte prezar pelos recursos tecnológicos e digitais. Historicamente, pensando em termos do fascismo clássico, os membros de tal movimento – como exemplifica o *futurismo* italiano – possuíam admiração pelos elementos tecnológicos, no sentido de esses serem uma forma

de representatividade da desumanização do homem, que passava a se confundir com o a máquina. No caso bolsonarismo, podemos interpretar um teor que vai em tal sentido, exemplificado em casos como a *trend* "Eu sou o robô do Bolsonaro" nas redes sociais durante as eleições presidenciais de 2018, mas também na fala de Rogério Marinho, senador e ex-ministro do governo Bolsonaro, em 2025 durante o 2º Seminário do Partido Liberal: "vocês aqui são os robôs do Bolsonaro".

É urge discorrer, ainda, o próprio 2º Seminário do Partido Liberal, citado no parágrafo anterior. O mesmo fora realizado, como relata Sousa (2025), em Maio de 2025 e tinha como foco instruir o público, composto por filiados e apoiadores do partido, a como utilizar a inteligência artificial generativa para produzir vídeos, imagens, textos, inspiração e argumentos em prol dos candidatos do partido nas eleições de 2026. O evento contou não apenas com a participação de figuras como o próprio Jair Bolsonaro – além de diversas imagens e músicas que evocavam a pessoa do ex-presidente – mas também com os próprios representantes da *Meta* e da *Google* – o que evidencia a não-neutralidade das próprias empresas e plataformas.

A FORMAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES

Egler e Pereira (2024), ao analisarem a produção imagética da extrema-direita nos espaços digitais, elaboram uma leitura a partir da chave psicanalítica dos conceitos de real, simbólico e imaginário em Freud e em Lacan. Na óptica em questão, o pensamento do sujeito é lido por Freud em três registros: o real, o simbólico e o imaginário, indissociáveis entre si. Em Lacan, por sua vez, designa-se a dimensão simbólica sob a representação da linguagem e dos demais recursos de condensação das relações sociais entre os indivíduos, o imaginário como a relação que o indivíduo estabelece com a imagem sobre si e sobre o outro e o real enquanto um elemento diferente da realidade, enquanto um efeito do simbólico – cujo o próprio simbólico não consegue representar. O real, nesse sentido, não se confunde com a realidade, uma vez que ele é uma forma de representação desta última, correspondente ao plano do concreto. Nessa leitura, é possível atribuirmos que a geração de uma imagem corresponde ao objetivo de representação do mundo por um determinado grupo social.

Os recursos técnicos vinculados à inteligência artificial generativa têm, aqui, um caráter de forte importância situado na capacidade de se facilitar a criação desses conteúdos imagéticos supracitados, apenas a partir do domínio do pensamento e da execução da linguagem pelo signo verbal no *prompt* dos *chatbots.* Com isso, gera-se uma infinitude de imagens que carregam toda a carga estética e simbólica do movimento bolsonarista, situada em eixos religiosos, nacionalistas e messiânicos encima da imagem do Bolsonaro e dos bolsonaristas (Antunes, 2023bc).

Para o exame do presente trabalho, parto da análise dos materiais imagéticos das Imagens 01, 02 e 03. Ao passo em que a Imagem 01 corresponde a uma forma de representação da realidade pelo grupo, as Imagens 02 e 03, além de expressarem isso, correspondem também a uma deformação dos fatos, posto que foram veiculadas enquanto realidade. Abaixo se encontram as imagens e a legenda com os símbolos presentes em cada uma:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagem 01 – Imagem religiosa utilizada na convocatória dos protestos para libertação dos presos do 08 de Janeiro de 2023

Fonte: Estadão (2024)

Aspectos simbólicos da imagem: Elemento religioso, situado na imagem dos anjos; Presença dos aspectos nacionalistas, através das bandeiras do Brasil e das camisetas; Construção do *nós vs eles,* através do atrelamento dos bolsonaristas a uma posição de justos e perseguidos; Reconstituição do mito fascista das boas nações, vinculado à ideia de Errico Corradini de *nação proletária*, através da presença dos elementos que corresponder ao Brasil e a Israel.

Imagem 02 – Fotograma do vídeo "Uma verdadeira obra de arte nas areias de Copacabana!"

Fonte: Dougtvnews (2025)

Aspectos simbólicos da imagem: Construção da figura do grande líder; Apoio e emoção popular entorno da figura do líder; Presença da estética *kitsch* [3].

[3] Sobre os elos entre e o *Kitsch* e o bolsonarismo: "Pensar na relação entre kitsch e bolsonarismo, em um primeiro momento, pode nos remeter às diversas imagens por vezes caracterizadas enquanto 'bregas' veiculadas nos grupos bolsonaristas [...] Entretanto, muito mais que isso, quando lançamos o olhar ao bolsonarismo, os laços com o kitsch se tornam galgados em muitas outras caracterizações. O exagero, o

Imagem 03 – Suposta convocatória para uma paralisação dos caminhoneiros em 2025

Fonte: Projeto Comprova (2025)

retorno ao passado glorioso, a ideologização de que os membros do grupo estão em contato com as discussões mais altas da política (MIGUEL, 2011) a partir de seu despertar – vide slogans como "O gigante acordou [...]" (Antunes, 2023c).

Aspectos simbólicos da imagem: Evocação de elementos nacionalistas na escolha do figurino do personagem que protagoniza o vídeo; Clamor a partir da imagem popular, representação populista; Construção da imagem do líder pelo uso das *#bolsonaro* e *#mito.*

As imagens em questão foram veiculadas através do *WhatsApp* e através de plataformas de vídeos curtos, como o *reels* do *Instagram* e o *TikTok.* É interessante chamarmos a atenção, ainda, ao aspecto da presença do *espetáculo,* no sentido atribuído por Guy Debord, na produção desses conteúdos, onde a imagem assume uma posição de materialização da *Weltanschauung*, do conjunto de valores emitidos em uma sociedade baseada na ilusão instituída pelo tecnicismo e pela mediação total das relações sociais por meio das imagens.

A CIRCULAÇÃO DOS CONTEÚDOS

Objetivo, nesta última seção, uma reflexão acerca da circulação das imagens criadas pela extrema-direita, com ênfase no porquê da algoritmização privilegiar a distribuição de tal tipo de conteúdo. Se retornamos à definição de algoritmo outrora descrita temos que os mesmos correspondem às instruções que guiam o funcionamento da inteligência artificial.

No nosso cotidiano, imerso em uma realidade marcada pela *economia da atenção* – isto é, a transformação do olhar em mercadoria (Bucci, 2021) – um dos principais usos do algoritmo corresponde à sua instrumentalização na disposição de conteúdos correspondentes aos padrões consumidos e interagidos pelo receptor, no intuito de capturar, o mais fortemente, seu olhar e sua agência, fomentando lucratividade às plataformas – e aos publicadores dos vídeos – e mantendo tal ciclo em rotatividade. Em consonância ao colocado por Cesarino (2022), o homem deixa de ser agente e passa a ser palco da agência da máquina.

Ademais, como bem destacado por Arão (2024), ainda que as grandes empresas de tecnologia, as *big techs,* não tenham neutralidade política, quando se trata da escalada na disseminação dos conteúdos produzidos pela extrema-direita, o privilégio aos mesmos se dá, não necessariamente sob a ânsia das empresas, mas por um próprio favorecimento estrutural.

Na ânsia de se produzir conteúdos de alta circulação, começa a haver, assim, a predominância de conteúdos demarcados por grandes estímulos visuais ou sonoros e pouca profundidade que fomentam os ciclos de busca por gratificação do cérebro humano. No plano do entretenimento, uma exemplificação desse tipo de conteúdo são os *brainrots* – conteúdos de baixa qualidade, curta duração e muitos estímulos – e os *memes* – conteúdos virais e de humor.

No plano da política, tendem a predominar os conteúdos veiculados pela extrema-direita, marcados pela visualidade exagerada, melodramática que visa justamente atingir os sentimentos do receptor – marca da estética *kitsch* (Antunes, 2023c) – e pela narrativa conspiracionista e sensacionalista. Nesse ínterim, o labirinto nos leva à paráfrase de uma reflexão outrora levantada por Pereira (2021): a problemática aqui não reside na ideia de que *as máquinas estão pensando como pessoas*, mas de que *as pessoas estão pensando como as máquinas.*

É notório, ademais, que o que se tem em voga na circulação dos conteúdos é uma identificação massiva com a forma dos mesmos, sem atingir devidamente o seu conteúdo. O resultado do processo de sobreposição da forma ao conteúdo reside, justamente, na tese benjaminiana da *estetização da política*. A qual desfecho caminharemos adiante?

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento.** Rio de Janeiro: Zahar Edições, 1985.

ANTUNES, Juliana. Da dimensão simbólica do 08 de Janeiro. 11 Jan. 2023a. **Passa Palavra.** Disponível em: <https://passapalavra.info/2023/01/147052/> Acesso em 03 Out. 2025.

ANTUNES, Juliana. Em busca de uma estética não-bolsonarista, **A Terra é Redonda,** 13 Fev. 2023b. Disponível em: < https://aterraeredonda.com.br/em-busca-de-uma-estetica-nao-bolsonarista/> Acesso em 02 Out. 2025.

ANTUNES, Juliana. Quando a política se torna estética: o *kitsch* nas manifestações políticas bolsonaristas, **XIV Reunião de Antropologia do Mercosul,** Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2023c.

ARÃO, Cristian. A Caixa de Pandora do neofascismo: por que as redes sociais privilegiam a extrema direita? **ANPOF,** 29 Ago. 2024. Disponível em: < https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/a-caixa-de-pandora-do-neofascismo-por-que-as-redes-sociais-privilegiam-a-extrema-direita> 10 Set. 2025.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica (5ª versão)**. In.: BARRENTO, João (org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BENJAMIN, Walter. Baudelaire e a modernidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNARDO, João. Labirintos do Fascismo: a teia dos fascismos. [Vol.1]. São Paulo: Hedra. 2022a.

BERNARDO, João. Labirintos do Fascismo: fascismo como arte. [Vol.5]. São Paulo: Hedra. 2022b.

BUCCI, Eugênio. A superindústria do imaginário: Como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
CESARINO, Letícia. O mundo do avesso: verdade e política na era digital. São Paulo: UBU, 2022.

CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso:** verdade e política na era digital. São Paulo: UBU, 2022.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOUGTVNEWS. Uma verdadeira obra de arte nas areias de Copacabana! **Instagram.** 17 Mai. 2025. Disponível em: < https://www.instagram.com/reel/DJw3nKetAPK/> Acesso em 12 Jul. 2025.

EGLER, Tamara Tania Cohen; PEREIRA, Thiago Costa. Rede tecnopolítica de extrema direita e democracia no Brasil, **Intercom,** vol.47, 2024.

ESTADÃO. Imagens religiosas de ato bolsonarista feitas por IA são "fantasia autoritária", diz especialista, **Estadão.** 25 Fev. 2024. Disponível em: < https://www.estadao.com.br/politica/imagens-religiosas-feitas-geradas-inteligencia-artificial-ia-fantasia-autoritaria-antiga-diz-eugenio-bucci-usp-professor-pesquisador-comunicacao-nprp/?srsltid=AfmBOoqdxO9TZoz0FqyL9fmdcYLBZYT7ZncEKsPl4_T-MqJEpHx_mpAc> Acesso em 13 Set. 2025.

MARCUSE, Herbert. **O Homem Unidimensional:** a ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 1973.

PAXTON, Robert O. **A anatomia do fascismo**. São Paulo: Paz e Terra. 2007

PEREIRA, Rafael Damasceno Ramalho. Do neuromorfismo à percepção cultural: uma teoria cultural da máquina, **Revista Novos Rumos Sociológicos,** vol.9, n.15, jan./jul. 2021.

PROJETO COMPROVA. Vídeos com IA tentam convencer sobre falsas paralisações de caminhoneiros. **Uol.** 13 Jun. 2025. Disponível em: < https://noticias.uol.com.br/comprova/ultimas-noticias/2025/06/13/videos-com-ia-tentam-convencer-sobre-falsas-paralisacoes-de-caminhoneiros.htm> Acesso em 06 Jul. 2025.

SOUSA, Sérgio de. Treinamento de guerra: Fiz as oficinas do Google e da Meta no seminário do partido do Bolsonaro. Aqui está o que aprendi, Intercept Brasil. 04 Jun. 2025. Disponível em: < https://www.intercept.com.br/2025/06/04/oficinas-google-meta-partido-bolsonaro/> Acesso em 13 Set. 2025.

ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Fonogramas em rede: territorialidades sônicas, algoritmos e afetos na circulação digital da música

Ollivia Maria Gonçalves

ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes

Resumo

Este artigo propõe a noção de *economia da escuta* como chave teórico-metodológica para compreender as dinâmicas de produção, circulação e escuta da música digital em plataformas contemporâneas. A partir de uma pesquisa em andamento no doutorado em Antropologia Social da UFSC, mobilizando entrevistas qualitativas, observação digital e revisão bibliográfica, discutimos como os fonogramas são atravessados por disputas simbólicas, tecnológicas e afetivas que reposicionam artistas, algoritmos e ouvintes em uma teia sociotécnica. A escuta, antes íntima e situada, torna-se performada, quantificada e territorializada nos fluxos de dados, mediando relações entre corpos, dispositivos e mercados. Argumentamos que a escuta não é neutra, mas atravessada por infraestruturas de poder, disputas de atenção e regimes de visibilidade que tensionam os modos de existir na música hoje. O conceito de economia da escuta, aqui desenvolvido, articula autores como Jonathan Sterne, Ana Carvalho, Daromir Rudnyckyj, Annelise Riles, Tim Ingold e Patricia Clough, entre outros, e se ancora empiricamente em entrevistas com artistas independentes em contextos periféricos e urbanos do Brasil. O artigo integra os debates do Simpósio Temático 05 – Antropologia Digital, abordando os efeitos da plataformização da música e suas reconfigurações na vida social.

1. Introdução: escutar o escutado

Este trabalho nasce de uma trajetória que atravessa prática musical, escuta sensível e investigação antropológica. Como musicista atuante desde 1984, trago para este artigo não apenas uma observação acadêmica, mas uma vivência prolongada no interior da indústria fonográfica e suas mutações.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Desde 2016, venho me dedicando ao estudo da circulação de música em plataformas digitais. No mestrado em Antropologia Social pela UFSC, investiguei como músicos utilizam o Instagram para divulgar seus trabalhos e se posicionar diante de dinâmicas de influência e atenção, a partir da hipótese: “será que junto aos influencers surgiram também os influenciados?”. Essa investigação revelou práticas de autogestão, performatividade e economia afetiva entre artistas em busca de visibilidade digital.

No TCC de 2017, intitulado *“Vivendo na ‘Caudalonga’ do Spotify: Etnografando músicos com até 3.000 seguidores na plataforma digital”*, investiguei a experiência de artistas que habitam a periferia algorítmica da indústria musical — a chamada “cauda longa” — e seus modos de resistência, frustração e reinvenção no ambiente das plataformas.

Esta proposta, portanto, parte da pergunta: **o que significa escutar música hoje?** E como a escuta pode ser compreendida como prática econômica, afetiva e territorializada?

2. O que é a economia da escuta?

A economia da escuta é uma proposta conceitual que articula três dimensões centrais:

1. A escuta como prática cultural situada;
2. A circulação de fonogramas como dinâmica tecnossocial mediada por algoritmos;
3. O valor simbólico e afetivo da música como elemento em disputa.

Diferente de abordagens que tratam o consumo musical como estatística de mercado, propomos pensar a escuta como ato performativo que ativa dispositivos de atenção, visibilidade e pertencimento. Nas palavras de Jonathan Sterne (2006), “a escuta é um processo historicamente aprendido”. Quando mediada por plataformas digitais, ela se torna também um processo

condicionado — por curadorias algorítmicas, microsegmentações de público, playlists automatizadas e estratégias de monetização.

A escuta, portanto, opera como dispositivo: ela organiza relações entre sujeitos, mercados e dados. Participa de disputas por tempo, afeto e relevância. É nesse sentido que falamos em *economia* da escuta — não no sentido financeiro restrito, mas como regime de valoração social que envolve artistas, plataformas, ouvintes e máquinas.

Esse regime se torna ainda mais significativo quando observamos a escala da escuta digital no Brasil. Segundo o IBGE, mais de 160 milhões de brasileiros utilizam smartphones. Desses, 60,23% consomem música por streaming nesses dispositivos (Mobile Time, 2024). O Spotify reporta 60,4 milhões de usuários ativos no Brasil, enquanto o YouTube declara 140 milhões (dados divulgados em relatórios financeiros das plataformas). A ABMI estima que 80% da escuta musical no país ocorre por meio de plataformas digitais.

Esses dados revelam não apenas o alcance do fenômeno, mas a centralidade do **play** como ato de valor, disputa e pertencimento.

3. O que está em disputa quando se ouve uma música?

A monetização da escuta nas plataformas de streaming é baseada no modelo **pro-rata**, onde todo o dinheiro gerado por usuários em um território é reunido em um bolo comum e redistribuído proporcionalmente aos artistas mais tocados naquela região. Mesmo que um usuário ouça apenas artistas independentes, sua assinatura irá beneficiar também os artistas mais populares de seu território.

Glenn McDonald (2024), no livro *You Have Not Yet Heard Your Favourite Song*, sintetiza essa injustiça com o título irônico de um capítulo: **“Ed Sheeran is Taking My Money”**, aludindo à percepção de que os artistas pequenos financiam os grandes, mesmo sem serem ouvidos.

Além disso, essa divisão é **regionalizada**: um artista com 500 plays divididos entre Europa, EUA e Brasil será remunerado com base em sua porcentagem em

cada região, não no total global. Isso cria uma lógica de fragmentação territorial da receita, intensificando desigualdades.

Como se isso não bastasse, os algoritmos das plataformas são caixas-pretas que influenciam quem será ouvido, em que contexto e com que frequência. Os artistas vivem sob a esperança de serem “recomendados”, muitas vezes moldando suas produções para caber nos moldes das playlists algorítmicas. A escuta se torna uma prática atravessada por mecanismos que operam sob lógicas invisíveis, opacas e desiguais.

Essa precariedade econômica e simbólica leva músicos a criar estratégias híbridas. A banda Rastapé (forró, Bahia) relatou que seus shows ao vivo são usados como meio de levar ouvintes às plataformas: “A gente sempre leva QR code nos shows, é uma forma de converter o público para o streaming, porque é lá que conta.”

O artista Felipe Casoux destaca:

“A grande precariedade hoje é que você dá um show, mas não pode mais contar com a venda da música como receita. Você tem que se adaptar e entender como gerar valor na escuta digital.”

Essas falas ecoam o que Riles e Rudnyckyj (2012) definem como *economias espirituais*: formas de engajamento que mobilizam esperança, fé e precariedade ao mesmo tempo.

4. Metodologia e lastro empírico

A pesquisa reúne:

- Análise das plataformas e suas infraestruturas algorítmicas;
- Revisão teórica em antropologia do som, afeto e tecnologias digitais;
- Entrevistas com artistas independentes e observações etnográficas desde 2016.

Trechos de entrevistas (2022–2024):

“A gente lança a música pra ver se o algoritmo pesca. A música virou isca, não mais obra.”

“O público parece que não existe. Você publica e espera que o TikTok te veja.”

“O influenciador diz ‘usa essa música’, e a gente corre atrás do algoritmo como se ele fosse um favor.”

As falas revelam o deslocamento da agência criativa do artista para a plataforma, e a conversão da escuta em métrica performada, instável e sujeita a lógica de capital algorítmico.

Referências bibliográficas

- **ABMI** – Associação Brasileira da Música Independente. *Relatórios anuais de escuta musical no Brasil*.
- **Carvalho, Ana**. (2021). *Música e Plataformas Digitais: Disputas de Valor e Circulação*. UFMG.
- **Clough, Patricia Ticineto & Halley, Jean**. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press.
- **Ingold, Tim**. (2011). *Worlds of Sense and Sensing the World*. In: *Being Alive*. Routledge.
- **McDonald, Glenn**. (2024). *You Have Not Yet Heard Your Favourite Song: How Streaming Changes Music*. Goldsmiths Press.
- **Mobile Time**. (2024). *Pesquisa Panorama Mobile Time/Opinion Box: uso de apps de música no Brasil*.
- **Riles, Annelise & Rudnyckyj, Daromir**. (2012). *Capitalizing on the Social: Anthropology and the Economy of Circulation*. In: *Economic Anthropology*, Annual Review.

- **Sterne, Jonathan**. (2006). *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*. Duke University Press.
- **TCC**: Gonçalves, Maximiano Augusto (2017). *Vivendo na 'Caudalonga' do Spotify: Etnografando músicos com até 3.000 seguidores na plataforma digital*. Universidade Federal de Santa Catarina.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INFOATIVISMO: ASPECTOS DA APROPRIAÇÃO SOCIAL DA INFORMAÇÃO

Antonio Paulo Carretta[1]

Resumo

Esta reflexão aborda três eixos centrais no debate sobre cultura digital, infoativismo e apropriação da informação, articulando-se com a Antropologia Digital como referencial analítico. Inicialmente, discute-se a disseminação de tecnologias sociais e redes de conexão, que embora ampliem o acesso à internet, ainda enfrentam desafios significativos no Brasil. As interações entre pessoas, informação e tecnologia evidenciam desigualdades que vão além dos indicadores de conectividade, do uso efetivo da informação e do controle da desinformação na esfera pública digital.

Em seguida, analisa-se o infoativismo como uma vertente do ativismo digital que mobiliza dados, visualizações e estratégias comunicativas para engajar indivíduos e coletivos em torno de causas sociais. A informação, nesse contexto, deixa de ser apenas conhecimento e torna-se instrumento de ação coletiva. Dois casos ilustram essa dinâmica: o Data_Labe, laboratório de dados na favela da Maré (RJ), que desenvolve visualizações e narrativas participativas para fomentar cidadania e avaliar políticas públicas; e uma iniciativa de design ativista centrada no visativismo, que utiliza linguagem visual para comunicar injustiças e articular resistências.

Ambos os exemplos demonstram como dados e experiências podem ser traduzidos em ações informativas, tornando desigualdades visíveis e catalisando mobilização social. O estudo evidencia que o infoativismo opera como prática crítica de circulação da informação, ampliando a interatividade entre indivíduos e coletivos na era das plataformas digitais. Dessa forma, a apropriação social da informação se revela não apenas como

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Escola de Comunicações e Artes – Universidade de São Paulo.

instrumento de conhecimento, mas como mecanismo de engajamento cívico e transformação social.

Palavras-chave: Sociedade da Informação; Infoativismo; Visativismo; Cultura Digital; Apropriação da Informação.

1. Introdução

O caráter social que as tecnologias adquiriram na última década tem associado ao pensamento contemporâneo novas percepções sobre a sociedade da informação e as dinâmicas de apropriação de dados, mídias e redes. O estudo do infoativismo parte dessa realidade para compreender como a informação pode operar como elemento de ação política, comunicativa e cidadã.

Antes do advento da internet e das redes sociais, organizar uma revolução significava reunir uma multidão na rua em defesa de uma grande causa. Esta condição ainda é um forte símbolo da manifestação e da ação. Entretanto, hoje a imagem da manifestação também é refletida na onda de pequenas causas em redes sociais digitais, que encontra canais de propagação e consegue agrupar multidões interessadas e dispostas ao engajamento nos mais diversos movimentos. Além disso, a lógica política de unir pessoas e adquirir força para uma causa foi favorecida pela capacidade de conectividade da Web e, apoiada em uma cultura de participação, encontrou o ambiente ideal para produção colaborativa, compartilhamento e organização de informações.

Como exemplo dessa mudança, dados recentes apontam que cidadãos dos EUA usarammobilização digital para se envolver com todos os níveis de governo, realizando oitovezes mais ações digitais no primeiro semestre de 2020, em comparação com o últimoano de eleição presidencial em 2016. Além disso, 79% dos jovens disseram que apandemia de coronavírus os ajudou a perceber o impacto de decisões políticas em suasvidas. Paralelamente, o movimento #BlackLivesMatter ganhou amplo apoio público e54% dos usuários de mídia social, com idade entre 18 e 29, relataram usar mídias sociais

para procurar informações sobre manifestações ou protestos em sua área (INTERNET SOCIETY, 2021). Por sua vez, no Brasil, o engajamento civil em ambiente digital repercutiu o intenso cenário político nacional da última década. As Jornadas de Junho de 2013, a Lava-Jato, o impeachment da presidenta Dilma Roussef, as campanhas eleitorais de 2016 e 2018, assim como os protestos contra os crimesambientais, as mobilizações antirracistas ou em favor dos povos indígens, das mulherese da população LGBTQIA+ e as onipresentes manifestações bolsonaristas ressoaram nas redes sociais de maneira a contribuir com maior volume de dados para a análise de engajamento por informação, repercussão em manifestações em redes sociais ou em eventos políticos noticiados. É nesse contexto complexo, estimulado por redes sociais digitais e causas diversas que surgem ações de infoativismo em ambientes digitais

2. Infoativismo e Cultura Digital

O infoativismo se configura como uma modalidade de ativismo digital que articula informação e mobilização social. Em um contexto de crescente concentração de dados e poder informacional nas plataformas, práticas infoativistas visam reapropriar e redistribuir o valor social da informação. Pela definição da organização internacional Tactical Technology Collective, fundada em 2003, “infoativismo significa o uso efetivo de informação e práticas de comunicação para engajamento e defesa de causas” (em tradução livre). Os princípios que orientam a organização civil, bem como suas estratégias de treinamento, tem como base a informação para ação. Segundo Joyce (2010), o termo infoativismo foi cunhado pela organização e apoia-se no conteúdo, diferentemente do ativismo digital cuja relação imediata é com a infraestrutura (hardware e software). A autora também aponta que, pela definição de Dirk Slater, ativista e colaborador da organização, o infoativismo pode ser entendido como uso estratégico e intencional de recursos informacionais em campanhas, sem ser necessariamente digital ou com base na Internet, podendo ocorrer por meio de impressos, como cartazes ou folhetos, ou até mesmo no boca-a-boca. Neste sentido, o escopo das práticas de infoativismo vai além dos limites

estabelecidos pelo ativismo digital e, portanto, o termo é de emprego amplo e não exclusivo. No entanto, esta pesquisa se atém ao entendimento da dimensão e potência do infoativismo em ambientes digitais.

As tecnologias ditas como sociais trazem questões que envolvem o conceito deconectividade, a formação de inteligência coletiva e a cultura digital de colaboração, produção e uso compartilhado de informação. Além disso, observa-se um contexto informacional difuso e potencializado pelas tecnologias sociais que, cada vez mais, atribuem à informação capacidades de promover e ativar ações.

Partindo deste cenário, situado no tempo da chamada “era das causas”, ou “era doativismo”, que surgiu com a internet e suas redes sociais digitais, os principais pontos de reflexão desta pesquisa pretendem abordar implicações da conectividade informativa, a prática do “infoativismo” e seus impactos na organização social da informação digital. Temas que ainda carecem de análises sobre fluxos de informação, perfil de suascomunidades e o processo para construção de ações informacionais em ambiente Web.

A partir dessa noção introdutória, é possível observar que não há consenso quanto à terminologia que designa as práticas ativistas em contextos digitais. Diversos termos são utilizados para descrevê-las - como ativismo digital, netativismo, ativismo online e ciberativismo -, aos quais se somam expressões como ativismo de hashtag, clicativismo (slacktivism) ou sofativismo, frequentemente empregadas de forma crítica ou pejorativa. Essa multiplicidade de denominações revela tanto a diversidade das práticas quanto a ausência de uma definição consolidada. Para avançar na compreensão do fenômeno, torna-se necessário estabelecer um contraponto (de aproximação e distinção) com o conceito de infoativismo, recorrendo a exemplos de táticas desenvolvidas pela organização Tactical Technology Collective. Essas táticas ajudam a esclarecer o sentido e a aplicação do infoativismo, especialmente no que se refere às relações entre disseminação, uso, apropriação da informação e ação em ambientes digitais.

Na esfera da cultura digital, esse processo se constitui como um campo simbólico de mediação, onde práticas, significados e formas de sociabilidade são continuamente

produzidos e disputados. Para interpretar esse campo simbólico e observar esse universo, a antropologia digital busca compreender como os sujeitos interagem com tecnologias, constroem sentidos e se inserem em dinâmicas de poder, desigualdade e criatividade que caracterizam o espaço digital contemporâneo.

Sob essa perspectiva, o digital é entendido como campo cultural, e não apenas como meio técnico. As pessoas não apenas utilizam as tecnologias, mas as resignificam em seus contextos de vida, transformando-as em extensões de suas práticas comunicacionais, identitárias e informativas. Assim, o ciberespaço se torna um território de convivência simbólica, onde as fronteiras entre o real e o virtual se dissolvem, revelando experiências híbridas e interdependentes.

Nesse ambiente, a informação circula em múltiplos formatos (textos, imagens, sons, memes) e adquire valor à medida que é apropriada socialmente. A partir de Barreto (2006), entende-se a apropriação da informação como o momento em que o sujeito processa, valida e incorpora determinado conteúdo ao seu repertório cognitivo e cultural. Não se trata apenas de acessar dados, mas de transformá-los em conhecimento significativo, capaz de modificar a percepção e o agir do indivíduo no mundo.

Nesse sentido, a antropologia digital permite observar como a apropriação informacional se manifesta nas interações em rede, nas práticas cotidianas e nas formas de engajamento coletivo. Um exemplo emblemático é o papel dos memes como objetos culturais que condensam afetos, narrativas e disputas simbólicas. Durante as Jornadas de Junho, por exemplo, expressões como “vem pra rua” e “não é só pelos R$ 0,20” circularam amplamente, sendo apropriadas por milhões de usuários como formas de pertencimento e ação política.

Essas manifestações demonstram que a apropriação da informação no ambiente digital envolve processos de validação coletiva, sustentados por intencionalidades compartilhadas. Como aponta Searle (2006), o comportamento cooperativo e o engajamento social dependem de estruturas simbólicas baseadas em crenças e regras que organizam o agir

conjunto. Assim, no contexto da cultura digital, a informação não apenas comunica — ela funda práticas sociais, identidades e modos de existência.

Desse modo, a articulação entre antropologia digital e apropriação da informação revela que o digital é, ao mesmo tempo, espaço de disputa simbólica e de criação cultural. Nele, as tecnologias não são neutras: tornam-se mediadoras de sentido e instrumentos de reconfiguração das formas de conhecer, interagir e transformar o mundo social.

3. Aspectos Históricos, Casos e Práticas de Apropriação Social da Informação

Para compreender historicamente o modo como o infoativismo se manifesta, é necessário observar as transformações tecnológicas que reconfiguraram as formas de mobilização pública, tanto no Brasil quanto no exterior. As revoltas na Tunísia (2010) e no Egito (2011), por exemplo, tornaram-se marcos simbólicos da articulação entre redes digitais e ação política. Nesses contextos, o uso intensivo de celulares e plataformas sociais ampliou a capacidade de difusão de informações e favoreceu novas dinâmicas de engajamento coletivo. No entanto, como observa Valeriani (2011), o núcleo organizacional dessas rebeliões ainda se apoiava em estruturas tradicionais, como universidades, partidos e sindicatos, e não apenas em plataformas como o Facebook. Ainda assim, emergiram, naquele momento, as chamadas “comunidades informacionais”, formadas no ambiente online e responsáveis por impulsionar o fluxo de dados, relatos e imagens durante a chamada Primavera Árabe, estabelecendo um novo paradigma para a circulação da informação em contextos de crise social.

Esse episódio ilustra o impacto social das tecnologias digitais e a evolução dos modos de disseminação da informação. Diferentemente das mídias tradicionais, nas quais o fluxo comunicacional é linear e hierarquizado, as comunidades informacionais operam de forma multidirecional e colaborativa, ativadas em tempo real, por meio de plataformas como Facebook, Twitter (atual X) e blogs (MACKINNON, 2004). Essa lógica reticular intensifica a circulação e o compartilhamento de conteúdos, ampliando o alcance e a

velocidade das mensagens. Processo semelhante pode ser observado nas manifestações de junho de 2013 no Brasil que, inicialmente articulada pelo Movimento Passe Livre, teve no uso das ferramentas digitais, como o Facebook e a Mídia Ninja, a grande força para disseminação de informações e construção de diálogos entre participantes e observadores, configurando um cenário em que o infoativismo se consolida como prática comunicacional e política.

Desta forma, as mobilizações caracterizadas por múltiplas vozes e narrativas fragmentadas encontraram nas redes sociais digitais um território fértil para sua organização e propagação. Nesse ambiente, mídias alternativas emergiram como agentes fundamentais na circulação de dados, imagens e relatos em estado bruto, operando à margem dos circuitos tradicionais de comunicação. Nesse sentido, esse deslocamento do fluxo informacional à ação coletiva, oferece um campo fértil de análise sob a ótica da Ciência da Informação, ao evidenciar a conectividade informativa e a capacidade tecnológica de estabelecer pontes entre pessoas, dados e discursos. Nessa perspectiva, o infoativismo pode ser compreendido como um fenômeno que traduz o uso estratégico, a apropriação crítica e o impacto social da informação na promoção do engajamento e na defesa de causas em ambientes digitais.

Para contextualizar o infoativismo como prática sociotécnica, podem ser apresentados dois exemplos de experiências que articulam informação, visualidade e ação coletiva. Um exemplo expressivo é o **Data_Labe**, que demonstra a potência do uso de dados abertos e narrativas jornalísticas-visuais na produção de cidadania e na ampliação da visibilidade sobre as desigualdades urbanas. Sua atuação evidencia como a apropriação crítica da informação pode reconfigurar discursos públicos e fortalecer perspectivas locais.

Como segundo exemplo, o **visativismo** (entendido como uma forma de design ativista), que constitui um desdobramento do infoativismo ao enfatizar a dimensão estética e política da circulação informacional. Ao criar artefatos visuais que denunciam injustiças e mobilizam afetos, o visativismo transforma a informação em ação simbólica, revelando o poder das imagens como instrumentos de engajamento e transformação social.

Detalhados nas seções seguintes, estes dois exemplos permitem compreender, em diferentes contextos, como práticas informacionais e visuais se articulam para produzir ação social e sentido coletivo.

Data_Labe: https://datalabe.org/ (laboratório de dados e informações da favela da Maré – Rio de Janeiro, que atua na produção de conteúdo, monitoramento e geração cidadã de dados) - O laboratório busca entender como a informação pode ser usada como uma ferramenta para promover a cidadania e a participação política nas comunidades. Para isso, o Data_Labe utiliza técnicas de coleta, análise e visualização de dados que permitem entender melhor as realidades locais e os problemas enfrentados pelas comunidades. Uma de suas das áreas de atuação é o monitoramento de políticas públicas nas favelas, que utiliza dados e informações coletados de forma participativa para avaliar a efetividade das políticas públicas nas áreas de saúde, educação, segurança, entre outras. Essas análises são divulgadas de forma acessível para a comunidade, contribuindo para a conscientização e o engajamento cidadão. Além disso, o Data_Labe também atua na produção de conteúdo e na geração de dados sobre temas relevantes para as comunidades. O laboratório tem produzido mapas interativos que permitem visualizar as redes de comércio e serviços nas favelas, por exemplo, além de relatórios e análises sobre a violência e a segurança nas comunidades. Outro tema importante em suas pesquisas é a inclusão digital e a democratização do acesso à informação. O laboratório busca promover a alfabetização digital e a capacitação tecnológica nas comunidades, além de contribuir para o desenvolvimento de tecnologias e ferramentas que possam ser usadas pelas pessoas para acessar e produzir informações. Em resumo, as pesquisas e discursos do Data_Labe buscam promover a relação informação-ação nas comunidades, buscando utilizar os dados e informações de forma participativa para promover cidadania, participação política e inclusão digital. O laboratório tem se destacado por sua atuação em prol da democratização do acesso à informação e por suas análises críticas sobre as políticas públicas e a realidade das favelas do Rio de Janeiro.

Entre os vários projetos do DataLabe, o **Cocôzap** surgiu diante da ausência de dados oficiais sobre problemas cotidianos como esgoto a céu aberto, lixo acumulado e falta de água em regiões periféricas.

Para facilitar a participação dos moradores, o projeto utilizou o WhatsApp como principal ferramenta de comunicação. Por meio do aplicativo, os participantes podiam enviar fotos, vídeos, áudios e mensagens relatando situações de insalubridade em suas ruas ou casas. Essa escolha garantiu acesso simples e gratuito, aproveitando um meio já amplamente usado na comunidade.

As informações recebidas eram organizadas em uma base de dados, tratadas e classificadas segundo critérios de localização e tipo de ocorrência. O material foi posteriormente transformado em mapas, gráficos e visualizações interativas, divulgados em plataformas públicas e em redes sociais.

Além de gerar um diagnóstico territorial detalhado sobre o saneamento na Maré, o Cocôzap promoveu educação informacional, ampliou a voz da comunidade em debates sobre políticas públicas e inspirou novas experiências de infoativismo e tecnologias sociais.

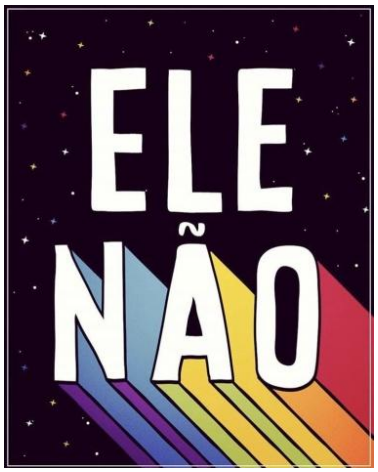
O projeto também serviu como modelo para outras ações de geração cidadã de dados, mostrando como o uso estratégico da informação pode fortalecer a participação popular e contribuir para a justiça urbana e ambiental.

Design Ativista (Instagram @designativista) Outro destaque de ativismo em ambiente digital que podemos mencionar é o grupo Design Ativista Pra Quem Não Aguenta Mais surgiu em 2018 como um braço da rede Mídia Ninja, reunindo profissionais das áreas de design gráfico e publicidade inconformados com o cenário político brasileiro durante as eleições presidenciais. O coletivo surgiu como reação à candidatura de Jair Bolsonaro, associada a discursos de extrema-direita, armamentismo e práticas discriminatórias. Seu objetivo era construir uma contra-narrativa visual, utilizando a arte como instrumento de protesto e engajamento social.

As ações do grupo se concentraram na produção de cartazes, adesivos, banners e conteúdos digitais, amplamente compartilhados nas redes sociais. As criações exploravam cores fortes, tipografias marcantes e mensagens diretas, características do design ativista, que busca impacto visual e clareza na comunicação. Além das campanhas digitais, o coletivo também promoveu intervenções urbanas e colaborações com movimentos sociais, fortalecendo o diálogo entre arte, política e cidadania.

Entre os trabalhos mais reconhecidos está o #EleNão, que se tornou um símbolo de mobilização nacional contra o autoritarismo e a desigualdade. Essa campanha consolidou o design ativista como linguagem de resistência, ao mesmo tempo estética e política.

Figura 1 : #EleNao



Fonte: https://medium.com/@nataliacollor Arte: Militão Queiroz

Nos anos seguintes, o movimento continuou ativo em causas como a defesa da Amazônia, a justiça para Marielle Franco e outras pautas de direitos humanos. Suas produções artísticas revelam uma continuidade do ativismo visual que combina crítica social, ironia e apelo à ação, com o propósito de sensibilizar e mobilizar o público.

De 2018 a 2022, o grupo manteve forte presença nas redes, especialmente durante os períodos eleitorais, criando peças que denunciavam retrocessos políticos e sociais. No

mesmo processo, passou a reconfigurar narrativas, contrapondo-se à desinformação e propondo uma imagem positiva de lideranças democráticas e progressistas.

O caso do Design Ativista evidencia o papel do design como instrumento político e destaca como a visualização da informação pode ser usada para gerar consciência crítica e engajamento coletivo. Sua atuação demonstra que a produção gráfica, quando articulada a causas sociais, tem potencial para transformar percepções, criar redes de apoio e fortalecer a cultura democrática.

A esse movimento foi dado o nome de visativismo, ou seja, uso do design visual para tornar injustiças visíveis e "um instrumento de ação política que se orienta em função de uma visão alternativa face ao problema, questão ou causa identificada". Nesse contexto, Almeida (2017) propõe um modelo que segue três eixos norteadores da visualização de informação com propósitos de ativismo: motivação (postura ética); intenção (condições políticas) e concretização (contra-narrativa em oposição discurso hegemônico).

A partir desse desdobramneto do infoativismo, podemos ressaltar que o movimento consolidou um modelo de design ativista digital, explorando diferentes meios e recursos para ampliar o alcance de suas mensagens:

1. **Campanhas visuais em redes sociais** – uso de hashtags (#EleNão) e imagens de forte apelo simbólico para difundir mensagens de protesto e unir pessoas em torno de causas comuns.

2. **Produção de materiais gráficos** – criação de cartazes, adesivos, banners e memes com linguagem simples, cores vibrantes e tipografia marcante, priorizando clareza e impacto emocional.

3. **Intervenções e mobilizações online** – convocação para atos e manifestações através das redes, transformando o design em gatilho de ação coletiva

4. **Colaboração em campanhas políticas** – apoio visual à candidatura de Fernando Haddad (2018) e ações pró-democracia em 2022, com foco em reconstruir a imagem de Lula como líder popular e democrático.

Figura 2 : Expor uma situação de contexto político

Fonte: https://www.instagram.com/designativista/

5. **Humor e ironia** – uso de linguagem satírica para expor contradições do governo e ridicularizar figuras políticas ligadas ao autoritarismo, ampliando o engajamento.

Figura 3 : Expor uma situação conflitante com humor

Fonte: https://www.instagram.com/designativista/

6. **Exploração da verdade e denúncia visual** – criação e compartilhamento de peças que recuperavam fatos históricos ou denúncias atuais de injustiça social e violência estatal, como no caso de Maria Jacinta de Santana, retratada em formato quadrinizado. [2]

Figura 4 : Explorar a Verdade

[2] A partir de fato histórico resgatado pela historiadora Suzane Jardim, o veículo Ponte Jornalismo publicou, em abril de 2021, a história da negra Maria Jacinta de Santana que, falecida em 1900, foi entregue pelo Estado ao professor de medicina legal Amâncio de Carvalho, que embalsamou seu corpo e o utilizou objeto de estudo. Durante 30 anos, o corpo permaneceu exposto e foi alvo de trote na Faculdade de Direito do Largo São Francisco. Recontado por uma organização que promove o jornalismo para defesa dos direitos humanos (questões sobre violência do Estado, raça, gênero e cultura), a forma quadrinizada utilizada como recurso visual foi compartilhada em mídias sociais e trouxe à tona uma revisão sobre atos de racismo do passado e repercutiu entre estudantes da faculdade que questionaram a manutenção do nome do professor presente em sala da instituição.

Fonte: https://ponte.org/

7. **Mobilização por causas específicas** – campanhas contínuas ligadas à justiça para Marielle Franco e à defesa da Amazônia, reforçando a continuidade do ativismo além do contexto eleitoral.

Figura 5 : Mobilizar para ação

Fonte: https://www.instagram.com/designativista/

As ações do grupo tornaram-se símbolo de resistência visual no Brasil contemporâneo. O movimento mostrou como o design pode funcionar como instrumento político, ao mesmo tempo estético e ético, articulando informação, emoção e engajamento coletivo em prol de causas sociais.

4. Considerações finais

O infoativismo é uma das formas mais expressivas de apropriação social da informação na atualidade. Ao transformar dados em ação e visualizações em mobilização, amplia o papel da informação como mediadora entre conhecimento e prática social. A informação pode influenciar o comportamento de várias maneiras:

- Fornecendo conhecimento e consciência sobre questões ou problemas, motivando ações, como reduzir a pegada de carbono ou engajar-se politicamente diante da mudança climática.
- Moldando atitudes e crenças, influenciando comportamentos, por exemplo, ao expor indivíduos a discussões sobre brutalidade policial e racismo sistêmico, estimulando visões críticas e ações de resistência.
- Influenciando normas e expectativas sociais, o que pode levar indivíduos a adotar práticas coletivamente observadas, como o uso de transporte público ou reciclagem.

Este estudo evidencia como a apropriação social da informação se manifesta na cultura digital, destacando a importância de compreender as relações entre indivíduos, coletivos e tecnologias digitais. A análise dos eixos disseminação de tecnologias sociais, infoativismo e apropriação da informação mostram que, embora o acesso à conectividade avance, persistem desigualdades estruturais que dificultam o engajamento pleno na esfera pública digital.

O infoativismo transforma informações em ação coletiva, tornando desigualdades visíveis e fortalecendo a participação cidadã. Experiências como o Data_Labe e iniciativas de design ativista ilustram como dados e narrativas podem engajar e mobilizar comunidades.

Nesse contexto, a Antropologia Digital oferece uma lente interpretativa para compreender como indivíduos interagem com informações e tecnologias, atribuindo sentido às suas experiências e moldando comportamentos. Ela permite analisar não apenas o acesso à

informação, mas também sua apropriação crítica, os sentidos construídos em ambientes digitais e os impactos sociais dessas práticas.

Entender essas dinâmicas é essencial para desenvolver estratégias de infoativismo eficazes, especialmente diante de desafios como algoritmos de interação, desinformação e manipulação de dados, que influenciam a circulação da informação e o comportamento social de práticas de engajamento crítico, inclusivo e transformador na esfera pública digital.

Referências

ALMEIDA, Pedro Jorge Gracio dos Santos Duarte de. **VISACTIVISM : A Visualização de Informação na Perspectiva do Design Activism**.Tese de doutoramento, Belas Artes (Especialidade em Design de Comunicação), Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas Artes, 2017

BARRETO, A. A. A baronesa e o conhecimento. **Datagramazero**, Rio de Janeiro, v. 07, 2006.

DATA_LABE. Relatórios e projetos. [site]. Disponível em: https://datalabe.org/. Acesso em: 15 out. 2025.

DESIGN ATIVISTA. @designativista [perfil de Instagram]. **Instagram**. Disponível em: https://www.instagram.com/designativista/. Acesso em: 15 out. 2025.

INTERNET SOCIETY. **2020 Impact Report**: The Internet Is a Lifeline. May 2021. Disponível em: https://www.internetsociety.org/impact-report/2020/. Acesso em: 06 set. 2025.

JOYCE, Mary (org.). **Digital Activism Decoded**: The New Mechanics of Change. New York, International Debate Education Association, 2010.

MACKINNON, Rebecca. **The World Wide Conversation**: Online Participatory Media and International News. The Joan Shorenstein Center on Press, Politics and Public Policy, Working Papers Series. n. 2, 2004.

SEARLE, John R. Social ontology: Some basic principles. **Anthropological Theory**, v.6, n.1, p.12_29, March 2006. Disponível em: http://ant.sagepub.com/content/6/1/12.abstract. Acesso em: 20 out 2019.

TACTICAL TECHNOLOGY COLLECTIVE. [site]. Disponível em: https://tacticaltech.org/. Acesso em: 15 ago. 2024.

VALERIANI, Augusto. Bridges of the Revolution: Linking People, Sharing Information, and Remixing Practices. **Sociologica**, n.3, 2011. Disponível em http://www.sociologica.mulino.it/doi/10.2383/36421. Acesso em: 10 set 2024.

Ecologia do combate à doutrinação: a produção da crise de confiança nas escolas[1]

Renata Aquino[2]

Resumo: Esse texto articula os campos dos estudos sobre desinformação e bolsonarismo à análise do combate à doutrinação avançado por grupos da extrema direita. Proponho compreender o fenômeno da perseguição a professores como fenômeno ensejado pela atuação de uma ecologia (Nunes, 2023). Inicialmente, discuto o saber docente, socialmente produzido e legitimado por instituições (Tardif, 2014). O combate à doutrinação tensiona esse circuito que legitima esses saberes, gerando processos que desestabilizam sistemas de peritos e corroem a confiança social na ciência e na educação (Cesarino, 2021, 2022). O texto destaca a historicidade dos saberes docentes, a partir da ideia de que a legitimidade do ofício dos professores depende de um sistema social (universidade, sindicatos, ministérios). Esse sistema é atacado por meio de discursos de ódio e práticas de censura, que reconfiguram a imagem do professor — de mediador do saber à figura suspeita de "doutrinador". A perseguição, disseminada por atores diversos (famílias, parlamentares, influenciadores), manifesta tanto a desintermediação da autoridade docente quanto sua reintermediação por novos mediadores digitais. A autora propõe a noção de "ecologia do combate à doutrinação" para designar o ambiente distribuído de relações entre produtores de conteúdo, agentes políticos e religiosos que transformam o enfrentamento à "doutrinação" em empreendedorismo político, fenômeno associado às lógicas de plataformização e precarização do trabalho. A pesquisa busca, assim, analisar a perseguição a professores como componente da pós-verdade e da reorganização da direita, contribuindo para o debate sobre educação democrática e políticas de proteção à categoria docente.

[1] Agradeço aos professores Gabriel Banaggia (PUC-Rio) e Leticia Cesarino (UFSC), coordenadores do *ST 05 - Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes*, pelos comentários à comunicação oral e aos próximos passos da pesquisa cujos primeiros contornos são apresentados aqui.

[2] Doutoranda na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História Social (PPGHS-FFP/UERJ). Pesquisadora no Observatório Nacional da Violência contra Educadoras/es (ONVE). Membra do coletivo Professores contra o Escola sem Partido (PCESP).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Palavras-chave: censura, perseguição a professores, sistema de peritos, empreendedorismo político.

Esse texto apresenta a arquitetura de uma pesquisa de doutoramento em curso destacando uma articulação entre os campos de estudos sobre desinformação e bolsonarismo, especialmente a partir de autores que têm pensado com a cibernética (Cesarino, 2021, 2022; Nunes, 2023), e as análises sobre a utilização da educação básica como plataforma de produção de conteúdo para tensionar consensos estabelecidos após o final da ditadura militar durante a reorganização da direita no Brasil no século XXI (Rocha, 2018; Neto, 2025). Embora fenômenos como o movimento antigênero (Junqueira, 2022; Corrêa; Prado, 2024) e o grupo 'escola sem partido' tenham sido e continuem sendo frequentemente estudados, a literatura tendeu a investigá-los como manifestações do conservadorismo, do anticomunismo, ou da reorganização da direita, e menos como um caso de desinformação, negacionismo, pós-verdade. Minha aposta é que pensar esses processos a partir das lentes da cibernética e de uma reflexão sobre formas contemporâneas de produção de verdades trarão interpretações relevantes ainda pouco exploradas.

Uma profissão cuja matéria prima é o saber

Sob certo ângulo, meu desejo é informar uma análise da conjuntura recente da pós-verdade a partir do enfoque em uma categoria específica de peritos, aqueles que atuam enquanto tais na educação básica[3]. A escola é espaço do acesso à igualdade e à diferença (Cury, 2002), especialmente em regimes políticos estabelecidos sobre princípios pluralistas, teoricamente dispostos a ampliar a esfera dos direitos de maneira universal sem homogeneizar todos os cidadãos. Ela também faz parte da rede de proteção à infância e à adolescência, preconizando que a garantia dos direitos humanos de pessoas nesse momento da vida é um dever de toda a sociedade, e não somente dos tutores. Nesse

[3] Segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (9.394/1996), a educação básica é formada pela educação infantil, pelo ensino fundamental e pelo ensino médio.

sentido, a escola é também a instituição responsável por introduzir estudantes numa esfera pública (Masschelein; Simmons, 2018; Honneth, 2014), marcando a entrada da criança ou jovem em um âmbito da vida social onde seu posicionamento e status não advém do núcleo familiar, mas do seu pertencimento a uma esfera diferente. Ali, o/a estudante é um/a sujeito de direitos, um/a aluno/a, alguém em processo de aprender. Os saberes dos quais esse sujeito vai se apropriar ao longo da formação são entendidos como fundamentais para que ele/a possa atuar plenamente como cidadão. Nesse percurso, as pessoas exercendo a docência são como guias nessa apropriação de saberes, atuando na mediação da relação desses/as estudantes com o saber.

A centralidade do saber é um traço definidor da profissão docente. Por isso mesmo, é profundamente complexo de interpretar. É notório que docentes mobilizam muito mais saberes além daqueles chamados do currículo, isto é, da sua área de referência, como por exemplo o saber historiográfico dos professores de história. Dada a pluralidade de saberes que são mobilizados no ato de ensinar, a natureza dos saberes profissionais docentes é um tópico canônico de investigação na pedagogia, (Tardif; Raymond, 2000). Esses estudos analisam como saberes do currículo são mobilizados para serem ensinados a uma audiência de cidadãos sendo inseridos em um mundo público maior do que e anterior às suas famílias (Penna; Aquino, 2016), o que nos leva a pensar outras categorias de saberes que também são mobilizadas: repertório cultural, trajetória de vida, saberes de gestão de sala de aula, dentre muitos outros. Nesse campo de discussões, Maurice Tardif (2014) afirma com veemência que a seu ver o saber dos professores é um saber profundamente social. Ele diz:

> Em primeiro lugar, esse saber é social porque é partilhado por todo um grupo de agentes - os professores - que possuem uma formação comum (embora mais ou menos variável conforme os níveis, ciclos e graus de ensino), trabalham numa mesma organização e estão sujeitos, por causa da **estrutura coletiva de seu trabalho cotidiano**, a **condicionamentos e recursos comparáveis**, entre os quais programas, matérias a serem ensinadas, regras do estabelecimento, etc. (...)
>
> Em segundo lugar, **esse saber é social porque sua posse e utilização repousam sobre todo um sistema que vem garantir a sua legitimidade e orientar sua definição e utilização**: universidade, administração escolar, sindicato, associações profissionais,

> grupos científicos, instância de atestação e de aprovação das competências, Ministério da Educação, etc. Em suma, **um professor nunca define sozinho e em si mesmo o seu próprio saber profissional.** Ao contrário, esse saber é produzido socialmente. (p. 12, grifo nosso)

É interessante articular essa ideia à análise desse tema tão inegavelmente contemporâneo – o tensionamento dos saberes docentes em meio a processos políticos recentes – porque, como vemos no trecho acima, a legitimidade da atuação dos professores é garantida por um sistema amplo de instituições (universidade, administração escolar, sindicato...) e não por um corpus de saberes definitivos. Resta óbvio, portanto, que é algo historicamente mutável, a depender dos caminhos que essas instituições seguirem em meio à realidade social e política de cada tempo. Uma das disputas nesse campo que exemplifica a historicidade desses saberes é, por exemplo, a defesa de que o saber docente dos peritos da educação básica seja realmente entendido como um saber. Era comum, e ainda é em alguns espaços, considerar professores da educação básica como "operários" do saber, somente "aplicando" aquilo que a universidade produz; ou seja, vendo de maneira hierárquica a relação entre universidade e escola, onde somente a universidade tem sua relação com um saber legítimo incontestada. Tanto é que, ao mesmo tempo que temos tido ações importantes nas últimas décadas para aproximar professores da universidade, como as pós-graduações voltadas à formação docente hoje vinculadas ao programa Mais Professores[4], por outro lado uma longa série de políticas públicas vêm minando a autonomia docente, partindo desse pressuposto da ausência de saberes próprios e agravando o status da categoria como "aplicadores de currículos" (Zajac; Cássio, 2023; GEPUD; REPU, 2025)

Outra forma de pensar esse sistema de instituições que dão sustentação ao ofício docente foi desenvolvida por Yves Chevallard, quando ele desenvolveu uma reflexão não tanto sobre os professores, mas sobre como os saberes circulam na sociedade. Segundo

[4] Refiro-me aqui ao mestrado profissional em ensino de história – ProfHistória, em educação inclusiva - ProfEI, em educação física - ProEF, em geografia - ProfGeo, em artes - ProfArtes, em filosofia - ProfFilo, dentre outros similares. Esses programas têm caráter interinstitucional, são focados em áreas de ensino e dedicados a garantir acesso à formação continuada para professores da educação básica. Atualmente alguns já contam também com doutorados.

ele, estes teriam vários habitats e funções diferentes de acordo com o espaço onde se encontram, o que ele chamou de *ecologia dos saberes* (2000). Chevallard critica a epistemologia, afirmando que ela se focou excessivamente em estudar a produção do saber, e pensou pouco em sua circulação. Desta discussão o que nos interessa aqui é que pensar os saberes escolares é pensar a vida dos saberes na sociedade, e que estes têm uma relação umbilical com o conhecimento científico mais amplamente reconhecido enquanto saber. É nesse sentido que considerar os professores parte dos sistemas de peritos torna-se relevante para entender o contexto informacional atual.

Peritos sob ataque

A antropologia tem sido frutífera em interpretar de maneira criativa os processos de desinformação que têm povoado o ambiente informacional. Esse campo tem saído de uma chave interpretativa que foca no falseamento e na negatividade desses fenômenos, e pensado o que esses processos dizem sobre transformações potencialmente estruturais na organização social estabelecida. Alguns desses estudos, por exemplo, vêm indicando como conceitos que têm sido utilizados como chaves de análise frequentes, como o de negacionismo, podem empobrecer nossa compreensão de certos agrupamentos que na realidade são mais ambíguos do que esse termo dá a ver (Costa, 2021; Cesarino, 2022; Figueiredo, 2023; Holanda, 2023; Almeida, 2025). Os processos que quero discutir aqui giram em torno da relação da sociedade com os saberes e, especificamente, com os indivíduos que encarnam esses saberes por meio do seu trabalho.

Que função o saber científico desempenha em sociedades democráticas? Após a Segunda Guerra Mundial estabeleceu-se a ideia, nestas sociedades, de que as políticas estatais deveriam se embasar em conhecimento científico confiável. Mas para além dessa dimensão prática na produção da ação estatal, esse conhecimento também desempenha papel central na definição de uma realidade compartilhada socialmente. Segundo Leticia Cesarino (2021, p. 77), “a grande meta função da ciência em sociedades complexas como as nossas é produzir ordem por meio da confiança social em um sistema de peritos”. A ideia de produção de ordem aqui significa um ordenamento do mundo, uma estabilização dos sentidos. Os peritos são os indivíduos que produzem balizas confiáveis para a

organização da sociedade e do mundo. O tensionamento desses sistemas de peritos é, nesse sentido, um espelhamento da ascensão de extremismos: "(...) reconhecendo a crise de confiança na ciência e na política como sendo, sob o ponto de vista da explicação cibernética, a mesma crise" (Cesarino, 2022, p. 145).

Ao falar dessa conjuntura nos termos de uma reorganização de formas de produção de verdade (Cesarino, 2021), devemos pensar nas oportunidades analíticas que surgem a partir dessa libertação do olhar negativo sobre esses fenômenos. A reflexão sobre a condição da pós-verdade conforme delineada por Rafael Antunes Almeida (2025) é direta ao ponto: o falseamento ou a negação são menos importantes do que como se tornou fácil produzir mundos outros. Nas palavras de Almeida:

> Isto é, o que chamamos de "negacionismo científico" e "pós-verdade", embora certamente comporte a negação de enunciados tomados como válidos por comunidades científicas, parece estar *mais próximo de uma situação societal marcada pela presença de um conjunto de aparatos secretores de realidades alternativas catalisadas pela facilidade com que se espalham em ambientes digitais*, com diferentes graus de aderência por parte de uma audiência/público, que age como colaboradora (Kalpokas,2019) em tais processos. (2025, p. 4, grifo no original)

O mundo atravessado pelas redes digitais é marcado pelo excesso de produção de conteúdo e de dados: Zuboff (2021) estuda como a facilidade da produção de dados, e o uso destes no plano de negócios da jovem Google, foi um ponto de não-retorno na história recente do capitalismo. O excesso tem sido a marca do ambiente informacional, além, evidentemente, da aceleração (Chun, 2017). Essa entropia gerada pelas propiciações da digitalização pode gerar uma sensação de desordem, ocasionando situações liminares onde esse sentimento será resolvido por meio de inversões. Cesarino (2022) fala de como a aceleração e as possibilidades criadas pelas plataformas podem gerar processos onde públicos antiestruturais, isto é, constituídos na inversão das normas estabelecidas, são tidos como soluções para reordenamento do mundo.

Por exemplo, a figura do professor é usualmente associada à criação de condições para autonomia, o conhecimento crítico, a emancipação. O direito à educação é associado

à busca por igualdade e liberdade. Ao longo dos anos 2000, no entanto, o significante doutrinação, que teve papel central nessa instrumentalização das relações de ensino-aprendizagem, tornou-se uma forma de demarcar uma fronteira entre amigo e inimigo (Penna; Aquino; Moura, 2024). Em meio à entropia em alta, a educação vai se tornando repertório da reorganização da direita (Rocha, 2018) através da inversão das ideias geralmente associadas ao professor: de agente da liberdade ele passa a representar a manipulação e o aparelhamento.

Em texto anterior, pensando o tema da *red pill* (Aquino, 2024) desenvolvi a ideia de como as demandas por um combate fervoroso contra a doutrinação nas escolas desempenha o papel de um mecanismo iniciador da entrada nesses mundos invertidos, onde valores democráticos e consensos científicos podem ser questionados com base em suspeitas e conspirações. Esse medo dos professores doutrinadores, responsáveis por sexualizar crianças, ameaça que deve ser combatida com uma atuação categórica dos pais na defesa de seus filhos perante escolas aparelhadas, é um dos aparatos que produzem mundos paralelos – vide a Brasil Paralelo, surgida na demanda por uma cultura histórica que não passasse pelos professores de história e que corrigisse as suas manipulações (Cleto, 2024) – e que enquanto tal funcionam como dobradiças entre o mundo hegemônico e esses mundos invertidos, onde as escolas são lugares dos quais a mente dos filhos deve ser blindada e protegida.

Perseguição a professores: desintermediação e reintermediação

Enquanto discursos bélicos dirigidos a peritos que incorporam mais diretamente a figura do cientista – isto é, membros de instituições do ensino superior ou de outras instituições de pesquisa acadêmica – são rapidamente associadas a negacionismo ou desinformação, esse tipo de ação dirigida a peritos na educação básica é percebida de outra forma. Quando se trata dos movimentos antigênero e Escola sem Partido, assim como seus impactos sobre a educação básica, essa desconfiança é lida como atos de perseguição e violência que não diferem qualitativamente de outras formas de deslegitimação da profissão como o desfinanciamento ou a hiperexploração, por exemplo. Ou seja, a posição desses peritos na vida dos saberes na sociedade é invisibilizada por

causa dessa hierarquia dos saberes, em meio à banalização do sofrimento docente, algo que Caroline Fanizzi (2025) habilmente chama de precariedade simbólica do ofício de ensinar. Isto quando essa perseguição é pensada em si mesma e não se dilui em estudos excessivamente focados no Escola sem Partido, em uma forma de subteorização desse processo (Penna; Aquino; Moura, 2024).

O que venho chamando de perseguição até aqui compreende atos em série ou isolados que, por sua vez, se aproveitam da porosidade do sistema de instituições descrito por Tardif à incidência de atores externos a esse circuito para desestabilizar os saberes docentes estabelecidos; projetos de lei, ofícios do poder legislativo ao poder executivo, ativismos com base nos territórios, produção de conteúdo, enfim, as estratégias são variadas. Essas iniciativas manifestam, no âmbito da educação básica, essa reorganização das formas de produção de verdade (Cesarino, 2021, 2022). Essa onda persecutória, disseminada pelo país e por todas as áreas de atuação na educação (ONVE, 2025) foi incensada por um discurso de ódio contra professores que adotou padrões imagéticos de construção de um inimigo a partir das oposições bem/mal, puro/impuro, como se vê nos memes analisados por Fernando Penna em texto publicado à época em que esse discurso crescia intensamente (Penna, 2016). Esse vocabulário imagético foi analisado por Cesarino (2020) a partir dos memes bolsonaristas circulados no ano em que Jair Bolsonaro venceu a eleição.

A perseguição enquanto fenômeno social tem uma história longa e uma mais recente no Brasil. Ela remete à longa história da profissão docente, às instituições que fizeram o papel de sistemas reguladores da mesma, assim como ao anticomunismo e seus momentos de ápice, e à história mais recente de reorganização da direita e, posteriormente, da extrema direita (Rocha, 2018; Neto, 2025). Até 2020 o grupo Escola sem Partido era um sujeito incontornável nesse cenário, com o aporte de grupos como o Movimento Brasil Livre (Araujo, 2023), o conservadorismo religioso católico e neopentecostal, intelectuais da direita como Olavo de Carvalho, a Brasil Paralelo, e toda uma gama de figuras políticas chegando aos parlamentos conforme a direita se fortalecia (Moura; Aquino, 2020; Aquino; Moura, 2022). Com o passar dos anos, o vocabulário segundo o qual professores doutrinam se estabeleceu como pilar da realidade para estes

grupos, de tal forma que ela se enraizou no ambiente escolar: pesquisa recente indica que mais da metade de todos os educadores do país, de todas as regiões, já passaram diretamente por experiências de censura; muitas destas cometidas não por influenciadores ou figuras políticas, mas sujeitos internos à comunidade, como profissionais da área pedagógica, famílias e estudantes (ONVE, 2025).

Essa pluralidade de agentes ajuda a explicar como esse fenômeno se tornou cotidiano, uma nova característica do trabalho nas escolas. A meu ver, essa é uma manifestação *offline* de dinâmicas que se estabelecem a partir das possibilidades criadas pela digitalização do mundo de conectar intensa e rapidamente o espaço *online* e o *offline*. A manifestação *online* desse circuito, que na verdade é causa e consequência dessa conjuntura, é aquilo que com o apoio de Rodrigo Nunes (2022) venho chamando de empreendedorismo político a partir da análise do combate à doutrinação praticado enquanto nicho de mercado.

A digitalização do mundo nomeia um processo complexo de relações entre humanos e máquinas agora envolvidos em circuitos cibernéticos, a tal ponto que as ideias de causa e consequência perdem capacidade explicativa. Nesse sentido, a mobilização do pensamento de Gregory Bateson feito por Cesarino (2020, 2021, 2022) se torna relevante aqui. A dependência de *smartphones* para efetuar diversas tarefas da vida, a aceleração promovida pelas plataformas digitais e suas *timelines* infinitas (Chun, 2016), e aquilo que Alice Marwick e Danah Boyd chamam de colapso de contextos (2011) são características da atual conjuntura que indicam o impacto do processo de plataformização de internet sobre os processos de subjetivação contemporâneos.

O tempo acelerado contribui para a sensação de urgência, desordem e instabilidade, dificultando a pausa e a interrupção de processos de violência e radicalização. Esse choque de contextos, por sua vez, remete à uma propriedade do nosso tempo que é a facilidade de convergir contextos muito diferentes, que vão se impactar mutuamente e talvez serem desorganizados no processo. As filmagens de sala de aula e gravações de voz são postadas nessas *timelines* e abraçadas por figuras com grande público, gerando impactos severos para os professores expostos e para as escolas, que passam a ter que responder a pais raivosos, parlamentares proativos, e secretarias de

educação preocupadas com a imagem da instituição. O silenciamento desses profissionais, através da censura direta ou da autocensura para proteger o próprio emprego, são momentos de um processo de desintermediação (Cesarino, 2022). Esses peritos são imbricados em circuitos acelerados e mais longos do que a sala de aula e a escola onde trabalham, e não têm a legitimidade do seu saber – social, como Tardif diz e, portanto, dependente dessa rede de legitimação – reforçada. Nesses circuitos alongados, outros mediadores se fazem, sujeitos estes que aprenderam a manejar os vieses da infraestrutura, a navegá-la, e se constituem em figuras de confiança nesse novo cenário, em um processo de reintermediação (Cesarino, 2022, p. 140).

Nessa infraestrutura informacional o *online* e o *offline* são conectados por circuitos rápidos. Isso é feito a partir dos memes, dos vídeos, das *trends*, e do papel organizativo desempenhado pelos novos mediadores no espaço digital que vêm emergindo nesse momento de transformação nas formas de produção de verdade. Esses novos mediadores que estou me referindo podem ser coletivos extremistas, associações, ONGs, escolas privadas com postura ativamente conservadora, comunidades religiosas, parlamentares. Há formas de atuação explicitamente mercadológicas, religiosas, militantes, profissionalizadas. Essa multiplicidade é o que estou chamando aqui de ecologia do combate à doutrinação.

Empreendedorismo como forma de organização

O conceito de ecologia utilizado aqui remete à discussão feita por Rodrigo Nunes (2023) em torno de uma renovação nos debates sobre organização. Para ele, ecologia seria como uma rede distribuída de relações que atravessam e reúnem diferentes formas de ação (agregada, coletiva) e de organização, a partir de um conceito ampliado de organização (Nunes, 2023). Considero esse conceito especialmente frutífero pelo destaque que ele dá ao ambiente das relações; ou, melhor, a como as relações criam ambientes. Uma ecologia dispensa a necessidade de contatos entre todos os seus membros; ela é vista enquanto um ente em si a partir da atuação dos sujeitos nesse ambiente compartilhado. Isto é, ao invés de analisar a atuação política de um grupo a partir da categoria “movimento social”, que tem perdido capacidade explicativa frente às

mudanças nas formas contemporâneas de produção de pertencimento e de atuação consertada, especialmente por causa da digitalização, com a ideia de ecologia continua sendo possível visualizar a atuação coletiva e consertada dos sujeitos a partir desse ambiente compartilhado.[5]

O empreendedorismo político delineado aqui não se constitui enquanto movimento. Ele não faz referência a formas organizativas historicamente conhecidas; e, no entanto, alcança resultados significativos — é possível ver nas escolas o efeito de uma ação agregada para silenciar professores. Por isso falamos de uma ecologia: estamos frente a uma teia de relações que se constituem em um ambiente formado pelas ações dos sujeitos no combate à doutrinação, que não se organizam de maneira nacional em assembleias, mas há organização ainda assim, que emerge nas formas de produzir conteúdos que são aprimoradas a partir dos circuitos cibernéticos estabelecidos nas redes sociais, onde os sujeitos vão expondo professores e discutindo o tema da doutrinação a partir das métricas de conteúdos anteriores sobre o mesmo assunto. Minha aposta é que o empreendedorismo é uma das formas organizativas que mantêm essa ecologia ativa.

Diferentes sujeitos desempenham funções diversas e com graus de radicalidade variáveis. Produtores de conteúdo da direita e extrema direita, líderes religiosos, parlamentares, diversos profissionais que utilizam as redes para divulgar seu trabalho e para isso utilizam da gramática conservadora, funcionam como *nós* nessa ecologia. Há figuras mais radicais e extremas, e há figuras apaziguadoras. Essas diferenças não são contradições, mas indicativos de uma ecologia saudável e com potencial hegemonizador sobre o social: aqueles que produzem um discurso menos bélico, mas ainda assim difusor das ideias que podem funcionar como pílulas vermelhas, funcionam como porta de entrada para espaços online que podem levar a ciclos de aprofundamento nesse outro mundo.

---

[5] Converso aqui com o texto de Szwako (2025) que, em suma, reduz a gravidade da desinformação atualmente porque não existem "movimentos negacionistas", isto é, grupos que se reconheçam nessa identidade comum e mantenham organização constante de ataque a consensos científicos. O que o autor não aborda é que, presentemente, as formas de organização política, perpassadas pelo circuito online-offline, também se apresentam de maneira diversa. Enquanto seu lembrete de que não há identidade negacionista seja fundamental, a extrapolação para a necessidade de existir um movimento para existir uma organização não se sustenta, como a argumentação de Rodrigo Nunes (2023) indica.

Parece-me que essa produção de conteúdo em cima das situações de sala de *vampiriza* a energia da sala de aula, canalizando-a para processos organizativos na outra ponta do circuito. A conexão entre energia e organização é feita por Alexander Bogdanov (2024), intelectual russo que buscou produzir, no início do século XX, uma ciência universal da organização: a tectologia. Para ele, organização é toda junção de elementos mediante dispêndio de energia (2024, p. 82). Inspirado na termodinâmica, e em profundo contato com o pensamento científico de seu tempo, marcado pelo pensamento de Albert Einstein, Bogdanov buscou desenvolver um ponto de vista universal, para isso generalizando a ideia de organização para todos os elementos do mundo: orgânicos e não orgânicos, humanos e não humanos. Como resume Rodrigo Nunes, na introdução ao livro:

> *Tudo é organizado*, do inorgânico à matéria viva, o que equivale a dizer que *tudo organiza* – todo evento que ocorre é pensável como um ato produtor de organização – e, finalmente, que tudo *se organiza* – isto é, que o universo como um todo é um fenômeno auto-organizado que consiste na constante organização, desorganização e reorganização de suas partes (...) (Nunes, 2024, p. 16)

A organização funciona, de maneira similar à cibernética utilizada como lente por Cesarino (2022), como uma forma de olhar situações e ver antes a estrutura do que está acontecendo, mais do que o conteúdo. Nas situações de perseguição descritas aqui, com particular atenção ao papel daqueles que manejam as possibilidades das redes sociais digitais nesse campo, o que parece estar em jogo é uma forma de vampirização da energia circulada nas escolas durante os processos de ensino-aprendizagem, notoriamente vibrantes, de maneira que essa energia é deslocada do aprendizado e da confiança entre estudantes e professores e canalizado para os perfis que difundem cenas escolares sob o chamariz de professores pegos em flagrante no ato da doutrinação. Em 2024 escrevi uma coluna (Aquino, 2024) analisando a mobilização bolsonarista em torno da Conferência Nacional de Educação onde utilizei o termo vampirização. É interessante notar que, de fato, aquela mobilização gerou uma onda organizativa naquele grupo, atualmente

presente em diversas ONGs e perfis que vêm se estabelecendo no ecossistema dos perfis que discutem educação e doutrinação.[6]

Interessante destacar como essa conjuntura também fala da situação atual do mundo do trabalho. O empreendedorismo em redes digitais é algo especialmente forte no Brasil. O relatório do DeepLab (Pinheiro-Machado et al., 2024), com dados raspados do *Instagram* sobre como pequenos empreendedores atuam na plataforma, mostra um cenário de pasteurização das carreiras de trabalho, hegemonia do discurso conservador e um ambiente digital estruturado em forma de pirâmide. Isto é: para conseguir ter espaço na plataforma, algo necessário para divulgar seu trabalho, esses trabalhadores aderem a uma forma pasteurizada de se apresentar, apresentar seu ofício e construir sua imagem pessoal. O relatório também fala de uma migração em massa para essa plataforma. Sob essa ótica, o fenômeno estudado aqui, qual seja, a perseguição a professores como nicho de empreendedorismo político que lança luz sobre como essa reorganização nas formas de produção de verdade tem funcionado, também fala de transformações significativas no mercado de trabalho informal brasileiro.

Considerações finais

Tentei abordar aqui brevemente como o enquadramento de professores do ensino básico como peritos nos permite analisar de maneira mais interessante aquilo que tem sido chamado de combate à doutrinação. Os sujeitos que conduzem esses processos atuam a partir de espaços diferentes, o que pode indicar um uso algo consciente por parte desses atores do fato de se organizarem enquanto ecologia. Eles usam diferentes lugares (mídias digitais, cargos legislativos, judiciário, Poder Executivo) para avançar suas pautas em diferentes frentes. Ante sujeitos vulneráveis nas escolas – professores precarizados em vínculos frágeis e climas escolares pouco democráticos – o empreendedorismo político da direita não encontra mecanismos que interrompam seu uso predatório da energia (Bogdanov, 2024) produzida nas relações de ensino-aprendizagem.

[6] Esses dados fazem parte do mapeamento de perfis relevantes para a presente pesquisa. Um exemplo dessa organização pode ser vista no site da instituição Confederação Nacional das Associações de Pais de Alunos (Confenapais), entidade que foi utilizada para que esses grupos tivessem participação institucional na CONAE 2024. Ver https://confenapais.org.br/. Acesso em: 20 out. 2025.

O desenho apresentado aqui é o panorama de uma pesquisa em curso. Para analisar essas formas empreendedorísticas pretendo mapear no Instagram essa ecologia de atores que ajudam a manter esse ambiente ativo. Além disso, o estudo partirá de um ponto historiográfico, analisando as postagens do grupo Escola sem Partido nas redes sociais *Instagram*, *Twitter* e *Facebook* para estudar o desenvolvimento desse *know-how* da perseguição a professores. Embora um tema bastante estudado, geralmente não se dá atenção à dimensão sociotécnica da atuação desse grupo e desse tema como um todo. Com isso, espero contribuir à compreensão de uma dimensão dessa condição de pós-verdade, qualificando o debate público especialmente em torno de políticas públicas que protejam todos os sujeitos envolvidos na garantia do direito à educação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rafael Antunes. *Elementos para uma antropologia da pós-verdade*: uma introdução. 2025. [No prelo]

AQUINO, Renata. O discurso da doutrinação como uma red pill: abusos da educação para empreendimentos e inversões. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 7, n. 22, 2024.

_____; MOURA, Fernanda. Mapeamento da produção legislativa antigênero no Brasil recente: as funções do parlamento na ecologia ultraconservadora. In: *Gênero e políticas educacionais*. São Paulo: Ação Educativa, 2025. [No prelo]

ARAÚJO, Ariane Rebouças. *Professores de história em tempos de autoritarismo*: experiências de resistências à perseguição nas redes pública e privada do ensino médio em Fortaleza-Ceará (2014-2022). 2023. Dissertação (Mestrado em História e Letras) – Faculdade de Educação, Ciências e Letras do Sertão Central, Universidade Estadual do Ceará, Quixadá, 2023.

BOGDANOV, Alexander; NUNES, Rodrigo. *Ensaios de Tectologia: A ciência geral da organização*. Trad. Jair Diniz Miguel. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2024.

CHUN, Wendy Hui Kyong. *Updating to remain the same*: habitual new media. Massachusetts: The MIT Press, 2017.

COSTA, Alyne De Castro. Negacionistas são os outros? Verdade, engano e interesse na era da pós-verdade. *Principia:* an international journal of epistemology, v. 25, n. 2, p. 305–334, 2021. DOI: 10.5007/1808-1711.2021.e79698.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & sociedade*, v. 1, n. 1, p. 91–120, 2020.

_____. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: uma explicação cibernética. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 23, n. 1, p. 73–96, 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e75630.

_____. *O mundo ao avesso: verdade e política na era digital.* São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CHEVALLARD, Yves. *La Transposición Didáctica*: Del saber sabio al saber enseñado. Buenos Aires: Aique Grupo/Argentina, 2000.

CÔRREA, Sonia; PRADO, Marco Aurélio Máximo. A "ideologia familista" nas ofensivas contra gênero na educação: conexões conservadoras transnacionais. *Educação & Sociedade*, v. 45, p. e275372, 2024.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença. *Cadernos de Pesquisa*, p. 245–262, 2002. DOI: https://doi.org/10.1590/S0100-15742002000200010.

FANIZZI, Caroline. O sofrimento docente e a precariedade simbólica do ofício de ensinar. In: BOTO, Carlota; CARA, Daniel; SANTOS, Vinício de Macedo (Org.). *Desafios e reinvenções da escola pública*. São Paulo: FEUSP, 2025.

FIGUEIREDO, Daniel de Jesus. O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique. *Anuário Antropológico*, v. v.48 n.2, p. 82–101, 2023.

GRUPO ESCOLA PÚBLICA E DEMOCRACIA [GEPUD]; REDE ESCOLA PÚBLICA E UNIVERSIDADE [REPU]. *Plataformização e controle do trabalho escolar na rede estadual paulista* [Nota Técnica]. São Paulo: Gepud / REPU, 03 jul. 2025. Disponível em: www.repu.com.br/notas-tecnicas; www.gepud.com.br/manifestacoes.html.

HOLANDA, Jorge Garcia de. *Estéticas de um mundo plano e estacionário*: ciência, religião e conspiracionismo no ecossistema digital terraplanista. 2023. Tese (Doutorado) - UFRGS, Porto Alegre, 2023.

HONNETH, Axel. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 3, p. 544, 2014.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. *A invenção da "ideologia de gênero"*: um projeto reacionário de poder. Brasília: Letras Livres, 2022.

MARWICK, Alice ; BOYD, danah. I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience. *New Media & Society*, v. 13, n. 1, p. 114-133, 2011.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. *Em defesa da escola - Uma questão pública*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MOURA, Fernanda; AQUINO, Renata. *6 anos de projetos "Escola sem Partido" no Brasil:* levantamento dos projetos de lei estaduais, municipais, distritais e federais que censuram a liberdade de ensinar. Brasília: Frente Nacional Escola sem Mordaça, 2020. Disponível em: https://professorescontraoescolasempartido.files.wordpress.com/2021/01/relatocc81rio-6-anos-de-projetos-de-censura-frente-nacional-escola-sem-mordaccca7a.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

NASCIMENTO, Leonardo; CESARINO, Leticia; FONSECA, Paulo; BARRETO, Tarssio; MUSSA, Vitor. Públicos refratados: grupos de extrema-direita brasileiros na plataforma Telegram. *Internet & sociedade*, v. 3, n. 1, 2023.

NETO, Odilon Caldeira. *Neo-Fascism and the Far Right in Brazil*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2025. DOI: 10.1017/9781009535472.

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

_____. *Nem horizontal nem vertical: uma teoria da organização política*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

_____. Do ponto de vista da organização: Bogdanov e a esquerda agostiniana. In: BOGDANOV, Alexander. *Ensaios de tectologia*: a ciência geral da organização: vol. 1. Trad. Jair Diniz Miguel. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2024.

OBSERVATÓRIO NACIONAL DA VIOLÊNCIA CONTRA EDUCADORAS/ES. *Um estudo quantitativo sobre a perseguição de educadoras/es no Brasil*. Niterói: ONVE, 2025. (Ameaças à educação democrática, Vol.1) [No prelo]

PENNA, Fernando. O ódio aos professores. In: AÇÃO EDUCATIVA (org.) *A ideologia do Movimento Escola Sem Partido* – 20 autores desmontam o discurso. São Paulo: Ação Educativa, 2016.

_____; AQUINO, Renata. As operações que tornam a história pública. In: MAUAD, Ana; RABELO, Juniele; SANTHIAGO, Ricardo. *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PENNA, Fernando; AQUINO, Renata; MOURA, Fernanda. Propondo uma definição de perseguição a educadoras(es) baseada na educação democrática. *Educação & Sociedade,* v. 45, p. e274629, 2024.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; MATHEUS, Jessica; ALVES-SILVA, Wagner; FRID, Marina; PETRA, Priscila; PENALVA, Janaina. *Mídias sociais como plataforma de trabalho digital: avaliando os impactos sociais, culturais e políticos da migração do mercado de trabalho para o Instagram*. Dublin: Digital economies and extreme politics, 2024.

ROCHA, Camila. "*Menos Marx, mais Mises*": uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SZWAKO, José. Os sentidos da crise ou manifesto reflexivo sobre negacionismos e ciências. *Estudos Avançados*, v. 39, n. 113, p. e39113141, 2025.

TARDIF, Maurice; RAYMOND, Danielle. Saberes, tempo e aprendizagem do trabalho no magistério. *Educação & Sociedade*, v. 21, n. 73, p. 209–244, 2000.

_____. *Saberes docentes e formação profissional*. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ZAJAC, Danilo Rodrigues; CÁSSIO, Fernando. A aprendificação da pedagogia das competências na BNCC. *Educação & Sociedade*, v. 44, p. e270962, 2023.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância*. São Paulo: Editora Intrínseca, 2021.

CONTRAPÚBLICOS GAYMERS: ESFERAS PÚBLICAS QUEER E VIDEOGAMES NO DISCORD

Gabriel Borges Farias[1]

RESUMO: Jogar videogames deixou de ser uma prática exclusiva do lazer privado e passou a ser uma atividade que está envolta em dinâmicas de disputas, identidades e contestação social de maneira pública. Sendo um aspecto técnico-cultural altamente disseminado, diferentes públicos na sociedade disputam essa mídia na esfera pública ao tematizarem sobre o que os jogos deveriam abordar, para quem são desenvolvidos e como devem ser jogados. Este paper investiga como jogadores LGBTQ+ no Brasil reivindicam e ressignificam a cultura gamer por meio de práticas de sociabilidade e comunicação na plataforma Discord. O estudo apresenta resultados parciais de uma etnografia digital realizada em quatro comunidades queer de jogadores que constrói enquanto argumento central que jogadores LGBTQ+ encontram formas alternativas de se relacionarem com os jogos, tensionando formas hegemônicas do que significa ser gamer.
Palavras-chave: Discord; Contrapúblicos; LGBTQIA+;Videogames

1. INTRODUÇÃO

Em setembro de 2024, uma planilha produzida por um fórum de *gamers* conservadores ganhou notoriedade ao classificar mais de 1600 jogos produzidos nas últimas três décadas entre recomendados e não recomendados, sendo o parâmetro se o título em questão fosse "woke" ou não. A iniciativa partiu de um grupo intitulado *Woke Content Detector* (Detector de Conteúdo Woke), e apresenta um trabalho em alta escala de análise de conteúdo. Essa análise conta com uma metodologia extensiva que define quais temas tornam um jogo "woke" – que vão desde jogos que possuem protagonismo feminino, personagens LGBTQ+, diversidade racial, críticas ao

[1] Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (PPGCS/UNIFESP) e pesquisador do Núcleo Direito e Democracia no Cebrap (NDD/CEBRAP).

colonialismo ou apoio a iniciativas ambientais – apontando em como e porquê certo aspecto do jogo entra na categoria.

Cada jogo listado na planilha traz um resumo dos motivos pelos quais foi considerado "woke", acompanhado de links que remetem tanto às deliberações do fórum quanto a fontes externas que supostamente confirmam o julgamento. Chama atenção a centralidade da temática LGBTQ+: entre os mais de 1600 títulos avaliados, o termo "LGBT+" aparece em mais de mil entradas. Em alguns casos, a simples presença de personagens ou narrativas LGBTQ+, mesmo que secundárias ou terciárias, é suficiente para justificar a classificação. Em outros, o julgamento se baseia em sinais ainda mais sutis, como um grafite com as cores do arco-íris em um prédio de cenário, ou a ausência de distinções visuais claras entre corpos masculinos e femininos na tela de criação de personagens. Os critérios, embora amplamente inconsistentes, expressam um diagnóstico compartilhado pelos participantes de que pautas de gênero e sexualidade teriam tomado conta da indústria de jogos.

Mais do que uma simples classificação, o fórum opera como espaço colaborativo de avaliação. Ele é atualizado diariamente com postagens que propõem novos jogos, contestam análises anteriores e participam de discussões coletivas que levam à formulação de veredictos finais sobre cada título. Como afirma um dos textos acerca da metodologia do projeto: *"*A parte mais importante da avaliação é a explicação, assim como as discussões que podem surgir de cada jogo. O objetivo inteiro dessas discussões é permitir que as pessoas debatam os pontos mais delicados e compartilhem suas experiências pessoais com o jogo.*"* (Woke Content Detector, 2024, tradução própria)[2].

Nesse sentido, os comentários nas postagens do fórum não apenas buscam conferir um verniz de objetividade e análise técnica às avaliações, mas também operam como espaços de desabafo. Os relatos frequentemente expressam frustração com a presença de temas associados ao a uma "agenda progressista" que, segundo os usuários, arruinariam a imersão e autenticidade dos

[2] Trecho retirado e traduzido do tópico "Methodology" do fórum. Disponível em: https://steamcommunity.com/groups/Woke_Content_Detector/discussions/0/6975585346734259204/

jogos. Muitos argumentam que desenvolvedores independentes estariam sendo forçados a incorporar essas pautas para obter visibilidade ou aceitação no mercado, num cenário descrito como uma "indústria sequestrada" por valores politicamente corretos. Nota-se, no entanto, que o alinhamento ideológico dos participantes é bastante variado dentro do espectro do conservadorismo. Enquanto algumas publicações reivindicam pela ideia de que o jogador comum de videogame é apolítico e que o fator de entretenimento da mídia estaria sendo deixado pela indústria, outros discursos reivindicam a aversão completa a qualquer tipo de conteúdo que fuja de valores conservadores, em qualquer grau que seja. Dessa forma, existem divergências constantes sobre se certos temas podem ser considerados woke, ou se na verdade, eles encontram verossimilhança na realidade e não são um "imposição ideológica" da indústria, como exemplo, tópicos recorrentes do fórum discutem se o fato de um jogo possuir casais interraciais ou ter mensagens contra o nazismo, seria os "valores da esquerda" fortalecendo sua agenda ou algo que está no senso comum e não propriamente político.

Casos como estes ilustram a forma com que a organização de públicos em torno dos jogos eletrônicos estruturam espaços e formas de articulação sobre questões políticas do cotidiano a partir de questões como: o que os jogos devem abordar, para quem são desenvolvidos e de que modo devem ser jogados. Dez anos antes, e em escala ainda maior, o #Gamergate[3] já evidenciava que as disputas em torno de gênero e sexualidade, por exemplo, não estavam à margem da cultura gamer, mas em seu centro simbólico. Salter (2017) aponta como o discurso anti-feminista que baseou o movimento tinha como pretexto uma "despolitização" dos jogos, promoviam, na prática, uma defesa politizada do protagonismo masculino e da manutenção das desigualdades na indústria. A partir desse panorama, o que queremos argumentar é que por meio das relações afetivas e simbólicas com os jogos e das interações em suas comunidades, os jogadores não apenas consomem, mas também produzem e reinterpretam como uma cultura gamer deveria ser conforme

[3] O *#Gamergate* foi uma campanha de assédio e perseguição contra mulheres na indústria dos videogames, que ganhou grande repercussão a partir de 2014. Disfarçada inicialmente como um movimento pela "ética no jornalismo de jogos", a campanha mobilizou fóruns online e redes sociais para atacar desenvolvedoras, jornalistas e críticas feministas. Práticas como ameaças, doxxing (divulgação de informações pessoais), boicotes e campanhas difamatórias foram utilizadas principalmente contra mulheres e pessoas LGBTQ+.

suas visões de mundo. Seja por meio de chats de jogos multiplayer, comunidades online ou eventos presenciais, os jogos eletrônicos operam como esferas públicas que extrapolam a própria mídia, tornando-se territórios de circulação de discurso e performances que ativam antigas e novas tensões sociais.

Esse debate vem ganhando fôlego acadêmico, especialmente com a atual ascensão de grupos de jogadores reacionários, desde o contexto nacional, com apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro (VELHO e HENN, 2024; MACEDO et al, 2023), até análises mais amplas que investigam a relação entre masculinidade e os novos espaços digitais (SALTER. 2017; GING, 2019; FERREIRA, 2023). No entanto, se compreendemos até aqui que os novos espaços digitais e os jogos eletrônicos vem organizando uma faceta inédita do fazer político de públicos reacionários, de que maneira públicos de jogadores que são alvo desse conservadorismo jogam esse jogo político e disputam a mídia?

É a partir dessa questão que buscamos apresentar uma pesquisa etnográfica – ainda em andamento – conduzida em comunidades LGBTQ+ de jogos no Discord, apresentaremos como jogadores queer também produzem formas próprias de elaboração subjetiva por meio dos jogos, desafiando concepções hegemônicas e heteronormativas sobre o que significa ser gamer e pautando políticas queer. Apesar da crescente de estudos que investigam a misoginia e a homofobia em espaços da cultura gamer, ainda está em construção o campo de pesquisas que colocam em foco as especificidades e as disputas que públicos queer realizam na participação e construção dessa cultura – especialmente no contexto brasileiro, que permanece notoriamente subexplorado. Ainda que trabalhos como a coletânea Videogames, Diversidade e Gênero (BLANCO e GOULART, 2019) oferecerem um importante panorama dos estudos nacionais sobre gênero e sexualidade nos jogos, os textos tendem a privilegiar análises semióticas e de conteúdo dos produtos culturais em si, deixando em aberto a investigação empírica sobre como sujeitos queer participam e moldam ativamente a cultura gamer.

Partimos do conceito de contrapúblico enquanto uma chave analítica que nos permite tanto em um nível teórico abstrair como os jogos e os espaços digitais como o Discord atuam enquanto arenas de disputa política e luta por reconhecimento, assim como empiricamente organizar de que

forma vamos de encontro ao campo. O conceito foi formulado pela primeira vez por Nancy Fraser (1997) a partir da crítica à primeira concepção habermasiana da esfera pública burguesa (HABERMAS, 2014). No clássico *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas conceitua a esfera pública como o espaço social no qual indivíduos privados se reúnem para deliberar racionalmente sobre assuntos de interesse comum, sendo este o lugar privilegiado para a formação da opinião pública e o fundamento normativo da cidadania democrática. Através da comunicação racional, esse modelo propunha uma mediação entre sociedade civil e Estado que garantiria a legitimidade da participação política. A crítica de Fraser, no entanto, aponta como Habermas ignora hierarquias estruturais de gênero, raça e classe moldam as condições reais de participação. Dessa forma, sujeitos subalternizados não apenas enfrentam barreiras materiais e simbólicas ao acesso à esfera pública, como também veem seus interesses particulares sistematicamente desqualificados em nome de uma suposta universalidade. Fraser compreende esse processo como uma renovação das formas de dominação social, já que não mais unicamente dependente da força, a dominação passa a ser exercida na sociedade liberal burguesa pela hegemonia da opinião e do senso comum.

O conceito de contrapúblico subalterno nasce, então, para descrever justamente as novas esferas públicas que surgiam às margens da esfera pública hegemônica e suas formas de ação política contra-hegemônica. Na definição da autora, contrapúblicos são “arenas discursivas paralelas onde membros de grupos sociais subordinados inventam e circulam contra discursos para formular interpretações opositoras de suas identidades, interesses e necessidades" (FRASER, 1997, p. 66).

Ainda dentro do contexto da teoria crítica, Fraser enxerga uma potencialidade emancipatória na formação destas esfera públicas alternativas. Diferente de um diagnóstico de fragmentação, a contestação discursiva e os públicos múltiplos são interpretados como fatores que garantem a permanência de visões multiculturais e sociais dentro do debate público e na formação da opinião; eles desafiam a cultura e as instituições hegemônicas, ao criarem novos repertórios de luta – tanto na forma, quanto no conteúdo. Fraser não reivindica pelo abandono do conceito de esfera pública, mas sim por novas formulações que sejam mais diversas e que consigam produzir diagnósticos

mais críticos da sociedade. Tematizando, portanto, não só a existências de diferentes públicos possíveis, mas também os conflitos emergentes da ação desses públicos externamente e internamente.

O conceito de contrapúblico ganhou destaque nas produções acadêmicas que investigam a ação de grupos subalternos na esfera pública, pesquisando as maneiras com que esses públicos resistiram às dinâmicas de exclusão e dominação. No entanto, a revisão que Michael Warner (2002) empregou ao conceito de contrapúblico de Fraser abriu novas aplicações possíveis. Para Warner, as formações de contrapúblicos não estão restritas à subalternidade. Apesar de concordar que a contrapublicidade está relacionada a uma forma de conflito e disputa com públicos e ideias dominantes, ele descreve que a definição de contrapúblico proposta por Fraser acima é muito similar a proposta de Habermas sobre os públicos racionais, porém, adicionado termos como "contra-hegemônico" e "alternativo" (WARNER, 2002, p. 118). Ele questiona, então, o quão grupos religiosos ultraconservadores, por exemplo, também não formariam contrapúblicos ao criarem uma fricção com ideais liberais hegemônicos e possuírem espaços alternativos de organização. O argumento de Warner é de que os contrapúblicos estão além de grupos subalternos que demandam agendas de reformas políticas, a contrapublicidade está no atrito que a circulação de discursos e performances de públicos que se entendem enquanto subordinados a partir de seu horizonte cultural causam.

> O horizonte cultural contra o qual um contrapúblico se define não é apenas um público geral ou mais amplo, mas um público dominante. E o conflito se estende não apenas às ideias ou questões políticas, mas aos gêneros de discurso e modos de endereçamento que constituem o público, ou à hierarquia entre os meios de comunicação. O discurso que o constitui não é meramente um idiomatismo diferente ou alternativo, mas um que, em outros contextos, seria considerado hostil ou indecoroso. O atrito com o público dominante faz com que o caráter poético-expressivo do discurso do contrapúblico se torne saliente para a consciência. (Warner, 2002, p 119-120).

De tal forma, ao enquadrarmos nosso campo empírico como 'contrapúblicos gaymers', partimos da ideia de que há uma relação conflituosa entre as concepções normativas do que se espera de um jogador e as práticas culturais produzidas por jogadores LGBTQ+ ao se organizarem por meio dessa mídia. Essas práticas não apenas tensionam os códigos hegemônicos da cultura

gamer, como também propagam discursos e performances que não se moldam às formas heteronormativas de reivindicação, propondo outros tipos de visibilidade. A pesquisa de Goulart (2017), por exemplo, utiliza-se dos estudos dos contrapúblicos para investigar uma outra dimensão deste campo ao estudar a cena queer de desenvolvedores na Baía de São Francisco (Califórnia, EUA) como um espaço de resistência estética e política. Ele analisa como desenvolvedores e jogadores recorrem ao design de jogos como forma de desidentificação[4], se relacionando com a mídia de forma inédita por meio de uma uma ética do cuidado e da experimentação formal. Nessas práticas, os jogos deixam de seguir os modelos convencionais de progressão, desafio e recompensa, desafiando pressupostos clássicos sobre o que constitui um "bom" jogo, tanto em sua forma, quanto em seu conteúdo. Com temas como intimidade queer, afetos não resolvidos e relações corporais, esses jogos se afirmam como performances políticas e micropolíticas, operando como espaços de reconhecimento. Assim, a produção e circulação desses jogos constituem contrapúblicos digitais – formações comunicativas que, ao mesmo tempo em que questionam as normas da cultura gamer dominante, criam novas possibilidades de subjetivação e produção cultural.

Especificamente em nosso campo, buscamos reconstruir o que seria esse contrapúblico ao apresentar tanto as estruturas comunicacionais do Discord em suas formas de organização sociotécnica, como também a prática discursiva e performática que os jogadores produzem a partir, por meio de e nos jogos eletrônicos. A etnografia da pesquisa parte de uma imersão onde o pesquisador joga e participa ativamente com seus interlocutores, observando como se constroem relações e linguagens próprias nesses espaços. Nesse contexto, o Discord não é apenas um canal de voz ou texto, mas uma infraestrutura de socialidade gamer, onde modos de habitar os jogos são tanto disputados, como compartilhados. A investigação do que significa "ser gamer" nesse ambiente exige uma abordagem que leve em conta simultaneamente os dispositivos técnicos que

[4] Desidentificação parte do conceito proposto por Muñoz (1999) para descrever práticas nas quais sujeitos subalternizados não rejeitam nem assimilam completamente os discursos e práticas hegemônicas, mas os torcem estrategicamente para produzir sentidos dissidentes. No contexto da pesquisa de Goulart, podemos interpretá-los como processos criativos que reapropriam formas, gêneros e convenções conservadoras dos videogames para subvertê-las tanto a partir dos temas – como práticas sexuais dissidentes – quanto da jogabilidade – na qual permitem que o jogador escolha narrativas de romances homoafetivos, ou que seus personagens passem por uma experiência de transição de gênero.

organizam o campo e os regimes de subjetivação que o atravessam. Assim, o argumento central que iremos construir neste trabalho é o de que a organização de jogadores LGBTQ+ no Discord funcionam como contrapúblicos que reescrevem a gramática 'gamer', ressaltando como os jogos digitais podem construir novos horizontes de políticas queer.

2. CIBORGUES JOGAM VIDEOGAME: CONSIDERAÇÕES SOBRE JOGOS E SEUS JOGADORES

Shaw (2011) propõe que há uma diferença entre quem joga videogame e quem se considera gamer. Em sua pesquisa etnográfica, ela demonstra que a identidade gamer é produzida contextualmente, em diálogo com marcadores sociais como gênero, raça e sexualidade. Isso se evidencia nas falas de seus interlocutores, que muitas vezes recusam o rótulo não por rejeição aos jogos, mas por não se identificarem com os estigmas associados à figura do gamer – como a dedicação extrema, o isolamento social, ou o perfil normativo masculino, branco e heterossexual. Nesse processo, diferentes categorias nativas têm emergido como formas de deslocar os significados atribuídos ao termo "gamer". Termos como gaymer, gamer girl, casual gamer ou cozy gamer revelam outras formas de se relacionar com os jogos, ora reivindicando visibilidade para identidades, ora recusando a lógica da performance técnica e competitiva. Para além disso, é fundamental observar que, hoje, a constituição dessa subjetividade está profundamente entrelaçada às novas infraestruturas digitais que organizam, monitoram e disciplinam os jogadores. Os jogos operam em uma ecologia sociotécnica densa, onde plataformas e algoritmos moldam ativamente os modos de interação e visibilidade. O reconhecimento como gamer não se dá unicamente pelo ato de jogar, mas é mediado por performances específicas em ambientes como Discord, Twitch, Steam ou Reddit – espaços nos quais se acumulam dados, se constroem reputações, se negociam normas e se disputam sentidos. Ser gamer passa, então, por se fazer legível a essas infraestruturas: criar perfis, manter atividades constantes, consumir e produzir conteúdo, adotar linguagens específicas, seguir tendências e afins. Em outras palavras, é preciso habitar esses ecossistemas de forma que o sujeito se torne reconhecível como parte legítima dessa cultura. Assim, mais do que

um marcador identitário estático, o gamer é produzido continuamente por formas de endereçamento e interpelação técnica, nas quais se cruzam lógicas de mercado, afetivas e normativas. Entender o sujeito gamer contemporâneo implica, portanto, analisar como essas infraestruturas operam como tecnologias de subjetivação – moldando não apenas o que se joga, mas como se joga, com quem se joga e quem pode ser visto e valorizado dentro da cultura gamer.

Dessa forma, construímos aqui a categoria "gamer" e suas variáveis enquanto ciborgues (Haraway, 1985), ou seja, uma formação híbrida entre sujeito, máquina e rede, atravessada por fluxos de dados, performances, afetos e discursos. Longe de ser uma identidade fixa, o gamer é aqui entendido como uma posição relacional e situada, constantemente produzida nas interações com dispositivos técnicos (telas, controles, teclados, óculos de realidade virtual), com plataformas digitais (Discord, Steam, Reddit, Twitch) e com os discursos normativos e contra-hegemônicos que disputam a cultura dos jogos. Construir essa definição tem como intuíto de romper com abordagens cristalizadas, muitas vezes reproduzidas tanto no senso comum quanto na literatura acadêmica, que tendem a reificar o gamer seja na prática em si, ou no estereótipo do homem nerd.

Nesse movimento entre a infra estrutura e o subjetivo, Bown (2017) a partir da psicanálise e os estudos de tecnologia contribui com o nosso debate ao discutir os jogos eletrônicos não apenas como espaços de representação simbólica, mas também como dispositivos que operam diretamente sobre o desejo do sujeito. Ele articula os conceitos de fantasia e desejo como bases fundamentais para pensar a relação entre jogador e jogo. A fantasia é entendida como o meio pelo qual o desejo se estrutura inconscientemente; já o desejo é o desejo do Outro – que está sempre em uma relação de alteridade e posto em um campo simbólico que antecede o próprio sujeito. Bown retoma essas formulações para argumentar que os videogames funcionam como "máquinas de fantasia", oferecendo posições específicas ao jogador dentro de uma estrutura de desejo. Jogar, portanto, não é apenas realizar ações no jogo, mas ocupar posições subjetivas produzidas por ele, desejar o que o jogo propõe que seja desejável. Sistemas de recompensa, punição, progressão e controle não apenas entretêm aquele que joga, assim como ativamente articulam as formas com que o sujeito se engaja com o mundo, com os outros e consigo mesmo. O videogame não é apenas uma narrativa

ideológica, mas se torna uma prática ideológica que se traduz em agência (inputs do jogador a máquina), reconhecimento e frustração. O sujeito não apenas joga, mas também é jogado.

Essa perspectiva nos permite vislumbrar os jogos não apenas como espaços de captura, mas também de subversão. Jogadores queer, por exemplo, podem experimentar o jogo a partir de posições que escapam ao gozo normativo esperado, investindo no erro, na vulnerabilidade ou na dissonância. A busca por glitches, modos alternativos de jogar, ou mesmo a recusa em seguir os objetivos centrais dos jogos, podem ser compreendidas como formas de deslocamento do desejo, nas quais o sujeito reconfigura as posições possíveis dentro do sistema simbólico do jogo – práticas que podem ser facilmente mapeadas em práticas como *speedruns* ou *glitch hunts* . Em vez de apenas participar das estruturas já dadas, ele as interpreta ou as desafia – elaborando, assim, novas formas de ser no jogo e com o jogo. Apresentando de forma prática como essa (re)elaboração se dão, podemos retomar o trabalho de Phillips (2017) que explora essa relação através da série Bayonetta (Platinum Games, 2009), que ocupa um lugar singular no cânone dos jogos eletrônicos, não apenas por suas inovações estéticas e técnicas no gênero Hack'n'Slash, mas principalmente pela figura icônica de sua protagonista. Bayonetta se destaca por ser um jogo que lida abertamente com o erótico, desde cenas de nudez que enquadram seios e glúteos da protagonista, diálogos que insinuam cenas de sexo e até dentro da gameplay com a mecânica do Clímax, um golpe especial que a personagem utiliza-se de instrumentos de tortura medieval para derrotar seu inimígos, criando paralelos diretos com o sadomasoquismo. Apesar de não ser propriamente a primeira femme fatale dos jogos, Bayonetta é uma das primeira a ser protagonista de uma franquia. O jogo segue a busca da personagem em recuperar suas memórias depois de ser ressuscitada no século XX, como a última sobrevivente de uma guerra entre seu clã de mulheres, as bruxas Umbra, e os homens sábios de Ithavoll, que aconteceu durante as perseguições às bruxas na Europa moderna.

As questões de gênero dentro dos jogos são muito mais diversas do que apenas a sexualidade da personagem. Em cada fase, ela enfrenta hordas de criaturas que esteticamente se assemelham às imagens de anjos e santos esculpidas em mármore. As asas, auréolas e luzes douradas dos inimigos contrastam com a paleta de tons escuros e os demônios bestiais que a protagonista invoca com seu cabelo. A imagética criada em sua jornada retrata uma bruxa que

busca vingar seu coven ao desafiar uma instituição de homens que remetem ao cristianismo. Esse ineditismo temático e estético do primeiro jogo apresenta de forma panorâmica as formas contraditórias com que o jogo foi recebido. Philips sistematiza essa recepção em três campos: primeiro, um campo feminista de jogadoras que, apesar de apreciarem em parte a narrativa do jogo, rejeitam a forma com que ele reproduz estereótipos de sexualização feminina (como câmeras que insistem em enquadrar suas curvas durante movimentos acrobáticos); segundo, um campo de jogadores homens que percebem a Bayonetta enquanto um objeto de desejo sexual a ser consumido e terceiro, um campo de jogadores LGBTQ+ que atribui à personagem uma relação mais íntima de identificação e subjetivação.

Phillips compreende essa polissemia de sentidos acerca da personagem como parte de uma disputa cultural mais ampla sobre os significados da feminilidade e da sexualidade nos jogos eletrônicos. Enquanto públicos hegemônicos interpretam essas categorias como elementos que devem servir a seus desejos – reproduzindo a lógica do male gaze –, contrapúblicos queer e feministas formulam modos alternativos de engajamento, seja pela ressignificação crítica, seja pela rejeição aberta. Essa tensão entre setores hegemônicos e contra-hegemônicos revela-se não apenas na recepção, mas na própria construção da personagem: sua estética hiper-erotizada convive com uma crítica ao controle do corpo da mulher de dogmas religiosos. Ou ainda, como destaca Phillips, constroem o desejo, não a partir de uma lógica heteronormativa, mas como como parte de uma fantasia sáfica, por exemplo, que é comumente esquecida. Ou também, a própria narrativa do jogo subverte expectativas das normas de gênero ao ridicularizar ou antagonizar os personagens masculinos da trama e ao protagonizar laços afetivos e colaborativos entre mulheres.

Bayonetta encarna uma forma de distúrbio femme (no original, *femme disturbance)*, conceito cunhado por Cárdenas (2012), que descreve uma feminilidade excessiva que, ao invés de oferecer uma resposta clara e progressista de uma representação feminina, perturba as estruturas normativas do desejo e do poder ao operar desde dentro do imaginário misógino. Ao transformar sua sexualidade em arma contra uma ordem religiosa masculina, Bayonetta mobiliza o erotismo não como submissão, mas como meio de desestabilizar fantasias heteronormativas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nota-se também que mais do que questionar o conteúdo visual, Phillips propõe uma crítica à própria mediação das câmeras do jogo. A câmera de Bayonetta, diferentemente da perspectiva subjetiva de jogos como Portal (Valve, 2007) raramente se alinha ao ponto de vista da protagonista, já que ela permanece fixa, distante, e muitas vezes dificulta o controle visual pleno do jogador sobre o corpo da personagem. Além disso, mecânicas como os ataques de Clímax, que funciona a partir da repetição frenética de um mesmo botão no controle, cria analogias sexuais que implicam diretamente o corpo do jogador na experiência do desejo, subvertendo a lógica fálica típica de tantos outros jogos ao sugerir uma estrutura de prazer centrada na masturbação clitoriana. Essa articulação entre jogabilidade, visualidade e erotismo desvia a lógica do male gaze clássico e propõe o que Phillips chama de um *sistema gamificado de desejo*, no qual o corpo de quem joga participa ativamente da cena, não só como espectador, mas como coautor de uma experiência queer.

> A sexualidade agressivamente feminina de Bayonetta ultrapassa a tela para implicar o jogador em seus próprios prazeres, perturbando as narrativas que contamos sobre o que significa ser um gamer, uma mulher, uma vadia ou um herói na contemporaneidade. (Philips, 2017, p. 38, tradução própria)

Retomar Bayonetta é apresentar de forma concreta como as relações entre jogadores e jogo pode ser muito mais ampla. É no cruzamento entre o macro – a esfera pública digital e suas disputas sociotécnicas – e o micro – a cena subjetiva do desejo e a agência do sujeito – que situamos o campo apresentado a seguir. Ao pensar o gamer como uma posição ciborgue e desejante, buscamos compreender como sujeitos LGBTQ+ participam da cultura dos jogos não apenas como consumidores ou ativistas, mas, sobretudo, como produtores de sentidos.

3. “VIADOS JOGAM LOL, SAPATÕES JOGAM VALORANT E TRAVESTIS JOGAM JOGOS DE RITMO”: NOVOS SUJEITOS NO SERVIDOR.

Criado em 2015, o Discord é um plataforma digital voltada a formação de comunidades entre jogadores de videogame, seu funcionamento combina recursos de fórum, chat de voz e vídeo,

transmissão ao vivo e até mesmo jogos *multiplayer* que podem ser acessados durante as chamadas. Apesar de ter expandido suas funcionalidades para além do universo estritamente gamer, ele mantém esse vínculo como parte central do seu funcionamento, organizando hoje de forma decisiva a forma com que jogadores pelo mundo descobrem novos jogos e encontram pessoas para jogarem em conjunto.

Diferente de outras redes sociais, o Discord não possui qualquer forma de linha do tempo ou perfis a serem seguidos. Toda forma de interação acontece de modo direto entre usuários ou nos servidores dos quais participam, sem ferramentas algorítmicas que surgiram publicações ou comunidades. Assim, o início do campo etnográfico se deu por meio de uma busca ativa por servidores específicos de jogadores LGBTQ+ a partir de palavras-chave, e, uma vez integrado a esses espaços, o contato com interlocutores possibilitou o acesso a comunidades fechadas, disponíveis apenas mediante convite. No total, 4 servidores públicos concordaram em participar do estudo etnográfico, ainda em andamento. Observa-se, contudo, que a organização dos usuários no Discord se estrutura de forma capilar: a partir de servidores grandes, relações de proximidade são estabelecidas e, a partir delas, surgem convites para servidores mais restritos, que muitas vezes se desdobram em agrupamentos ainda menores e mais exclusivos[5].

A escolha deste 4 servidores que toparam participar desta pesquisa se deu a partir das duas formas organizacionais recorrentes entre jogadores LGBTQ+ no Discord que tive contato. A primeira são servidores de sociabilidade e lazer, voltados principalmente para a criação de vínculos entre participantes e para encontrar pessoas para jogarem. Nesses espaços, os canais são organizados em torno de jogos, memes, música e conversas cotidianas, criando um ambiente em que o foco é "estar junto". Já a segunda forma são os servidores político-comunitários, nos quais a formação política e a circulação de conteúdo engajado convivem diretamente com a prática dos

[5] A partir destas formas de organização que operam o que os usuários chamam de "panelas" ou "panelinhas", servidores privados que se vendem enquanto "politicamente incorretos" e abordam temas "tabus". Nota-se, como casos de violência e abuso virtual são comumente atrelados a estes espaços, sendo muitas vezes lugares de fácil acesso aos conteúdos criminosos envolvendo questões como racismo, misoginia e pedofilia. Pontuamos que o campo etnográfico não incluiu ou interagiu com nenhum tipo de organização do tipo. Para mais neste tema checar a etnografia de Ferreira (2023) sobre estes grupos.

jogos. Além dos canais de jogos, estes espaços são dedicados à divulgação de eventos, campanhas, coletivos ou materiais de formação política como aulas e livros. Esses servidores funcionam também funcionam como lugar de encontro e lazer, no entanto, alinhados a um espectro político da esquerda revolucionária que abriga discursos de ordem anarquista, socialista e, por vezes, específica a algum partido e seus movimentos estudantis (foram encontrados materiais do Movimento Correnteza/UP e UJC/PCB, por exemplo).

Apesar dessa diferença inicial do propósito e dos conteúdos compartilhados, no entanto, as estruturas das interfaces e organização interna dos servidores são quase idênticas aos outros servidores presentes na plataforma, sendo o tamanho do servidor a principal distinção. Em servidores de grande porte (≳ 10.000 membros), os cargos e funções costumam ser mais especializados. O dono do servidor concentra o controle máximo sobre o espaço, tendo a decisão final sobre qualquer questão. Já os mods e supervisores atuam na administração cotidiana, regulando conflitos, aplicando regras e cuidando da manutenção das interações. Existem também cargos como os VIPs, atribuídos a usuários de destaque dentro da comunidade, e os Boosters, assinantes do Discord Nitro[6] que oferecem impulsos ao servidor. Por fim, a maioria dos usuários compõe a base da comunidade, muitas vezes organizada em divisões determinadas pelas próprias métricas da plataforma, como horas em chamadas de voz ou quantidade de mensagens enviadas no servidor. Toda esta estratificação aparece de maneira visível na plataforma na aba de usuários, cada cargo é associado a cores, ícones e permissões técnicas específicas, como acesso a canais restritos, possibilidade de silenciar ou expulsar membros, e

[6] Discord Nitro é um serviço de assinatura mensal da plataforma que oferece melhorias cosméticas e comunicacionais aos perfis de usuários: maior qualidade em transmissões, personalização de emojis e aumento do limite de upload de arquivos. Ao "boostar" um servidor, o assinante direciona parte desses benefícios para a comunidade, liberando vantagens coletivas, como melhor qualidade de áudio, mais emojis e outros recursos.

destaque nas listas de participantes. Já servidores de médio e pequeno porte apresentam sistemas de moderação de organização similares, porém com a moderação de conteúdo e estratificação menos elaborados. Com isso, a hierarquia entre dono, moderadores e usuários não apenas simbolicamente criam distinções, mas estas distinções ganham forma material na interface, organizando quem pertence onde e quem tem autoridade do que.

Além disso, entrar nos servidores que mapeei é quase sempre um mesmo processo, um bot te da as boas-vindas e confere o nível de segurança da sua conta, são apresentadas as regras de conduta, que costumam seguir um padrão que combina orientações gerais de comportamento (como obedecer os temas de cada chat de texto para cada assuntos), proibições específicas (como a proibição de conteúdos eróticos) e referências aos termos de uso da própria plataforma. Após disso, são apresentadas *tags* que o usuário pode escolher para se identificar e colocar seus interesses, dentro desses servidores as tags são compostas por pronomes e neo pronomes, diversas identidade de gênero e sexualidade e suas respectivas bandeiras do orgulho, hobbies e jogos que o interessam.

Dentro de um episódio etnográfico chave dessa pesquisa, coloco em destaque a frase que nomeia a seção final deste trabalho foi dita por uma interlocutora enquanto jogávamos *Minecraft* (Mojang Studios, 2011). Ela surge durante uma discussão sobre a existência, ou não, de um "jogo de viado". Dois jogadores lembraram dos inúmeros jogos em Flash do começo dos anos 2000, nos quais o objetivo era maquiar e vestir personagens para um baile ou casamento, e relataram como precisavam jogar escondido de amigos e familiares. Outros jogadores mencionaram títulos como *The Sims 2* (Maxis; Electronic Arts, 2004), por terem sido a primeira oportunidade de experimentar narrativas de gênero e sexualidade em um jogo, *Transformice* (Atelier 801, 2010), por ter sido o primeiro jogo online no qual participaram de comunidades LGBTQ+ ou *The Last of Us Part II* (Naughty Dog, 2020), pela sua temática sáfica em sua narrativa. A frase do título surgiu como a conclusão do debate, com a hipótese da jogadora que diferentes jogos representam diferentes grupos da comunidade LGBTQ+.

Esse episódio sintetiza a ideia que quero apresentar que a identificação de certos jogos como "de viado", "de sapatão" ou "de travesti" não é exclusivamente uma brincadeira entre

jogadores, mas um modo de elaborar coletivamente memórias e práticas sobre jogos digitais que estão fora do cânone gamer hegemônico. Assim, não se trata de implicar que existe uma relação essencial entre determinado gênero de jogo e pessoas LGBTQ+, mas sim de observar como essas coincidências e estereótipos revelam a maneira pela qual os jogos estruturam encontros e organizam sociabilidades no cotidiano queer. Por exemplo, o fato de jogos de ritmo terem uma alta adesão entre jogadoras e jogadores trans não significa que haja algo intrínseco nesse gênero que os "torne" trans, mas que esses jogos são apropriados como espaços de expressão por esses públicos.

É neste contexto que o que foi construído no início deste trabalho enquanto contrapublicidade ganha contornos empíricos na imersão em campo. Ela aparece quando jogadores transformam seus modos de habitar os jogos, vinculando suas histórias de vida às práticas mais banais de jogar. Essas práticas não se restringem aos servidores ou nasceram a partir deles, mas são articulações mais amplas de um ethos queer de desalinhamento de normas (Butler, 2004), deslocando expectativas hegemônicas do que significa jogar videogame. No plano da linguagem, foi encontrado como muitos jogadores recusam e distorcem os jargões comumente usados entre jogadores com palavras dos pajubá e referências à cultura pop queer *reorientando* o endereçamento entre pares. Já no plano estético, isso se materializava na criação de avatares, na escolha de skins e cosméticos e na composição de nicks e tags que tornam a presença queer legível em lobbies e partidas públicas. Em conjunto, gestos como estes produzem códigos de sociabilidade inscritos que burlam interfaces, transformando controles e telas em tecnologias queer.

Ainda, especialmente nos servidores político-comunitários, as conversas cotidianas sobre jogos acompanhavam um debate social mais amplo. Alguns dos temas encontrados em campos aprofundam discussões sobre condições de trabalho de desenvolvedores, lugar de pessoas LGBTQ+ na indústria e a responsabilidade sobre os estúdios desenvolvedores de jogos sobre misoginia e homofobia em jogos online. É central enfatizar aqui que as práticas comunicacionais e estéticas que organizam essas esferas públicas colocam em questão uma novíssima forma de pensar como e onde pessoas LGBTQ+ se organizam e reivindicam.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em diálogo com a tradição dos estudos queer que analisa bares, festas e circuitos culturais como espaços centrais de sociabilidade, resistência e produção política, esta pesquisa indica que os jogos digitais e suas plataformas (Discord, clientes de jogo, redes de streaming) vêm produzindo condições materiais para visibilidade e coalizão. Não se trata de substituir o espaço urbano, mas de expandir a ecologia dos encontros e pensar quais são as novas formas de ser queer em espaços digitais[7]. Isso se soma principalmente aos relatos de jovens interlocutores (16+) que tem o Discord e os jogos como a única ou a principal via de contato com outras pessoas LGBTQ+. Ou ainda, são os únicos espaços onde encontram a possibilidade de se colocarem enquanto sujeitos LGBTQ+, com histórias compartilhadas nas calls sobre o contexto familiar conservador ou o medo de perder o emprego. Alguns que frequentam estes espaços há mais tempo relatam também como os seus primeiros relacionamentos aconteceram de forma virtual através de pessoas que conheceram dentro dessas comunidades, assim como suas primeiras práticas sexuais[8].

Nesse sentido é importante considerarmos também os desafios que estão postos. Neste caso, é importante ressaltar que do plano de trabalho da etnografia consta apenas a participação de servidores e contato com interlocutores maiores de 16 anos, é evidente que todos os servidores são composto também por jogadores mais jovens. Atualmente a plataforma não solicita qualquer tipo de verificação no Brasil[9], de tal forma, não há qualquer forma de dispositivos de segurança para esse jovens para além das ferramentas de controle parental. Portanto, ainda que os servidores

[7] Ainda que possa se pensar como o digital também reconfiguram o próprio espaço urbano. Trabalhos como Saraiva et al. (2020), em uma perspectiva nacional, e Miles (2021), a partir dos EUA, apresentam estudos de como aplicativos de relacionamento como Grind reconfiguram a geografia de bares e circuitos LGBTQ nas cidades, produzindo formas híbridas de produzir e participar destes espaços.

[8] Nota-se aqui que essa questão está também além de servidores LGBTQ+, o gozo-fone (ou GF) é expressão utilizada para se referir a prática sexual feita dentro do Discord apenas através do microfone, com a existência de servidores especificamente para isso. Ainda que alguns requerem confirmação de identidade para participação, diversos interlocutores relataram já terem participado dessas comunidades ainda menores de idade'.

[9] Atualmente, os países do Reino Unidos, devido ao "United Kingdom's Online Safety Act", são os únicos que todos os usuários do Discord devem passar por um processo de verificação de idade para acessarem a plataforma. Nela, os usuários serão divididos entre as categorias Adolescentes e Adultos, nas quais os jovens não poderão publicar ou entrar em contato com conteúdos sensíveis, além de contato restrito com usuários. Mais em: https://support.discord.com/hc/en-us/articles/33362401287959-What-s-Changing-for-UK-Users-Due-to-the-UK-Online-Safety-Act

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sejam uma forma de contato de uma juventude LGBTQ+ com sua comunidade, o Discord e nem os servidores garantem qualquer tipo de segurança de crianças e adolescentes. É evidente que essa questão invoca mais problemas de, afinal, quais as possibilidades de sociabilidade queer para jovens LGBTQ+, ou ainda, como esses jovens podem habitar de forma saudável a internet.

Mesmo dentro dos jogos, os códigos queer repercutidos pelos jogadores, ao produzem formas alternativas de sociabilidade, por outro, eles também marcam uma diferença que é hostilizada. Jogar partidas com interlocutores significava, muitas vezes, atravessar episódios de misoginia e lgbtfobia disparados justamente pela presença desses novos códigos – fosse no uso de um nick, na presença de uma bandeira do orgulho no ícone ou devido a voz. Em um segundo episódio etnográfico, ao jogar *Valorant* (Riot Games, 2021) com uma interlocutora cujo nick fazia um trocadilho com o termo "sapatão", outros três jogadores da equipe, que as vozes remetiam a jovens adolescentes, iniciaram a partida com falas direcionada a ela que remetiam a "estupros corretivos" e violência física, além de utilizarem dos próprios recursos do jogos como as habilidades dos personagens para que não conseguíssemos jogar propriamente. Episódios semelhantes se repetiam em diferentes escalas ao longo dos dois meses de campo, mas são uma experiências altamente comuns relatadas por quase todos jogadores que jogam algum jogo competitivo.

São constantes as reclamações que as empresas desses jogos "não fazem nada", ou ainda que possuem punições irrisórias aos jogadores que mantém tal comportamento, como banimentos temporários e definitivos da conta que permitam que esse comportamento retorne. Assim, ficam colocadas questões que excedem este estudo, mas de alta importância: qual a responsabilidade das desenvolvedoras de jogos online sobre comentários reacionários que se propagam nelas? Qual é a responsabilidade e direitos legais que crianças e adolescentes devem ter ao serem agentes ou vítimas desses tipos de violência?

O campo não está dado: é um processo em disputa que atravessa o avanço do reacionarismo entre jogadores, as capacidades e responsabilidades sociais e técnicas de plataformas e estúdios, e os arranjos sociotécnicos produzidos pelos próprios jogadores que reconfiguram as formas de jogar. Se o intuíto até aqui foi o de argumentar que existem outras possibilidades de olharmos para

jogos e seus jogadores, é necessário colocar em evidência que alternativas criativas de apropriação não necessariamente mudam a infraestrutura desses espaços. De tal forma, não é possível pensar em construir uma cultura de jogos saudável e diversa sem colocarmos ao certo os debates sobre uma infraestrutura que naturaliza o ataque e terceiriza a proteção.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. Undoing Gender. New York: Routledge, 2004.

CÁRDENAS, M. Blah, Blah, Blah: Ke$ha Feminism? Journal of Popular Music Studies, v. 24, n. 2, 2012.

DOVEY, J.; KENNEDY, H. Game Cultures: Computer Games as New Media. New York: Open University Press, 2006.

FERREIRA, J. Radicalização política e juventude no Brasil: a formação de identidade coletiva nas comunidades gamers no Discord.. 2023. 173 f., il. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

FRASER, N. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: FRASER, N. Justice Interruptus. New York: Routledge, 1997.

FREUD, S. Beyond the Pleasure Principle. In: STRACHEY, J. (ed. e trad.). The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. v. 18. London: Vintage, 2001. p. 7–64.

GING, D. Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere. Men and Masculinities, v. 22, n. 4, p. 638–657, 2019.

GOULART, L. Jogos vivos para pessoas vivas: composições queer-contrapúblicas nas culturas de jogo digital. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Social e Institucional) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. São Paulo: Unesp, 2014.

MACEDO, T.; JUNGSTEDT, L.; MAIA, A.; CORDEIRO, M. S.; HUBERT, D.; GOMES, L.; BARBOZA, P.; SILVA, L. R. Gamers no Dia da Independência: extrema direita e os discursos

das comunidades de jogadores brasileiros no Twitter. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo, v. 46, 2023.

MUÑOZ, J. E. Disidentifications: Queers of color and the performance of politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MILES, S. Let's (not) go outside: Grindr, hybrid space, and digital queer neighborhoods. In: BITTERMAN, A; HESS, D (org.). *The life and afterlife of gay neighborhoods: renaissance and resurgence*. Cham: Springer, 2021. p. 203–220.

PHILLIPS, A. Welcome to My Fantasy Zone: Bayonetta and Queer Femme Disturbance. In: SHAW, A.; RUBERG, B. (org.). Queer Game Studies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

SARAIVA, L; SANTOS, L; PEREIRA, J. Heteronormatividade, masculinidade e preconceito em aplicativos de celular: o caso do Grindr em uma cidade brasileira. BBR. Brazilian Business Review, Vitória, v. 17, n. 1, p. 114–131, 2020

PHILLIPS, A. Gamer Trouble: Feminist Confrontations in Digital Culture. New York: New York University Press, 2020.

SALTER, M. From geek masculinity to Gamergate: the technological rationality of online abuse. Crime, Media, Culture: An International Journal, v. 14, n. 2, p. 1–18, 2017.

SHAW, A. What Is Video Game Culture? Cultural Studies and Game Studies. Games and Culture, v. 5, n. 4, p. 403–424, 2010.

SHAW, A. Talking to Gaymers: Questioning Identity, Community and Media Representation. Westminster Papers in Communication and Culture, v. 9, n. 1, p. 67–89, 2012.

VELHO, E.; HENN, R. Gamers e Bolsonarismo: análise dos enunciados sobre Jair Bolsonaro em um fórum gamer brasileiro. Revista Prâksis, v. 1, 2024.

WARNER, M. Publics and counterpublics. New York: Zone Books, 2002

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Transcelato kawaii — radicalização e transfeminilidade via subjetivações virtuais

Eduarda Neves Camargo[1]

Resumo: O seguinte texto analisa através da produção e circulação de memes a interseção entre subjetivações de corpos dissidentes, com ênfase no termo guarda-chuva transfeminilidades, e os espaços de radicalizações de extrema-direita. Pensando nas observações anedóticas de ex-usuários do 4chan, na discursividade de usuários do X e plataformas como Discord, descreveremos como a captura do desejo por uma inserção social tem gerado discursos emergentes tais como "*incel to trans pipeline*" e "*transmaxxing*", no qual uma crescente interseção entre a formação da masculinidade (ou falta de adequação a ela) dos incels se encontra com expressões de gênero associadas à transição e as transfeminilidades. Se, por um lado, a transição aparece como linha de fuga para a coerção dos padrões de gênero para essas pessoas, por outro, ela tem operado por uma reterritorialização com tons de supremacismo branco entre algumas das pessoas trans que têm suas relações de comunidade alicerçadas estritamente nesses espaços, surgindo uma síntese específica de uma subjetividade trans com marcas do léxico e da visualidade dos memes *channers*. Dessa maneira, buscamos elucidar como um mundo estético coletivo, hoje em dia operado majoritariamente através dos memes e das comunidades ao seu redor, serve de base para a compreensão do encontro de dois grupos que pareciam, em primeira instância, como oposição.

Palavras-chave: Transgeneridade, radicalização, memética, comunidades digitais.

1. "*Por que não existem femboys negros*?" e o enclave transfeminino em fóruns anônimos

[1] Mestre pela UNESP - Instituto de Artes.

Fig. 1. Imagem encontrada no Google ao se pesquisar "femboy 4chan", a qual segue o padrão de memes channers ao apresentarem um "personagem" e suas falas no espaço vazio ao redor. Aqui, notamos não só a relação imagética/projetiva com o anime com uma "negação" de qualquer forma de homossexualidade/sexualidade desviante ao se envolver com *femboys*, parte constitutiva dessa categoria.

A origem desse texto se deu a partir de um questionamento feito em um evento organizado pelo Centro de Pesquisa Travesti, "Tecnologias biossociais de gênero no TRAVECOCENO"[2], no qual uma outra pessoa trans questiona: "Por que não existem *femboys* negros?". Na época, a resposta se baseou no fato que a concentração de pessoas que se autoidentificam dessa forma — enquanto *femboys* e seus correlatos — ocorrer em plataformas que são fóruns anônimos como o 4chan e o Reddit, espaços nos quais

[2] CENTRO DE PESQUISA TRAVESTI.
Tecnologias biossociais de gênero no TRAVECOCENO. Youtube, 1h23min12s. Disponível em: <https://youtu.be/bRu9cz2dcOc?si=go1ZvrbloeJ7rteJ>. Acesso em: 20 de agosto de 2025.

(principalmente no primeiro) coexistem uma série de expressões meméticas racistas e de extrema-direita[3].

Com o tempo, em plataformas como o X[4], percebemos um número crescente, principalmente de pessoas jovens, que compartilham de um mesmo léxico e imaginário que os usuários do 4chan, que tendem à autoidentificação como *femboys*, e as quais a expressão visual pouco se distingue dos incels. Se naquela mesa organizada pelo CPT foi importante sublinhar como há alguma forma de simetria nos procedimentos hormonais de mulheres bombadas (como o chip da beleza[5]) e homens fisiculturistas com os de pessoas trans, e por outro lado uma *assimetria*: o acesso facilitado desses procedimentos a essas pessoas, o qual podemos observar na hormonização compulsória de crianças que passam por reposição hormonal e devem ter uma adequação da produção hormonal à genitália[6], atualmente pensamos que outro fenômeno de enclave entre as identidades trans e cis pode iluminar uma situação emergente: o binômio entre transfeminilidade e os incels.

O campo comum o qual conecta esses três fenômenos; o circuito coach-igreja-academia dos *bodybuilders*, a intensidade da atomização dos indivíduos no incelato e o espectro crescente de autoidentificações entre pessoas trans é um momento de crise e possível falência da família nuclear, ao qual retornaremos no momento final do texto. Como bem se sabe dentro do longo debate proposto pelas marxistas feministas e pôde ser observado nas

[3] Cf. MACIEL, GONÇALVES-SEGUNDO, 2024.

[4] Vale ressaltar as transformações que o Twitter ao tornar-se X tem passado: desde que adquirida por Elon Musk, a plataforma tornou-se progressivamente mais receptiva a conteúdo de extrema-direita, não só não o censurando, mas aparentemente (e aqui partimos de uma observação anedótica) impulsionando de "maneira orgânica" esse tipo de fluxo memético a ponto de muitos dos seus usuários, após a proibição de Alexandre de Moraes, migrarem de vez para o Bluesky. Perto das eleições dos EUA parece que a plataforma deu um outro salto nesse sentido, e hoje a intensificação dessa normalização chega ao ponto de não só o discurso de ódio, mas vídeos *gore* e afins circularem sem serem derrubados. O estado do X parece confirmar um movimento mais amplo: a crescente colonização do espaço virtual pela lógica memética do 4chan pós 2016, no qual também ocorreu a conflação do avatar "Pepe" com a figura de Trump.

[5] O chip da beleza é uma forma de implante hormonal da gestrinona, um hormônio sintético com fins androgênicos e ação antiestrogênica. Apesar da proibição pela ANVISA, uma busca rápida no Google permite encontrar clínicas em diversos lugares no país que realizam o procedimento.

[6] Nesse fator reside, também, o caráter de transgressão técnica do uso de hormonização por pessoas trans: originalmente concebidos como anticoncepcionais, pessoas trans operam um *hackeamento* consciente e coletivo, deslocando um produto feito para a cissexualidade para a modificação corporal-subjetiva para além dos seus confins e constrições.

tentativas de diluição e reforma em um certo período na União Soviética, no qual era permitido o casamento com mais de uma pessoa e as crianças passavam uma parte considerável do dia em creches sociais[7], o mito da família nuclear-biológica-tradicional advém da formação específica do proletariado industrial e foi essencializado para a manutenção da reprodução social[8]. Em um período em que até mesmo Francis Fukuyama se questiona sobre a falência do Fim da História[9], o qual Chico de Oliveira chamou de "hegemonia às avessas" a partir de Gramsci[10], Mbembe nomeou enquanto devir-negro do mundo[11], o coletivo Endnotes identificou enquanto feminização do trabalho em seu texto *The Logic of Gender* (2013) e as muitas línguas chamam de diferentes capitalismos adjetivados

[7] Cf. ALVES VESTENA, GOULART LAMARÃO, RODRIGUES BRUZZI; 2014. Como as autoras demonstram a partir do trabalho de Wendy Goldman, a emancipação das mulheres não foi somente um ponto discursivo e teórico, como passou por alterações jurídicas importantes e de alcance global. Todavia, a implementação de uma política de amor livre não deixou de gerar problemas de exploração das mulheres, visto que ainda recebiam salários menores, menor capacitação profissional e portanto adoção da prostituição como forma de sobrevivência. Contudo, é inegável que a União Soviética foi um lugar ímpar ao tentar pensar teoricamente, juridicamente e organizacionalmente uma reformulação familiar, mostrando também os limites de certas opostas (como a questão do enfraquecimento jurídico do casamento).

[8] No sentido da naturalização dos papéis sexuais e os processos de subjetivação advindos dele, o trabalho de Sylvia Wynter (2015) é exemplar ao transformar a sociogenia de Frantz Fanon em "código sociogênico" e traçar uma genealogia do sujeito do Humanismo, do Feudalismo até o momento da virada darwiniana na qual o sujeito implícito de toda subjetivação passa a ser o homem burguês.

[9] MENAND, Louis. Francis Fukuyama Postpones The End of History: The political scientist argues that the desire of identity groups for recognition is a key threat to liberalism. The New Yorker, Nova Iorque, 27 ago. 2018. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/03/francis-fukuyama-postpones-the-end-of-history>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

[10] Para Chico de Oliveira, tomando a situação pós-*apartheid* na África do Sul, essa "hegemonia às avessas" ocorre com uma forma de "direção moral" tomada pelas classes dominadas (como a concessão de políticas de Estado de bem-estar social, como a Bolsa Família aqui) a qual não toca ou modifica a manutenção da exploração burguesa. Cf. OLIVEIRA, Chico. Hegemonia às avessas: Como na África do Sul do fim do apartheid, também no Brasil de Lula e do Bolsa Família parece que os dominados dominam, quando na verdade o governo capitula diante da exploração desenfreada. Revista Piauí, Rio de Janeiro, 4 jan. 2007. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hegemonia-as-avessas/>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

[11] Em *Crítica da Razão Negra* (2014), Mbembe apresenta o devir-negro do mundo como uma "transnacionalização da condição negra" de todos os sujeitos enquadrados na categoria de "subalternidade". A flexibilização do neoliberalismo e o aprofundamento em um sujeito que é um "homem-código, homem-fluxo", aceleram uma percepção animista do capitalismo no qual todo trabalhador precarizado vive condições semelhantes ao do negro no primeiro capitalismo. No passado, trabalhamos com a proposição de Mbembe em uma chave mais ambígua ao nomeá-la como "devir-trava do mundo": a aceleração dos processos de generificação (como falado anteriormente no caso de fisiculturistas, mas não apenas) como parte corriqueira da vida, uma crescente plasticidade do corpo-mente amparada por técnicas que vão do molecular ao molar.

ou de neoliberalismo[12]; enfim, uma promessa de futuro foi negada e a .precarização torna-se norma, é evidente que a lógica de poder de consumo na base da família passa por um abalo, da qual os fenômenos mais expressivos sejam, possivelmente, as mutações dos papeis sexuais ou aquilo que chamamos de gênero.

[12] Para uma crítica da postura de "adjetivação do capitalismo" enquanto uma posição pouco marxista do ponto de vista analítico, cf. WARK, McKenzie. 2023. A partir de uma revisão do seu texto *Manifesto Hacker* (2023), Wark aposta em um exercício especulativo em traçar uma direção na qual o Capital já não esteja simplesmente em uma nova roupagem, mas em uma fase transicional.

2. Saindo do incel e do *N.E.E.T* para a musa trans de direita ou o *streamer femboy*

Fig. 2. *Printscreen* retirado do site transserism.neocities.org, dedicado à uma explicação didática do que o "strasserismo trans" se basearia. Percebemos como o(a) autor(a) deixa claro que a ideologia pode ser minoritária, mas que ela não é inexistente. O Strasserismo era uma dissidência do Nazismo em sua incepção, apesar de manter muitos dos seus valores centrais. Apesar de provavelmente não existir algo como um "Transserismo" organizado a nível de movimento político, esse tipo de página e manifestações correlatas mostram o cruzamento que advém dos fluxos meméticos originados no chan.

É importante explicitar que as pessoas que se incluem nesse enquadre (do "transcelato kawaii") não são "menos trans" que outras encarnações da transexualidade, e que existem manifestações de indivíduos trans com sinalização à direita ao qual não pertencem a este escopo e que servem de pivôs políticos muito mais perigosos e influentes, como a *youtuber*

estadunidense Blaire White e sua contraparte brasileira, Sophia Barclay, associada ao PL e o Bolsonarismo e a qual devota grande parte do seu tempo a chamar a atenção de Erika Hilton nas redes sociais, até agora aparentemente sem sucesso. Quando observamos o transcelato *kawaii* discutido em público, muitas vezes transfemininas questionam: por que o correlato masculino, o caso dos transmascs[13], não é trazido a voga? A questão é que essa simetria, do nosso ponto de vista, não se dá: sua manifestação não estaria no *chan*, mas em um espelhamento da hombridade tradicional, como algumas travestis tendem a relatar a partir das suas relações com homens trans, ou seja, o problema, e o circuito, é outro, ligado a um espaço "mais tradicional" de perfomance de gênero.

[13] Uma vez, na rede social Bluesky, observamos alguém articular algo no sentido: "Por que não se fala da *Eva Braun to transmasc pipeline?*". Contudo, argumentamos que mais do que endereçar uma situação concreta (o flerte de posições de extrema-direita vindo de transmasculinos, o que até agora não se manifestou de forma palpável como no caso de pessoas transfemininas com passado incel) o argumento parece simplesmente só não querer endereçar a questão da transfeminilidade. Podemos ressaltar, contudo, que para além da adoção de masculinidades tradicionais, existem *transmascs* que parecem advir de uma ex-lógica TERF, na qual uma "socialização feminina" passada os colocaria sempre em posição subalterna em relação a transexuais femininas, o que ironicamente parece não levar em conta o quanto o processo de transição muda efetivamente o papel e posição social dos indivíduos que passam por ela.

Fig. 3. A *influencer* Blaire White em foto no dia 13 de maio de 2022 no seu perfil no X, com a legenda: “If you see a bulge in a conservative woman’s pants, it’s a gun. If you see a bulge in a liberal woman’s pants, it’s a penis” (*Se você ver um volume nas calças de uma mulher conservadora, é uma arma. Se você vê um volume nas calças de uma mulher liberal, é um pênis*).

Em seu artigo *Femboys in the Factory: Trans Labor beyond Abjection?*, Alexis Davin faz um mapeamento do surgimento da categoria no *4chan* e no *Reddit*[14], assim como a sua associação de uma apresentação/performance de gênero feminina a qual, inicialmente, aposta em uma autoidentificação masculina. Todavia, Davin mostra que essa formulação original é excedida; pessoas transfemininas e não-binárias passam a ser aceitas nos fóruns criados por e para *femboys*, mas uma mesma imagem de um corpo sem-gênero pré-pubescente permanece, o que salienta o recorte racial desse sujeito. Existem, afinal, *femboys* negros, mas eles são a exceção que provam a regra de que a aproximação dessa concepção de corpo é muito mais fácil para pessoas brancas[15].

[14] Outro esforço teórico que antece essa pesquisa sobre identidades trans e seu entrelaçamento em espaços virtuais de direita é *The Anatomy of the Soy Boy* (2018), por Jules Joanne Gleeson, que parte das posições conspiratórias sobre a influência da soja como forma de feminização geral dos homens hoje para refletir como algumas categorias trans ou LGBT surgem da lógica e espaço comunicativo da extrema-direita.

[15] Um fenômeno que converge para essa observação é a longa crítica das feministas negras sobre a relação da feminilidade enquanto uma construção histórica relacionada à branquitude, porém, para além dessa posição sobre a desgenerificação de mulheres negras — como no texto seminal *Mama's Maybe, Papa's Baby* (1987) de Hortense Spillers — é o fato de um número crescente de mulheres racializadas (com frequência, mulheres negras) que passam por violência transfóbica, ao serem lidas enquanto transexuais. Assim como sujeito implícito da unidade familiar pós-Capitalismo Industrial é o burguês e o trabalhador, o da feminilidade é a mulher branca.

Fig. 4. A barra lateral do *r/Femboys: Boys Just Wanna Have Fun*. Observemos que apesar do subtítulo que reafirma o "boy", o significante masculino, as *hashtags* ao fim estão em um amplo espectro trans: do/da *femboy*, ao NB e ainda contemplando transfemininas e transmasculinos. Como veremos ao longo do texto, apesar de ser uma categoria com gênese específica associada à negação de uma transfeminilidade, entende-se melhor *femboy* como um registro estético, uma forma de construção de corpo e universo memético atrelado a ele.

Davin também mostra para a infiltração uma estética oriunda dos animes nesses espaços. A unificação visual desse grupo, portanto, ao invés de tomar como referência outras mulheres — sejam elas cis ou trans — se dá com a identificação da feminilidade presente em personagens masculinos com alta feminilidade em animes.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

How to Achieve "Trap-Mode" Aesthetics

as best you can without doing actual HRT

(An updated and corrected guide to developing a more feminine body)

Exercise

Overview

- For a feminine ass, you need to bulk up your ass muscles, especially your Gluteus Medius, which will make your ass round and full.
- You cannot gain muscle mass while dieting to lose weight, but exercising while dieting will prevent those muscles from shrinking.
- The calories burnt during Cardio are vital for good weight loss. Running is especially is great for your ass and legs.
- Eat some protein within half an hour of working out in order to promote targeted muscle growth.
- Avoid lifting weights or otherwise exercising areas that you don't want to get bigger.

Sample Workout

Here is a workout to make your ass amazing and your body more feminine...

- Run for 30 minutes three times a week. If you can't run for 30 minutes, follow the Couch to 5k workout below until you can.
- On days that you run, also do the calisthenics routine below. It should take about an hour.
- If you're out of shape start at 3x10 for each exercise and work your way up over a few weeks.
- Good form is important. Spend 1 sec lifting, 1 sec holding, 1 sec lowering, and 1 sec in starting pose.
- Rest 1:30 between sets (the 3 in 3x30) or else you won't develop the bulk you need.

Protip: Assisted Squats are the most effective of these exercises. If you can do nothing else, do them.

- Assisted Lunges: 3x30 each leg.
- Kickbacks: 3x30 each leg.
- Bridges: 3x30.
- Floor Hip Abductions: 3x30 each leg.
- Assisted Squats: 3x30.

- On days when you are not running, do the following exercises in order to improve flexibility and promote overall feminine grace.
- You can find beginner lessons for all these exercises online. For the dance section go with something feminine and sexy like Belly Dancing.

- Pilates x 30 minutes.
- Dance x 30 minutes.
- Yoga x 30 minutes.

Diet

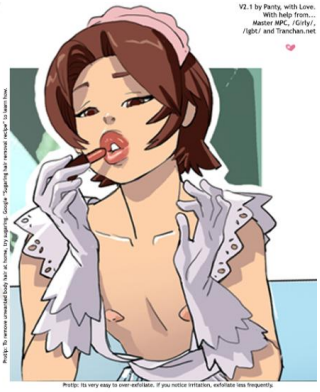
Hormones and Food

- Most environmental sources of hormones are incidental and will be filtered out by your body.
-Your body only has so many hormone receptors. Increasing your estrogen levels won't do much if you don't also lower your testosterone levels.
- Low-fat diets, vegetarian diets, and diets high in Soy or Flax Seeds have all been shown to lead to overall lower testosterone levels.
- Avoid rare and bloody meats, as they lead to a higher overall testosterone level. Chicken is okay, but beef and pork
- Spearmint Tea (5 cups/day) and Saw Palmento (500mg/day) are great anti-androgen suppliments which will lower testosterone and reduce body-hair.
- Purera Mirifca (500-2,000mg/day) is a strong natural pseudo-estrogen. It will make your body curvier and your skin softer and more sensitive.

Losing Weight

Go here: www.exrx.net/Calculators/CalRequire.html

- In summary: burn more energy than you eat.
- Calculate your Base Metabolic Rate (BMR). This is how much energy your body uses doing nothing.
- Find out how many calories total you expend over the course of the day.
- Eating fewer calories than you burn each day will create a calorie deficit and, thus, weight loss.
- Start out with a deficit of 100 calories and work your way up to 500 calories over two weeks.
- A deficit greater than 500 will risk your body burning muscle. This is fantastic if you want to get rid of muscle, but be careful not to overdo it.
- Try not to eat less than your BMR, as it will panic your body and alter your metabolism.
- 40-50% of your calorie intake should be carbs. Too many carbs results in insulin which results in fat.
- Avoid simple carbs, as they convert easily to fat.
- Eat a daily minimum of 0.5kg of protein per pound of your weight. Beyond that, the more you eat the more muscle you'll maintain or develop.
- Take a good daily multi-vitamin and multi-mineral.
- Drink 3 liters of water a day to avoid water weight.
- Omega-3 is a great weightloss aid. You can get a daily dose with 6g of Flaxseed or Fish oil.



Protip: To remove unwanted body hair at home, Try sugaring. Google "Sugaring hair removal recipe" to learn how.

Protip: Its very easy to over-exfoliate. If you notice irritation, exfoliate less frequently.

Other

Good Skin

- Exfoliate. Whenever you shower, use a loofah and a good body wash. Look up proper loofah use. Exfoliating will scrape all the dead skin from your body and make your skin silky smooth.
- Your face's skin is more sensitive, so you need to use a facial exfoliator. You can make one on your own using household foods. Look up a recipe online. Do this twice a week.
- Moisturize. Get a moisturizer that suits your skin. Apply it when you get out of the shower. Use a facial moisturizer after you exfoliate your face.
- For kissable lips, brush them with a toothbrush to exfoliate, then wear chapstick basically all the time.

Good Hair

- Shampoo dries hair and leaches natural oils. You can make your hair healthier by shampooing every other day instead of daily.
- Whenever you shampoo, follow up with a high quality conditioner. Focus on your tips and the mid section, not the roots.
- Avoid harsh chemicals, heat, and rough treatment. These can damage your hair. When you're drying your hair, pat it down, don't wringe it or blow dry it.
- You will see good nutrition pay off in healthy hair.
- There are many different kinds of hair, and they generally require different types of treatment. for best results ask your stylist about your hair type and how to best take care of it.

Protip: If you have access to a gym, try doing some Pectoral Flies to develop your chest and some Reverse Hyperextensions to further round off your ass.

Protip: It takes at least two weeks for your body to get into a habit like diet or exercise. After that, it gets much easier. Don't give up before then!

Protip: Assisted Squats and Lunges don't over-develop your core like their regular counterparts.

Protip: Don't expect results right away. It can take months for the changes to your body to become noticeable.

Couch to 5K

Protip: Running uphill results in a shapelier ass than running on a flat plane.

Week	Day 1	Day 2	Day 3	Day 4	Day 5	Day 6	Day 7
1	5 min walk 2 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 2 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 3 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
2	5 min walk 3 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 4 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 5 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
3	5 min walk 6 min jog 5 min walk	Relax!	4 min jog 5 min walk 4 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 7 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
4	5 min walk 7 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 8 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 9 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
5	5 min walk 9 min jog 5 min walk	Relax!	6 min jog 5 min walk 6 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 10 min jog 5 min walk	Relax!	5 min walk 11 min jog 5 min walk
6	5 min walk 11 min jog 5 min walk	Relax!	13 min jog 5 min walk	Relax!	15 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
7	15 min jog 5 min walk	Relax!	8 min jog 5 min walk 8 min jog 5 min walk	Relax!	16 min jog 5 min walk	Relax!	17 min jog 5 min walk
8	17 min jog 5 min walk	Relax!	18 min jog 5 min walk	Relax!	20 min jog 5 min walk	Relax!	Relax!
9	20 min jog	Relax!	12 min jog 5 min walk 12 min jog	Relax!	24 min jog	Relax!	25 min jog

Protip: Omega-3 is important to overall health and has a weak estrogen like effect. Fish and other natural sources of omega-3 such as almonds, walnuts, spinach and tofu are all great cornerstones of a feminine diet.

Protip: Other herbal supplements to boost Estrogen include Black Cohosh (80mg/day), Dong Quang (500mg/day) and Wild Jam (300mg/day).

Protip: The way fat distributes across your body is based on your sex hormones. If you gain fat while your Estrogen levels are up, more of it will go to your chest, ass, and thighs. To gain weight, simply force yourself to eat more calories than you are expending each day.

Fig. 5. "*How To Achieve Trap-Mode Aesthetics*", imagem conhecida nos fóruns do chan pela sua indicação de uso hormonal (sem a perda da ereção), exercícios semanais e outras estratégias para alcançar um corpo mais feminino sem o abandono do "apelo" de ser um *femboy*.

Apesar da manifestação específica da idealização da garota (ou garoto feminino) de anime enquanto avatar a ser buscado como forma de idealidade, sugerimos que há um entrelaçamento mais profundo: a estrutura erigida pela cultura otaku não se manifesta somente nesses casos, mas parece ter sido um modelo de consumo o qual hoje passa por toda forma de *fandom*, forma de se referir aos públicos de produtos narrativos midiáticos e hoje até mesmo de divas pop. No texto fundante sobre cultura otaku e sua relação com o pós-modernismo, *Otaku: Japan's Database Animals* (2001), o crítico cultural Hiroki Azuma traça uma progressão dos anos 70 aos 90 na qual a cultura otaku passa de uma grande narrativa à um "agregado não-narrativo". A popularidade crescente de sites como *Rate Your Music*, *Letterboxd* e semelhantes é um exemplo de espaços onde não só os usuários catalogam através de hashtags, notas e listas, mas constroem um senso de comunidade e cultura entre si. Em um período de fratura de identidade a nível nacional, o otaku buscou um lugar de pertencimento e coesão através do consumo de certos produtos, o que leva a uma menor importância da narrativa uma ênfase na iconicidade das personagens e seus *designs*. Outro aspecto da cultura otaku que prefigura a cultura global recente é o *N.E.E.T* — Not In Education Employment or Training — indivíduos jovens sem entrada na educação e trabalho que são vistos como formas de párias sociais. Por um lado, o incel é a radicalização à extrema-direita do *N.E.E.T*, do outro a relação midiática dos otakus torna-se um formato predominante para nichos virtuais de consumo, e portanto, para circuitos meméticos

A aposta de Davin na leitura da inserção e coesão dos *femboys* é, acertadamente, do registro estético. A abundância de mobilização de categorias da ficção, assim como os registros autobiográficos e arquivos pessoais que são hoje preservados e resgatados por iniciativas como o Archivo Trans da Argentina e o Acervo Bajubá no Brasil, mostra que há uma autoconsciência grande do registro estético e da narrativa de si como algo importante na

forma de transição[16]. A partir de um corte geracional, indivíduos na faixa de 15-22 anos, a categoria *femboy* parece um registro estético crescente na autopercepção de pessoas em processo de transição.

Nos debruçamos na categoria *femboy* porque ela nos parece o registro estético sobressalente no caso de transições de transfemininas com o passado ou léxico e imaginário *incel*, visto que o circuito memético é o mesmo, ou ao menos compartilha de características profundamente semelhantes. Se a experiência de transição abre para uma multiplicidade de registros estéticos, é notável que uma categoria tão próxima dos espaços meméticos da extrema-direita não só tenha se tornado crescentemente popular nos Estados Unidos — o exemplo de Davin sendo a popularidade da *streamer* Finnster na plataforma Twitch — como também algo semelhante parece ocorrer no Brasil, no qual a travestilidade possui tanto uma memória histórica infiltrada no imaginário popular como um lugar singular na política parlamentar de esquerda, como observamos no número crescente de parlamentares travesti, sua projeção midiática e seu compromisso político não só com os direitos trans, mas com uma série de outras pautas de esquerda. Como afirmou a deputada Carolina Iara em uma mesa que dividimos no Colóquio Marxista Feminista, no sentido da política partidária o Brasil é uma vanguarda da luta política travesti.

Com isso em mente, por que parece que a travestilidade — e com isso, podemos pensar na forma cada vez crescente do uso coloquial de *transfem*, de origem estadunidense, entre transfemininas jovens — parece ser parcialmente rejeitada (é possível, contudo, a coexistência autoidentificação enquanto travesti com qualquer uma dessas identidades transfemininas) por uma geração mais jovem? Do nosso ponto de vista, e aqui estamos em consonância com as análises de Davin e Jules Joane Gleeson no contexto estadunidense, é uma tentativa de rejeição psíquica e até mesmo dentro do contexto social virtual da abjeção[17]

[16] Como bem apontado na autobiografia de Luísa Marilac: "O corpo é a peça de arte da travesti. É nosso pedaço de pedra-sabão, nossa tela em branco. É nele que expressamos nossa visão de beleza, de transgressão às normas, nossa leitura do feminino. É um processo de digestão: a gente pega a mulher que nos é dada pela sociedade, a interioriza, elabora, dá cara própria — enfim, digere — e a exterioriza de novo, modelando-a no próprio corpo" (QUEIROZ, 2019, p.28).

[17] Abjeção tanto no sentido da feminização do trabalho, fora da esfera produtiva, como apresenta o coletivo Endnotes, como no sentido psicanalítico, tratado por Julia Kristeva (1982).

que acompanha a travestilidade e as identidades trans como um todo. Ocupar o lugar de uma ambiguidade que permite afirmar uma rejeição da feminilidade trans é algo recorrente nos espaços aqui descritos. Anteriormente, podemos dizer que a divisão entre mulher trans e travestis, a primeira uma categoria de origem médica administrada pelo Estado, já tinha um marcador de classe, apesar de hoje uma coexistência ser cada vez mais comum. A questão é que em última instância esse refúgio é frágil. No cotidiano, como bem nota Amanda Palha em sua descrição sobre a emergência das categorias no texto *Travesti x Mulher Transexual — afinal, qual a diferença?* (2017) independente da autoidentificação (muito variável entre as travestis, que conjugam por vezes simultaneamente a bixa, a mulher e a travesti) em última instância quando vistas, somos marcadas da mesma forma. A distinção categorial talvez permita que em certos espaços, seja no trabalho sexual, seja nos fóruns virtuais, alguma diferença de juízo ocorra para determinados públicos, mas a abjeção é inescapável independentemente da sua apresentação de gênero. Se traçamos uma totalidade, no cotidiano, nos espaços urbanos e institucionais (onde você será marcada independente de ser passável caso não tenha a documentação retificada) eu, você e as outras somos *travecos*, com todo o estigma, mas com toda a história política e mundo estético por trás dessa palavra. Uma categoria que forjou uma língua, um mundo e estratégias de sobrevivência em um contexto de perseguição estatal e violência civil a qual aqui não parece próxima de cessar, e que hoje se põe à frente da luta política de esquerda no Brasil.

3. Transmissão do vírus transexual ou epidemiologia *woke*

Qual o sujeito que tende a integrar o transcelato *kawaii*? Levando em conta que, assim como no caso dos *femboys* trata-se de uma generalização, podemos dizer que muitas dessas pessoas são brancas, de origem de classe média, possivelmente tem uma concentração maior no sul e sudeste do país, muitas vezes trabalham com programação, um investimento libidinal na garota de anime como um avatar conscientemente ou não almejado de transição, um vocabulário profundamente marcado pelo inglês, por vezes com gírias como *hon*, *tron*, *femoid* e *passoid* advindas do *chan*. Em seus casos mais extremos, um flerte irônico com

memes com o Sol Negro, com imaginário nazista e outras figuras do supremacismo branco. Enquanto espelhamento do seu correlato *incel*, uma preocupação com a aparência — a concepção trágica de que a transição pós puberdade só pode resultar em um fracasso miserável a não ser que isso se corrija com muitos procedimentos cirúrgicos — que beira à frenologia, pensando com cuidado nas medidas de cintura, ombro, quadril, e por vezes até mesmo distúrbios alimentares intensos. Em alguns casos, até repetem um lugar de inferiorização em relação ao pertencimento à mulheridade, ou em outros, a visão das mulheres cis como radicalmente distintas em um ponto onde não se busca a interação com elas, mas a comunicação com outras *transfems*, a mulher cis torna-se simultaneamente um objetivo de transição inalcançável como um ser inferior que nunca entenderia complexidade trans. Há um niilismo e um cinismo marcante em relação ao próprio destino tal como o destino do mundo.

Nem todos esses traços coexistem simultaneamente, mas em maior ou menor intensidade, eles têm um lastro de um passado *incel* que ainda parece permanecer em complexo memético, imaginário e léxico. Inicialmente, observamos esse fenômeno com uma forma de cautela e por algumas experiências individuais, com reatividade. Todavia, cabe pensarmos o contexto geral dessa situação. Evidenciamos que não é porque essas pessoas são trans que atitudes e falas racistas, classistas e misóginas, que tendem a serem comuns, devem ser aceitas. Mas, se a progressão do crescimento dos *incels* se dá com uma falência e portanto reconfiguração dos papéis sexuais e da família, o enclave das identidades trans com ex-celibatários involuntários provavelmente é inevitável. Em muitos relatos virtuais no *Medium*, no Reddit e no vídeo que se popularizou sobre o fenômeno no youtube, *The Incel to Trans Pipeline: Inside Mari*, a transição foi uma forma de lidar e dissolver a misoginia internalizada, de mesmo deixar a visão fatalista e de uma suposta praxeologia biológica para trás. Nesse sentido, acreditamos que seja um ganho que parte de um grupo demográfico que é conhecido por engajar em violência virtual, e nos piores casos, terrorismo doméstico, esteja encontrando um novo sentido na vida através da transição. Em vários casos esses espaços também buscam uma acessibilização de métodos de terapia hormonal. O fenômeno, de fato, não é unilateral.

Muitas vezes no Brasil a travesti foi associada à ideia do vírus, por conta da HIV, e a justificava à Operação Tarântula se deu com uma interpretação do Código Civil ao ler-las enquanto vetores de doenças venéreas. Em uma entrevista com Jordan Peterson sobre Vivian Musk, Elon fala que ela foi afetada pelo *woke mind virus*. Assim como acreditamos que a abjeção não é só uma condição de trabalho precarizado imposto às minorias no Capitalismo, mas uma categoria psicanalítica que causa um curto-circuito no sujeito ao fazê-lo encontrar com alguém que não é nem objeto nem sujeito, há uma positivação do vírus ao lermo-os nos termos de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1980): um contágio que trabalha através da transversalidade, uma epimedia que permite a mutação, a forma que a Natureza trabalha contra si mesma em processo de indeterminação. No manifesto/carta deixado pelo ícone-mor dos *incels*, Elliot Rodger, ele fala que alguns dos seus momentos felizes na infância era quando não havia distinção entre os meninos e meninas, e que seus momentos mais felizes, além desse, foi quando pode descolorir o cabelo. O caso de Rodger e de muitos outros é de uma formação catastrófica, um enrijecimento da identidade que só vê o papel sexual como um destino e maldição fatalistas. Esperamos que consigamos criar e ampliar os espaços pedagógicos e de convivência que permitam que pessoas possam transicionar *sem* o peso de um processo de ansiedade que pode facilmente ser capturado pela radicalização e pelas respostas da extrema-direita. Não basta acreditarmos que um aumento exponencial em transições levará a um quadro mais progressista ou revolucionário, porque uma disputa política e profundamente estética está em jogo o tempo todo. O futuro, tal como a anatomia, é processo e não destino. Afinal, a transição é, em última instância, um princípio de mutabilidade[18].

[18] Proposição baseada em uma comunicação na qual relacionamos a emergência da categoria do fetiche na colonização com a experiência fetichística específica à transexualidade. Cf. CAMARGO, Eduarda, 2025.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES VESTANA, Carolina; GOULART LAMARÃO, Fernanda; RODRIGUES BRUZZI, Valeska Mulher, Estado e Revolução política da família Soviética e da vida social entre 1917 e 1936. Wendy Goldman. **Revista Direito e Práxis**, vol. 5, núm. 9, 2014, pp. 538-544. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

AZUMA, Hiroki. Otaku: Japan's Database Animals. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

CAMARGO, Eduarda. Fetisso, feitiço, fetiche, fascínio: desdobramentos em torno do falo. YouTube, 20 de setembro de 2025. 28min15s. Disponível em: <https://youtu.be/eQQ3gNzDPiw?si=nV_Qawsb38J1tCnP>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

CENTRO DE PESQUISA TRAVESTI. Tecnologias biossociais de gênero no TRAVECOCENO. Youtube, 1h23min12s. Disponível em: <https://youtu.be/bRu9cz2dcOc?si=go1ZvrbloeJ7rteJ>. Acesso em: 20 de agosto de 2025.

DAVIN, Alexis. Femboys in the Factory: Trans Labor beyond Abjection? **Transgender Studies Quartely**. 11 (2): 287–317, 2024.

GLEESON, Jules Joanne. An Anatomy of The Soy Boy. **New Socialist**, Inglaterra, 3 fev. 2018. Disponível em: <https://newsocialist.org.uk/an-anatomy-of-the-soy-boy/>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

KRISTEVA, Julia. Powers of Horror: An Essay on Abjection. Columbia University Press. Nova Iorque, 1982.

MACIEL, Lucas; GONÇALVES-SEGUNDO, Paulo Roberto. Anões, chads e nazipardos: as estratégias de nomeação e predicação no discurso da direita-alternativa no Brasil. **Texto Livre**, Minas Gerais, 17, 2024.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. N-1 EDIÇÕES. São Paulo, São Paulo, 2014.

MENAND, Louis. Francis Fukuyama Postpones The End of History: The political scientist argues that the desire of identity groups for recognition is a key threat to liberalism. The New Yorker, Nova Iorque, 27 ago. 2018. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2018/09/03/francis-fukuyama-postpones-the-end-of-history>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

OLIVEIRA, Chico. Hegemonia às avessas: Como na África do Sul do fim do apartheid, também no Brasil de Lula e do Bolsa Família parece que os dominados dominam, quando na verdade o governo capitula diante da exploração desenfreada. Revista Piauí, Rio de Janeiro, 4 jan. 2007. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hegemonia-as-avessas/>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

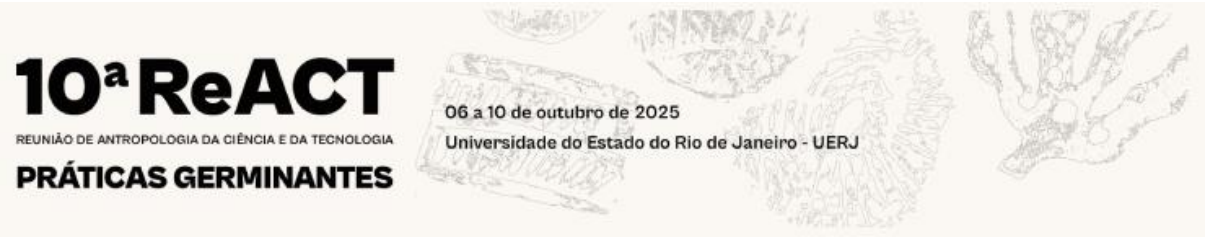
Primeira Conferência Internacional de Marxismo Feminista. Queer e Marxismo. Youtube, 2h17min44s. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/LZ48NTqdmjY?si=45J9JUor2hz-HiV6>. Acesso em: 20 de agosto de 2025.

QUEIROZ, Nana. Eu, travesti: Memórias de Luísa Marilac. Record. São Paulo, São Paulo, 2019

WARK, McKenzie. O capital está morto. Sobinfluencia Edições. São Paulo, São Paulo, 2023.

_____. Um manifesto hacker. Sobinfluencia Edições. São Paulo, São Paulo, 2023.

WYNTER, Sylvia. The Ceremony Found: Towards the Autopoetic Turn/Overturn, its Autonomy of Human Agency and Extraterritoriality of (Self-)Cognition. In: AMBROISE, Jason R.; BROECK, Sabrine. Black Knowledges/Black Struggles: Essays in Critical Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.



X Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia
06 a 10 de outubro de 2025, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
ST 05: Antropologia Digital: novas fronteiras e desafios emergentes
Coordenador(a):Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (UFSC), Leonardo Fernandes Nascimento (UFBA), Gabriel Banaggia (PUC-RIO)

Radicalização do sujeito liminar: uma análise acerca da formação de communitas algoritmizadas

Autora: Luciana Barbosa de Carvalho - PPCIS UERJ
Coautora: Ana Muhlethaler - PPCIS UERJ

2025
Salvador - BA

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Radicalização do sujeito liminar: uma análise acerca da formação de communitas algoritmizadas

Luciana Barbosa de Carvalho (PPCIS UERJ)[1]
Ana Muhlethaler (PPCIS UERJ)[2]

Introdução

Desde a segunda metade do século XX, as sociedades modernas experimentam profundas transformações tecnológicas e no desenvolvimento dos meios de comunicação. A *Era Digital* (Thompson, 2018) representou e continua representando mudanças vertiginosas no modo de interação entre indivíduos, encurtando distâncias e fortalecendo outras formas de sociabilidade. Apesar dessas interações estarem centradas nos indivíduos, a ubiquidade da dimensão do político enquanto instituidor do social e da vida coletiva (Lefort *apud* Costa, 2018) nos convida a refletir sobre as formações de comunidades digitais e como elas podem interferir em processos e instituições políticos, assim como acerca da arquitetura das relações mediadas por algoritmos.

Partindo do pressuposto de que o campo da internet é "*embedded, embodied and everyday*"[3] (Hine, 2020), as consequências das interações mediadas por algoritmos não se restringem ao ambiente digital ou sequer podemos considerar haver uma separação entre o virtual e o *real*. Apesar de nós, as autoras, não gostarmos dessa construção dicotômica, é a maneira com a qual costumamos observar as pessoas operarem para distinguir as formas de habitar, interagir, participar coletivamente, formar a identidade e reconhecer-se representado. Para fins analíticos, esse par nos ajuda no esforço de compreender as direções tomadas pelas ações de um campo para o outro. Podemos chamar isso de transbordamentos apenas como um recurso imagético, visto que, no cotidiano, o real e o virtual estão completamente imbricados e

[1] Mestre em Ciências Sociais contato: bcarv.luciana@gmail.com
[2] Mestranda em Ciências Sociais, bolsista CNPq. contato: muhlethaler.ana@posgraduacao.uerj.br
[3] Na tradução de Carolina Parreiras e Beatriz Accioly Lins, a internet 3E seria "incorporada, corporificada e cotidiana" (Hine, 2020).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

implicados um no outro, principalmente com o surgimento dos *smartphones* e os inúmeros aplicativos que vão do banco e supermercados às diversas redes sociais. Desse modo, as interações digitais não estão limitadas a um suposto mundo virtual, mas são produto e efeito dessas novas formas de sociabilidade das sociedades modernas.

Para esse trabalho, o foco da análise está nas interações virtuais dentro de uma subcomunidade do Reddit, plataforma digital que abriga fóruns de discussão de temas variados para seus usuários. Diferente das conversas digitais caracterizadas como "privadas" (isto é, de um para um), os fóruns digitais e plataformas como Telegram e X (antigo Twitter) proporcionam um ambiente de trocas digitais coletivas, com a interação entre usuários que sequer se conhecem pessoalmente (sem mediações). No entanto, o argumento central que será discutido ao longo deste artigo é a capacidade que o ambiente virtual tem de formar comunidades em torno de interesses comuns, da linguagem empregada e de determinados elementos simbólicos para a constituição da identidade compartilhada.

A nossa escolha em analisar o Reddit acompanha a tendência de outros pesquisadores, que reconhecem a alta qualidade dos dados disponíveis a serem analisados devido à plataforma ser aberta, automoderada e por ser a maior plataforma do tipo atualmente (Medvedev; Lambiotte; Delvenne, 2019).

Há um importante aspecto a ser considerado na formação de identidade debatido anteriormente, "a identidade social define-se e afirma-se na diferença" (Bourdieu, 2007 p. 164). Bourdieu, ao desenvolver o conceito de *habitus* e os espaços de estilo de vida, propõe os esquemas geradores do primeiro enquanto estruturas estruturantes e estruturadas. No centro de sua discussão, está o processo de classificação de objetos de pesquisa, que seriam, ao mesmo tempo, produtores de práticas classificáveis e o produto objetivo da classificação. Com efeito, o *habitus* seria um

> princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação (principium divisionis) de tais práticas. Na relação entre as duas capacidades que definem o habitus, ou seja, capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas e esses produtos (gosto), é que se constitui o mundo social representado, ou seja, o espaço dos estilos de vida. (Bourdieu, 2007, p. 162)

Desse modo, o *habitus* operaria em favor da incorporação de disposições nos indivíduos a fim de que agissem conforme sua classe ou grupo social. Contudo, é exatamente pelo fato de que a identidade social reside na diferença que o *habitus* se torna um conceito importante para nós. O sociólogo francês deixa para uma nota de rodapé uma de suas mais importantes conclusões: como a identidade social reside na diferença, é exatamente quem está mais próximo dessa identidade que representaria uma maior ameaça[4].

Retomamos essa conceituação de Bourdieu para refinar a nossa própria classificação de determinados grupos na internet como *communitas* de indivíduos liminares (Turner, 1974). Nesse caso, a Brasil Paralelo (BP) emerge como um importante aparelho de formação cultural responsável pelo reforço de um determinado *habitus,* incluindo aí a representação de si, da realidade e "o sistema de práticas em que a pessoa se inclui, os valores e crenças que veicula, suas aspirações, identificações etc" (Araújo; Oliveira, 2013, p. 218).

Desse modo, o artigo foi dividido em três seções: 1) contextualização do surgimento da BP e seus principais produtos; 2) uma breve apresentação sobre a plataforma Reddit, considerando que o meio pelo qual a mensagem é transmitida também importa para a configuração dessas *communitas*; e 3) discute-se as respostas dos usuários à pergunta *Qual sua opinião sobre o Brasil Paralelo?* a partir de conceitos como, *communitas*, liminaridade e uma bibliografia complementar sobre tecnologia, comunicação e radicalização de algoritmos.

Quem é a Brasil Paralelo?

A empresa Brasil Paralelo surgiu em 2016, na esteira do *impeachment* da então Presidenta da República, Dilma Rousseff. Criada por três amigos que frequentavam no mesmo período a Escola Superior de Marketing e Propaganda em Porto Alegre (RS), a empresa afirmava (e continua afirmando) ter como missão "resgatar os bons valores, ideias e sentimentos no coração de todos os brasileiros" (Brasil Paralelo, 2025). Para tanto, a BP conjugou entretenimento e educação sob o mote de ser apartidária, politicamente neutra e engajada na busca pela verdade.

[4] Essa nota de rodapé de Bourdieu se tornou o ponto de partida do artigo escrito por Anton Blok, "Narcisismo das Pequenas Diferenças" (2016). Nesse artigo, o antropólogo holandês recorre à parte da teoria psicanalítica de Freud como ferramenta de análise sociológica. BLOK, Anton. (2016). "O narcisismo das pequenas diferenças". INTERSEÇÕES [Rio de Janeiro] v.18, n. 2, pp. 273-306.

A primeira peça produzida pela empresa foi o Congresso Brasil Paralelo, série documental em seis episódios, que definiram como "o maior diagnóstico já feito - até então - sobre a situação econômica, política e cultural do Brasil" (Brasil Paralelo, 2023). A série contou com a presença de representantes do conservadorismo tanto no campo da política como campo acadêmico, a saber: Olavo de Carvalho, Jair Bolsonaro, Eduardo Bolsonaro, Leandro Ruschel, Luiz Philippe de Orleans e Bragança, Hélio Beltrão, Adriano Gianturco, Rafael Nogueira, Thomas Giuliano, Marcus Boeira, Beatriz Kicis, Carla Zambelli, Fernando Holiday, Gilmar Mendes, entre outros.

Filipe Valerim, sócio-fundador da BP, afirmou em entrevista ao Boletim da Liberdade que a princípio, o Congresso Brasil Paralelo aconteceria como um evento virtual, no qual as entrevistas seriam disponibilizadas na íntegra, mas, ao perceberem que o formato não funcionaria, "surgiu a ideia de transformar essas entrevistas em uma série de documentários que conectam as diferentes pautas sobre a situação política do Brasil, em uma narrativa didática, mas que também fossem comoventes" (Redação Boletim, 2018). A base do roteiro da primeira produção da BP foi, segundo Henrique Viana, outro dos três sócio-fundadores da empresa, uma apresentação de *powerpoint* elaborada por ele e por Thiago Mena[5] acerca do tema guerra cultural/guerra política, influenciados pelo Curso Online de Filosofia produzido e ministrado por Olavo de Carvalho.

Nesses nove anos de existência, a empresa produziu trinta e sete documentários (filmes e séries)[6], um filme de ficção chamado *Oficina do Diabo,* lançado em janeiro de 2025, e disponibilizou pela plataforma de streaming, *BP Select*, mais de noventa cursos do Núcleo de Formação, abordando temas variados como história, filosofia, ciência política, arte, entre outros. Segundo dados da própria empresa, ela conta com mais de 790 mil assinaturas em seu *streaming*, sendo sua única fonte de receita. Além disso, seu canal no Youtube conta com mais de 4,5 milhões de inscritos. A empresa é reconhecida por despender vultosas quantias de dinheiro em anúncios para o Google e Meta, no entanto, a Google anunciou que, a partir de 1 de maio de 2024, não veicularia mais os anúncios eleitorais no Brasil em resposta à Resolução

[5] Viana explica que Mena participou do início da concepção da empresa, mas que hoje não faz mais parte da mesma.
[6] Lista com todos os documentários disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/conheca-todos-os-documentarios-da-brasil-paralelo-catalogo-atualizado>. Acesso em: 17 de julho de 2025.

n.° 23.732/2024 do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) votada em fevereiro de 2024. Até abril de 2024, a empresa fez 3.242 anúncios na plataforma do Google, totalizando R$1.574.000,00 em gastos com publicidade categorizada como conteúdo de "propaganda política".

Dito isso, existem três elementos centrais no discurso elaborado e promovido pela BP: 1) a forte influência da filosofia cristã, isto é, a filosofia que uniu o pensamento filosófico clássico a questões da fé; 2) o papel do homem, no sentido genérico da palavra, na busca por conhecimentos que permitiriam sua autolibertação; e 3) o convencimento pela comoção (Carvalho, 2025, p.99). Em certa medida, os argumentos usados pela BP em suas produções recorrem a axiomas e postulados que não poderiam ser questionados, ao mesmo tempo em que representariam a veracidade aludida nas peças publicitárias, relegando à ciência pós-moderna a produção de um conhecimento marcadamente ideológico, visto que estaria assentado sob uma produção de conhecimento relativista. Nesse sistema de práticas, o conhecimento corresponderia à verdade e a ideologia seria sua distorção. Dessarte, a audiência da BP vem sendo ensinada ou treinada para alcançar a verdade através de seus sentidos e a reconhecer o discurso progressista como pernicioso e ideológico.

Os três elementos do discurso da BP contribuem para a percepção positiva de sua audiência, principalmente ao atribuir à verdade um status de objetividade universalista que seria alcançada através de uma jornada subjetiva de autoconhecimento (auxiliada pelos seus cursos e documentários). No entanto, o discurso não é operacionalizado sozinho; para que isso aconteça, as plataformas digitais abrigam as peças produzidas e as acionam através da arquitetura algorítmica. É esse mecanismo de acionamento que tem provocado diversos pesquisadores a compreender como essas estruturas são desenvolvidas e quais os efeitos produzidos pelo seu uso. Na próxima seção, serão abordadas algumas dessas pesquisas sobre a radicalização dos algoritmos do Youtube e a apresentação da plataforma Reddit, onde estão os comentários analisados.

Fetichização algorítmica: a naturalização das plataformas digitais

Recuperamos o conceito de fetichismo da mercadoria (Marx, 2023) no título desta seção para comparar as relações que travamos com as novas tecnologias de informação e comunicação. Para Marx, a mercadoria teria uma dupla existência: uma concreta e outra

abstrata. A primeira seria o objeto físico em si e a segunda corresponderia a sua forma metafísica, a transubstanciação da mercadoria em sua forma social. No caso da análise feita por Marx, é a forma-dinheiro que é apontada como uma "forma-acabada do mundo das mercadorias que vela materialmente [sachlich], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados" (Marx, 2023, p. 211). O trabalho gasto na produção de um objeto é mistificado, cristalizado, ao passo que no momento de sua troca, o trabalho é abstraído da forma social da mercadoria, tornando-se uma "objetividade fantasmagórica" (Marx, 2023, p. 161).

Essa curta recapitulação do conceito marxiano é importante porque os *smartphones* não são apenas objetos destituídos de trabalho, mas tornaram-se uma extensão quasi-natural do corpo. A concepção da internet como uma dimensão incorporada, corporificada e cotidiana é fundamental para a compreensão das relações sociais nas sociedades modernas, além de corresponder mais fidedignamente ao momento que experimentamos a sobreposição entre o real e o virtual, sendo sua separação possível apenas para fins analíticos. No entanto, é justamente esta concepção tridimensional que, em certa medida, aponta para a naturalização da internet e seus produtos. A internet é concebida como uma entidade fantasmagórica que engloba um sem-número de aplicações, plataformas e possibilidades encobertas por um saber técnico que a grande maioria de seus usuários não tem ou mesmo sabendo como manipular algumas aplicações e funções que estão na superfície dessa arquitetura digital, há uma opacidade na maneira como os algoritmos operam.

A própria palavra *algoritmo,* quando dita, remete a uma imagem de linhas de códigos que mais se aproximam à realidade dos filmes Matrix do que à realidade cotidiana. Sendo assim, qual seria a definição técnica desta palavra?

Segundo Silveira, "algoritmos são rotinas finitas e logicamente encadeadas que realizam tarefas a partir de informações que recebem" (Silveira, 2020 p.78). Tais tarefas não podem ser ambíguas para serem executadas corretamente pelo computador, mas devem corresponder a uma lógica na qual se delimita o caminho a ser percorrido. As operações algorítmicas não são exclusivas dos computadores, Thomas H. Cormen (2014) explica que os algoritmos são programados para executarem tarefas de forma análoga às tarefas cotidianas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Você executa algoritmos na sua vida diária. Você tem um algoritmo para escovar os dentes: abrir o tubo de pasta dental, pegar a escova de dentes, apertar o tubo de pasta dental sobre a escova e aplicar a quantidade necessária de dentifrício, fechar o tubo, colocar a escova em um quadrante da boca, movimentá-la para cima e para baixo durante N segundos etc (Cormen, 2014, p. 1)

Os algoritmos, portanto, representam um conjunto de ações encadeadas que têm um objetivo específico a ser alcançado, com a diferença de que algoritmos computacionais precisam ser programados com o máximo de precisão para serem lidos corretamente. Essa precisão não é sinônimo de neutralidade, apesar de o senso comum considerar os números ou os raciocínios lógicos como formas imparciais, mas, em certa medida, representa uma tentativa de superar as ambivalências do mundo moderno.

O paradoxo consubstanciado à modernidade é que sua concepção de mundo fragmentado, múltiplo e caótico, também carregaria a "ordem" (Bauman, 1991).

> Ordem e caos são gêmeos modernos. Foram concebidos em meio à ruptura e colapso do mundo ordenado de modo divino, que não conhecia a necessidade nem o acaso, um mundo que apenas era, sem pensar jamais em como ser. [...] Esse mundo dificilmente poderia se reconhecer nas nossas descrições. Ele não compreenderia do que estamos falando. Não teria sobrevivido a tal compreensão. O momento da compreensão seria o sinal de sua morte iminente. E foi. Historicamente, essa compreensão foi o último suspiro do mundo agonizante e o primeiro grito da recém-nascida modernidade. (Bauman, 1991, p. 12)

Bauman (1991) chamou atenção para o fato de que foi exatamente a compreensão da multiplicidade do mundo que engendrou a necessidade de ordenar o caos. Na Era Digital, são as operações algorítmicas computacionais que participam desse processo de ordenamento, de matematização das relações sociais (Silveira, 2019) e de superação das indeterminações da modernidade. Nesse sentido, os algoritmos podem ser determinísticos, probabilísticos, prescritivos, entre outras possibilidades de seu desenvolvimento" (Silveira, 2019, p. 20). Nas redes sociais como Facebook e Instagram, os algoritmos funcionam como filtros informacionais que "definem o que devemos ver e quantos dos nossos amigos ou seguidores devem visualizar um conteúdo que publicamos, entre outras ações [resultando] em bolhas que reúnem e interligam aqueles que têm o mesmo padrão e as mesmas características" (Silveira, 2019, p. 20).

A incorporação, a corporificação e o caráter cotidiano da internet (Hine, 2020) oblitera nos usuários a compreensão dos algoritmos enquanto um produto humano - não como um dado

natural - e, com o gerenciamento das tarefas cotidianas automatizadas pela lógica algorítmica, têm-se a impressão de que tudo está em seu devido lugar. É exatamente por isso que se apontam os perigos do ordenamento opaco produzido pelos algoritmos. Alguns pesquisadores e jornalistas mostraram como os algoritmos do Youtube radicalizam os conteúdos recomendados para a sua audiência através de seu sistema de recomendação. Isso não implica dizer que a audiência foi radicalizada, mas que o sistema de recomendação facilita o acesso a conteúdos radicais.

Alfano et al (2021), ao investigarem a recomendação de conteúdo conspiracionista, demonstraram em sua pesquisa o processo de recomendação de conteúdos conspiracionistas mesmo partindo de vídeos aparentemente inócuos - como vídeos de casas pequenas, alimentos naturais e vida *fitness*. Os autores também reforçam que, dada a maleabilidade dos algoritmos, a pesquisa representa

> a snapshot of a complex, evolving system. Even if the YouTube recommender algorithm changes to avoid these negative consequences (and we rather hope that it does!), the present work represents a valuable picture of how epistemologically problematic beliefs and belief-forming processes can be encouraged and strengthened by apparently innocuous algorithmic decisions. (Alfano et al, 2021, p.35 e 36)

Esse resultado corrobora com a compreensão da plataforma enquanto um *rabbit hole*, isto é, quando um usuário vai se aprofundando em um tema de pesquisa até participar de comunidades em ambientes digitais considerados subterrâneos como o Telegram, Discord e mesmo o Reddit.

Sobre o Reddit

Reddit é uma plataforma estadunidense, lançada em 2005 (“Reddit”, 2025), que funciona como *social news website*, ou seja, um site no qual os próprios usuários publicam conteúdos - como notícias, memes ou perguntas - e outros usuários podem comentar e também votar sobre a relevância dos posts e comentários[7]. No momento da escrita deste artigo, o Reddit

[7] (“Social news website”, 2025).

é nono site mais acessado no mundo ("List of most-visited websites", 2025) de acordo com os dados das empresas Similarweb[8] e Semrush[9].

Um dos principais diferenciais do Reddit para outras plataformas - como Instagram ou X (antigo Twitter) - é que o usuário segue comunidades, chamadas de subreddits, e não outros usuários. Os subreddits são criados pelos próprios usuários a partir de uma temática específica, com regras explícitas e implícitas, linguagem própria, piadas e moderação de comentários feita pelos usuários do subreddit (Medvedev; Lambiotte; Delvenne, 2019).

As regras dos subreddits tem como principal função determinar o que pode ou não ser postado naquele espaço online, comunicando principalmente para qual tipo de usuário aquela comunidade é destinada (Fiesler et al., 2018). Todas as regras dos subreddits precisam estar de acordo com as regras do Reddit[10] e devem também respeitar a chamada Reddiqueta[11]. As regras do Reddit referem-se a proibições de atividades e conteúdos que são ilegais em países como Estados Unidos e Brasil, como incentivar atos de violência, se passar por outras pessoas, vazamento de informação pessoal de terceiros, exploração sexual de crianças etc. Há também a exigência de que conteúdo categorizado como "not safe to/for work" (NSTW/NSFW)[12] deve ser sinalizado pelo criador do post[13]. Já as reddiquetas, como na própria página da plataforma, são "uma declaração informal dos valores compartilhados por muitos redditors, e ela foi escrita por eles mesmos. Respeite estes valores o máximo que puder" e dizem respeito a boas práticas, que reforçam os valores das regras, assim como fazem sugestões para que todos os usuários votem nos posts e comentários, usem títulos precisos e sucintos em seus posts, certifiquem-se ao criar posts que não existe post com informação similar ou idêntica no mesmo subreddit etc.

O sistema de votos nos posts e comentários funciona de forma similar aos "likes" e "dislikes" de vídeos de youtube ou posts do Instagram, porém são chamados de *upvote* ou

[8] Empresa fundada em Israel e com sedes também nos Estados Unidos e Reino Unido, especializada em coleta de dados online, tráfico digital e previsão de tendências online ("Similarweb", 2025).
[9] Empresa Norte Americana que oferece ferramentas para outras empresas sobre tendências na internet a fim de auxiliar na criação de conteúdo e monetização destes ("About us", 2025).
[10] Disponivel em https://redditinc.com/policies/reddit-rules acesso em 12 de julho de 2025.
[11] Disponível em https://support.reddithelp.com/hc/pt-br/articles/205926439-Reddiqueta acesso em 12 de julho de 2025.
[12] Conteúdo que não possa ser visto e consumido em lugar público, como ambiente profissional, em geral envolvimento conteúdo erótico e ou pornográfico.
[13] O Reddit tem uma função que esconde as publicações NSTW/NSFW da página inicial do usuário.

downvote. A referência de *up* (subir) ou *down* (descer) o voto se dá porque os comentários de uma postagem sobem na lista de acordo com a quantidade de votos positivos e descem pelos votos negativos. Como afirmado pela reddiqueta, essa seria uma forma de garantir que comentários e posts mais relevantes ao debate do subreddit ganhem destaque para outros usuários[14].

Dessa forma os subreddits funcionam como bolhas produzidas não apenas por algoritmos, mas por influência dos próprios usuários (Medvedev; Lambiotte; Delvenne, 2019). Ao utilizar o Reddit, uma pessoa irá apenas seguir conteúdos que considera relevantes, que será alimentado por outras pessoas com opiniões similares, não sendo exposta a conteúdo de posicionamentos radicalmente opostos ou que refute suas crenças. Ainda que em plataformas como Facebook, Instagram e X os algoritmos atuem afim de mostrar mais temas de interesses do usuário - assim como os interesses da empresas que gerenciam essas plataformas - é mais provável que conteúdos "furem" essa bolha no momento em que seguimos pessoas que conhecemos na vida *real* e que tenham posicionamentos diferentes.

O Reddit, assim, funciona de forma mais hermética, na qual usuários se retroalimentam baseados em crenças e posicionamentos comuns, tornando-se, assim, o ambiente digital propício para a formação de *communitas* digitais, como abordaremos a seguir.

Sujeitos liminares e a formação de *communitas* virtuais

Na introdução à edição brasileira de *O Processo Ritual* (1974), Victor Turner afirma que ter constatado que a estrutura e a antiestrutura pertencem ao domínio da "cultura" o animou a passar dos estudos sobre culturas tribais para as culturas em sociedades complexas (Velho, 1981), caracterizadas por possuírem "grandes tradições no campo das letras" (Turner, 1974, p.6). É nesse contexto de complexificação das sociedades modernas com as inúmeras inovações e invenções tecnológicas que retomamos o conceito de liminaridade e *communitas* do antropólogo britânico.

Os atributos da liminaridade devem ser compreendidos necessariamente como ambíguos (Turner, 1974), não sendo possível classificar o indivíduo ou o coletivo dentro das

[14] Disponível em https://support.reddithelp.com/hc/pt-br/articles/205926439-Reddiqueta acesso em 12 de julho de 2025.

possibilidades existentes. Nesse sentido, os sujeitos liminares são reduzidos a uma condição uniforme, na qual poderão ser remodelados com outros atributos importantes para a nova fase da vida. Entretanto, enquanto permanecerem no estado de liminaridade, "[esses sujeitos] tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas" (Turner, 1974, p.118).

Tendo essa afirmação de Turner e o argumento de Cesarino (2020) - que os bolsonaristas teriam passado por um remodelamento de suas identidades através dos marcadores sociais ligados a Jair Bolsonaro - como pontos de partida e aproximação, Carvalho (2025) argumenta que a Brasil Paralelo atuaria como os instrutores capazes de homogeneizar os neófitos para remodelá-los com outras competências. Nesse sentido, duas coisas importam nesse processo: a primeira é que a BP hospeda parte do seu conteúdo no Youtube e, segundo o relatório da pesquisa da Democracia Digital (Nascimento; Cesarino; Fonseca, 2022), seus conteúdos foram compartilhados em grupos do Telegram pelos membros mais ativos, os *talkatives*. A segunda é que, a partir dessa hipótese de uniformização e remodelamento das identidades sociais, é possível pensar a linguagem como um elemento vinculante dos sujeitos liminares nas *communitas* virtuais. Por conseguinte, o caráter antiestrutural ou antissistêmico das *communitas* torna-se ele mesmo um marcador da identidade social e, portanto, o processo de liminaridade deixa de ter um caráter temporário e passa a ser permanente.

Dentro do discurso do combate ao inimigo - e há sempre um inimigo - os sujeitos dessas *communitas* estão sempre à margem e ali precisam permanecer para continuarem investidos nesse ideal combativo.

Diante do que foi teoricamente exposto, passaremos a análise de comentários de dois posts criados pelo subreddit Brasil Livre em que as perguntas mobilizadoras dos usuários foram "o que vocês acham da Brasil Paralelo?" e "Qual sua opinião sobre a Brasil Paralelo?". O objetivo principal foi verificar se há uma correspondência linguística entre a gramática empregada pela BP e a gramática usada pelos usuários da comunidade.

Discussão

O Subreddit Brasil Livre afirma ser "o subreddit brasileiro mais livre do reddit" com o objetivo de "proporcionar a todos um espaço livre para debates. Diga o que pensa"[15]. Como dito anteriormente, os subreddits apresentam regras ou etiquetas para o ordenamento da comunidade, sendo assim, na descrição das regras afirma-se que "liberdade exige responsabilidade". Dentre as regras do Brasil Livre está o desencorajamento de postar sobre assuntos polêmicos, sendo eles: 1. LGBTs; 2. Grupos políticos ou movimentos da esquerda norte-americana e europeia; 3. Feminismo, direitos da mulher ou do homem, incels e similares; 4. Autodefesa e violência, mesmo se for legal e legítima; 5. Aborto; e 6. Gordura corporal, sobrepeso e obesidade. E a proibição de postagens que sejam consideradas crime pela lei dos EUA e do Brasil[16].

O site Export Comments[17] foi utilizado para a exportação dos comentários a serem analisados, que foram escolhidos considerando tanto os usuários com interesse pelo conteúdo da Brasil Paralelo como os usuários que aparentemente criticavam a BP. Como dito anteriormente, dificilmente os usuários de um post vão travar contato com opiniões que divergem de suas próprias ou que questionem suas crenças, sendo um local propício para a formação de bolhas informacionais. No entanto, o objetivo dessa pesquisa foi identificar os marcadores lexicais que determinam (positivamente ou negativamente) a relação desses usuários com os produtos da Brasil Paralelo e circunscrevem o que chamamos, a partir de Turner (1974), de *communitas*.

Considerando que os algoritmos favorecem a criação de bolhas informacionais ou câmaras de ecos, para a nossa pesquisa importa menos a formação de *communitas* circunscritas a um grupo específico e mais a virtualidade dessa formação, isto é, a identificação e o reconhecimento através da linguagem, onde quer que eles transitem (posts de Reddit, Instagram, Youtube etc).

---

[15] Disponível em: <https://www.reddit.com/r/brasilivre/>. Acesso em: 13/07/25.
[16] Explicitamente a regra cita crimes sexuais, apologia à violência civil, comércio ilegal, racismo e discriminação, anonimato e doxxing etc. Disponível em: <https://www.reddit.com/r/brasilivre/wiki/regras/>. Acesso em: 13/07/25.
[17] Disponível em: < https://exportcomments.com/>. Acesso em: 13/07/25.

Assim, os posts que serão aqui analisados estão distribuídos em uma linha temporal de três anos. O de 2022 está arquivado e por isso não pode receber novos comentários e o segundo foi publicado no dia 01 de julho de 2025, estando ainda ativo. Ao total, foram coletados 64 comentários, sendo escolhidos 38 para análise. No anexo, está a tabela com os comentários divididos por post. Por convenção, decidimos não relacionar e identificar os usuários, assim como decidimos pela correção das palavras que estivessem escritas fora do padrão da língua portuguesa, sem, com isso, mudar ou perder o sentido original do comentário.

O primeiro ponto que gostaríamos de realçar é que há uma diferença significativa entre os comentários de opinião em 2022 e 2025. Enquanto o primeiro post apresenta usuários com comentários majoritariamente positivos em relação à Brasil Paralelo, o segundo post apresenta muitos comentários críticos. As críticas se dão não porque os usuários acham o conteúdo enviesado, mas porque a BP teria "decaído" nos últimos anos ao aproximar-se de agendas religiosas, especificamente o catolicismo, e apresentar uma "estética *boomer"*, isto é, da geração dos anos 1940 e 1960 conhecida como *baby boomer*.

No post de 2022, alguns usuários se engajaram mais diretamente com respostas como "gosto muito", "razoável" ou "*boring*[18]". No entanto, esses comentários não nos mostram se o usuário se identifica e replica a gramática da BP. Por isso, entendemos apenas como "engajamento positivo/negativo com os produtos da BP". Já os comentários mais elaborados apresentam elementos lexicais que podem ser identificados na propaganda da Brasil Paralelo, que apresentaremos a seguir.

O primeiro comentário do post de 2022 repete *ipsis litteris* os slogans publicitários da BP, afirmando que a empresa aborda um lado "totalmente esquecido e ignorado" pela mídia brasileira. Também afirma que o trabalho histórico da BP tem o objetivo de "resgatar a história, esquecida, debilitada e desmoralizada do nosso país". A BP repete massivamente que sua missão é "resgatar bons valores, ideias e sentimentos no coração de todos os brasileiros", bem como promover a "História do Brasil que nem a TV nem a Escola te contaram"[19]. Além disso, o comentário chama atenção para o fato de que as produções midiáticas brasileiras são

[18] Em livre tradução: tedioso, chato, maçante.
[19] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tM6DgndOOcc>. Acesso em: 13/07/25.

"extremamente politizadas", o que não corresponderia à representação que a BP faz de si mesma, isto é, "apartidária"[20].

A ideia de que a BP estaria produzindo um conteúdo imparcial, apolítico, preocupado apenas com "a verdade" aparece em outros comentários do post de 2022, marcando, por exemplo, a dimensão da revelação para aqueles que de fato desejam saber a verdade. Um dos comentários afirma que os documentários são muito bons, mas nem todo mundo gosta de saber a verdade, o que poderia ser interpretado como uma parte da população que prefere se manter alienada da realidade.

Há um comentário que enumera supostas qualidades da Brasil Paralelo, sendo elas: "Cristã. Contra as drogas. Contra aborto. História do Brasil. Nacionalismo. Direita. Conservadorismo". Ao final, afirma não haver nada melhor do que isso. A BP, de fato, vem se aproximando mais do conteúdo cristão, principalmente do catolicismo tradicional, desenvolvendo cursos como o *Travessia para Família* lançado em 2024 e que apresenta um viés religioso, e também apoiando campanhas contra o aborto. A reportagem publicada no jornal Brasil de Fato em julho de 2024 (Granjeia, 2024) mostrou que entre 2020 e 2024, a BP promoveu 68 mil anúncios na biblioteca de anúncios da Meta[21], sendo que 5 mil deles tinham a palavra aborto. A reportagem também chamou atenção para o fato de que 2023 marcou o pico de investimento da produtora em anúncios com esse tema, totalizando 389 mil reais. Desse total, 200 mil foram usados um mês após a ministra do Supremo Tribunal Federal (STF) Rosa Weber, então relatora da ADPF 442, ter votado a favor da descriminalização do aborto nas primeiras 12 semanas de gestação.

Essa interferência midiática em uma pauta explicitamente política serviria para refutar tanto o argumento da BP de que é apartidária, como dos usuários que comentaram que as produções são imparciais ou sem política. Contudo, para eles, há uma separação estrita do que seriam pautas compreendidas na chave da moralidade (aborto, drogas, tráfico, homossexualidade) e pautas políticas (partidos políticos, governo, políticas públicas). Nesse sentido, as pautas morais compõem a arena cultural contra a qual o progressismo teria investido

[20] Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/noticias/a-brasil-paralelo-e-de-direita-a-resposta-e-nao-entenda>. Acesso em: 13/07/2025.
[21] Empresa proprietária do Facebook e Instagram.

todo tipo de estratégia para corromper. Essa estratégia é comumente chamada de marxismo cultural.

Curiosamente, três comentários descreveram o conteúdo da Brasil Paralelo como teoria da conspiração, ainda que suas produções tenham sido julgadas como "bem produzidas", "às vezes bom" e "produção de qualidade". O que nos leva a refletir sobre qual seria o papel da tecnicidade na formatação das produções de audiovisual e sua relação com a produção da autoridade e legitimidade, ainda que o conteúdo pudesse ser questionável.

Por fim, no post de 2022, um dos comentários elogia o bom trabalho da BP e indica um outro instituto educacional notadamente conservador, o Instituto Borborema[22]. A importância desse comentário é mais pela contraposição com os comentários do post de 2025, visto que no post mais recente, a indicação é de uma nova plataforma de conteúdos associada ao MBL, o Valete+, em que o usuário afirma que a estética da BP seria uma estética antiquada, "boomer" e que miraria em pessoas com mais de 45 anos. Já a estética do Valete+ seria mais jovem e imaginativa[23].

Esse mesmo usuário comentou que

> O Brasil Paralelo tem um conteúdo bem careta, falta criatividade e senso estético nas produções. O conteúdo do Valete+ é bem disruptivo, e traz um tom mais dissidente em comparação com os pares da direita. Tem muito dossiê e documentário legal, com bastante variedade de ideias em um lugar só.

Apesar das críticas ao conteúdo da BP, a propaganda feita sobre a plataforma Valete+ se utiliza da mesma estrutura de marketing da BP, ao afirmar que na nova plataforma teria uma grande variedade de ideias "em um lugar só". Na promoção do curso Travessia (2023), a BP afirmou que "o projeto foi pensado para reunir o essencial *em um só lugar*" (Brasil Paralelo, 2023, grifo próprio). A similaridade entre os discursos importa mais pela remodelação dos

[22] O Instituto Borborema, localizado em Campina Grande e fundado em 2015, produz cursos com conteúdo conservadores e católicos. Alegam que sua missão é "o resgate da verdadeira educação e da verdadeira cultura. Acreditamos que os grandes problemas brasileiros são consequências diretas da derrocada educacional que assola o país há pelo menos cinco décadas."("Sobre - Instituto Borborema", 2016)

[23] No perfil do instagram da plataforma Valete+ eles afirmam ser "A primeira revista de Direita do Brasil" e "a futura rede social da Direita". Com uma estética over, com cores fortes e os textos tomando a metade das imagens. Em algumas imagens também usam memes como recurso estilístico. Até julho de 2025 a revista teve 28 edições. Disponível em: <Valete Plus - O Aplicativo Que Reúne Conhecimento e Cultura em Um Só Lugar>. Acesso em: 13/07/2025.

sujeitos em torno da gramática compartilhada por diferentes atores das novas direitas (incluindo a extrema direita) na qual, através desses marcadores lexicais e sintagmáticos, a identidade social desses sujeitos liminares se manifesta. A linguagem enquanto estrutura estruturada e estruturante das *communitas*.

Enquanto o post de 2022 apresentou um engajamento majoritariamente positivo com os produtos da Brasil Paralelo, o post de 2025 ficou mais equilibrado entre críticas a favor e críticas contra a BP. Logo no primeiro comentário relacionado na tabela em anexo, o usuário afirma que a audiência da BP se dividiria em "espectadores simplesmente interessados" e "fanáticos de 14 anos", com a reputação de que seu conteúdo seria enviesado e mal-abordado. A definição de parte dessa audiência como um "adolescente fanático" é intrigante porque joga luz sobre o fenômeno da radicalização de jovens associados, principalmente, às comunidades do Discord (uma outra plataforma de interação social)[24].

Outros dois comentários de usuários diferentes destacam a forte aproximação da BP a temas relacionados com a religião ao denominarem a empresa de "escola dominical" ou "catequese". Nesse post mais recente é interessante ver como os usuários interpretam a posição da Brasil Paralelo como enviesada, afastando-se da imagem que a BP constrói de si mesma como "neutra e apartidária". A discussão dos usuários levou ao tema do *mainstream*, em que discutiram se este seria o conteúdo "mais próximo da neutralidade" ou "apenas o conteúdo dominante" e o entendimento de que o objetivo da BP seria ser "contra o *mainstream"*, não importa se essa visão contrária tem acurácia histórica, científica, só "por ser do contra" eles mostram como a descoberta genial "o que ninguém quer te mostrar", às vezes é uma visão ultrapassada, já debatida e superada.

Um dos comentários que mais chamou nossa atenção foi o de um usuário que criticou a BP por ela não ser mordaz o suficiente. Ainda que goste e concorde com o conteúdo produzido pela empresa, ele afirmou

[24] Ferreira (2024) pesquisou a formação de identidades coletivas em comunidades gamers nessa plataforma, ver mais: FERREIRA, João Victor Barbosa. Radicalização política e juventude no Brasil: a formação de identidade coletiva nas comunidades gamers no Discord.. 2024. 173 f., il. Dissertação
(Mestrado em Ciência Política) - Universidade de Brasília, Brasília, 2024.
Na reportagem da BBC publicada em maio de 2025, foram expostas situações em que membros das comunidades no Discord transmitem ao vivo todo tipo de violência contra animais e pessoas enquanto outros usuários assistem e interagem com a cena. Disponível em: <Discord: por que plataforma tem sido terreno fértil para extremismo na internet - BBC News Brasil> Acesso em: 14/07/2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> A direita é bem castrada no Brasil, o discurso conservador foi criminalizado. Quando vejo o programa britânico conservador The Podcast of The Lotus Eaters ou o influencer americano Matt Walsh vemos pontos de vista conservadores sendo defendidos de maneira bem feroz e sem medo. Detalhe que os britânicos não tem liberdade de expressão defendida na constituição deles, e nós temos na nossa. Talvez o Brasil Paralelo sofra por ser sério demais, é algo que o conservador médio concorda, mas não empolga. Por exemplo, tem um vídeo do Matt Walsh explicando o porque do casamento gay não ser um casamento de verdade, uma opinião que seria calada no Brasil, então só veremos pessoas que, mesmo na direita, são a favor do casamento gay.

O comentário acima pode ser usado como um exemplo anedótico do processo de radicalização dos sujeitos, assim como contribui para pensarmos na formação de *communitas* em estado liminar permanente, visto que o argumento de que o discurso conservador teria sido criminalizado ancora o próprio pensamento como antiestrutural ou antissistema. A discussão do *mainstream* elaborada pelos usuários também contribui para pensar essa construção de estrutura e antiestrutura das *communitas* digitais conformadas por atores como a Brasil Paralelo enquanto um estado permanente.

Por fim, um dos usuários usou da linguagem chula para tecer críticas contra a Brasil Paralelo afirmando que do que ele viu (das produções da BP), "é só um monte de pessoas chupando o ovo do NeoLiberalismo e não aprofundando na história do jeito que tem que se aprofundar, só reduzindo a COMUNISMO MAU CAPITALISMO BOM!". Esse mesmo usuário encerra seu comentário dizendo que, mesmo não sendo pior do que o comunismo, o capitalismo causa danos "horríveis e deploráveis". Em resposta a esse comentário, um outro usuário afirma que "Considerando que o capitalismo é um sistema que está nos levando a um colapso civilizacional, não consigo pensar em nada pior, na real". De certo modo, esses dois usuários furaram a bolha da comunidade ao criticarem não apenas a BP, mas o capitalismo em si. Além disso, o comentário foi ocultado[25], só sendo possível lê-lo se clicar no ícone com sinal de +.

Desse modo, o salto temporal entre os posts do Reddit se mostrou fundamental para a análise da hipótese de (con)formação de *communitas* de sujeitos em estado permanente de liminaridade. Porém, mais do que nos dar respostas, esses dados nos impulsionam a explorar

[25] Considerando o sistema de votos do Reddit, o comentário recebeu 8 *downvotes*, tendo o pior índice de votos do post. Outros comentários que criticaram a BP ou divulgaram o Valete+ também receberam *downvotes*. Os comentários positivos sobre a BP receberam *upvotes*. Disponível em: <O que vocês acham do Brasil Paralelo? : r/brasilivre>. Acesso em: 14/07/2025.

como a linguagem das novas direitas vem sendo usada e modificada para reforçar o caráter antissistema desse movimento, colocando, desse modo, a esquerda e movimentos progressistas na posição de *mainstream* (ou dominante). Mobiliza-nos também à investigação de qual seria a percepção da audiência sobre o funcionamento dos algoritmos, a possível criação de bolhas informacionais e a naturalização das redes tecnopolíticas.

Conclusão

Na construção dessa pesquisa exploratória buscamos colocar em diálogo os conceitos de liminaridade e *communitas* (Turner, 1974) e pesquisas contemporâneas acerca das transformações digitais nos meios de comunicação, com ênfase nos efeitos produzidos pela algoritmização das relações sociais digitais.

Como Alfano et al (2021) afirmaram, as constantes mudanças nos algoritmos dificultam que as pesquisas elaboradas nesse campo sejam replicadas, mas, ainda assim, seus resultados são importantes retratos de momentos específicos em uma sociedade na qual a lógica algorítmica conduz as interações nas redes sociais e o consumo digital. Nesse sentido, a preocupação de analisar os algoritmos é proporcional ao crescimento de produtores de conteúdo de direita e extrema direita e a relevância que eles têm para a conformação da identidade social, reunindo os usuários com interesses e crenças comuns em grupos ou comunidades virtuais nas mais diversas plataformas.

O presente trabalho se preocupou em analisar comentários de dois posts publicados no subreddit Brasil Livre. Se por um lado os posts de 2022 nos auxiliam a refletir sobre o processo de remodelamento da audiência da BP através de estratégias discursivas e, portanto, a conformação desses sujeitos liminares em *communitas*, por outro, os posts de 2025 nos provocam a pensar sobre o processo de radicalização desses sujeitos que passaram a considerar a BP uma empresa muito conservadora, catequética e, nas palavras de um dos usuários, “castrada” (por fazer parte de uma direita que teve seu discurso criminalizado).

Mais do que buscar respostas acerca desses fenômenos, a presente pesquisa buscou explorar a interação de usuários em comunidades digitais para refletir as muitas maneiras que o discurso pode radicalizar-se e as muitas maneiras que as identidades sociais vão se

conformando em relação a um *outro* que pode ser o oposto, mas que também pode ter muitas semelhanças.

Referências Bibliográficas

About us. Disponível em: <https://www.semrush.com/company/>. Acesso em: 12 jul. 2025.

ALFANO, Mark *et al.* Technologically scaffolded atypical cognition: the case of YouTube's recommender system. **Synthese**, v. 199, n. 1–2, p. 835–858, dez. 2021.

ARAÚJO, Cláudio Márcio de; OLIVEIRA, Maria Claudia Santos Lopes de. Contribuições de Bourdieu ao tema do desenvolvimento adolescente em contexto institucional socioeducativo. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 8, n. 2, p. 215–224, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. *[S.l.]*: Editora Zouk, 2007.

BRASIL PARALELO. **10 Grandes Documentários sobre Política**. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/por-que-a-politica-brasileira-tem-tantos-problemas-esses-10-documentarios-buscam-investigar-o-cerne-da-questao>. Acesso em: 13 jul. 2025.

BRASIL PARALELO. **Sobre Nós | O que é a Brasil Paralelo?** Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/o-que-e-a-brasil-paralelo>. Acesso em: 13 jul. 2025.

CARVALHO, Luciana. **Travessia: para onde a Brasil Parelelo quer nos levar.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Rio de Janeiro: Programa de Pós Graduação em Ciencias Sociais - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2025.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. **Rev Internet & Sociedade,** v. 1, n. 1, p. 91–120, fev. 2020.

CORMEN, Thomas H. **Desmistificando algoritmos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

COSTA, Martha. Reinterrogar a ideologia para repensar o político: Lefort, leitor crítico de Marx. **Discurso**, v. 48, n. 1, p. 243–258, 29 jun. 2018.

FIESLER, Casey *et al.* Reddit Rules! Characterizing an Ecosystem of Governance. **Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media**, v. 12, n. 1, 15 jun. 2018.

GRANJEIA, Julianna. Brasil Paralelo: quem financia a produtora que milita contra o direito ao aborto - Brasil de Fato. **Brasil de Fato**, 17 jul. 2024.

HINE, Christine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 29, n. 2, p. e181370–e181370, 31 dez. 2020.

List of most-visited websites. , 4 jul. 2025. (Nota técnica).

MARX, Karl. **O capital: Livro I**. 3. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2023.

MEDVEDEV, Alexey N.; LAMBIOTTE, Renaud; DELVENNE, Jean-Charles. The Anatomy of Reddit: An Overview of Academic Research. *In*: **Springer Proceedings in Complexity**. Cham: Springer International Publishing, 2019. p. 183–204.

NASCIMENTO, Leonardo F.; CESARINO, Letícia Maria; FONSECA, Paulo de Freitas Castro. **"Democracia digital: análise dos ecossistemas de desinformação no Telegram durante o processo eleitoral brasileiro de 2022"**. São Paulo, SP: *[S.n.]*. Disponível em: <https://internetlab.org.br/wp-content/uploads/2022/08/telegram-01-relatorio-06-1.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2025.

REDAÇÃO BOLETIM. **Brasil Paralelo: em entrevista exclusiva, conheça a origem dos documentários que fazem sucesso na Internet**. **Boletim da Liberdade**, 19 jul. 2018. Disponível em: <https://www.boletimdaliberdade.com.br/2018/07/19/brasil-paralelo-em-entrevista-exclusiva-conheca-a-origem-dos-documentarios-que-fazem-sucesso-na-internet/>. Acesso em: 15 jul. 2025

Reddit. , 3 jul. 2025. (Nota técnica).

SILVEIRA, Sergio Amadeu. **Democracia e os códigos invisíveis: como os algoritmos estão modulando comportamentos e escolhas políticas**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.

Similarweb. , 1 jun. 2025. (Nota técnica).

Sobre - Instituto Borborema. , 23 out. 2016. Disponível em: <https://institutoborborema.com/sobre/>. Acesso em: 15 jul. 2025

Social news website. , 19 abr. 2025. (Nota técnica).

THOMPSON, John B. Mediated interaction in the digital age. **MATRIZes**, v. 12, n. 3, p. 17–44, 26 dez. 2018.

TURNER, Victor. **O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Anexo

Qual sua opinião sobre o Brasil Paralelo? : r/brasilivre
O que vocês acham do Brasil Paralelo? : r/brasilivre
Tabela 1 - Comentários do subreddit Brasil Livre (r/brasilivre)

(2022) "Qual sua opinião sobre a Brasil Paralelo?	(2025) "O que vocês acham do Brasil Paralelo?"
Uma criadora de conteúdo que aborda um lado totalmente esquecido e ignorado durante DÉCADAS pela mídia brasileira. O trabalho histórico que os caras vem fazendo recentemente pra resgatar a história,esquecida, debilitada e desmoralizada do nosso país é extremamente bem vindo A produção de conteúdo midiático brasileiro ficou ESTAGNADO e extremamente politizado...se o trabalho dos caras não fosse BOM e o povo não estivesse interessado eles não teriam conseguido fazer tanto sucesso. É bom ver algo novo surgindo.	A Popularidade do Brasil Paralelo é dividida entre espectadores simplesmente interessados, ou simplesmente uns fanáticos de 14 anos. Mas geralmente possui a reputação de conteúdo enviesado e mal-abordado.
Quanto menos controle sobre a narrativa o sistema tiver melhor.	Assino o streaming e o material é de qualidade. Já fiz alguns dos cursos de formação, muito bons.
Fazem um trabalho muito bom, quando eu estava na vibe de aprender e estudar, não perdia nada do que eles lançavam. Hoje eu não tenho mais tempo pra acompanhar. Se você gostar deles, talvez goste também do Instituto Borborema.	Do que eu vi, eu acho que é só um monte de pessoas chupando o ovo do NeoLiberalismo e não aprofundando na história do jeito que tem que se aprofundar, só reduzindo a COMUNISMO MAU CAPITALISMO BOM!, sendo que o Capitalismo causa danos que, mesmo não sendo piores do que o comunismo, são horríveis e deploráveis.
Não sou o público alvo, porém respeito pelo nível de produção.	Não sei se é de fato, pois só vi um documentário lá, mas todo mundo que falar uma vírgula contra o mainstream vai ser taxado como enviesado.
Documentários muito bons vale muito a pena assistir, porém muita gente não gosta de saber da verdade das coisas.	Eu assisti alguns documentários pelo youtube a algum tempo, na época eram gratuitos. Não sei o quanto você consegue assistir fora da plataforma deles hoje em dia. São bons documentários, gostei bastante de assistir. De cabeça lembro de um sobre a ditadura militar, um sobre todas as eleições pós ditadura (Teatro das Tesouras) e um sobre o José Bonifácio (ou que falava bastante nele). Os cursos de formação eu não conheço.
Esteticamente muito bem produzido,direção,arte,roteiro,trilha sonora e etc	>sendo que o Capitalismo causa danos que, mesmo não sendo piores do que o comunismo, são horríveis

Mas de conteúdo são meio fracos e por vezes desonestos Eles são tipo aquela petra(lha) costa só que de sinal trocado.	e deploráveis. Considerando que o capitalismo é um sistema que está nos levando a um colapso civilizacional, não consigo pensar em nada pior, na real.
Depende, às vezes é bom e às vezes é conspiracionista demais.	Vi um documentário sobre estética e gostei bastante. Já aquele tal de Rasta me dá um asco, não curti. De resto vi uma coisa ou outra mas achei conservador demais pro meu gosto (sou libertário).
Tinha uma visão negativa sobre eles, pensava que era uma Doutrinação de direita, mas me surpreendi, principalmente com o documentário sobre a beleza. Eles têm uma visão ampla, mostram pontos de vista diferentes daqueles da grande mídia, são bem elaborados. Gostei também do criticado documentário sobre a ditadura, é imparcial, não mostra somente os militares malvados e os comunistas bonzinhos como estamos acostumados, mas que havia sim intenção de um golpe comunista no Brasil, e nenhum dos dois lados foi herói nessa história.	Vai de Valete+, bem melhor
Já tem gente demais criticando o governo atual. Eles oferecem outra perspectiva.	Tem que tomar cuidado apenas com a escola dominical. Agora todo papo mais a direita parece cursinho de catequese.
Sou assinante, ótimo conteúdo imparcial sem política muito bom mesmo.	Mal abordado? Eu sou assinante e me surpreendo bastante com a qualidade do conteúdo.
As únicas qualidades que a equipe do Brasil Paralelo oferece são a qualidade da produção e a vontade de apresentar novas faces de narrativas já estabelecidas, infelizmente falham completamente nessa missão e acabam apelando para teorias conspiratórias e simples mentiras.	O ponto é que eles tem um viés claro, ser contra o mainstream, não importa se essa visão contrária tem acurácia histórica, científica, só por ser do contra eles mostram como a descoberta genial "o que ninguém quer te mostrar", às vezes é uma visão ultrapassada, já debatida e superada.
Meio teoria da conspiração demais pro meu gosto, mas bem produzido.	Brasil Paralítico, ultimamente está mais pra Brasil Sionista.
Cristã. Contra as drogas. Contra aborto. História do Brasil. Nacionalismo. Direita. Conservadorismo. Não tem coisa melhor.	Todo lado tem um viés, não dá pra entrar na escola dominical católica e dizer que vai ter uma acurácia histórica de mais alto nível, ela vai contar a história da visão da igreja católica, no caso do que chamam de "mainstream" seria o mais próximo da neutralidade(mas não garante ela), onde já foi feita as ponderações e discussões necessárias e chegou aquele consenso ou aquela visão que faz sentido para a maioria, só se opor ao mainstream não dá nenhuma veracidade o que está sendo dito. O que o BP faz é trazer sua visão claramente com um viés conservador e liberal(nas definições pt-br) e

	muitas vezes só questionar por questionar.
Propaganda conservadora.	"no caso do que chamam de "mainstream" seria o mais próximo da neutralidade" Não. mainstream é apenas o discurso dominante, que às vezes é correto, embasado etc, e às vezes é só o dominante mesmo.
Um bando de vendidos.	Sou a favor, mas não me desperta muita curiosidade. A direita é bem castrada no Brasil, o discurso conservador foi criminalizado. Quando vejo o programa britânico conservador The Podcast of The Lotus Eaters ou o influencer americano Matt Walsh vemos pontos de vista conservadores sendo defendidos de maneira bem feroz e sem medo. Detalhe que os britânicos não tem liberdade de expressão defendida na constituição deles, e nós temos na nossa. Talvez o Brasil Paralelo sofra por ser sério demais, é algo que o conservador médio concorda, mas não empolga. Por exemplo, tem um vídeo do Matt Walsh explicando o porque do casamento gay não ser um casamento de verdade, uma opinião que seria calada no Brasil, então só veremos pessoas que, mesmo na direita, são a favor do casamento gay. Não há como ser polêmico, a censura já existe. Enfim, não há opiniões mordazes na direita brasileira e nem no Brasil Paralelo, mas são bons vídeos, vejo às vezes e concordo com o que é dito.
Adoro. Ansioso pro episódio do Teatro das Tesouras.	Porque são de qualidade? Acha tranquilo de acompanhar? não queria um rolê também muuuuito cabeça porque costumo ver nas horas vagas do trampo ou no ônibus.
Boring.	Assim, na plataforma tem o streaming com filmes clássicos e produções próprias, tem cursos de formação em várias áreas, documentários e programas próprios (alguns são diários outros são em episódios com temporadas). Não assisto tudo, essa parte política eu fico de fora. Mas tem muita coisa boa e as produções próprias são bem feitas.
Gosto muito.	O Brasil Paralelo tem um conteúdo bem careta, falta criatividade e senso estético nas produções. O conteúdo do Valete+ é bem disruptivo, e traz um tom mais dissidente em comparação com os pares da direita. Tem muito dossiê e documentário legal, com bastante variedade de ideias em um lugar só
	Ah, como libertário as ideias deles relativas aos costumes não me agradam tanto. Mas não sei, não vi

	tantas coisas assim então posso estar prejulgando com base em pouca informação.
	Já vi alguns documentários e gostei, não sou nenhum fan deles mas acho importante o trabalho executado.
	Pois é, o mainstream tem muito viés só que eles posam com neutralidade, acho mais importante saber do viés antecipadamente para decidir o quanto de credibilidade eles tem.
	cara, toda a estética da parada é essa porcaria boomer anti-imaginativa mesmo. Eu diria que eles miram no público bolsonarista de 45-65 anos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O lugar das infraestruturas na antropologia digital: analisando as políticas de atração de data centers no Brasil

Louise Lima Karczeski[1]

Resumo: Historicamente, a inteligência artificial (IA) construiu-se a partir de concepções sobre o humano e a natureza, sustentando-se também em "falsificações epistêmicas", que atribuíram a essas tecnologias características como universalidade e objetividade, favorecendo o distanciamento de seus processos materiais. Mais recentemente, com o avanço de técnicas de aprendizado de máquina e do complexo industrial associado, as ciências sociais passaram a dedicar maior atenção à infraestrutura física que sustenta a IA. Nesse contexto, os data centers materializam os processos de datificação, em contraste com metáforas como a "nuvem", que sugerem imaterialidade no armazenamento de dados. Como esses centros demandam exorbitantes recursos naturais e energéticos, operando através de "termotemporalidades" próprias, sua inserção em diferentes territórios envolve promessas climáticas, políticas e infraestruturais. Este trabalho mobiliza a figura do data center para aproximar a antropologia digital da antropologia das infraestruturas, explorando abordagens para reinscrever a localidade no debate sobre IA. A reflexão parte da análise de duas políticas do governo federal - o Plano Brasileiro de Inteligência Artificial e o Redata (parte da Política Nacional de Data Centers) -, complementada por um estudo de caso sobre a instalação de uma "cidade de data centers" no Sul do Brasil. Por fim, discutimos diferentes vias teóricas para abordar a expansão dos data centers, compreendidos, sob uma perspectiva cibernética, como instâncias da coemergência entre infraestruturas digitais e ambiente. A partir da tecnodiversidade, propomos uma "ressocialização" da IA que resista às leituras universalizantes do digital.
Palavras-chave: data centers; inteligência artificial; antropologia digital; infraestruturas

1. Introdução

[1] Aluna de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em setembro de 2024, o jornal O Globo publicava uma matéria com o título "Depois da tragédia, a inteligência artificial: Scala terá 'cidade de data centers[2]' no RS, com investimento inicial de R$3 bilhões" (Setti, 2024). A "tragédia" refere-se às enchentes que atingiram o Rio Grande do Sul entre abril e maio de 2024, afetando mais de 90% dos municípios do estado e cerca de 2 milhões de pessoas (Rio Grande do Sul, 2024a). Scala trata-se de uma empresa latino-americana especializada em infraestrutura computacional para operações de hiperescala[3], definida como uma plataforma de data centers sustentáveis. Já a expressão "cidade de data centers" diz respeito ao projeto "Scala AI City", um campus voltado à infraestrutura de inteligência artificial (IA), cuja primeira unidade está prevista para ser construída em Eldorado do Sul, com investimento inicial de R$3 bilhões.

Por fim, a decodificação mais complexa: "inteligência artificial", termo em disputa, que comumente surge associado a imaginários políticos e tecnológicos que implicam também em valorações morais, separando as máquinas que representam ameaças à vida humana das que estariam à serviço dos humanos (Assis, 2018). No contexto da matéria, IA surge numa das suas concepções "apologéticas", mas como contraponto, veremos que tem-se tornado lugar comum a afirmação da materialidade da IA. Essa tendência se dá na forma de investigações sobre o consumo de recursos naturais nas operações de sistemas de IA, sobre a cadeia de trabalho envolvida na mineração de materiais para o desenvolvimento de hardware e tantas outras.

Nessa chave, partiremos de uma definição ampla de IA neste artigo, em acordo com o tom ensaístico que pretendemos usar: entendemos IA como uma formação industrial que envolve uma série de fatores como política, cultura, trabalho e capital (Crawford, 2019). Nesse sentido, a proposta é unir-se aos esforços de materialização dessas tecnologias, entendendo-as como uma oportunidade de "ressocialização" da IA: por meio de um olhar exploratório, situado em um campo emergente da antropologia

[2] Usamos aqui o termo em inglês, alinhado ao material bibliográfico levantado (políticas nacionais, textos acadêmicos e jornalísticos). A tradução direta ("centro de dados") raramente é encontrada, por vezes surgindo o termo "centro de processamento de dados", que restringe de certa forma as operações de data centers.

[3] Empresas de grande porte, usualmente big techs, que atuam como provedoras de serviços digitais de modo geral, como armazenamento em nuvem e serviços de IA. Existe uma certa ambiguidade do termo "hiperescala" que pode se referir tanto a data centers com alta escalabilidade, com infraestrutura tecnológica, energética e de refrigeração avançadas; como às empresas que oferecem esses serviços.

digital voltado ao estudo das infraestruturas de IA, propomos olhar para os data centers a fim de repensar os universalismos associados a essas tecnologias, inclusive nos caminhos analíticos escolhidos para abordá-las.

Partiremos de uma discussão mais fundamental sobre o data center como ponto de contestação aos discursos sobre a imaterialidade da IA. Em seguida, analisaremos duas políticas nacionais referentes ao tema: o Plano Brasileiro de Inteligência Artificial (PBIA) e o Redata (parte da Política Nacional de Data Centers), ambas publicadas em 2025. Então, pensaremos nessas iniciativas em relação à expansão de projetos de data centers no Brasil, com foco particular no projeto anunciado para a construção de uma cidade de data centers em Eldorado do Sul (RS). A partir dessa análise exploratória, o artigo aponta reflexões sobre a integração entre as discussões sobre o digital e sobre infraestruturas na antropologia, dando atenção especial à discussão ambiental.

2. Data centers e a materialização da IA

Historicamente, os data centers foram desenvolvidos nas proximidades das grandes empresas de tecnologia, maiores produtoras e consumidoras de dados, concentrando-se nos Estados Unidos principalmente. Nas últimas décadas, as altas demandas (computacionais, energéticas, hídricas, etc.) relacionadas ao crescimento do uso da Internet e, mais recentemente, à expansão e complexificação de sistemas de IA (como os de IA generativa) têm resultado na expansão física e geográfica desses centros.

A Organização Internacional de Normalização oferece a seguinte definição de um data center:

> uma estrutura, ou grupo de estruturas, dedicada à acomodação centralizada, interconexão e operação dos equipamentos de tecnologia da informação e redes de telecomunicações que fornece serviços de armazenamento, processamento e transporte de dados em conjunto a todas as instalações e infraestruturas de distribuição de energia e controle ambiental, juntamente com os níveis necessários de recuperação e segurança requeridos para fornecer a disponibilidade de serviço desejada (NBR ISO/IEC 22237-1, 2023, sp.).

Ao desmembrar sua definição, um data center consiste em um espaço físico que abriga três infraestruturas básicas:

1- sistema eletrônico: componentes de hardware (como servidores, discos rígidos e roteadores) e software (como sistemas de gestão e monitoramento) que habilitam a conectividade, o processamento e armazenamento de dados;

2 - sistema de geração de energia: a rede elétrica, a fonte de alimentação ininterrupta (as UPS, como baterias) e geradores de backup;

3 - sistema de resfriamento: varia a depender do tipo de sistema escolhido (a base de água ou ar, por exemplo) e pode incluir componentes como unidades de ar condicionado, containers de água, torres de resfriamento, bombas de resfriamento, resfriadores centrífugos, etc.

Essa definição, contudo, não abrange as profundas transformações em escala, consumo energético, uso de recursos naturais e protocolos de segurança que variam conforme o propósito de cada data center[4]. Parte do motivo pelo qual essas infraestruturas têm atraído o escrutínio público é a expansão dos data centers hiperescala, decorrente das demandas de processamento de dados projetadas para o funcionamento de sistemas de IA. Os data centers modernos, como os hiperescala geridos por big techs, contêm dezenas de milhares de servidores dispostos em prateleiras e enfileirados em corredores, acompanhados dos equipamentos necessários para operá-los. Esses servidores, que separadamente consomem pouca energia, quando acumulados nesses centros resultam em demandas energéticas significativas: atualmente, data centers hiperescala podem consumir mais de 100 megawatts de energia, o equivalente aproximado ao gasto de 75 mil casas residenciais (Potter, 2024).

Esse consumo de energia implica em geração de calor e consumo de água para o resfriamento dessas infraestruturas:

> Devido a todos esses processos necessários para um data center operar de forma segura e ininterrupta, eles estão entre as dez indústrias comerciais que mais consomem água (Siddik; Shehabi; Marston, 2021). Para se ter uma ideia, em 2014, nos Estados Unidos, foi atribuído aos data centers um uso total de 626 bilhões de litros de água. O consumo de água dos data centers do Google, um dos principais

[4] Existe uma classificação comum na indústria de tecnologia, que define quatro categorias principais abrangendo aspectos do tamanho, propósito e gestão dos data centers. São eles: 1) empresariais (centros onde a própria organização armazena, processa e faz gestão dos seus dados, geralmente localizados na própria empresa, mas podem ser externos); 2) serviços gerenciados (são similares aos empresariais, mas a gestão do centro todo é terceirizada a outra empresa); 3) co-locação [colocation] (diversas empresas alugam servidores dentro de um data center); 4) nuvem/hiperescala (estruturas de grande magnitude, excedendo 5000 servidores e geralmente gerenciados por empresas provedoras de serviços em nuvem) (Edwards, Cooper, Hogan, 2024).

> players da indústria, aumentou cerca de 20% de 2021 para 2022, e aproximadamente 17% de 2022 para 2023 (Google, 2024). Por outro lado, a Microsoft teve aumentos de cerca de 34% e 22%, respectivamente, nos mesmos períodos (Microsoft, 2025). Além disso, segundo o recente relatório sobre energia em data centers dos EUA, o consumo anual total de água no país por data centers norte-americanos em 2028 pode dobrar ou até quadruplicar em relação ao nível de 2023, atingindo aproximadamente 150 a 280 bilhões de litros, o que pressionará ainda mais as infraestruturas hídricas (Li et al., 2025). (Idec, 2025, p. 27[5]).

Gonzalez (2023), ao conduzir uma "etnografia ambiental" multissituada de data centers, que incluiu a interlocução com a comunidade técnica que trabalha essas infraestruturas e populações que vivem próximas a elas, descreve que elas operam em "termotemporalidades" próprias. Ou seja, nos data centers, tempo, temperatura e expertise se articulam de forma indissociável, algo que o autor demonstra na descrição do ritmo de trabalho nesses locais. De acordo com o trabalho do autor, esse ritmo é ditado pela busca do equilíbrio termodinâmico fundamental para o funcionamento contínuo dos equipamentos, que é dependente do uso intensivo de água e energia.

Os impactos do uso de recursos naturais em data centers têm motivado a atuação de movimentos de resistência populares que atuam no monitoramento de novos projetos. Na América Latina, essas iniciativas têm sido evidentes: em 2019, ativistas analisaram o projeto de construção de um segundo centro da Google em Quilicura, no Chile, observando que a empresa havia recebido autorização para extrair mais de 7 bilhões de litros de água anualmente. Após uma série de protestos, o judiciário suspendeu o projeto até que a empresa reavaliasse seu impacto ambiental (Urquieta e Dib, 2024). Conforme histórias como essa se multiplicam, delineia-se um fenômeno interessante, em que falar dos data centers implica em confrontar a aparente imaterialidade que cerca discussões sobre dados e inteligência artificial.

Esse caráter "imaterial" se relaciona com o que Katz (2020) define como as "falsificações epistêmicas" da IA. Ele define três: a ideia de que a IA parte de um olhar de lugar nenhum, descolada de agendas políticas e movimentos históricos; a ideia que sistemas de IA já se equiparam ou superam as capacidades de pensamento humano; e finalmente, a ideia de que a evolução da IA rumo à singularidade (ou a superação da

[5] Nota-se que essas estatísticas são contestáveis, pois na maioria das vezes são dados auto declaratórios das empresas. Além disso, empresas como a Google já se beneficiaram do sigilo sobre o consumo de água em suas infraestruturas.

inteligência humana) é um processo que independe da vontade/ação humana. Para o autor, essas falsificações previnem uma análise atenta a projetos políticos mais amplos, como as associações históricas do desenvolvimento da IA a projetos industriais-militares, vinculados a interesses capitalistas e imperialistas.

De certo modo, Katz (2020) aponta para algumas questões que há tempos preocupam o pensamento antropológico, como uma separação entre os âmbitos da técnica e do social, similar ao que Tim Ingold (2000) entende por "externalização da técnica", ou o que Bryan Pfaffenberger (1992) percebe como uma "dessocialização" da atividade tecnológica humana dentro da visão padrão da tecnologia. A partir dessa discussão, nossa proposta é que o estudo antropológico dos data centers pode se constituir como um caminho contrário às falsidades epistêmicas da IA, numa proposta de "ressocialização" dessas tecnologias.

Isso se alinha à proposta de Edwards, Cooper e Hogan (2024) sobre a criação de um campo de estudos críticos sobre data centers. Os autores desestabilizam esse conceito ao argumentar justamente que esses centros e as ecologias dos locais onde são construídos estão mutuamente implicados. "Ecologia" aqui tem um sentido amplo, os autores apontam que as escolhas dos locais onde construir data centers envolvem variáveis como: promessas políticas, promessas climáticas e promessas infraestruturais. Nesse sentido, nos interessa analisar do modo como projetos de data centers estão surgindo no Brasil, pautando a atenção à localidade, a fim de contestar tanto a ideia de imaterialidade da IA como a de uma homogeneização na dispersão dessas infraestruturas.

3. Políticas nacionais de atração de data centers

Em abril de 2025, o jornal The Intercept Brasil deu início a um especial chamado "A boiada da IA", investigando os impactos da expansão de infraestruturas para inteligência artificial no Brasil. A matéria inicial focou na exclusão do Ministério do Meio Ambiente do processo de construção da Política Nacional de Data Centers (PNDC) (Martins, 2025a). Ainda, em maio, uma publicação do jornal destacou a missão oficial aos Estados Unidos feita pelo ministro da Fazenda, Fernando Haddad, onde apresentou a

política com exclusividade para executivos de empresas de tecnologia e infraestrutura digital (Martins, 2025b).

Nesse contexto, a cobertura jornalística desempenhou um papel central no processo de demanda sobre participação e prestação de contas junto ao governo federal. Subsequente à repercussão na mídia, houve pedido de acesso ao texto por parte do Instituto de Defesa de Consumidores (Idec), que foi negado pelo ministério. Em decorrência, houve as críticas de entidades da sociedade civil sobre a falta de transparência no processo e questionamentos quanto aos benefícios efetivos que incentivos fiscais para o setor de data centers estrangeiro trariam ao país (Said, 2025).

Em setembro de 2025, o governo federal formalizou a criação do Redata, a Medida Provisória que cria o Regime Especial de Tributação para Serviços de Data Center no Brasil (Brasil, 2025b), como uma das principais medidas da política nacional em desenvolvimento, que faz parte da Nova Indústria Brasil (política industrial do governo federal, lançada em 2024). Pouco antes do lançamento da medida, em agosto, o governo federal, através do Ministério das Comunicações, abriu uma tomada de subsídios para a construção da PNDC, com foco no eixo de conectividade e infraestrutura[6].

O Redata antecipa os efeitos da Reforma Tributária para o setor, reduzindo os custos da importação de equipamentos e criando algumas contrapartidas a serem oferecidas pelas empresas desoneradas, como reserva de 10% da capacidade de processamento para o mercado interno e investimentos em pesquisa e desenvolvimento no país. Além disso, a medida estabelece alguns compromissos de sustentabilidade, como critérios de eficiência hídrica e uso de energia elétrica proveniente de fontes limpas ou renováveis e também oferece incentivos à instalação de data centers nas regiões Norte, Nordeste e Centro-oeste (Brasil, 2025b).

A disponibilidade de matriz energética limpa no Brasil tem sido um dos principais argumentos políticos mobilizados por representantes do governo e de empresas para justificar a ampliação dos data centers no país, como solução diante do crescimento das críticas sobre o impacto ambiental dessas infraestruturas. Ainda, o discurso em torno da medida tem enfatizado questões de soberania digital nacional, por estimular que os dados

[6] A íntegra da tomada de subsídios: https://www.gov.br/participamaisbrasil/tomada-de-subsidios-sobre-a-politica-nacional-de-data-centerS

de brasileiros sejam armazenados e tratados dentro do país, reduzindo “a dependência nacional em relação a serviços digitais prestados no exterior” (Brasil, 2025c).

Os discursos governamentais sobre soberania digital antecedem o Redata: em 2024 o governo federal lançou o Plano Brasileiro de Inteligência Artificial (PBIA), atualizado em junho de 2025, com vigência até 2028. O plano prevê o investimento de R$23 bilhões para IA, e contém um eixo específico sobre infraestrutura, envolvendo a construção de novos data centers (Brasil, 2025a). Substituindo a Estratégia Brasileira de Inteligência Artificial (EBIA), lançada em 2021, o PBIA dispõe de ações e previsões de investimentos mais específicos em relação ao documento anterior (Almeida Jr., 2025), além de denotar a mudança de discurso do governo de Jair Bolsonaro para o governo de Luiz Inácio Lula da Silva, particularmente no que tange a questão da soberania.

O plano do governo Lula menciona repetidamente “soberania digital", “soberania tecnológica” e “soberania de dados” como objetivos, enfatizando a necessidade de desenvolvimento de capacidades domésticas para a IA. As ações estabelecidas nesse sentido concernem investimento em pesquisa e inovação, no desenvolvimento autônomo de hardware e software e outras, em destaque para o projeto da “nuvem soberana”, uma infraestrutura nacional de armazenamento de dados, e do fomento a modelos de linguagem de grande escala (LLM), especializados em português (Brasil, 2025a).

O PBIA aponta que o baixo número de data centers no país prejudica a participação brasileira na economia de dados, identificando que existem apenas 168 desses centros em funcionamento no Brasil - em contraste com os cerca de 5000 nos Estados Unidos. Assim, o Plano delineia algumas ações e linhas de investimento para data centers, das quais podemos destacar o investimento de R$500 milhões especificamente em infraestrutura para “data centers verdes", através do programa “Pró-Infra IA Sustentável".

O aspecto da matriz energética limpa do país é identificado como uma vantagem competitiva no PBIA: os dados do Ministério de Minas e Energia sobre a projeção do consumo energético nos projetos de data centers no Rio Grande do Sul, São Paulo e Ceará são explicitamente mencionados para reforçar a necessidade de expandir e garantir o uso de fontes renováveis para sustentar a operação desses centros. O ministério prevê um

aumento de 600% na carga de energia elétrica necessária para data centers até 2037, considerando apenas esses projetos (Brasil, 2025a).

Nesse cenário, há contrapontos às medidas por parte de outros setores: em relação ao Redata, organizações da sociedade civil ressaltaram tanto a opacidade do processo de formulação quanto a ausência de salvaguardas socioambientais e climáticas explícitas, como a exigência de estudos de impacto ambiental prévios à concessão de benefícios fiscais, apontando esses aspectos como ameaças à soberania nacional (Idec, IP.Rec e Lapin, 2025). Para além disso, o discurso sobre soberania nas políticas esbarra com desafios que envolvem tanto o desenvolvimento de tecnologias nacionais, como desafios regulatórios - vide, por exemplo, a apropriação da ideia de "nuvem soberana" por empresas de tecnologia, que vêm realizando parcerias com governos no fornecimento de estruturas de armazenamento de dados[7], e as disputas sobre a regulação de IA no Brasil, com a possível votação do PL2338/23 (Brasil, 2023), que pode incorporar as medidas do Redata.

Com base na comparação entre as duas principais políticas em curso para a atração de data centers no Brasil, identifica-se a vontade política em tornar essas infraestruturas uma das frentes emergentes da política industrial brasileira, ancorada em discursos sobre soberania e redução da dependência tecnológica. Nesse movimento, a ideia de sustentabilidade tem sido mobilizada como um aspecto economicamente competitivo do país, especialmente diante dos desafios energéticos que essas infraestruturas impõem em outras regiões do mundo. Nesse contexto, surgem controvérsias relacionadas à falta de provisões sobre os impactos socioambientais dos data centers. Frente a esse contexto de efervescência e incerteza política, propomos observar o caso de Eldorado do Sul para refletir sobre a categoria de sustentabilidade associada a projetos infraestruturais de grande porte.

4. Uma cidade de data centers

[7] Em 2024, os contratos entre o Serpro (Empresa Nacional de Inteligência em Governo Digital e Tecnologia da Informação), e big techs foi tema de debate na Comissão de Ciência, Tecnologia e Inovação da Câmara dos Deputados (Rádio Câmara, 2024).

Partindo da proposta de Edwards, Cooper, Hogan (2022), estudar criticamente data centers envolve investigar como a materialização de projetos como o proposto para Eldorado do Sul é propiciada por fenômenos políticos que envolvem as esferas federal, estadual e municipal. Em complemento a isso, apontamos como isso envolve também a memória ambiental sobre a região, conforme uma percepção sobre a inovação como uma resposta à tragédia ambiental se manifesta no caso do Rio Grande do Sul. Ao mesmo tempo, a reflexão sobre essa memória ambiental nos permite reformular o discurso sobre sustentabilidade para repensar a noção de "impacto ambiental".

No caso de Eldorado do Sul, a vontade política estadual e municipal teve influência decisiva na atração do projeto da Scala AI City. O próprio CEO da empresa afirmou ter sido "fisgado" pela disposição do governo local, que, em contrapartida, respondeu que não ter oferecido incentivos fiscais para o empreendimento, mas confirmou ter facilitado a construção ao enquadrá-lo como um distrito industrial, algo que favorece o licenciamento para expansão do projeto (Setti, 2024). Em dezembro de 2024, foi sancionada a Lei Municipal nº 5.949, que dispõe especificamente sobre a criação de um novo Polo Tecnológico de Data Center (Eldorado do Sul, 2024). A legislação determina a ampliação do perímetro urbano especificamente para a construção do projeto - além disso, é prevista a expansão do projeto para municípios vizinhos (Eldorado do Sul, 2024).

Para além da vontade política, uma série de fatores técnicos tem sido apontada como determinante na escolha de Eldorado do Sul como local para a implantação da cidade de data centers. No plano regional, destaca-se a infraestrutura energética e de conectividade do Rio Grande do Sul e a previsão da conexão do estado ao cabo submarino Malbec, que atualmente liga São Paulo, Rio de Janeiro e Buenos Aires, o que ampliaria a agilidade na transmissão de dados e reforçaria a competitividade da região (Rio Grande do Sul, 2024b).

No caso específico de Eldorado, o governo estadual enfatiza a disponibilidade de energia elétrica (o terreno destinado ao projeto localiza-se em frente a uma subestação) e a proximidade com outro centro da empresa Scala, situado em Porto Alegre (embora este tenha sido significativamente afetado pelas enchentes que interromperam suas operações por 68 dias). Além disso, existe, conforme mencionamos, um aspecto de revitalização da

cidade após as enchentes de 2024. “O anúncio de R$ 3 bilhões em um município que foi duramente afetado é importante.", afirmou o governador Eduardo Leite (Setti, 2024).

Eldorado está localizada a aproximadamente 12 km de Porto Alegre, fazendo parte da área de preservação ambiental do Delta do Jacuí. A proximidade do Rio Jacuí e Lago Guaíba cidade foi um dos fatores que tornou o município um dos mais afetados pela “tragédia” de 2024, tendo cerca de 90% da sua área inundada (Praetzel, 2024). Embora as inundações de 2024 tenham se destacado por sua gravidade, as enchentes no Delta do Jacuí constituem um fenômeno histórico e recorrente, assim como os projetos de infraestrutura que, ao longo do tempo, transformaram suas paisagens. Devos (2021) aborda essas controvérsias através das memórias dos habitantes do delta do Jacuí, que evocam como a ocorrência de enchentes, tragédias ambientais e um processo de divórcio com as águas na região se relacionam com um histórico de obras de infraestrutura, particularmente as que alteraram as dinâmicas fluviais do delta.

O autor aborda especificamente a história de um megaempreendimento previsto para a construção da Mina Guaíba, às margens do rio Jacuí, estendendo-se pelos municípios de Charqueadas e Eldorado do Sul. O projeto, que previa a mineração em alta escala de carvão, areia e cascalho, movimentou o debate público em 2019, encontrando resistência em diversos setores. Comparando o licenciamento do projeto e um parecer sobre as lacunas desse processo, Devos (2021) delinea uma diferenciação entre um processo centrado em riscos imediatos à obra e ao seu entorno direto, e outro que considera “as relações sistêmicas no delta do Jacuí”, colocando em foco as lógicas hídricas e conseguindo acessar possíveis perturbações ecossistêmicas decorrentes da Mina Guaíba.

A "lógica terrestre” que orientou o licenciamento mostrou-se limitada diante da complexidade do sistema hidrológico local, baseada em uma concepção de previsibilidade natural incapaz de abarcar eventos como as enchentes de 2024. Em contraposição, a atenção às “lógicas hídricas” e ao “risco tecnológico” do empreendimento permitiu evidenciar potenciais danos à bacia hidrográfica e disputas pelo uso da água. Nessa disputa, as comunidades indígenas, os agricultores e os moradores do delta do Jacuí seriam os primeiros impactados. O licenciamento ambiental da Mina

Guaíba foi suspenso em 2020 pela ausência de consulta às comunidades Mbyá-Guarani residentes na área (Devos, 2021), e o projeto acabou arquivado em 2025.

No contexto atual, a memória da Mina Guaíba reaparece nos debates públicos sobre a "cidade de data centers" em Eldorado do Sul, evocada na cobertura jornalística (Martins, 2025c). Diversos pontos de intersecção entre ambos os casos permitem problematizar as lógicas de avaliação de impacto ambiental que orientam o licenciamento de grandes empreendimentos infraestruturais. No caso do projeto da Scala, a própria necessidade de licenciamento ambiental para o projeto é disputada: frente à repercussão do projeto, o Conselho Estadual do Meio Ambiente do Rio Grande do Sul (CONSEMA) definiu em 2025 um novo ramo de atividade específico para o licenciamento de data centers no RS, uma vez que não existia um enquadramento específico tal anteriormente (Hofmeister, Harari, 2025). Além disso, a lei que dispõe sobre a construção do empreendimento em questão prevê que o licenciamento ocorra de forma simplificada e autodeclaratória (Eldorado do Sul, 2024).

Novamente, a residência de povos indígena se impõe como questão central. Atualmente, uma comunidade Mbyá-Guarani habita às margens do terreno onde será construído o data center. Os indígenas da Tekoa Pekuruty, envolvidos numa disputa histórica pela demarcação de suas terras, tiveram a sua aldeia inundada em 2024. Posteriormente, as estruturas da aldeia foram demolidas pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) sem aviso prévio, contribuindo para a precarização da situação de moradia da comunidade (Martins, 2025c). Mediante a repercussão do projeto, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) acionou o Ministério Público Federal e a Defensoria Pública da União sobre o projeto da Scala, solicitando informações sobre o empreendimento. De maneira similar, indígenas do povo Anacé têm liderado o movimento contra o estabelecimento de um data center ligado ao TikTok em Caucaia, no Ceará, área historicamente marcada por escassez e disputas hídricas (Martins, 2025d).

A partir desses casos, nota-se que a comparação entre as políticas de atração de data centers e os aspectos locais do desenvolvimento dessas infraestruturas desestabilizam as noções de soberania e sustentabilidade ambiental. Enquanto políticas como o Redata e o PBIA firmam as ações relativas a esses aspectos em compromissos amplos relativos à eficiência hídrica e desenvolvimento industrial, aspectos relativos à

avaliação dos impactos aos territórios ficam em segundo plano. Num contexto em que estratégias de eficiência energética e ambiental são altamente controversas (Pasek et al., 2023), particularmente como parte de discursos corporativos, a relação entre essas infraestruturas e ambiente demanda uma análise mais atenta às suas dimensões materiais, políticas e ecológicas.

5. Digital, infraestruturas e ambiente

Para Knox e Gambino (2023), a antropologia das infraestruturas permite investigar formas materiais que, embora enraizadas em territórios específicos, transcendem também limites espaciais e temporais, evidenciando como ideias sobre progresso tecnológico se materializam. Ainda, conforme apontam Carse e Kneas (2019), a análise de projetos infraestruturais permite observar a heterogeneidade que existe nas temporalidades do capitalismo neoliberal, contestando uma ideia de progresso tecnológico unilateral. Nesse contexto, a antropologia digital surge em posição privilegiada para construir uma perspectiva integrativa dos fenômenos digitais (Cesarino, 2021; 2022). A partir da discussão traçada aqui, propomos que a complementaridade dessas abordagens permite articular os processos materiais investigados com dinâmicas de datificação (Mayer-Schoenberger, Cukier, 2013), amplamente associadas ao digital, pesquisando como infraestruturas materiais e lógicas informacionais se entrelaçam no estudo dos data centers.

Diversos estudos etnográficos têm explorado como a expansão dos data centers revela tensões entre modos de habitar e imaginar o ambiente. Gonzalez (2023) descreve os efeitos decorrentes da poluição sonora gerada por um data center em uma área suburbana dos Estados Unidos sobre a saúde física e mental da população local. O autor também identifica disputas ontológicas sobre o território: enquanto os moradores veem o espaço urbano como inadequado para a instalação de tais infraestruturas, definem o deserto vizinho, uma área de preservação indígena, como mais apropriado para abrigar o data center. De forma semelhante, Lehuedé (2022) analisa a expansão de infraestruturas de dados no deserto do Atacama e a sobreposição a práticas e territórios indígenas, no que identifica como um processo de “colonialismo de dados”.

Já Vonderau (2019) investiga data centers instalados no Ártico, e assim como os outros autores, descreve uma tendência de "infraestruturalização" do ambiente, em que o estabelecimento de data centers em áreas remotas é idealizado como estratégia perante o risco de escassez energética e hídrica. Desse modo, a natureza seria tecnicamente incorporada aos regimes de eficiência energética, consolidando-se menos como um objetivo de preservação e mais como um elemento funcional no resfriamento dessas infraestruturas. Essas análises evidenciam o modo com as implicações ambientais dessas infraestruturas vão muito além do uso de recursos, apontando para os desafios associados à "ressocialização" da IA.

A partir das análises feitas aqui, nota-se que os desafios teórico-metodológicos associados ao estudo dos data centers envolvem a mobilização de perspectivas que articulem contextos locais com com fluxos globais, particularmente ágeis no contexto de investigação de infraestruturas computacionais. Nesse sentido, ao pensarmos a discussão sobre essas infraestruturas digitais, podemos delinear diferentes caminhos analíticos possíveis: primeiro, podemos envolver a perspectiva geopolítica, englobando as disputas entre estados que influenciam fluxos de capital e políticas estatais como as analisadas aqui.

Nessa perspectiva, podemos nos inspirar em Santos (2000; 2006), por exemplo, que discute como lugares geográficos estão vinculados a determinados conjuntos de técnicas, assim como os instrumentos de trabalho, resultantes de processos históricos, discutindo a divisão do trabalho como um processo pelo qual os recursos (entendidos de forma ampla, incluindo aspectos materiais, ideias e valores) disponíveis se distribuem social e geograficamente. Essa distribuição constitui uma divisão social e geográfica do trabalho, em que o valor dos recursos depende de sua localização e das capacidades técnicas associadas a cada território.

Ao articular técnica e tempo, Santos (2000) questiona a ideia de que a velocidade é um dado universal da globalização, argumentando que apenas alguns agentes dispõem das condições para explorar plenamente as potencialidades técnicas das máquinas. Retornando à matéria d'O Globo sentido, a expansão dos data centers ilustraria essa desigualdade de acordo com o CEO da Scala ao alertar "[...] se essa oportunidade não for aproveitada entre 9 e 18 meses, elas [empresas de tecnologia] irão para outro lugar, e nós

perderemos a posição na fila" (Setti, 2024). Embora o Brasil possua uma matriz energética limpa considerada vantajosa para o setor, a capacidade de agir com rapidez e eficiência técnica definiria quais territórios conseguem ou não assegurar sua posição no mercado global de infraestrutura digital[8].

Análises do aceleracionismo que anima a indústria da IA são oportunas. Ao mesmo tempo, ao enviesar a explicação pelo rumo da geopolítica e da globalização, é preciso resistir à reprodução, na investigação, de um universalismo similar ao propagado nas falsificações epistêmicas da própria IA (Katz, 2020). Nesse sentido, podemos pensar outros caminhos analíticos complementares, como a proposta de Hui (2020) sobre uma tecnodiversidade: enfatizando o aspecto da localidade, o autor se opõe a uma concepção unificada da técnica, em prol de uma abordagem que considera uma "multiplicidade de técnicas caracterizada por diferentes dinâmicas entre o cósmico, a moral e o técnico" (Hui, 2020, p. 83).

O autor aponta para como, no avanço das tecnologias de rede, a relevância da análise geográfica diminui do ponto de vista econômico, o que implica na própria desvalorização das discussões que prezam por essa perspectiva. Em contraponto a uma perspectiva tecnocrática, em que a consideração dos territórios adquire importância apenas nos termos de disponibilidade de recursos, Hui advoga por um pensamento ecológico que concebe a relação entre tecnologia e ambiente em termos não opositivos. Inspirado por Simondon, o autor provoca a pensar o ambiente geográfico e os objetos técnicos numa explicação não determinista, onde ambos estão integrados.

Ainda que Hui critique a cibernética pela visão de tecnologia associada às tecnologias ocidentais, que promoveriam um movimento de sincronização da história, a proposta do autor dialoga também com as análises mais recentes no campo da antropologia digital. Cesarino (2022), por exemplo, inspira-se na obra de Gregory Bateson para propor uma explicação cibernética dos fenômenos digitais em que a relação

[8] Essa ideia não se resume ao plano internacional, mas uma "hierarquização de lugares" como propõe Santos poderia ser considerada dentro do território nacional. Apesar de esforços de incentivos de distribuição geográfica, conforme colocado no Redata, a maioria das empresas de tecnologia têm buscado as regiões Sul/Sudeste para suas instalações, apontando a disparidade nas capacidades de transmissão de energia nas regiões e a proximidade de centros comerciais/dos clientes e disponibilidade de mão de obra especializada (Lovisi, Teixeira, 2024). Isso contrasta, inclusive, com a concentração da maior parte dos projetos de energia renovável do Brasil e a maioria dos cabos submarinos que conectam o país no Nordeste(Guimarães, 2023).

agente-ambiente é pensada em termos recursivos, de modo oportuno inclusive para pensar a ideia de sustentabilidade para além da chave do uso de recursos naturais, englobando sistemas vivos e maquínicos.

Nesse sentido, trata-se de privilegiar investigações que tomam a IA menos como um objeto em si mesma, e mais em relação à história de diferentes territórios e suas técnicas, complexificando inclusive a discussão ambiental. Atentando ao modo como projetos infraestruturais se desenvolvem, pode-se contribuir para a ressocialização da IA ao observar não apenas os aspectos das infraestruturas físicas necessárias para o funcionamento dessas tecnologias, mas a coemergência e recursividade de agências, a diversidade de técnicas e temporalidades imbricadas na expansão de data centers.

6. Conclusão

Enfim, podemos entrelaçar alguns dos pontos trazidos aqui: o desenvolvimento de sistemas de IA - principalmente modelos de grande escala, como os de IA generativa - depende de uma capacidade de processamento de dados alta, da construção e distribuição de data centers, da disponibilidade de infraestrutura digital, energética e recursos naturais, assim como de uma cadeia de trabalho disposta em diferentes lugares geográficos. A esses lugares, estão atrelados diferentes conjuntos de técnicas, que diferem muito entre si, mas são dependentes uns dos outros: técnicas que envolvem o próprio planejamento, construção e manutenção desses centros, a extração de minerais, o treinamento de dados, a gestão e monitoramento ambiental, etc.

Pensar a IA a partir dos data centers implica em abordar materialmente as condições para o desenvolvimento desses sistemas. Nesse esforço, análises que vinculam política, técnica e território podem contribuir para uma análise mais complexa em comparação com os pressupostos universalistas que tendem a cercar o tema. Como argumentam Edward, Cooper e Hogan (2024), dados demandam ecologias; são dependentes de condições do ambiente; do clima, da disponibilidade de recursos; e também de vontades políticas e imaginários sobre a tecnologia.

Desse modo, optamos por analisar políticas nacionais de atração de data centers no Brasil a fim de apresentar um retrato de um momento de efervescência nacional em

relação às oportunidades econômicas imaginadas em relação a essas infraestruturas. Nesse contexto, as políticas apresentam discursos sobre sustentabilidade e soberania que contrastam com a disseminação dessas infraestruturas em diferentes territórios, que é condicionada por diferentes condições históricas e materiais, assim como diversos modos de habitar o ambiente.

Entre as diversas abordagens teóricas possíveis para se pensar a IA, optamos aqui por um foco nos data centers como forma de reinscrever a localidade no debate, a fim de pensar uma "ressocialização" da IA que contrapõe-se a uma ideia de expansão homogênea dessas infraestruturas. Nesse percurso, entendemos que a proposta da tecnodiversidade de Hui e perspectivas mais recentes da antropologia digital, como a de Cesarino (2022), oferecem vias analíticas promissoras para analisar as dinâmicas aceleracionistas da indústria da IA e pautar a atenção ao território como forma de desafiar as tendências universalizantes que moldam, inclusive, nossos próprios modos de explicação.

Referências bibliográficas

ALMEIDA JR., A. Inteligência artificial, imperialismo e esperanças contra-hegemônicas. **Revista Brasileira de Estudos CTS**, v. 1, n. 1, p. 88-108, 2025. Disponível em: <https://revistabrasileiradeestudoscts.com/revista/article/view/13/24> Acesso em: 29 set. 2025.

ASSIS, A. C. N. **Entre redes neurais e artificiais:** Estudo antropológico sobre humanidade e inteligência artificial em algumas revistas brasileiras.Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS-UFG, Goiânia, 2018.

BRASIL. Projeto de Lei n. 2.338, de 2023. Dispõe sobre o desenvolvimento, o fomento e o uso ético e responsável da inteligência artificial com base na centralidade da pessoa humana. **Senado Federal,** 2023. Aguardando parecer da Comissão Especial sobre Inteligência Artificial. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2487262>. Acesso em: 24 jul. 2025.

BRASIL. **Proposta de Plano Brasileiro de Inteligência Artificial 2024-2028.** Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação. 12 de junho de 2025a. Disponível em:

<https://www.cgee.org.br/documents/10195/11009772/CGEE_PBIA.PDF>. Acesso em: 12 junho 2025.

BRASIL. Medida Provisória n. 1.318, de 17 de setembro de 2025. Altera a Lei n. 11.196, de 21 de novembro de 2005, para instituir o Regime Especial de Tributação para Serviços de Datacenter (REDATA), e a Lei n. 15.211, de 17 de setembro de 2025b. **Diário Oficial da União,** Brasília, 18 set. 2025. Seção 1, p. 6. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/2025/medidaprovisoria-1318-17-setembro-2025-797988-norma-pe.html. Acesso em: 18 set. 2025.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Indústria, Comércio e Serviços (MDIC). **MP cria o Redata, que estimula data centers e impulsiona economia digital no Brasil.** Brasília, 17 set. 2025c. Disponível em: https://www.gov.br/mdic/pt-br/assuntos/noticias/2025/setembro/mp-cria-o-redata-que-estimula-datacenters-e-impulsiona-economia-digital-no-brasil. Acesso em: 18 set. 2025.

CARSE, A, KNEAS, D. Unbuilt and Unfinished: The Temporalities of Infrastructure . **Environment and Society**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 9-28, 1 set. 2019.

CESARINO, L. **O mundo do avesso**: Verdade e política na era digital. Ubu Editora, 2022.

CRAWFORD, K. **Atlas of AI.** London: Yale University Press, 2021. 327 p.

DEVOS, R. Porto Alegre sob(re) as águas: memória ambiental em tempos de Antropoceno. In: DA ROCHA, A. L., ECKERT, C (Org.). **Tempo e memória ambiental**: etnografia da duração das paisagens citadinas. Brasília, DF: ABA Publicações, 2021.

ELDORADO DO SUL. Lei nº 5.949, de 06 de dezembro de 2024. Dispõe sobre a ampliação do perímetro urbano, cria novo Polo Tecnológico de Data Centers para a implantação de Data Centers e dá outras providências. Eldorado do Sul: Câmara Municipal, 2024. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/rs/e/eldorado-do-sul/lei-ordinaria/2024/595/5949/lei-ordinaria-n-5949-2024-dispoe-sobre-a-ampliacao-do-perimetro-urbano-cria-novo-polo-tecnologico-de-data-centers-para-a-implantacao-de-data-centers-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 5 mai 2025

EDWARDS, D., COOPER, Z. G. T., & HOGAN, M. (2024). The making of critical data center studies. **Convergence**, 31(2), 429-446.

IDEC; LAPIN; IP.rec. Posicionamento de Idec, LAPIN e IP.rec sobre a Medida Provisória que institui a Política Nacional de Data Centers (ReData). [S.l.], 17 set. 2025. Disponível em: <https://idec.org.br/release/posicionamento-de-idec-lapin-e-iprec-sobre-medida-provisoria-que-institui-politica-nacional>. Acesso em: 18 set. 2025.

IDEC. **Não somos quintal de data centers:** um estudo sobre os impactos socioambientais e climáticos dos data centers na América Latina. São Paulo: IDEC, 2025. Disponível em: <https://idec.org.br/pdf/idec_estudo-nao-somos-quintal-de-data-centers.pdf>. Acesso em: 2 out. 2025.

GONZALEZ, S. M. **Cloud Ecologies**: An Environmental Ethnography of Data Centres. Tese (doutorado em History, Anthropology, Science). Technology & Society Massachusetts Institute of Technology (MIT), Cambridge, 2023.

GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. **Sancionada lei que cria primeiro polo de tecnologia de data centers do Brasil**. 18 dezembro 2024b. Disponível em:<https://www.estado.rs.gov.br/sancionada-lei-que-cria-primeiro-polo-de-tecnologia-de-data-centers-do-brasil>. Acesso em: 11 abril 2025.

GUIMARÃES, P. Entenda como funcionam os cabos submarinos que conectam o Brasil na internet. **O Globo**, 22 dezembro 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2023/12/22/entenda-como-funcionam-os-cabos-submarinos-que-conectam-o-brasil-na-internet.ghtml>. Acesso em: 14 maio 2025.

HOFMEISTER, N., HARARI, I. 'Cidade de data centers' no RS pode gastar mais energia que 40 milhões de pessoas. **Repórter Brasil**, 22 abr. 2025. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2025/04/integra-das-notas-enviadas-para-reportagem-sobre-data-centers-no-rs/>. Acesso em: 25 jun. 2025.

HUI, Y. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

INGOLD. T. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge: London, 2000.

KATZ, Y. **Artificial Whiteness**: Politics and Ideology in Artificial Intelligence. New York: Columbia University Press, 2020.

KNOX, H, GAMBINO, E. Infrastructure. In: STEIN, F (ed.). **The Open Encyclopedia of Anthropology**. 2023.

LEHUEDÉ, S. Territories of data: ontological divergences in the growth of data infrastructure. **Tapuya**: Latin American Science, Technology and Society 5, no. 1, 2022.

LOVISI, P.; TEIXEIRA, P.S. Energia limpa do Nordeste atrai data centers para o país, mas investimentos ficam em São Paulo. Folha de São Paulo, 11 outubro 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2024/10/energia-limpa-do-nordeste-atrai-data-centers-para-o-pais-mas-em-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 20 abril 2025.

MARTINS, L. A boiada da IA: Governo escanteia Ministério do Meio Ambiente e ignora riscos em política nacional de data centers. **Intercept Brasil,** 28 abril 2025a. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2025/04/28/governo-escanteia-ministerio-do-meio-ambiente-e-ignora-riscos-em-politica-nacional-de-data-centers/>. Acesso em: 29 abril 2025.

MARTINS, L. Haddad foi aos EUA atrair investimentos em data centers sem mostrar o que o Brasil ganha com isso. **Intercept Brasil**, 16 maio 2025b. Disponível em: https://www.intercept.com.br/2025/05/16/haddad-foi-aos-eua-atrair-investimentos-em-data-centers-sem-saber-o-que-o-brasil-ganha-com-isso/. Acesso em: 25 maio 2025.

MARTINS, L. Da destruição à especulação: Eldorado do Sul abre portas para projeto bilionário de data center que esconde impactos e ignora população. **Intercept Brasil**, 23 jun. 2025c. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2025/06/23/eldorado-do-sul-abre-portas-para-projeto-bilionario-de-data-center/>. Acesso em: 24 jun. 2025.

MARTINS, L. Indígenas Anacé protestam contra data center do TikTok no Ceará e pedem suspensão do licenciamento ambiental. Intercept Brasil, 4 ago. 2025d. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2025/08/04/indigenas-anace-protestam-data-center-tiktok-ceara/>. Acesso em: 4 ago 2025.

MAYER-SCHOENBERGER, V.; CUKIER, K. **Big Data**: a revolution that will transform how we live, work, and think. Londres: John Murray, 2013.

NBR ISO/IEC 22237-1:2023. Tecnologia da informação – Instalações e infraestrutura de data center – Parte 1: Conceitos gerais. Rio de Janeiro: ABNT, 13 jun. 2023.

PASEK, A; LIN, C. K; COOPER, Z. G. T.; KINDER, J. B. **Digital Energetics**: Exploring the connections between energy and media—and what those connections mean for our current moment. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2023.

PFAFFENBERGER, B. Social Antropology of Technology. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 21. (1992) (p. 491-516).

PRAETZEL, J. Eldorado do Sul chega a 90% do município afetado pela água, afirma Defesa Civil. **Zero Hora**, 3 de mai. 2024. Disponível em: < https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2024/05/eldorado-do-sul-chega-a-90-do-municipio-afetado-pela-agua-afirma-defesa-civil-clvqyujud025q011w2f6yyy60.html>. Acesso em: 15 abr. 2025.

POTTER, B. How to Build an AI Data Center. 2024. Disponível em: https://ifp.org/how-to-build-an-ai-data-center/. Acesso em: 26 abril 2025.

RÁDIO CÂMARA. EP#91 – Soberania nacional e a política de data centers no Brasil. **Rádio Câmara / Portal da Câmara dos Deputados,** 03 dez. 2024. Disponível em: https://www.camara.leg.br/radio/programas/1116955-ep91-soberania-nacional-e-a-politica-de-data-cente. Acesso em: 25 jun 2025..

RIO GRANDE DO SUL. **Defesa Civil atualiza balanço das enchentes no RS.** Defesa Civil do Rio Grande do Sul. 20 de agosto de 2024a. Disponível em: <https://www.estado.rs.gov.br/defesa-civil-atualiza-balanco-das-enchentes-no-rs-20-8>. Acesso em: 11 maio 2025.

RIO GRANDE DO SUL. **Sancionada lei que cria primeiro polo de tecnologia de data centers do Brasil**. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 18 dez. 2024b. Disponível em:<https://www.estado.rs.gov.br/sancionada-lei-que-cria-primeiro-polo-de-tecnologia-de-data-centers-do-brasil>. Acesso em: 11 abril 2025.

SAID, F. Governo nega acesso a minuta da política nacional de data centers. Metrópoles, 12 maio 2025. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/governo-nega-acesso-a-minuta-da-politica-nacional-de-data-centers>. Acesso em 15 maio 2025.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. Coleção Milton Santos 1. São Paulo, SP: Edusp, Ed. da Univ. de São Paulo, 2006.

SETTI, R. Depois da tragédia, a inteligência artificial: Scala terá 'cidade de data centers' no RS, com investimento inicial de R$ 3 bilhões. O Globo, 11 set. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/capital/post/2024/09/depois-da-

tragedia-a-inteligencia-artificial-scala-tera-cidade-de-data-centers-no-rs-com-investimento-inicial-de-r-3-bilhoes.ghtml>. Acesso em: 12 abril 2025.

URQUIETA, C.; DIB, D. U.S tech giants are building dozens of data centers in Chile. Locals are fighting back. Rest of world, 31 maio 2024. Disponível em: <https://restofworld.org/2024/data-centers-environmental-issues/>. Acesso em: 19 fevereiro 2025.

VONDERAU, A. Storing data, infrastructuring the air: Thermocultures of the cloud. **Culture machine** 18, no. 5, 2019, p. 1-12.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Autômatos Digitais de Imagens Médias, Máquinas de Aprendizado Profundo ou Tradutor Parafrástico: Inteligência Artificial entre reflexão e prática estética

Patricia dos Santos (USP)

Resumo

Propõe-se um breve panorama de como a reflexão estética e a prática artística de dois artistas e pensadores nos últimos anos auxiliam na construção de instrumentos tradutórios a respeito dos discursos em voga sobre a natureza e funções da Inteligência Artificial. Partindo das discussões de Ted Chiang e Hito Steyerl, o trabalho questiona o discurso de inovação e criatividade que acompanha a ascensão dos grandes modelos de linguagem e de imagem, sugerindo que tais sistemas funcionam menos como instâncias criadoras e mais como autômatos de repetição estatística: máquinas de aprendizado profundo, mas de compreensão superficial. O texto discute, ainda, a infraestrutura material e econômica dessas tecnologias (seus custos energéticos, a exploração laboral e a lógica especulativa que sustenta sua expansão), evidenciando o paradoxo entre a promessa de imaterialidade e o peso físico do trabalho e da energia que as mantêm.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; Estética; Automatismo; Precarização do trabalho.

O avanço das tecnologias de inteligência artificial (IA) nas últimas décadas consolidou uma nova gramática técnica e simbólica do mundo digital. Entre as múltiplas promessas que cercam essas ferramentas (da automação criativa à simulação cognitiva), poucos discursos têm sido tão persistentes quanto o da "inteligência" que cria, interpreta e inova. Esta apresentação busca tensionar tal narrativa, buscando por definições que alguns artistas pensadores, ou seja, profissionais que criam arte, mas também se dedicam a pensar essa criação (e não apenas a sua criação, mas o contexto onde estão inseridos e o trabalho de outros artistas), tem nos dado. Acreditamos que esse prisma pode ser fértil para discutir, por meio de profissionais que trabalham essencialmente com criação, o que é,

se é que existe, e qual a natureza de um potencial criativo na IA, como muitos têm defendido. Imaginamos que, acompanhando as reflexões destes dois artistas de maior destaque, a saber, o escritor Ted Chiang e a artista visual Hito Steyerl, ao questionarmos o que é IA, na intenção de brevemente ensaiarmos algumas definições, consigamos então compreender o que ela e e não é, o que ela pode e não pode oferecer, como ela funciona, e quais são as consequências de maior destaque, num sentido mais abrangente, desse seu funcionamento numa implicação coletiva e social.

A investigação que aqui se propõe é, portanto, dupla: de um lado, analisa-se a estrutura técnica e epistemológica das IAs generativas como dispositivos de compressão e interpolação; de outro, discute-se a dimensão ética e política dessa automatização estética, considerando seus efeitos sobre o trabalho humano, o meio ambiente e a circulação de informação. Aqui buscaremos argumentar que as inteligências artificiais generativas, em especial os grandes modelos de linguagem e imagem, não são dispositivos dotados de criatividade ou compreensão, mas sistemas de compressão com perdas: algoritmos capazes de reconfigurar, com eficiência estatística, uma parcela da cultura humana convertida em dados. Se as inteligências artificiais prometem criar, compreender e decidir, cabe indagar que tipo de mundo elas realmente constroem e, sobretudo, quem se beneficia dessa construção.

A Compressão com Perdas como Paradigma: Ted Chiang e o JPEG Borrado da Web

No debate contemporâneo sobre a natureza e as capacidades dos modelos de linguagem de grande porte, como o ChatGPT, enquanto ferramentas de criação artística, o ensaio do escritor e cientista da computação Ted Chiang, "ChatGPT Is a Blurry JPEG of the Web" (“ChatGPT é um JPEG borrado da Web"), ganhou notoriedade. Isso pois ele nos oferece uma analogia bastante lúcida e reveladora: ele propõe que entendamos esses

sistemas não como mentes emergentes, mas como algoritmos sofisticados de compressão de dados com perdas[1], aplicados ao vasto *corpus* de texto da internet.

Para ilustrar seu ponto, Chiang recorre ao caso de um incidente ocorrido com uma fotocopiadora *Xerox*, que utilizava um formato de compressão com perdas (JBIG2) para imagens em preto e branco. O algoritmo identificava regiões similares no documento e, para economizar espaço, armazenava apenas uma versão, reutilizando-a onde julgava adequado. Em um caso específico, ao copiar uma planta baixa com as áreas de três cômodos diferentes (14,13, 21,11 e 17,42 m²), a máquina considerou os números suficientemente parecidos e imprimiu "14,13" em todos os cômodos. O problema crucial, aponta Chiang, não foi tanto o uso da compressão com perdas em si, mas o fato de o artefato gerado, ou seja, o número incorreto, ser legível e plausível, mascarando sua imprecisão sob uma aparência de integridade.

É praticamente isso, argumenta ele, que um modelo como o ChatGPT faz, ao procurar comprimir todo o texto que ele consegue acessar na web, numa espécie de modelo de compressão com perdas (uma vez ser ainda impossível, em termos estruturalmente técnicos, acessar e lidar com toda a informação disponível na internet). Assim, ele identifica "regularidades estatísticas" no texto e as armazena de forma a permitir uma reconstrução aproximada posterior. Ele é, em essência, "um JPEG desfocado de todo o texto da Web". Ele retém a essência informativa, mas não as sequências exatas de bits (ou palavras). Portanto, a excelência do modelo em gerar texto gramatical e fluente ofusca o "desfoque", tornando a aproximação geralmente aceitável.

[1] Aqui talvez valha a pena explicitarmos a inspiração da analogia do autor, que explica: “A compactação de um arquivo requer duas etapas: primeiro, a codificação, durante a qual o arquivo é convertido para um formato mais compacto, e depois a decodificação, em que o processo é revertido. Se o arquivo restaurado for idêntico ao original, o processo de compactação é descrito como sem perdas: nenhuma informação foi descartada. Por outro lado, se o arquivo restaurado for apenas uma aproximação do original, a compactação é descrita como com perdas: algumas informações foram descartadas e agora são irrecuperáveis. A compactação sem perdas é o que normalmente é usado para arquivos de texto e programas de computador, porque esses são domínios nos quais até mesmo um único caractere incorreto tem o potencial de ser desastroso. A compactação com perdas é frequentemente usada para fotos, áudio e vídeo em situações nas quais a precisão absoluta não é essencial. Na maioria das vezes, não percebemos se uma imagem, música ou filme não é reproduzido perfeitamente. A perda de fidelidade se torna mais perceptível apenas quando os arquivos são compactados com muita força. Nesses casos, notamos o que é conhecido como artefatos de compressão: a imprecisão das menores imagens JPEG e MPEG , ou o som metálico de MP3s de baixa taxa de bits”(tradução nossa).

Dessa analogia central, o autor nos explicita, por exemplo, que as chamadas "alucinações" ou invencionices dos modelos (respostas factualmente incorretas, mas usualmente linguisticamente coerentes) são resultados naturais dessa lógica de compressão. Se grande parte do texto original a se orientar for descartado num processo de "compactação" estatística, como ocorre no modelo com perdas, é inevitável que partes da "reconstrução" sejam fabricadas. Assim como a fotocopiadora interpolou um número onde não deveria, modelos como o ChatGPT interpolam texto no "espaço lexical" entre conceitos, criando conteúdo novo e, por vezes, enganosamente verossímil. Eles sucedem numa espécie de aproximação estética das palavras num conjunto geral, mas falham no entendimento real, profundo e conceitual de suas criações.

No ensaio de Ted Chiang, a analogia entre os grandes modelos de linguagem e um arquivo JPEG comprimido serve para evidenciar que o funcionamento dessas máquinas não se dá pela apreensão significativa dos mais variados saberes do mundo, mas por meio da redução estatística e sintática do conhecimento humano disponível online. Tal como um arquivo comprimido que preserva apenas a aparência geral da imagem original, sacrificando nuances e detalhes irrecuperáveis, os sistemas de IA generativa processam e reproduzem fragmentos de linguagem de modo a simular coerência, mas sem qualquer consciência do conteúdo semântico que veiculam. Assim, se o conhecimento humano pode ser entendido como um campo heterogêneo de experiências, interpretações e, até mesmo, contradições e ambivalências, a operação das IA's sobre esse campo implica uma planificação estética e epistemológica, produzindo o que Chiang chama, metaforicamente, de uma versão borrada do estoque de um certo saber coletivo, disponibilizado nos arquivos digitais que alimentam esses programas; ou seja, uma imagem de baixa resolução do repositório de um tanto do pensamento humano.

Esse raciocínio ganha força quando relacionado às recentes conclusões da própria OpenAI, que reconhece que as chamadas *"alucinações"* (aquelas suas respostas factualmente incorretas, muitas vezes absurdas e ilógicas, mas linguisticamente bastante convincentes), são matematicamente inevitáveis[2]. Tal constatação confirma, em termos

[2] "Assim como os alunos que enfrentam questões difíceis em provas, os grandes modelos de linguagem às vezes conjecturam quando estão incertos, produzindo afirmações plausíveis, porém incorretas, em vez de admitir a incerteza; tais 'alucinações' persistem mesmo em sistemas de última geração e minam a confiança", escreveram os pesquisadores da OpenAI Adam Tauman Kalai, Edwin Zhang e Ofir Nachum,

técnicos, a intuição literária e filosófica de Chiang: a estrutura probabilística dos modelos de linguagem, orientada para a verossimilhança e não para a factualidade, os condena a uma forma permanente de erro, inerente ao seu modo de operar. Ao "conjecturar" diante da incerteza, no lugar de assumir seu desconhecimento, o modelo apenas reafirma a natureza de sua compressão: ele não interpreta, apenas aproxima, e o faz de modo a privilegiar a "aparência de sentido" em detrimento de qualquer correspondência com o real ou de assunção de ignorância. Nesse sentido, o que se chama de alucinação é apenas o sintoma mais visível de um mecanismo de cálculo que não pode senão reproduzir a mediocridade dos dados que o alimentam, transformando o conhecimento em um contínuo borramento.

Logo, Chiang contrapõe essa sua ideia dos atuais modelos de IA como JPEG's borrados da WEB, tão bem expressa por meio de sua analogia ao modelo de compactação com perdas, à visão de que a compressão eficiente equivale à compreensão genuína, já que o modelo produz uma aproximação superficial baseada em padrões estatísticos, e não numa compreensão conceitual. A impressão de que ele "entende" surge precisamente porque ele parafraseia o material da web em vez de citá-lo literalmente. Essa reformulação, que em um estudante humano é sinal de aprendizado, aqui é um subproduto da compressão com perdas, criando a ilusão de que o ChatGPT "entende o material". Por isso, seu potencial está mais em reformular conteúdos de forma fluida e inteligível, criando a sensação de compreensão, ainda que baseada em aproximações. O desafio, logo, não é só reconhecer a utilidade desses sistemas, mas também compreender os limites dessa tal compressão: o que se ganha em acessibilidade e reformulação é contrabalançado por uma perda, ou seja, pelo risco de perder a precisão factual.

A ilusão de inteligência destes programas emerge, portanto, da forma com que suas respostas são apresentadas. Um texto gramaticalmente coerente cria a aparência de

juntamente com Santosh S. Vempala, da Georgia Tech num estudo recente, publicado em 4 de setembro. Nele, eles argumentam que os modelos de linguagem alucinam porque os procedimentos de treinamento e avaliação recompensam a suposição em vez do reconhecimento da incerteza, e analisam as causas estatísticas das alucinações no processo de treinamento moderno. As alucinações se originam simplesmente de erros na classificação binária. Se afirmações incorretas não podem ser distinguidas de fatos, então as alucinações em modelos de linguagem pré-treinados surgirão por meio de pressões estatísticas naturais. Eles argumentam, então, que as alucinações persistem devido à forma como a maioria das avaliações em testes desses modelos de linguagem é classificada: os modelos de linguagem são otimizados para serem bons candidatos a testes, e suposições quando incertas melhoram o desempenho nos testes. Para conferir a publicação do referido estudo, acessar: https://arxiv.org/abs/2509.04664

raciocínio, assim como uma imagem nítida cria a aparência de realismo. Entretanto, o que se preserva não é tanto o conteúdo do conhecimento, mas o seu efeito de legibilidade. Essa lógica aproxima os modelos de IA de uma espécie de processo de tradução automática da cultura humana hegemônica: eles não interpretam, mas reformulam; não compreendem, mas interpolam. Trata-se de um tipo de tradução parafrástica, na qual o sentido é substituído por um simulacro de familiaridade. Nesse sentido, as IAs generativas não são entidades cognitivas, mas autômatos tradutores de uma imensa base de dados. Sua suposta criatividade é o reflexo de uma compressão cultural em larga escala, na qual o "novo" é apenas uma recombinação estatística do já existente. A metáfora da compressão, assim, expõe não apenas a limitação epistemológica dessas tecnologias, mas também o modo como o capitalismo informacional transforma o conhecimento em matéria-prima: compactando-o, armazenando-o e redistribuindo-o como valor econômico.

Daí que deve-se entender que a IA trabalha por meio da seleção estatística de um determinado estoque de dados e que, nesse sentido, ela, ainda, é incapaz de praticar uma ação, que de maneira alguma é específica a humanidade, mas é sim específica aos seres vivos, que é a da capacidade criativa real e total. Dessa forma, Ted Chiang nos leva a uma compreensão da IA, enquanto ferramenta de escrita, como uma espécie de *Tradutor Parafrástico*. Por isso que, para o escritor, chamar essas ferramentas de Inteligência Artificial, ou numa linguagem mais técnica, de Máquinas de Aprendizado Profundo, é, no mínimo incorreto, pelo menos quando se tem uma concepção mais valorativa do conceito de aprendizado profundo[3]. Até porque um aprendizado profundo que se leve a sério deve ser capaz, no mínimo, de reconhecer erros, assumir limitações e desconhecimentos, e então aprender com isso - algo que esses modelos não tem feito.

[3] Não perdemos de vista a oportunidade exemplar que aí nos é oferecida de discutirmos o que são certos conceitos como "inteligência", "conhecimento" e "aprendizado". Porém, tendo em mente a brevidade deste texto e que nenhum dos autores principais dos quais pretendemos aqui apresentar entram naquilo que entendem mais profundamente como definições destes conceitos, optamos por não abarcar tal tarefa.

Da imagem média à imagem automatizada: Hito Steyerl e o redundante imaginário algorítmico

Em junho de 2023, a artista visual Hito Steyerl publicou um notável ensaio chamado *Mean Images*, no qual procura descrever a emergência de uma visualidade típica da era digital, marcada pela homogeneização estética e pela padronização algorítmica, isso por meio da produção visual operada através de Inteligência Artificial. Ela nomeia a típica e massivamente produzida imagem gerada por modelos de aprendizado profundo como "imagens médias": elas são aquelas que resultam de uma estatística do olhar; são produtos de tecnologias que analisam e recompõem o mundo a partir da média de milhares de exemplos; imagens "otimizadas" para o consumo, calculadas para se aproximar do que é mais provável, mais reconhecível, e supostamente mais desejável.

O ensaio se estrutura num jogo de palavras que nos permite entender esse título e o próprio conceito que ela leva ao longo do texto tanto como "imagens médias", "imagens medianas/medíocres" e "imagens más". Nesse texto ela propõe uma chave de leitura que não é apenas conceitual, mas também política: as imagens geradas por IA não são singulares nem originais, justamente porque elas derivam de cálculos de probabilidade que extraem regularidades estatísticas de vastos conjuntos de dados, assim como explicitado por Ted Chiang com as IAs que lidam com palavras e textos. Assim, essas imagens são "médias" no sentido matemático e, ao mesmo tempo, "más" no sentido qualitativo: porque são medianas, mediocres, banais, frequentemente insatisfatórias, e reveladoras de uma mediocridade estrutural da WEB onde essas ferramentas extraem seus estoques, estoques estes que funcionam como coordenadas do seu funcionamento.

Esse duplo caráter desses modelos (estatístico e valorativo), abre para a autora um campo fértil de discussão. Porque, de um lado, as imagens médias revelam o modo de funcionamento da IA como dispositivo de repetição e cálculo, que não cria a partir do nada, mas recicla o que já foi ou é dado. Do outro lado, elas mostram a face política de uma cultura que tende à homogeneização, ao apagamento das singularidades, e ao nivelamento do sensível. Nesse movimento, a reflexão estética proposta por Hito se torna inseparável de uma análise crítica da sociedade contemporânea, marcada pela financeirização, pela lógica de *big data* e pela precarização do trabalho. Ou seja, para a

artista, a IA, como tem se desenvolvido até o presente momento, pode ser entendida como uma espécie de *Autômato Digital de Imagens Médias e Más*.

Fica claro que o núcleo conceitual deste ensaio está no jogo de palavras entre "média" e "má", enquanto adjetivação da imagem, desse produto visual gerado por IA: o raciocínio que a autora desenha, dentro desse universo que procura analisar, salienta que em termos estatísticos, a média é um cálculo de tendência central, que busca condensar um conjunto de dados em um valor representativo. Em termos estéticos e sociais, a média remete à mediocridade, ao comum, ao banal. Essa coincidência não é casual: a imagem gerada por IA tende a ser justamente e exatamente isso — uma representação que não se destaca, que resulta da soma e do balanceamento de inúmeras imagens pré-existentes, tornando-se então um "compromisso" estatístico.

Dessa forma, Hito demonstra que o aprendizado de máquina de IA's opera por aproximação, e não por invenção. Esse aprendizado pondera recorrências, combina probabilidades, e ajusta padrões. O que emerge daí não é o singular, mas o provável; e o provável, nesse contexto, é justamente o que já ocorreu muitas vezes antes, e que não é sequer necessariamente o correto[4]. Então a originalidade, que muitas vezes é entendida como ruptura ou desvio, dificilmente encontra espaço num regime que se orienta pelo cálculo do mais frequente. Assim, a imagem de IA tende à redundância e à previsibilidade.

Em seu ensaio, portanto, Hito Steyerl descreve a emergência de uma visualidade típica da era digital, marcada pela homogeneização estética e pela padronização algorítmica. As imagens médias são aquelas que resultam de uma estatística do olhar, ou seja, produtos de tecnologias que analisam e recompõem o mundo a partir da média de milhares de exemplos. São imagens "otimizadas" para o consumo, calculadas para se aproximar do que é mais provável, mais reconhecível, mais desejável.

[4] Como a questão das alucinações, já comentadas previamente neste texto provam. Para um breve comentário sobre a questão das alucinações de IA, num viés informativo e jornalístico, recomendamos a reportagem "OpenAI admits AI hallucinations are mathematically inevitable, not just engineering flaws ("OpenAI admite que as alucinações da IA são matematicamente inevitáveis, não apenas falhas de engenharia"), de autoria de Gyana Swain, publicada na revista online ComputerWorld, disponível em: https://www.computerworld.com/article/4059383/openai-admits-ai-hallucinations-are-mathematically-inevitable-not-just-engineering-flaws.html

Quando transposta para o contexto das inteligências artificiais generativas, essa noção se torna ainda mais contundente. Os sistemas de geração de imagem, como DALL·E ou Midjourney, constroem o visível a partir de uma imensa base de dados pré-existente. Cada resultado é, no fundo, uma média visual: uma aproximação estatística do imaginário coletivo digital. Isso porque a IA não "vê o mundo" para então criar suas representações, mas o reconstrói com base em imagens já vistas, reiterando os padrões dominantes de representação. Assim, o automatismo da produção algorítmica tende a reforçar o que já é familiar, consolidando um regime estético da redundância.

A estética das imagens médias é também a estética da repetição e da convergência: quanto mais as IAs produzem imagens, mais essas imagens alimentam seus próprios bancos de dados, retroalimentando o mesmo repertório formal e semântico. O resultado é um círculo vicioso de homogeneização cultural, no qual a diferença se dissolve na previsibilidade e o singular se dilui no genérico. Steyerl identifica nesse processo uma forma de automatismo digital, que desloca o artista para a posição de operador de parâmetros, enquanto o algoritmo assume a autoria formal.

Contudo, essa automatização da forma não se traduz em uma verdadeira autonomia da máquina. O algoritmo continua dependente daquilo que já foi produzido por sujeitos humanos, cuja criatividade é reabsorvida e redistribuída como dado. A IA, nesse sentido, não cria novas imagens do mundo, mas replica estatisticamente o mundo das imagens. Suas produções são, como propõe Steyerl, imagens médias e medíocres; médias no sentido técnico, e medíocres no sentido político: mediadoras de um imaginário coletivo cada vez mais capturado por lógicas de predição e consumo.

Economia política e infraestruturas da IA: trabalho, energia e especulação

Para além do interessante e produtivo conceito de "Imagens Médias", o ensaio de Hito também traz uma contribuição notável no campo das reflexões contemporâneas críticas sobre IA, num prisma mais materialista e objetivo, principalmente quando dedica-se a comentar sobre a questão do trabalho humano que sustenta o desenvolvimento destas tecnologias. Por trás da aparente imaterialidade das inteligências artificiais, há uma

infraestrutura massiva de atividade humana, exploração territorial e consumo energético. O discurso tecnocrático que apresenta a IA como uma instância autônoma e autoaprendente depende de uma enorme cadeia invisível de trabalhadores: programadores, moderadores de conteúdo, etiquetadores de dados e operadores de centros de treinamento, muitos deles localizados em países do Sul Global. Hito Steyerl enfatiza que o funcionamento das IAs só é possível porque há uma força de trabalho precarizada que treina, corrige e alimenta os modelos, ainda que a narrativa dominante tente apagar essa dimensão humana do processo. A suposta "inteligência" das máquinas depende, paradoxalmente, de um imenso esforço cognitivo humano, realizado em condições laborais degradantes e muitas vezes traumáticas. Assim, o mito da IA autossuficiente se revela uma versão digital do velho princípio colonial: a acumulação de valor em um polo implica a exaustão material e psíquica em outro.

A artista defende que essa ocultação do trabalho humano é parte de uma lógica colonial contemporânea, na qual o saber técnico e a infraestrutura produtiva são geograficamente separados. A revolucionária eficiência do "aprendizado profundo" repousa sobre o trabalho invisível de milhares de pessoas mal remuneradas, responsáveis por transformar o caos informacional da internet em dados úteis. Como observa a autora, o digital não elimina o corpo, mas o redistribui, externalizando suas demandas físicas e energéticas para zonas de invisibilidade social e geográfica. É justamente nesse ponto que a IA contemporânea se revela como um dispositivo intrinsecamente político: ela depende de vastos sistemas de exploração de recursos (humanos, minerais e ambientais) que são sistematicamente apagados do discurso tecnológico hegemônico.

Paralelamente, a sustentação física da IA exige um custo energético e ecológico crescente. Os grandes data centers consomem quantidades exorbitantes de eletricidade e água para refrigeração, intensificando o impacto ambiental dessas tecnologias. A promessa de uma inteligência "etérea" se revela, assim, ancorada em uma infraestrutura material de alta densidade, cuja manutenção é incompatível com qualquer ideal de sustentabilidade. O poder computacional necessário para treinar modelos de IA generativos[5], pode exigir uma quantidade impressionante de eletricidade, o que leva ao

[5] Um outro destacado problema relacionado aos danos ambientais causados direta e indiretamente por modelos de Inteligência Artificial é o da dificuldade de calculá-los com precisão. Não apenas porque o poder computacional necessário para treinar modelos de IA generativos geralmente têm bilhões de

aumento das emissões de dióxido de carbono e pressões na rede elétrica. Além da demanda por eletricidade, a grande quantidade de água necessária para resfriar o hardware usado para treinar, implantar e ajustar modelos de IA generativa, pode sobrecarregar o abastecimento de água municipal e afetar os ecossistemas locais[6]. O número crescente de aplicações de IA generativa também impulsionou a demanda por hardware de computação de alto desempenho, adicionando impactos ambientais indiretos de sua fabricação e transporte.

Embora nem toda computação de data center envolva IA generativa, a tecnologia tem sido um dos principais impulsionadores do aumento da demanda de energia. Como destacado pelo cientista Noman Bashir, [7] a demanda por novos data centers "não pode ser atendida de forma sustentável", pois o ritmo em que as empresas estão construindo novos data centers significa que "a maior parte da eletricidade para abastecê-los precisa vir de usinas de energia movidas a combustíveis fósseis"[8]. Embora todos os modelos de

parâmetros, mas principalmente porque as empresas responsáveis por eles têm sido especialmente cautelosas no oferecimento público destas informações. Essa falta de transparência, porém (que só pode parecer proposital, na intenção de diminuir ao máximo as críticas ao desenvolvimento dessas ferramentas), não tem impedido pesquisadores e jornalistas de investigar e calcular a verdadeira dimensão dos impactos ambientais da IA que se alastram pelo mundo. Cientistas estimam que a demanda de energia dos data centers na América do Norte aumentou de 2.688 megawatts no final de 2022 para 5.341 megawatts no final de 2023, em parte impulsionada pelas demandas da IA generativa. Globalmente, o consumo de eletricidade dos data centers aumentou para 460 terawatts-hora em 2022. Isso tornaria os data centers o 11º maior consumidor de eletricidade do mundo, entre os países Arábia Saudita (371 terawatts-hora) e França (463 terawatts-hora), de acordo com a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). Até 2026, espera-se que o consumo de eletricidade dos data centers se aproxime de 1.050 terawatts-hora (o que colocaria os data centers em quinto lugar na lista global, entre Japão e Rússia).

[6] Embora a demanda de eletricidade dos data centers possa estar recebendo mais atenção na literatura de pesquisa, a quantidade de água consumida por essas instalações também tem impactos ambientais. Água gelada é usada para resfriar um data center, absorvendo o calor dos equipamentos de computação. Estima-se que, para cada quilowatt-hora de energia consumido por um data center, seriam necessários dois litros de água para resfriamento, diz Bashir. Os dados referentes aos impactos ambientais do desenvolvimento e uso de Inteligência Artificial e o relato do pesquisador Norman Bashir foram extraídos da reportagem "Explained: Generative AI's environmental impact", publicada no site de notícias do Massachusetts Institute of Technology, que pode ser acessada em: Explained: Generative AI's environmental impact | MIT News | Massachusetts Institute of Technology

[7] Noman Bashir é pesquisador de Computação e Impacto Climático no Consórcio de Clima e Sustentabilidade do MIT (MCSC) e pós-doutorado no Laboratório de Ciência da Computação e Inteligência Artificial (CSAIL).

[8] Tomemos, por exemplo, mais um dado retirado da reportagem da qual extraímos o importante relato de Bashir: a energia necessária para treinar e implementar um modelo como o GPT-3 da OpenAI é difícil de determinar, mas em um artigo de pesquisa de 2021, cientistas do Google e da Universidade da Califórnia em Berkeley estimaram que apenas o processo de treinamento consumiu 1.287 megawatts-hora de eletricidade (o suficiente para abastecer cerca de 120 residências médias nos EUA por um ano), gerando cerca de 552 toneladas de dióxido de carbono.

aprendizado de máquina devam ser treinados, um problema exclusivo da IA generativa são as rápidas flutuações no uso de energia que ocorrem em diferentes fases do processo de treinamento. Os operadores da rede elétrica precisam ter uma maneira de absorver essas flutuações para proteger a rede e geralmente empregam geradores a diesel para essa tarefa[9].

Ainda que não abordado por Hito em seu ensaio, não pode-se perder de vista a obviedade com a qual, a esse quadro, soma-se o problema da dimensão especulativa do investimento em IA. A corrida pelo desenvolvimento de modelos cada vez maiores cria uma bolha de expectativa[10], sustentada por promessas de rentabilidade futura e pela mitologia do progresso técnico. Trata-se de uma economia da fé, de uma confiança no potencial quase messiânico da tecnologia para resolver crises, crises estas que frequentemente deixa-se de perceber que a mesma ajuda a agravar, como no caso da crise climática.

Assim, a retórica apocalíptica sobre o "poder destrutivo" da IA, propagada por muitos de seus criadores e maiores defensores, serve muitas vezes para inflar seu valor de mercado, convertendo o medo em capital. Ao revestí-la de um enorme potencial destruidor, discurso ainda que sempre acompanhado de garantias de que os responsáveis por sua criação saberão como impedí-lo, inflaciona-se suas reais capacidades, para que assim continue-se obtendo investimentos vultosos para criação de versões pretensamente

[9] À este cenário, acrescenta-se mais um dado: depois que um modelo de IA generativa é treinado, as demandas de energia não desaparecem. Cada vez que um modelo é utilizado, talvez por um indivíduo que solicita ao ChatGPT um resumo de um e-mail, o hardware de computação que realiza essas operações consome energia. Pesquisadores estimam que uma consulta ao ChatGPT consuma cerca de cinco vezes mais energia do que uma simples pesquisa na web. "Mas um usuário comum não pensa muito nisso", comenta Bashir. "A facilidade de uso das interfaces de IA generativa e a falta de informações sobre os impactos ambientais das minhas ações significam que, como usuário, não tenho muito incentivo para reduzir o uso de IA generativa."

[10] Progressivamente, aumenta-se o ritmo de publicações de artigos no noticiário internacional a respeito de uma possível e provável bolha da IA, e seu consequente estouro.Tome-se, por exemplo, o fato de que dois dias antes do envio deste texto para publicação, em 18 de outubro de 2025, foi publicado no site da CNN uma reportagem intitulada "Por que este analista diz que a bolha da IA é 17 vezes maior que a bolha da Internet" ("Why this analyst says the AI bubble is 17 times bigger than the dot-com bust"). Nela, ainda que saliente-se que só naquela semana, o Financial Times havia noticiado que 10 startups de IA — nenhuma delas com qualquer margem de lucro sequer — haviam ganho quase US$ 1 trilhão em valor de mercado nos últimos 12 meses, o foco se dava nos alertas que o pesquisador e sócio da empresa britânica MacroStrategy Partnership Julien Garran,.dava num relatório recentemente publicado, no qual alertava que encontrávamos na "maior e mais perigosa bolha que o mundo já viu", concluindo que há uma "má alocação de capital nos EUA" que torna o frenesi atual em volta do mercado de IA 17 vezes maior que a bolha da Internet e quatro vezes maior que a bolha imobiliária de 2008.

mais evoluídas[11]. Com anos de acúmulo de perdas e prejuízos financeiros, e pesquisas que parecem avolumar-se nas indicações de que a satisfação de seus contratantes tem sido cada vez menor, o discurso que inflaciona as capacidades reais das IA's torna-se progressivamente essencial para manter o interesse de investidores eu subsidiar seu desenvolvimento[12]. O resultado é uma forma de economia estética e política na qual a imagem da inteligência e seu discurso de excelência e ineditismo técnico vale mais do que sua efetiva capacidade de pensar e produzir eficiência.

Direitos autorais, retroalimentação e o problema do estoque

Como exemplificado pelas ideias de Chiang e Steyerl, a base de funcionamento das inteligências artificiais contemporâneas é o *estoque*, um arquivo gigantesco de dados textuais, visuais e sonoros que serve de alimento a seus algoritmos. Toda a operação de IA depende de uma extração contínua e massiva de informações disponíveis na internet, muitas vezes retiradas de modo indiscriminado, incluindo obras protegidas por direitos autorais e produções culturais que procuraram se destacar como expressão de experiências humanas singulares. Essa dependência estrutural de um repositório prévio

[11] O desenvolvimento progressivo de versões atualizadas destes modelos de aprendizado profundo também carregam seu custo ecológico: com a IA tradicional, o consumo de energia é dividido de forma bastante uniforme entre processamento de dados, treinamento de modelos e inferência, que é o processo de usar um modelo treinado para fazer previsões com base em novos dados. No entanto, como lembra o cientista Norman Bashir, espera-se que as demandas de eletricidade da inferência de IA generativa acabem dominando, visto que "esses modelos estão se tornando onipresentes em muitas aplicações, e a eletricidade necessária para a inferência aumentará à medida que versões futuras dos modelos se tornarem maiores e mais complexas". Além disso, os modelos de IA generativa têm uma vida útil particularmente curta, impulsionada pela crescente demanda por novas aplicações de IA. "As empresas lançam novos modelos a cada poucas semanas, então a energia usada para treinar versões anteriores é desperdiçada", acrescenta Bashir. Novos modelos geralmente consomem mais energia para treinamento, pois geralmente têm mais parâmetros do que seus antecessores.

[12] Como comentado pelo economista Michael Roberts, em texto intitulado "The AI bubble and the US economy" ("A bolha da IA e a economia dos EUA"), publicado em seu blog The next recession (disponível em: https://thenextrecession.wordpress.com/2025/10/14/the-ai-bubble-and-the-us-economy/). até agora, há poucos sinais de que o investimento em IA esteja proporcionando grandes aumentos de produtividade. Porém, ironicamente, o enorme investimento em centros de dados e em infraestrutura de IA está sustentando a economia dos EUA nesse meio tempo. Quase 40% do crescimento real do PIB dos EUA no último trimestre foi impulsionado pela despesa de capital em tecnologia e a maior parte dele ocorreu em investimentos relacionados à IA. A infraestrutura de IA recebeu investimentos de US$ 400 bilhões desde 2022.

evidencia uma contradição central: as máquinas são apresentadas como autônomas e criativas, mas seu "pensamento" é apenas uma recombinação estatística do que já existe. A IA não cria a partir do nada, pois ela rearranja o que está armazenado, comprimindo o conteúdo do mundo num arquivo que, como um JPEG em baixa resolução, degrada a riqueza e a nuance do conhecimento humano.

Essa lógica de estoque também explica a ironia ética e política do atual regime informacional. As mesmas corporações que hoje se apropriam de forma silenciosa e não remunerada do trabalho coletivo da internet são aquelas que defendem uma rede cada vez mais privatizada e monetizada. O ideal utópico de um ciberespaço livre, sustentado por ativistas como Aaron Swartz, foi substituído por um ecossistema corporativo que transforma cada fragmento de cultura em dado e cada dado em propriedade. A IA, nesse contexto, devora o comum sem devolvê-lo, alimentando-se de um patrimônio coletivo de ideias, estilos e linguagens para gerar produtos cuja circulação e lucro permanecem concentrados nas mãos de poucos. Paradoxalmente, o sonho de uma internet democrática, voltada ao livre acesso e à colaboração, renasce dentro das máquinas apenas como simulacro: a IA encena a inteligência coletiva, mas a privatiza.

Com o tempo, esse processo de alimentação do estoque se volta sobre si mesmo. À medida que os modelos de IA começam a ser treinados com dados gerados por outras IA's, a rede entra em um estado de retroalimentação entrópica: o estoque passa a reproduzir o próprio estoque[13]. Esse circuito fechado transforma o espaço digital em um

[13] Como mais uma prova à teoria popular de que a Internet está morta, surpreende a velocidade com a qual se alastra os materiais produzidos por IA em todas as frentes da WEB. Como destacado no artigo "A IA está se matando silenciosamente – e matando a Internet?" ("Is AI quietly killing itself – and the Internet?"), de autoria de Tor Constantino, publicado no site da Forbes australiana, cerca de 57% de todo o texto da web foi gerado por IA ou traduzido por meio de um algoritmo de IA, de acordo com um estudo conduzido por uma equipe de pesquisa dores da Amazon Web Services, intitulado "A Shocking Amount of the Web is Machine Transla- ted:Insights from Multi-Way Parallelism" (disponível em: https://arxiv.org/pdf/2401.05749). Esse dado é preocupante, dentre muitos motivos, pelo fato de que quando IA's são alimentadas por IA's, suas respostas começam a rapidamente degradar. Muitos estudos sobre essa questão mostram que, depois de alguns ciclos de treinamento com esse tipo de dado, os modelos passam a cometer erros significativos. Depois, produzem informações sem sentido algum. Inicialmente, os dados não compreendidos pela IA original são subrepresentados na IA que usa suas informações, até que os erros aumentam e se reproduzem, inutilizando os modelos, atingindo, por fim, um estado total de colapso. Logo, se os dados gerados por humanos na internet estão sendo rapidamente encobertos por conteúdo gerado por IA, tendo em vista as conclusões dos estudos referidos, é possível supor um caminho pelo qual a IA vá progressivamente se autodestruindo e, por consequência, e a internet. (conferir: https://www.forbes.com.au/news/innovation/is-ai-quietly-killing-itself-and-the-internet/)

ambiente de autossimulação, onde cada vez mais a novidade se dissolve na redundância e a diferença é substituída por repetições probabilísticas. O erro e o clichê tornam-se inevitáveis, pois o sistema aprende consigo mesmo, como uma fotocopiadora reproduzindo cópias de cópias. O resultado é um universo simbólico cada vez mais mediano — culturalmente empobrecido e eticamente opaco — em que a produção de sentido é reduzida a uma estatística de frequência. As chamadas "alucinações" dos modelos de linguagem, como demonstram os próprios estudos da OpenAI, não são falhas técnicas, mas consequências matematicamente inevitáveis de um sistema baseado em compressão e recombinação de um estoque finito de informação.

O problema da autoria, portanto, é apenas um sintoma de uma questão mais profunda: a da condição ontológica da criação em tempos de estoque total. Se toda forma de produção depende de um arquivo prévio, o artista, humano ou maquínico, deixa de ser um criador e se torna um operador de um repositório cultural. O gesto criativo é absorvido pelo cálculo, e a autoria dissolve-se no fluxo estatístico das recombinações possíveis. O estoque, por sua vez, precisa ser continuamente expandido, e é nesse ponto que emergem suas consequências materiais e sociais mais graves: a necessidade de novos dados alimenta uma indústria de exploração humana e ambiental, na qual trabalhadores precarizados etiquetam, validam e filtram conteúdos em condições degradantes, enquanto *data centers* consomem energia e água em escala planetária. A IA, portanto, pode também ser definida menos como uma "máquina de pensar" do que um organismo extrativista, dependendo de corpos, territórios e matérias para sustentar a ficção de sua autonomia.

Criação, crítica e uso artístico da IA

Caracterizar a inteligência artificial apenas como destrutiva seria reduzir seu campo de possibilidades críticas. Como toda tecnologia, ela é ambígua: pode servir tanto à reprodução de estruturas de dominação quanto à reflexão sobre elas. A história das mídias mostra que dispositivos inicialmente percebidos como mecânicos ou inexpressivos (como a fotografia ou o cinema), tornaram-se instrumentos de experimentação estética e política. O mesmo pode ocorrer com a IA, desde que ela seja abordada não como substituto da

imaginação humana, mas como espelho de suas condições de produção, como explicitado por Hito Steyerl em seu ensaio. O verdadeiro uso artístico da IA reside em expor seu estoque: em revelar as camadas de extração, os filtros invisíveis, os vieses e as lacunas que estruturam seu funcionamento.

Nesse sentido, há uma continuidade entre as posturas críticas de artistas como Harun Farocki e Jean-Luc Godard e as experiências contemporâneas de criação com IA. Farocki, ao denunciar o caráter funcional das "imagens operativas" (aquelas produzidas por máquinas para outras máquinas)[14], antecipou a crítica à lógica algorítmica que hoje domina a visualidade digital. Godard, por sua vez, viu no vídeo e na imagem eletrônica não apenas uma ameaça em sua direta ligação com o discurso publicitário, mas uma oportunidade de democratização estética, de descentralização da fala e do olhar. Inspirados por esses precedentes, alguns artistas atuais transformam a IA em um campo de desmontagem: desconstroem suas promessas de inteligência, evidenciam suas dependências infraestruturais e reconfiguram suas saídas automatizadas como matéria para uma nova crítica das imagens. Parece-nos que Hito Steyerl é, atualmente, um dos maiores e melhores exemplos desse grupo de artistas.

Mas é preciso reconhecer que todo uso da IA carrega consigo a sombra de seu estoque. Ao operar sobre bancos de dados alimentados por trabalho explorado e energia dispendida, nenhuma criação pode se declarar eticamente neutra. As práticas mais interessantes são justamente aquelas que confrontam esse impasse, que recusam a estetização ingênua da tecnologia e fazem dela um campo de disputa simbólica. Usar a IA criticamente significa politizar seu uso, revelar o que ela oculta: o corpo humano, o custo ecológico, a ideologia da eficiência. O desafio não é produzir belas imagens com a máquina, mas compreender o que ela revela e, principalmente, o que ela apaga sobre o nosso próprio regime de ver, saber e criar.

[14] Ampliando a explicação do referido conceito, as "imagens operativas" de Harun Farocki são imagens que não representam um objeto para reflexão, mas sim fazem parte de uma operação ou processo. Cunhado em sua trilogia *Eye/Machine* (2001-2003), o conceito descreve visualizações de dados como as de sistemas de mira de mísseis guiados a laser, inspeção de tubulações de esgoto ou cirurgia robótica, que são criadas para "executar trabalho" e não para serem vistas por humanos. São imagens funcionais, presentes em aplicações militares e civis, que transformam o espectador em mero operador em uma relação mediada pela máquina.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Conclusão: o estoque e a moral da máquina

Como visto, o ponto de partida de nossa apresentação foi a metáfora proposta por Ted Chiang, para quem os grandes modelos de linguagem funcionam como "JPEGs borrados do conhecimento humano": representações reduzidas que preservam contornos reconhecíveis, mas sacrificam nuance, contexto e profundidade em favor da generalização. Essa analogia nos permitiu compreender que as respostas produzidas por sistemas como o ChatGPT ou o Midjourney não derivam de uma operação intelectual, mas de uma interpolação entre padrões aprendidos. A ideia de inteligência artificial, portanto, encontra-se intrinsecamente vinculada à noção de perda — de singularidade, autoria e sentido —, o que desloca o debate para o campo da estética e da política da representação.

Nesse horizonte, a contribuição de Hito Steyerl tornou-se fundamental. Sua formulação sobre as *imagens médias* descreve a tendência das tecnologias digitais em gerar visualidades padronizadas, mediadas por estatísticas, algoritmos e convenções técnicas que definem a aparência do mundo. Ao transpor esse conceito para o contexto das IAs generativas, é possível sugerir que o que está em jogo não é a invenção de novas formas de ver, mas a automatização de uma estética do consenso; uma visualidade probabilística que reduz a experiência do sensível à previsibilidade do cálculo.

Assim, podemos concluir que as chamadas inteligências artificiais, ao condensarem o conhecimento humano em grandes bases de dados, funcionam como autômatos de estoque, sistemas que armazenam e recombinam o mundo sem, de fato, compreendê-lo. Sua inteligência é uma tradução estatística da experiência, e seu erro, as ditas as alucinações inevitáveis, as redundâncias e os vieses, é apenas o reflexo lógico de seu modo de operar. Pode-se entender então que a exclusão da moralidade da inteligência maquínica converteu o pensamento em cálculo e a cognição em estatística. Isso pois, ao acreditarem ser possível colocarem as máquinas para processar de maneira 'neutra' os dados estocados, a maior parte dos cientistas e desenvolvedores de IA's afirmam que estas suas criações geram resultados e respostas verdadeiras. No entanto, essas "verdades" são

apenas versões otimizadas daquilo que já circula: repetições de um mundo filtrado e mediado por interesses econômicos e padrões culturais dominantes.

Repensar a IA a partir da noção de estoque é, portanto, um exercício de desmistificação. Significa compreender que sua força e seu perigo provêm do mesmo lugar: da capacidade de acumular e reproduzir informação. O desafio ético e político do presente é interromper a cadeia de reprodução automática — questionar quem alimenta o estoque, com que trabalho e com que custo. O gesto crítico mais radical não é ensinar a máquina a criar, mas ensinar a sociedade a não confundir acúmulo e produtivismo com pensamento.

Bibliografia

BASHIR, Noman. *Explained: Generative AI's environmental impact*. MIT News, 17 jan. 2025. Disponível em: https://news.mit.edu/2025/explained-generative-ai-environmental-impact-0117. Acesso em: 18 out. 2025.

CHIANG, Ted. *ChatGPT Is a Blurry JPEG of the Web*. The New Yorker, 9 fev. 2023. Disponível em: https://www.newyorker.com/tech/annals-of-technology/chatgpt-is-a-blurry-jpeg-of-the-web. Acesso em: 18 out. 2025.

CONSTANTINO, Tor. *Is AI quietly killing itself — and the Internet?* Forbes Australia, 2024. Disponível em: https://www.forbes.com.au/news/innovation/is-ai-quietly-killing-itself-and-the-internet/. Acesso em: 18 out. 2025.

FAROCKI, Harun. *Eye/Machine* [Trilogia]. 2001-2003.

GARRAN, Julien. *Why this analyst says the AI bubble is 17 times bigger than the dot-com bust*. CNN Business, 18 out. 2025. Disponível em: https://edition.cnn.com/2025/10/18/business/ai-bubble-dot-com/index.html. Acesso em: 18 out. 2025.

GENARO, E. de. (2015). "Imagens operativas e pós-fotográficas: um estudo a partir de Farocki". *Revista Eco-Pós*, *18*(2), 134–150. https://doi.org/10.29146/eco-pos.v18i2.2345

KALAI, Adam Tauman et al. *Why Do Language Models Hallucinate? The Statistical Pressures Leading to Model Confabulation*. arXiv, 2025. Disponível em: https://arxiv.org/abs/2509.04664. Acesso em: 18 out. 2025.

ROBERTS, Michael. *The AI bubble and the US economy*. The Next Recession Blog, 14 out. 2025. Disponível em: https://thenextrecession.wordpress.com/2025/10/14/the-ai-bubble-and-the-us-economy/. Acesso em: 18 out. 2025.

STEYERL, Hito. *Mean Images*. 2023. Disponível em: https://monoskop.org/images/1/19/Steyerl_Hito_2023_Mean_Images.pdf. Acesso em: 18 out. 2025.

SWAIN, Gyana. *OpenAI admits AI hallucinations are mathematically inevitable, not just engineering flaws*. ComputerWorld, 9 set. 2025. Disponível em: https://www.computerworld.com/article/4059383/openai-admits-ai-hallucinations-are-mathematically-inevitable-not-just-engineering-flaws.html. Acesso em: 18 out. 2025.

PRIMER MOVIMIENTO

1. CAPÍTULO: Poéticas de la *Blockchain*

Carlos Sánchez (UFRJ)

Hacia el año 2021, durante aproximadamente una semana estuve acompañando a unos amigos mientras grababan un videoclip comercial para una empresa privada. Quedé un poco sorprendido al ver que Jõao, el camarógrafo, cada vez que tenía la oportunidad, abría su computador y lo dejaba abierto funcionando automáticamente durante al menos una hora. Este siguió abriendo su laptop cada vez que podía, varias veces al día. La sorpresa permaneció cuando percibí que la pantalla de su computador mostraba una serie de pequeñas figuras animadas que se movían: una especie de juego de computador con imágenes de baja calidad. El asombro se hizo aun mayor cuando Jõao me dijo que ese juego le permitía ganar más o menos tres mil reales al mes, lo equivalente al valor de mi beca de doctorado.

El nombre del juego era *Bomb Crypto*, una recreación de un juego que se hizo famoso hacia los años noventa y que se llamaba *Bomberman.* El primero consistía en comprar una serie de personajes, para que estos "mineraran" unos baúles que se encontraban en el territorio digital. Había varios personajes, cada uno con ciertas características y habilidades. Al abrir cada baúl se recibía una recompensa en BCOINS*,* la moneda nativa propia del juego. El valor para comprar un personaje variaba con relación a la oferta y demanda de compradores de este, y se daba siempre con relación al valor del dólar, sin embargo, la compra se podía hacer a través de PIX u otros servicios bancarios comunes. Mientras más personajes se compraba, más rápido se "mineraban" los baúles, y por lo tanto más recompensas en BCOINS eran recibidas. Después de acumular una cantidad mínima de monedas, estas últimas podían ser cambiadas de nuevo en dinero *fiat* o inclusive otra criptomoneda.

Con bastante recelo decidí comprar uno de los personajes e invertir una pequeña cantidad de dinero para experimentar una posible fuente de renta extra. Ya que un solo personaje demoraba mucho tiempo "minerando" los baúles, lograr la cantidad mínima para un retorno fue prácticamente imposible. Era necesario invertir en al menos cinco personajes (aproximadamente 500 reales) para

que esta "mineración" fuera más rápida y así poder recuperar el dinero. Este no fue el único motivo por el que decidí parar de invertir: el valor del juego, de los personajes en el mercado, empezó a caer drásticamente. Esto dificultaba alguna posibilidad de ganancia, pues si yo había comprado el personaje a un valor más alto que el que el juego tenía después, el retorno iba ser menor y sería más difícil obtener la mínima cuantía para retirar el dinero de nuevo.

Antes de haber invertido el dinero había realizado una rápida investigación de cómo funcionaban estos juegos. Se denominaban *play-for-earn* y utilizaban una tecnología llamada *blockchain.* Existían juegos en los que no era necesario invertir ningún dinero y dependiendo de las capacidades del computador se podía obtener algún tipo de ganancia; así como había otros juegos que para entrar era necesario invertir grandes cantidades de dinero. Ya existían múltiples *youtubers* que daban recomendaciones sobre cómo invertir en un juego, en cuáles juegos invertir y por qué, daban instrucciones de cómo crear una billetera digital, entra otras cosas.

Esa rápida investigación me mostró que esa tecnología que era usada para los juegos *play-for-earn* era utilizada para muchas otras cosas: arte, comercio internacional, entre otras. Por mi interés personal en la música, decidí profundizar esa investigación sobre cómo la *blockchain* irrumpía en los modos de hacer arte. Fue así como me encontré con el término NFT (token no fungible). El mundo de los NFT llegó a mí entonces como una posibilidad de "hacer dinero extra", pero se convirtió también en una búsqueda curiosa por los modos de hacer arte en la actualidad.

Previamente, en la introducción ya se señalaba un movimiento propio de la *blockchain*: el de ocultar y desocultar. La *blockchain* como tecnología se vale de la criptografía. También en la introducción se hizo referencia a esta última como una grafía que oculta, pues *krypto,* originariamente remite a algo que está oculto, velado. La *blockchain* también es desocultar en la medida en que cuando se refiere a algo que está oculto, se está remitiendo a algo que no se sabe qué es, pero que se sabe que está velado. Un antropólogo que investiga una tecnología como la *blockchain* puede no saber cómo funciona matemática ni técnicamente la criptografía, pero eso no

quiere decir que este mismo no pueda, por ejemplo, traer modos de comprensión de esta a partir de su experiencia en trabajo de campo.

Es necesario entonces situar esta tensión entre ocultar y desocultar propios de esta tecnología. En la introducción también se señaló al Museu XYZ como el principal objeto de análisis de esta investigación, pero antes de entrar etnográficamente en este se propone explorar las infraestructuras poéticas (Larkin, 2013) que permean al museo. El Museu XYZ se encuentra en un *mundo virtual* (Boellstorff, Nardi, Pearce, & Taylor, 2012) denominado Voxels, a la vez este mundo virtual está inscrito en la *blockchain* Ethereum. En este sentido este primer capítulo tiene como propósito situar poéticamente la infraestructura incesante de la *blockchain* como tensión dialéctica que es al mismo tiempo metafísica.

Nuevamente es importante recordar que se trata aquí de traer un modo de comprensión metafísica del ente a partir de las poéticas infraestructurales, en este caso al que siempre se refiere como ente es la *blockchain*. No se trata de dar una definición de esta, sino de mantener esa tensión de ocultar y desocultar propia para que pueda emerger el modo de Ser de este ente, tanto desde la perspectiva de los actores (los participantes del MuseuXYZ, pero también los desarrolladores de blockchains como Bitcoin, los programadores, y demás) como de los interlocutores de las ciencias sociales que investigan, experimenten y piensan esta tecnología. La pregunta por el ente de la *blockchain* se abre no solo a lo que podría describirse etnográficamente a partir el trabajo de campo, sino también a cómo los investigadores traen un modo de comprensión de este (como pragmática, como metafísica empírica, como dialéctica cibernética, como dialéctica política, por ejemplo). Es decir, el propósito es aquí mirar para la irrupción de un ente (*blockchain*) que no existía y que ahora es.

Toda vez que, si en este primer capítulo se hace énfasis en las tensiones que se dan en la blockchain, esto no quiere decir que se considere estos dos mundos (universal-general-estructural y particular-etnográfico-singular) como dos mundos separados. Al contrario, el objetivo en este capítulo es entenderlos como esa tensión dada en las escalas de la *dialéctica política*, y de la *dialéctica cibernética* sugerida por Cesarino, al mismo tiempo expresando sus *metafísicas pragmático-poéticas* como planteado por Latour, Larkin, Guyer y Neiburg. Es importante reiterar esto pues el

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

objetivo de los capítulos uno y dos es justamente expresar esa doble escala en tensión (la de la *dialéctica cibernética* y la *dialéctica política,* explicada más adelante), sus *metafísica*s y *poéticas pragmáticas*. No solo a nivel de lo particular-universal, sino como se indicará, a nivel político.

Poéticas Infraestructurales

Teniendo en cuenta lo anterior es preciso referirse a algunos elementos histórico-técnicos de la *blockchain*. Como existe una basta literatura, inclusive antropológica[1], sobre el nacimiento de la *blockchain* y específicamente su relación con el Bitcoin[2], no se hará aquí una historiografía, una explicación genealógica o una presentación causal de los hechos históricos que llevaron a su existencia. Se hará referencia a las *poéticas infraestructurales* (Larkin, 2013) que exceden las explicaciones tecnológicas de la *blockchain*.

Satoshi Nakamoto, figura anónima y de la que se especula su existencia, crea el Bitcoin, una nueva moneda que se caracteriza por operar gracias a la criptografía conocida como *blockchain*. Esta criptomoneda ha sido la puerta de entrada para que la tecnología *blockchain* sea usada por miles de criptomonedas, empresas, fundaciones y hoy en día, paradójicamente, por bancos centrales y gobiernos. Por ahora, se puede entender esta criptografía como una técnica que es capaz de almacenar, comunicar y circular información bajo una serie de protocolos complejos (relaciones de bloques de información) que dificultan la posibilidad de ser hackeados y que nunca habían sido usados antes a nivel global. ¿Por qué entonces el nacimiento del Bitcoin toma la función de novedad? Según Mattos, Abouchedid y Araújo e Silva, (2020) la emergencia de las criptomonedas se da como una contestación “al sistema monetario internacional” causado por la crisis económica

[1]Hay autores que ya proponen una revisión de la blockchain a partir de lecturas antropológicas, ver *Antrophology and Blockchain* de Artyom Kosmarski y Nikolay Gordiychuk.
[2] Ver: O´dwyer 2024, Swartz 2018, DuPont 2019, Campos Cardoso 2024, Paraná 2025, Maurer 2021, Çalişkan 2024, Maddox 2016, Dodd 2018, Golumbia 2019, por mencionar algunos.

de 2008, específicamente contra las instituciones centralizadoras como el Banco Central, y los Bancos de los diversos gobiernos. Movimientos activistas que han sido denominados bajo el término *Cryptoanarchist* o *Cyberanarchism* "consideravam a criptografia um instrumento revolucionário e fundamental para mudanças políticas e sociais" (Mattos, Abouchedid, & Silva, 2020).

Lo que caracterizaría a las criptomonedas y por ende a la *blockchain*, es que operan sin un órgano central que las controla, es decir funcionan sin intermediarios (*peer-to-peer*)[3]. Son los mismos usuarios, quienes con la tecnología controlan y aprueban las transacciones. Un ejemplo puede ayudar a comprender esto: Instagram es una plataforma en la que todos los usuarios pueden publicar contenidos, fotos, información, entrar y salir de sus cuentas, pero sólo la empresa Instagram tiene acceso a esta información y a los metadatos para crear y mantener sus algoritmos. Y no solo esto, sólo los operadores y funcionarios de la red de Instagram pueden controlar la plataforma, hacer ajustes, modificar la aplicación, las posibilidades. En una red *peer-to-peer,* como la *blockchain*, cualquier persona que tenga un conocimiento técnico puede modificar la red, siempre y cuando esté dentro de ciertos criterios que la misma comunidad de operadores establece. Aquí, no existiría algo así como un monopolio central que posee toda la información, los datos y el servidor: esas funciones son descentralizadas en quienes participan de la plataforma. El uso de la tecnología se enmarca en la llamada Web3, entendida como un nuevo funcionamiento de internet, en el que no solo se lee contenido (Web 1.0), se lee y/o escribe (Web 2.0: Youtube, Spotify, Instagram, Facebook, entre otros) sino que también se crea valor y la posibilidad de propiedad sin

[3] Es muy importante señalar que existe una variedad de blockchains diversa. Por ejemplo, Kaliskan (pág 15, 2023) distingue entre tres, a saber: value-exchange blockchains (como Bitcoin pues se transfieren derechos de enviar datos), *contract-exchange blockchains* (como Ethereum, pues se intercambian programas para ejecutar contratos inteligentes), y las llamadas interchains (como Polkadot y Cardano, pues son blockchains que interconectan diversas blockchains). Luego del lanzamiento de Bitcoin, muchas blockchains nuevas emergieron en la escena, con objetivos, funciones y actores muy diversos. Es por lo anterior que Kaliskan sugiere comprender a la blockchain desde una taxonomia basada en actores. Siguiendo esto, propone cuatro tipologías, a saber: *Open-accounting blockchains,* como aquellas que permiten minerar a todos los actores, desde que este tenga la capacidad computacional para hacerlo; por otro lado las *closed-accounting blockchains* seleccionan quién puede hacer este trabajo de contabilidad y hasta qué grado de profundiad; public blockchains como aquellas que permiten transferir datos privados (como modo de representar valor); private blockchains, son aquellas en las que se requeren permisos o aceptación para poder transaccionar (Caliskan, 2023, pág. 16).

terceros (Web 3.0) (Yang, Huang, & Wu, 2023). Las dos primeras se considerarían formas de internet de información y la última como forma de creación de valor en internet. Inclusive ya existe una literatura de investigadores como O'Dair (2019), Lohmer, Birkel & Müller (2024), que piensan la *blockchain* como "the internet of value". Esta aproximación de la *blockchain* como la internet del valor será tratada en el segundo capítulo.

Para hacer una transacción en una *blockchain* es necesario que toda una red de usuarios rastree la información, la certifique por medio de varias posibilidades de mecanismos (*proof of work* en Bitcoin*, proof of stake* en Ethereum*, proof of time*, entre algunos) y la consolide en un bloque de información que al mismo tiempo permita crear otro nuevo bloque de información y así en adelante. En apariencia, la *blockchain* sería una tecnología que desde la Web3 trae una aparente experiencia de comunalidad de usuarios que se ayuda, que es solidaria y colaborativa. Sin embargo, como se complejizará más adelante, esta tecnología puede ser entendida como una utopía tecnocrática del dinero apolítico (Paraná, 2020). Esto resulta más revelador cuando figuras como Donald Trump, Javier Milei, y otros representantes de gobiernos de derecha neo-fascistas son adeptos al uso de criptomonedas y de la *blockchain.* La *blockchain* se da en esta controversia en la medida en que para algunos actores esta tecnología es más democrática y descentralizada (ver más adelante los actores de la plataforma *phonogram.me*) y para otros esta es una herramienta que expresa una fase más avanzada del neoliberalismo y que está antecedida por modos de colonización del ciberespacio que se dieron a partir del nacimiento del internet: su combinación entre monopolios, fuerza militar y contracultura *geek* (Paraná, pág. 61, 2020).

Para hacer una transacción en una *blockchain* es necesario que toda una red de usuarios rastree la información, la certifique por medio de varias posibilidades de mecanismos (*proof of work* en Bitcoin*, proof of stake* en Ethereum*, proof of time*, entre algunos) y la consolide en un bloque de información que al mismo tiempo permita crear otro nuevo bloque de información y así en adelante.

El Bitcoin existe a partir de la *blockchain* y esta se define por ser una tecnología sin intermediarios y particularmente contra-*establishment*. Pero ¿qué hace que esta posea esta apariencia de novedad y de contra-*establishment*? A seguir se hará referencia a los modos poéticos en que la blockchain se da. Maurer (2021, p. 201) sugiere que para entender los elementos técnicos es mejor comprender

la tecnología *blockchain* como un capítulo en la historia de la contabilidad que uno en la historia del dinero; esta distinción no niega, para el autor, el hecho de que este nuevo modo de contabilidad renueva ideas de la escuela austriaca de economía y por ende que su modo contable es también un modo monetario y económico influenciado por ideas neoliberales. Por eso Maurer se refiere al problema del "doble gasto": cuando se intercambia un billete por otro, existen mecanismos para identificar que el billete está certificado, es decir que no existe una copia igual a este que pueda ser usada indefinidamente. Se crean así mecanismos de certificación técnica como tinta, papel, sellos, todos estos para garantizar que un billete sea válido y se transfiera de un lugar a un destino. En el caso de los intercambios monetarios nacionales e internacionales son los bancos centrales y los Estados los que crean estos mecanismos técnicos para certificar que una cantidad de dinero (físico o digital en modo de información) pase de un lado de la transacción al otro sin que este sea duplicado. Al ser esta una utopía tecnológica que pretende eliminar intermediadores y toda instancia centralizadora, Satoshi Nakamoto pensó en un modo de resolver el problema del doble gasto de un modo descentralizado. El mismo Maurer se refiere a cuatro características principales de la *blockchain:*

> A peer-to-peer network, so as to avoid the need for a third-party validator or verifier of transactions
> A method for timestamping transactions
> A method for ensuring the ownership claims of transacting parties
> A method for ensuring the digital identity of the transacting parties without revealing those identities (Maurer, pág. 204, 2021)

Entendida como una base de datos, según Maurer la denominación *blockchain* se da porque esta es una tecnología de bloques de información que están encadenados: un bloque existe cuando varias transacciones se juntan en un grupo de transacciones, que al mismo tiempo serán encadenadas junto a otro bloque (que al mismo tiempo está compuesto por un grupo de transacciones). Cada bloque de información posee un número, un código que lo hace único por sus características, y al mismo tiempo cada bloque posee un número que lo liga con el bloque anterior y con el bloque siguiente. Una rede *peer-to-peer* quiere decir que, si las instancias centrales como los bancos eran las encargadas de certificar una moneda, y al mismo tiempo de garantizar mecanismos para evitar del doble gasto, ahora es una red de usuarios "distribuida" la que va a certificar y garantizar que la

legitimidad de estos bloques en la red. “Distribuida” quiere decir que toda la información de la *blockchain* se encuentra en “nodos”, es decir que existen múltiples copias de esa base de datos que están en estos “nodos”. Esto no significa que todos los usuarios de la red poseen una copia de la *blockchain,* lo que la haría totalmente distribuida, sino que son los “nodos”, aquellos donde están las copias de la base de datos, los que aseguran la existencia de la red. No solo su existencia: un “nodo” puede realizar cambios en la misma solo si los otros “nodos” aprueban este cambio, de lo contrario estos otros “nodos” pueden detectar las modificaciones y negarlas (Maurer, pág. 204, 2021). Esto hace desnecesaria toda necesidad de un único servidor central desde donde de certifican las transferencias, como ocurre con aplicaciones como Instagram, o inclusive con bancos.

Esta “distribucion” de la *blockchain* trae consigo la fuerza de la *permanencia.* Si un “nodo” de la red posee toda la red, para que toda la *blockchain* deje de existir habría que eliminar todos los “nodos” de la red. Esto resulta casi imposible, pues como se señalará posteriormente existe una tensión entre el anonimato, lo público y la dificultad de hackear una red que está distribuida y cambiando constantemente. Al participar de un intercambio en la Universidad de California, Irvine, tuve la posibilidad de ir a los encuentros llamados NFTuesday’s que se llevaban a cabo en la ciudad de Los Ángeles. Fue allí donde conocí a Aaron, un joven militar retirado, que había participado en algunas incursiones militares en Afganistán. Luego de su regreso a la vida civil decidió viajar a Los Ángeles para buscar nuevos rumbos. Fue así como comenzó a acercarse al mundo de las criptomonedas, específicamente Bitcoin. Con el objetivo de construir “comunidad” se acercó al mundo del arte y las criptomonedas, es decir a los NFT (tokens no fungibles, sobre los cuales se referirá en el segundo capítulo). Comenzó a trabajar en ARSNL, una agencia que se describe como “rooted in legacy, born from technology, Arsnl Art is the exclusive digital platform for Artists Rights Society (ARS) with access to all of its 120k+ member artists from around the globe”[4]. Es decir, ARSNL, es la versión tecno de la ARS, una organización que se encarga de monitorizar, licenciar y cuidar los derechos autorales de artistas, desde 1987: algunos nombres reconocidos como Pablo Picasso y Frida Kahlo se encuentran en su inventario.

[4] https://arsnl.art/about

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Luego de algunos encuentros en los eventos de NFTuesday duramos algunos meses sin conversar. Cuando nos reencontramos Aaron me contó que lo habían despedido de ARSNL por algunas diferencias en la gestión. A pesar de la mala noticia Aaron llegó con una nueva: hizo un último intento con un poco de dinero que le quedaba, sumando otro dinero extra que un amigo le prestó, para invertir en un *memecoin*[5] llamado Pepe, del cual obtuvo una ganancia de 700%. Luego de obtener esta ganancia lo primero que hizo fue invertir en el protocolo Ordinals de Bitcoin. Este se caracteriza por la posibilidad de tomar menor unidad de medida de Bitcoins (denominados popularmente como Satoshis[6]) e inscribir información particular en estos: dándoles características únicas para que puedan ser rastreadas. Cada Satoshi es único en la medida en que posee un carácter de rareza, y es este mismo lo que lo hace singular con relación a los demás. Cada Satoshi posee un número que le identifica, puede tener datos adjuntos que no excedan los 4Mb y son permanentes una vez están inscritos en la red de Bitcoin. Cuando le pregunté a Aaron por qué había invertido su dinero en este protocolo de Bitcoin, me respondió:

> They had figured out how to essentially like inscribe these things directly on Satoshi, so there's like a value prop there, right? Like there's this idea of, like, **permanence**. It's like this work will exist forever. It will outlast almost anything. And let's say, even the world, like crumbles tomorrow, right? There's gonna be a node somewhere like either buried underground or like whatever the fuck, that's gonna have all the data stored on that node of like what was happening, like it's gonna have the entire Bitcoin core. And like all the information of all transactions on it, right. So it's gonna it's gonna exist forever (entrevista)

Según Aaron si el mundo se acaba y existe al menos un "nodo", la blockchain de Bitcoin nunca iría a acabar, sería *permanente*. Por eso él decide poner todas sus ganancias en Ordinals, un protocolo dentro de Bitcoin. La idea de *permanencia* está muy relacionada con la de confianza: pero por ahora vale mencionar que justamente hay confianza en Bitcoin y en la blockchain porque estas venden una idea de permanencia fundamentada en un código que no está afectado por manos humanas, y por lo tanto un código parcial y objetivo. Es importante señalar aquí que la *blockchain*

[5] Son criptomonedas que se valen de imágenes de memes para circular valor en una blockchain. Dogecoin, un memecoin, ganó relevancia cuando Elon Musk anunció su interés en invertir en la misma, e inclusive cuando la empresa Tesla comienzó a aceptar Dogecoins como modo de pago para sus productos.
[6] Así como la menor unidad de medida de reales brasileños es un centavo, pues no existe cosa como mitad de este.

como base de datos trae la experiencia de algo que es *singular*, como un Satoshi, al mismo tiempo *múltiple*, en la medida en que cada Satoshi es único y a la vez *permanente*.

Los "nodos" compiten para confirmar la información de cualquier transacción entre usuarios (es decir verifican que no haya un doble gasto y que una entrada de información haya salido y llegado a su destino, también referido como *minar* o *minerar*[7]): para esto se creó un mecanismo en el cual los "nodos" compiten resolviendo acertijos computacionales con incentivos. Existen dos momentos a saber: uno en el cual los "nodos" compiten para resolver estos problemas computacionales; una vez esto haya sido verificado por un "nodo", los demás "nodos" en consenso confirman esa validación, certifican que la solución del problema computacional sea legítima y cumpla los requisitos (Maurer, pág. 206, 2021). Siendo que esta verificación ya incluye los datos de la información de la transacción.

Sobre el primer momento de validación, quien primero resuelve el problema gana una recompensa en Bitcoins. Con el tiempo, estos problemas computacionales van siendo cada vez más complejos y difíciles de resolver. A la vez estos últimos exigen una infraestructura computacional compleja: computadores con procesadores de alta performance, tarjetas de video mejoradas, ventiladores para no calentar los sistemas, y demás. Esto ha llevado a que existan grandes conglomerados de empresarios e inversores que arriendan terrenos, compran computadores y pagan a trabajadores para competir por las recompensas en Bitcoin. Es el caso de la ciudad de Villarrica[8], Paraguay, ubicada a unos 250 kilómetros de la usina hidroeléctrica de Itaipú (según la BBC, la hidroeléctrica que produce más energía en el mundo). En dicha ciudad, hacia el año 2022, se creó un galpón de "mineración" de aproximadamente 4 mil computadores que trabajaban incesantemente resolviendo estos problemas computacionales. Esto se ha convertido en una discusión por los efectos del gasto energético excesivo que es generado por esta constante competencia por incentivos. Del mismo modo, en la medida en que existen grandes empresarios que invierten y compiten por estos incentivos, se suele hablar de una centralización de estas ganancias. Si la utopía tecnocrática del

[7] Minar puede referirse o al proceso de validar transacciones o al mecanismo para crear Bitcoins y ponerlos en circulación.
[8] Ver: https://www.youtube.com/watch?v=jS_dTH57K0Q

dinero apolítico (Paraná, 2020) de Satoshi tenía como objetivo eliminar intermediarios y entidades centrales, esto no es tan claro en su práctica pues son estos monopolios de "mineración" los que obtienen las ganancias de los procesos de validación de la información: son apenas otros intermediarios y otras instancias centralizadoras. Según Mattos, Abouchedid y Araújo e Silva:

> (...) a necessidade de grandes servidores para se lucrar com as validações nos sistemas DLT estimulou a criação de um oligopólio no setor, agora não mais controlados por grandes bancos, mas sim por empresas de tecnologia (...) A Bitmain, empresa chinesa, controla a BTC.com e a AntPool, responsáveis por 37% dessa capacidade de validação. Portanto, as próprias regras desenhadas pelos criadores do Bitcoin para questionar o controle do sistema de pagamentos por grandes bancos promovem, ainda que em menor escala, a centralização do sistema alternativo proposto. (Mattos, Abouchedid, & Silva, 2020).

A nivel técnico esto quiere decir que ese supuesto control colectivo de los procesos de certificación de *blockchain* han venido siendo monopolizados por grandes empresas, que por ejemplo tienen grandes condiciones (computadores etc,) para validar las operaciones. Otro ejemplo es el de Kazajistán, donde está uno de los mayores centros de "mineración" de Bitcoin[9]. En el video se muestra a un operario que lleva más de tres años trabajando en el complejo tecnológico de la empresa ENEGIX. Dice que al comienzo no sabía siquiera cómo funcionaba el mantenimiento de las redes de internet, pero con el tiempo ha llegado a ser jefe de departamento: otra versión del proletario. Como diría Slavo Zizek: "We move from old miners who do their difficult work deep beneath the earth as the genuine 19th-century kat' exochen proletarians, to the bitcoin miners who toil to construct and secure the space for a bitcoin in the digital 'Big Other.'" (Zizek, 2022).

Bitcoin posee otra característica, muy inspirada en una idea liberal de no intervención en el mercado. Sus creadores y seguidores lo comparan con el oro, pues la escasez material de este último permitía cierta estabilidad en el valor de las monedas internacionales. Sin embargo, como es descrito por varios investigadores como O´dwyer (2023) y Kaliskan 2024, con la llega al fin de los acuerdos de Bretton Woods el oro dejó de ser la medida de valor del intercambio monetario internacional. Niguel Dodd (2017) comenta que uno de sus interlocutores siente afinidad por el

[9] Ver, https://www.youtube.com/watch?v=S7wyd20l4QM&t=6s

Bitcoin ya que su número limitado de monedas (21 millones) lo hace ser deflacionario. El valor del Bitcoin estaría en que al ser limitado tecnológicamente o al ser un modo de "metalismo digital" (Maurer, 2021), su valor se conserva. Para los adeptos al Bitcoin, los bancos y los Estados crean un número ilimitado de monedas, que al mismo tiempo conlleva a la pérdida de valor y medidas inflacionarias. Dodd problematiza esta idea de que el valor está apenas en un número técnico limitado de monedas, y afirma que su valor está en una serie de relaciones complejas de la vida social y no apenas en un límite material-virtual que lo sustenta:

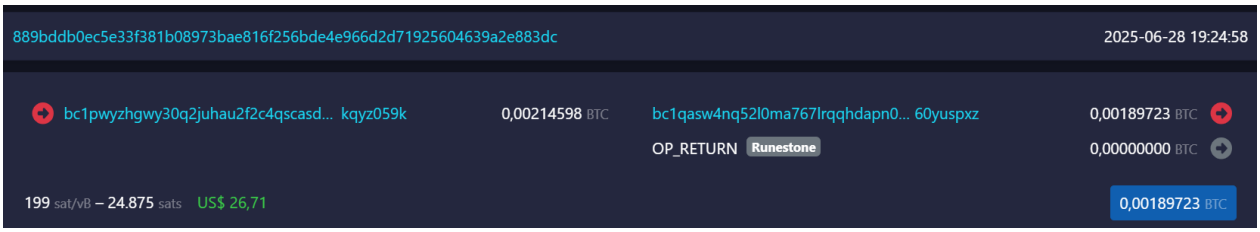
> The idea behind Bitcoin is premised on denying what I believe is Simmel's most important insight into the social life of money: by treating money as a thing, not a process. This idea cannot withstand close scrutiny. What Bitcoin surely does confirm is that it no longer makes much sense to talk of money as a claim upon society if, by society, we essentially mean something we 'belong' to. This is a good reason to read Simmel, because was careful to avoid such a notion of society from the outset. In his terms, money is a claim, if not on "society," then on varying modes of shared existence and experience (Dodd pág. 20, 2017).

Como describe el mismo Dodd, el hecho de que haya un número limitado de Bitcoins no es un dato fijo y permanente. El mismo interlocutor al que se refería anteriormente, le comenta a Dodd que fácilmente el inventor (o inventores) del Bitcoin podría crear otros 21 millones de monedas, sin embargo, este mismo insinuaba que esto afectaría la confianza y la libertad de los individuos de la comunidad pues sería muy evidente un modo de centralización. Si se diera esta creación de nuevas monedas dentro de Bitcoin, esto sería justamente una evidencia de cómo esta no está exenta de intervenciones, de política, de arreglos sociales. Según Paraná (2020) y Maurer (2021) esta comprensión del Bitcoin como moneda finita está influenciada por un discurso ya expuesto en la escuela austriaca de economía. Según afirma Maurer (pág. 206, 2021), para esta escuela:

> Money should be a scarce commodity subject to the same laws of supply and demand as other commodities. Rather than a government increasing the money supply, however, and thus interfering with the value of money, F.A. Hayek (1976) went so far as to propose the denationalization of money altogether and the creation of a competitive market of multiple private currencies.

En el segundo capítulo se tratará más elaboradamente los debates e implicaciones del Bitcoin y la *blockchain* entendidos como dinero y valor, principalmente su tensión constante entre real y representación. No obstante, vale señalar aquí que hay un constante esfuerzo por despolitizar esta tecnología, por ello Paraná (2020) la piensa como una utopía tecnocrática de dinero apolítico.

Otra tensión presente en *blockchains* como Bitcoin es la de lo público y lo anónimo. Todas las transacciones y sus respectivos bloques son públicas, pueden ser visualizadas a través de páginas web como blockchain.com o mempool.com. Pero al ver el histórico de transacciones lo único que se puede visualizar son cosas como la siguiente:



Consultado junio 28 de 2025[10]:

La siguiente información alfanumérica: *889bddb0ec5e33f381b08973bae816f256bde4e966d2d71925604639a2e883dc* corresponde a la identificación de la transacción que fue realizada, el código *bc1pwyzhgwy30q2juhau2f2c4qscasddle5ymw9m7scq5kc62t8kyzkqyz059k* corresponde a una llave y *bc1qasw4nq52l0ma767lrqqhdapn0au6pq60yuspxz* a otra. Como afirma Antonopolous, (citado en Maurer pág. 207, 2021) todas las metáforas en el lenguaje de Bitcoin son fallidas pues no existe tal cosa como una representación de dinero o monedas digitales: se trata más de mensajes que indican transacciones con cantidades específicas de Bitcoin. En Bitcoin no podría hablarse de algo como una cartera digital, pues lo que se denomina cartera (wallet) es nada más que un usuario en el que se crean llaves privadas y públicas para transacciones, los Bitcoins no se encuentran en ese usuario (billetera, computador o aplicación), se encuentran en la red de la *blockchain* propiamente y en *exchanges*. Hay datos sorprendentes de investigaciones como la de Kaliskan, según la cuál: "More than 90 percent of Bitcoin owned globally is not registered in personal accounts but instead

[10] Ver https://mempool.space/pt/block/000000000000000000001abc0608d3ff61219f9f212680fc07bcd994b24eab12f

is kept as custodial assets in centralized exchanges" (2023, p. 16). Es común interpretar las llaves mencionadas anteriormente como usuarios, sin embargo, esta tecnología criptográfica funciona gracias a dos tipos de llaves, una privada y otra pública: una llave criptográfica pública es creada a partir de una llave privada (una especie de contraseña) que permite identificar la identidad de quien va a transaccionar. También es frecuente confundir esta llave como un usuario o cartera que se usa siempre en toda transacción: en realidad, toda vez, se pueden crear llaves público-privadas nuevas en cada una de las transferencias, pues los Bitcoins no están asociados a estas llaves propiamente.

Es decir, el primero de los códigos del ejemplo nombra una transferencia (y los datos o información como el número de bitcoins transferidos, por ejemplo), los otros dos son llaves que son creadas para certificar la identidad de quienes hacen las transferencias. Toda la información es pública, cualquier persona que está en las plataformas puede ver esta información, es un registro público, pero al mismo tiempo ¿Quiénes son esos usuarios? Son apenas datos alfanuméricos: es por eso por lo que se refiere a un registro que es público pero anónimo, porque la información es visible para cualquier persona, pero en la mayoría de los casos no se sabe quiénes son esas personas o agentes que están realizando transferencias. Paraná (pie de página 59) refiere a investigaciones (Androulaki et al., 2012; Reid e Harrigan, 2011) en las que bajo cierto complejo mecanismo de seguimiento de información podría llegar a saberse la identidad de 40% de los usuarios de Bitcoin, esto muestra la dificultad de acceder a información sobre los usuarios y actores involucrados.

Esta relación compleja entre una base de datos pública y anónima ha llevado a debates sobre los usos de *blockchains* como Bitcoin para transferencias provenientes de dinero ilegal. Al mismo tiempo la idea de un registro público está fuertemente relacionada con el imaginario (Valk, Preda, & Xu, 2023) de *verdad.* Cada transacción es única, está temporalmente registrada en una línea de tiempo:

> It makes it make sense to say that every "piece" of Bitcoin is itself unique. It is as if one party has a digital rock that has to be broken into two pieces in order for the one piece of the intended value to be transferred to another party. The other piece, the remainder, is transferred back to the first party (Maurer, pág 206, 2021).

Cada acontecimiento, que es único, posee su *singularidad* y está registrado en la blockchain. Así como el ejemplo anterior, todas las transacciones existentes hasta ahora pueden ser vistas, no solo las transacciones sino también su contenido. Es como una línea del tiempo histórica donde los hechos son mostrados *permanentemente.* Como diría Arvind Krishna, citado en el libro *Tokens* de Rachel O´dwyer:

> A permanent record of all transactions is set in "cryptographic stone" on the ledger, which means **no one can rewrite or deny history**. In other words, it's impossible to cheat with blockchain because everything is in the open to those involved and authorized to see. Risk is minimized in a system in which governance is truly shared. I can't think of a better definition of trust [11] (2023, p. 140).

Ya que toda transacción es *singular*, posee un sello de fecha[12], está ligada con la transacción anterior y la siguiente, además es pública y principalmente no se puede modificar, se suele hablar entre interlocutores, de una versión "inalterable de la verdad" (Maurer, pág. 213, 2021). Para modificar una transacción habría que modificar todo el histórico de transferencias anteriores, lo cual es una tarea imposible. La *verdad fáctica* está a la vista de todos los usuarios que posean un computador con suficiente poder computacional, la *verdad* está en los algoritmos, en el histórico de transacciones, la *verdad* aquí se da como hecho incontrovertible, inmutable. Como afirma Krishna: no se puede reescribir ni negar la historia. Más que un registro histórico panóptico (como perspectiva central de vigilancia), Maurer propone pensar un "régimen de hechos" distribuido en varios centros y que es visible para todos (Maurer pág. 217, 2021). La blockchain como una tecno-biblia libertaria de hechos *verdaderos*, *inmutables*, *permanentes*, *singulares* y *múltiples*.

Estos conceptos señalados anteriormente están relacionados con los *imaginarios* (Valk, Preda & Xu, 2023) que están en la blockchain. La tecnología está dada por las perspectivas a futuro de sus seguidores, sus deseos, visiones de libertad, ideales de lo verdadero, proyectos prometidos de cómo construir mundos en un lugar donde las instituciones centrales pierden confianza. Existen varios

[11] https://www.forbes.com/sites/ibm/2016/06/30/the-future-of-trust-as-blockchain-reimagines-entire-business-ecosystems/

[12] Todas las transacciones tienen una estampa con hora y fecha, (time-stamped), esto muestra cuál transacción se llevó a cabo, y también cuál transacción fue anterior y cuál le siguió.

trabajos que han rastreado algunos de los imaginarios que llevaron a la emergencia de la blockchain en colectivos y grupos libertarios de extrema derecha. Tanto Swartz (2017), Golumbia (2016), Paraná (2021), Maurer (2020), O´dwyer (2024), Turner (2006), Gikay & Stănescu[13] (2019), convergen en que esta tecnología está cargada de política, ideologías libertarias, imaginarios comunes y populismo. Por ejemplo, Maurer indaga que la denominada *proof-of-work* (mineración) tiene su antecedente en la propuesta computacional de dos científicos de Gmail: "Dwork and Naor proposed an ingenious solution to the spam problem: attach a price to every email and require receiving servers to verify that that price had been paid. The price was not monetary, but computational." (Maurer, pág 208, 2020). Este sistema de pago con gasto computacional estaría fundamentado en una idea según la cual el libre acceso a todo recurso común siempre va a ser disputado por los actores que están actuando racional y permanentemente en beneficio propio. Por lo anterior, y para evitar resolver esa "tragedia de lo común" sería necesario abrir mercados y colocar precios a esos bienes comunes: esto funcionaria del mismo modo a como se crean mecanismos de competencia y precios a la *mineración* de Bitcoins. Los autores, mencionados anteriormente, evidencian la relación entre ideologías libertarias de extrema derecha, por ejemplo, O´dwyer afirma que:

> In 2009, the Bitcoin whitepaper outlined a new form of money where users would not need to trust in one another or an institution like a bank, but would place their **trust** in the software underpinning all transactions: the blockchain. This belief is still shared by anarcho-libertarian groups who want to replace the state with blockchain-run smart cities in the Nevada desert, but also by governments throughout the world, many of whom argue that blockchain technologies will streamline politics and make public decisions more trustworthy and accountable. (pág. 142, 2023, versión digital)

La ideología libertaria paradójicamente desconfía de las relaciones entre humanos: es decir, en la medida en que la confianza esté delegada en el código, que aparece aquí como técnica imparcial y desprovista de todo bies humano, las relaciones se volverán más objetivas e imparciales. Por el mismo motivo Paraná (2020) se refiere al Bitcoin como utopía del dinero apolítico: al delegar la

[13] Proponen por ejemplo el concepto de populismo tecnológico.

confianza en la operatividad tecnológica se busca eliminar toda relación política. Si anteriormente las instituciones centrales como bancos y estados operaban como locus que daban garantías y confianza en las relaciones económicas, que eran intermediarios y certificadores de los intercambios entre los participantes de la sociedad, ahora es el código de la *blockchain* que está distribuido, descentralizado, y desprovisto de parcialidades, el que fundamenta la confianza para los mismos intercambios. Esto no quiere decir que un modo de confianza esté substituyendo a otro, quiere decir que los dos coexisten pues los intercambios económicos entre empresas, estados, bancos y demás siguen operando bajo esta dinámica de confianza futura.

Del mismo modo, O´dwyer rastrea los usos de la tecnología *blockchain* antes de que esta se consolidara en proyectos como Bitcoin. Apunta que muchas de las tecnologías que más tarde se convertirían en la criptomoneda fueron desarrolladas en dos listas compartidas de correo: Cypherpunk y Extropian. El primero era un fórum en el que varios interlocutores exploraban ideas de soluciones tecnológicas para privacidad y cooperación. Como se afirma en el propio Manifiesto Criptoanarquista de sus creadores (Tim May, John Gilmore y Eric Hughes), este grupo proyectaba una revolución anarquista basada en criptografía de llaves públicas que usan claves secretas para bloquear y desbloquear mensajes: “un sistema en el que la información puede ser verificada pero no revelada” (O´dwyer, pág. 144, 2023. Traducción mía). El grupo de cyberanarquistas hacía apariciones en revistas como *Wired* y *Mondo 2000,* allí se posicionaban sobre el lugar que tendría la criptografía en la construcción de mundos futuros. En el mismo manifiesto Criptoanarquista afirman que la criptografía: “would herald a ‘social and economic revolution and alter completely the nature of government regulation, the ability to tax and control economic interactions, the ability to keep information secret, and ... even alter the nature of trust and reputation’” (O'dwyer, pág. 146). La blockchain no es apenas una tecnología instrumentalizada para mejorar procesos, es también un proyecto de construcción de mundos imaginados, un modo, en apariencia a-político de hacer política.

Por otro lado, Extropian era una lista de email y al mismo tiempo una revista de publicación periódica llamada Extropy que fue creada por el filósofo Max O'Connor. Posteriormente conocido

como Max More, anteriormente el CEO de Alcor Life Extension Fundation, una fundación sin ánimo de lucro que realiza procedimientos e investigaciones basadas en criogenia. Bajo la promesa de las investigaciones de la ciencia moderna Alcor pone en tensión la definición de muerte:

> The definitions of death change over time as medical understanding and technology improve. Someone who would've been declared dead decades ago may still have a chance today. Death used to be when a person's heart stopped, then when their heart couldn't be restarted, and is now being extended further (…) Death is only permanent when the structures encoding memory and personality (necessary for consciousness) have become so disrupted that it becomes theoretically impossible to recover the person. This is called "information-theoretic death". Any other definition of death is arbitrary, and subject to revision (…) When someone is dying, the transition from alive to dead is not instantaneous. It takes time to die. Doctors can use this time to try and save the person and are often successful. When it is impossible or inappropriate to reverse the dying process… this is when cryonics becomes relevant (…) Cryonics is currently the best-known method for pausing the dying process in a way that allows for potentially restoring good health with medical technology in the future. Cryonics is an ambulance to the future.[14]

La investigadora O´dwyer, encuentra en la lista de participantes de este programa de criogenia personalidades relacionadas con usos de medios de pago, blockchain, empresas, figuras del mercado de capitales: Robin Hanson, creador de Idea Futures, que inspira un modo de toma de decisiones de la cual se inspiró la blockchain Ethereum; Ralph Merkle, uno de los creadores de la criptografía de llaves públicas; Peter Thiel, uno de los fundadores (junto con Elon Musk) de PayPal, entre otros. En esta lista de mail *Extropian* se discutían desde la perfectibilidad humana hasta la exploración de modos de libre mercado. Según la misma O´dwyer, muchos de los participantes de esta lista (menciona a Wei Dai, Hal Finney, Nick Szabo y Robin Hanson) realizaron contribuciones significativas a lo que posteriormente se llamaría Bitcoin (O´dwyer, pág 146, 2023).

Hacia el año 1995, Max O´Connor, uno de los creadores de la lista Extropian, publica su tesis de doctorado de filosofía en la University of Southern California, titulada *The Diachronic Self: Identity, Continuity and Transformation*. Teniendo como punto de referencia el trabajo filosófico

[14] Ver https://www.alcor.org/what-is-cryonics/

de Derek Parfit, principalmente el libro *Reasons and Persons,* O´Connor se propone señalar las consecuencias metafísicas y normativas de la teoría "psicológica reduccionista" de Parfit. En el primer capítulo de esta tesis, O´Connor enuncia algunos elementos de su comprensión de lo que sería un *dyachronic self*, un "yo" diacrónico. Según él, existen comprensiones como la de Parfit según la cual el "yo" consiste en fases temporales o etapas de la persona que es continua (*conectividad*). Parfit comprendería que la identidad personal o superviviente es una serie de "yos" sucesivos. La persona continua, está hecha, o puede ser vista como una serie sucesiva de "yos" (More, pág. 4, 1995 Traducción mía). Para More esta definición del "yo" es problemática y por eso sugiere comprender el "yo" como al individuo continuo, diacrónico y perdurable, que está constituido por partes temporales (fases del "yo")[15]. El punto clave para More consiste en que la primera concepción del "yo", la que lo entiende como fases sucesivas, le da demasiado peso a estas fases, lo cual devaluaría la importancia de la continuidad del "yo" (More, 1995, p. 4). Para More el "yo" sería algo así como una continuidad discontinua, dando un poco más de enfoque en la continuidad, pero sin desconsiderar sus fases diversas. More asegura que esa comprensión de "personas sucesivas" de Parfit puede dar la impresión equivocada de que realmente existen "yos" separados, distintos. En vez de series sucesivas y separadas del "yo", More propone pensar continuidad reduccionista: un "yo diacrónico".

Si el "yo" es un ser diacrónico continuo con discontinuidades o fases, en el segundo capítulo More se pregunta ¿Entonces en qué momento propiamente el "yo" deja de existir? Para More la idea de la muerte puede ser ambigua o puede presentarse de un modo estricto. Existen por ejemplo debates sobre el criterio "neocortical de muerte", según el cual ya se puede hablar de muerte cuando el neocórtex (allí se encuentran las que remiten a la memoria, la consciencia y el pensamiento) deja de funcionar. Otras perspectivas refieren a que esto no implicaría muerte, pues cuando las funciones del neocórtex paran de operar, esto no quiere decir que todo el cerebro esté totalmente extinto: por más que las funciones del neocórtex paren de funcionar, otras pueden seguir actuando. Para el

[15] Según el mismo, esta sería una defensa de la Conservative Interpretation of the Widest Reductionist View (CWRD).

Extropian, la muerte de una parte del cuerpo o de su totalidad es apenas instrumental y no intrínseca a la muerte de una persona (More, pág. 67, 1995). Para More, esa tensión ambigua, esa distinción no tan clara entre vida y muerte lo lleva a proponer otra categoría: *deanimate.* Hay aquí una comprensión según la cual es diferente el organismo humano a la persona: cuando una persona está en estado vegetativo se podría decir que su organismo está vivo, pero la persona no. Por eso el "yo" diacrónico muere cuando no se da más esa continuidad descontinuada de la persona. Al mismo tiempo More propone *deanimated* como ese "yo" que no está ni vivo ni muerto: "a person should be declared deanimate (or be said to have deanimated) when it is judged impossible or pointless to revive them given the available medical technology (…)" (More, pág 106, 1995).

More presenta su visión metafísica y normativa en el tercer capítulo de su tesis. Estamos ante un "yo" que es diacrónico, continuo y discontinuo, que está dado por una serie de causalidades, a partir del cual surge un nuevo concepto de muerte (*deanimated*): este camino lo lleva a proponer en el capítulo titulado *A transformationist Account of Personal Continuity.* En términos metafísicos More dice que su desacuerdo está contra los Esencialistas (No-reduccionista), pues estos sostienen que requerimos una *conectividad,* pero siempre dada por una propiedad esencial: alma, cerebro o la capacidad de consciencia (More, pág. 114, 1995). En la perspectiva esencialista o no-reduccionista existiría una instancia de la cual el "yo" depende: habría una desvaloración en pro de una instancia superior. More propone una *continuidad* más que una *conectividad* (como en Parfit), que no es esencialista, que no se da por un valor superior (sea religioso, sea el alma, la consciencia…): así propone un *transformacionism.* Si un "yo" es una continuidad discontinua de fases, More piensa normativamente: "¿Why should we value remaining unchanged?" (More, pág 114, 1995). En la medida en que el "yo" es una continuidad discontinua de fases, hay una preocupación por las siguientes fases que vienen a futuro en esa continuidad discontinua de la cuál tenemos una *continuidad*, pues lo que somos hoy (una fase) estaría conectado con lo que seremos en un futuro. Para describir en qué consiste el *transformacionismo* pone el ejemplo: Una etapa anterior A de la persona puede razonablemente preocuparse por una etapa posterior B en una medida mayor que la proporcional al grado de conexión entre ambas, es decir, la continuidad es significativa, no solo la conexión porque: "1. the person may value their life as a whole (or long

stretches of their life), 2. B may be closer to A´s conception of an ideal self, 3. the person may hold self-transformation as a central goal." (More, pág. 114, 1995).

¿Qué tiene que ver estas propuestas teóricas, filosóficas, con la blockchain? Justamente muestran cómo lo *poético* (en el sentido que se explicará a seguir, de Larkin) va más allá de lo técnico-tecnológico. Es por ello por lo que se sugiere comprender a la blockchain como construcción de mundos. Blockchain no es apenas una tecnología, es un modo de construcción de mundos repletos de filosofías y metafísica. Los actores crean filosofías, que al mismo tiempo pueden fundamentar modos de ser normativos. Para More, su engranaje metafísico y filosófico lo lleva a complejizar la distinción entre vida y muerte: de allí su acercamiento a la criogenia. La blockchain está llena de *metafísica empíricas* (concepto explicado más adelante), de proyectos filosóficos que se materializan técnica y poéticamente. Visitar los antecedentes filosófico-económicos de una tecnología como la blockchain, no quiere decir que todo lo que esta implica reproduce estas ideologías de extrema derecha libertaria. Esta es apenas una parte de la tensión, de la *dialéctica cibernética*, como señalada a través de Cesarino. Tampoco quiere decir que todas las blockchain se fundamenten en estas concepciones filosóficas, o que todos los seguidores y usuarios de la blockchain compartan estas filosofías: con esto se quiere mostrar que los mismos actores, creadores de la blockchain son filosóficos y al mismo tiempo usan estas metafísicas a niveles pragmáticos. More propone no solo un análisis metafísico del "yo" sino que además tiene una línea normativa: propone un deber ser, a partir de esas comprensiones filosóficas. No se trata aquí de una filosofía abstracta y teórica: no en vano fue el CEO de la fundación Alcor Life, que ofrece servicios de criogenia. Los fundamentos filosóficos de la criogenia son los mismos para la blockchain, en el caso de More y el grupo de Extropians. Estos son apenas algunos de los elementos encontrados en la tesis de More. No se trata aquí de explicar toda su filosofía, pero sí de evidenciar cómo la *blockchain*, sus antecesores y practicantes son profundamente filosóficos: la blockchain está plagada de filosofía, que en este caso particular está muy relacionada con proyectos políticos de extrema derecha y libertarios. La blockchain está repleta de filosofías que se materializan no solo en la criptografía sino en los múltiples modos *poéticos* en que se da la tecnología: como *singularidad*, como *permanencia*, como *público-anónimo*, como *metafísica diacrónica*, por

ejemplo. Los antecedentes de extrema derecha y libertarios que inspiraron la creación de la blockchain están fundamentados en filosofías que van mucho más allá de una instrumentalización técnica. Los términos que han emergido como: *verdad, inmutabilidad*, *permanencia*, *singularidad, multiplicidad, metafísica, "yo" diacrónico,* no son apenas abstracciones, son modos *poéticos* en que la infraestructura de la blockchain se da, inclusive de modos inesperados.

Para introducir a qué se refiere con los modos *poéticos* en que se dá la blockchain se propone dialogar con la literatura de la antropología de las infraestructuras. En un artículo publicado en 2013, Brian Larkin afirma que las infraestructuras:

> are built networks that facilitate the flow of goods, people, or ideas and allow for their exchange over space. As physical forms they shape the nature of a network, the speed and direction of its movement, its temporalities, and its vulnerability to breakdown. They comprise the architecture for circulation, literally providing the undergirding of modern societies, and they generate the ambient environment of everyday life. Until recently, anthropology has had little to say about infrastructures, but in the past decade new intellectual directions in the discipline have begun to make the issue of infrastructures central. (Larkin, pág. 328)

Para Larkin, las infraestructuras poseen una particularidad: "Their peculiar ontology lies in the facts that **they are things and also the relation between things**." (Larkin, pág. 329, 2013). Según el autor las infraestructuras pueden comprenderse desde su carácter tecnológico, y sobre esto señala que existe una literatura de autores que teoriza no solo en la antropología, sobre desdelo técnico-tecnológico. Autores como Heidegger, Marx y Stiegler son mencionados. En la medida en que las infraestructuras poseen este carácter ontológico dual, Larkin sugiere no teorizarlas en términos de un solo objeto (apenas como tecnológico): "What distinguishes infrastructures from technologies is that they are objects that create the grounds on which other objects operate, and when they do so they operate as systems. Perhaps because of this duality, infrastructures are conceptually unruly" (Larkin, pág 329, 2013). Investigar una infraestructura resulta complejo no solo por la dualidad expresada anteriormente sino por el hecho de que ésta siempre se da de modo complejo y múltiple. Es por lo anterior que Larkin recomienda discutir a las infraestructuras como actos categóricos: "It is a moment of tearing into those heterogeneous networks to define which aspect of which network

is to be discussed and which parts will be ignored." (Larkin, pág 330, 2013). En este entendimiento las infraestructuras poseen niveles múltiples que son interpelados singularmente. Toda investigación de una infraestructura debe depararse entonces con la pregunta: de esa multiplicidad compleja de actores, tecnologías, signos, y demás cuál nivel o singularidad examinar, he aquí el acto categórico. Este enfoque en alguno de los niveles de la infraestructura tiene sus efectos, pues es el investigador quien tiene que asumir las implicaciones políticas y epistemológicas de esta elección, que siempre está mediada, por el trabajo de campo.

Existen diversas perspectivas en los estudios de la antropología de las infraestructuras. Larkin se refiere a algunas, a saber; una perspectiva que enfoca el sistema y descentra el enfoque en la tecnología de las infraestructuras, aquí se sitúa a Hughes como uno de sus principales referentes. Según Larkin, para Hughes la ontología de la tecnología está compuesta por elementos internos al propio objeto tecnológico, pero este se forma como parte de un sistema (Larkin, pág. 330, 2013). El enfoque aquí está en las prácticas de "rutinización" y "extensión" y sus modos de traducción inherentes: aquí se menciona a autores como, Anand, Latour y Callon como herederos de la propuesta de Hughes, pues estos últimos se proponen rastrear asociaciones de redes heterogéneas de actantes.

Otra perspectiva de análisis de la antropología de las infraestructuras, según Larkin, está influenciada por la antropología africanista, que trae a tona los procesos de "duplicación": sería aquella divergencia entre las prácticas y los objetivos de construir tales infraestructuras y no otras. Aquí se refiere a Mbembe, quien afirma que muchas infraestructuras -carreteras, puentes- que crean los Estados, no tienen como objetivo real la construcción de estos proyectos técnicamente, sino que en el fondo son modos de acceder a contratos y redes empresariales burocráticas (Larkin, pág. 330, 2013). Esto le permite a Larkin, introducir el concepto de poética de Jakobson:

> What distinguishes the poetic is **when a speech act is organized according to the material qualities of the signifier itself rather than to its referential meaning**. It is when the "**palpability of the sign"** becomes the "dominant, determining function" of a particular speech act (Jakobson 1985). Poetics is thus a rearranging of the hierarchy of what signification within the speech event is dominant at any moment (…) In the case of infrastructures, the poetic mode means that form is loosened from technical function. Infrastructures are the means by

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> which a state proffers these representations to its citizens and asks them to take those representations as social facts. (Larkin, pág. 334, 2013)

Hay aquí una intensión de desvincular las funciones técnicas con la forma (o el carácter poético) de las infraestructuras. Este carácter poético es, como se refiere en la cita, justamente el cómo se hace "palpable" el signo, mucho más allá de su sentido referencial. Larkin menciona los trabajos de Todorov: según este último, en la antigua Unión Soviética, la fábrica como infraestructura no era apenas el lugar técnico para la fabricación de mercancías, sino un locus de producción de significados simbólicos para la sustentación de formas de poder. El carácter estético de la fábrica podría tener inclusive más valor que la fábrica misma, o la funcionalidad técnica de la fábrica como fábrica. Esta línea de análisis, que es una entre otras posibles, sugiere que la función estético-poética de las infraestructuras puede poseer un lugar dominante frente a su función técnica (Larkin, pág. 334). Es posible comprender que el concepto de *poética* propuesto por Larkin es una respuesta al de *ideología*. Concepto tratado por Marx en *La ideología Alemana*, y de amplia tradición marxista, con autores como Luis Althusser, y en Brasil, y más recientemente pensadoras como Marilena Chauí y Vladimir Safatle. Según Chauí, una de las características principales de la ideología:

> consiste em tomar as ideias como independentes da realidade histórica e social, quando na verdade é essa realidade que torna compreensíveis as idéias elaboradas e a capacidade ou não que elas possuem para explicar a realidade que as provocou (Chaui, 2008, pp. 13,14)

Pensar *poéticamente las infraestructuras* es justamente rastrear las condiciones materiales, simbólicas, sensibles, pragmáticas de la realidad: el objetivo de la idea de progreso como justificativa para construir infraestructuras como carreteras o fábricas "are the means by which a state proffers these representations to its citizens and asks them to take those representations as social facts" (Larkin, pág. 334). Tomar la idea de libertad tan referenciada por los antecesores de la blockchain sin considerar los modos poéticos, las condiciones materiales, pragmáticas y sensibles que están operando sería limitar el análisis. En este mismo orden de ideas Maurer se refiere a ideología cuando complejiza la noción de "real" en los estudios antropológicos de la economía y las infraestructuras, y se remite al trabajo de Zizek para pensar el caso de Nelms y lo

que sus interlocutores "realmente buscan": ideology is not a veil masking the real, because we know full well that the real never lives up to its name. Yet we continue to persist in its fictions" (Maurer, pág. 288, 2018). ¿Es la "libertad" una de esas ideas problemáticas referidas por la extrema derecha, que sustenta a la blockchain y que desconoce los modos materiales, pragmáticos y los efectos de poder de esta? ¿Cuáles son esas ficciones en las que persiste la blockchain, a qué se refiere entonces con lo "real"? Son preguntas para dejar abiertas y que no se podrán desarrollar aquí, sin embargo, permiten situar esta relación compleja entre real e ideología. Al final de este capítulo se reflexionará sobre su relación entre l*a dialécticas cibernética y revolucionaria,* y las *metafísicas empíricas*.

Larkin sugiere un cambio de paradigma en los estudios antropológicos de las infraestructuras, pues indica que las lecturas tradicionales (aquí se refiere a Star, Graham & Marvin, Collier y Elyachar) parten de una afirmación: las infraestructuras son invisibles y se hacen visibles cuando fallan. Cuando una infraestructura, como una carretera, no falla, casi que se da por sentado su existencia, se hace autoevidente. Pero por ejemplo cuando en esta carretera se encuentran huecos, su presencia como infraestructura se hace más visible, es a través de ese error de funcionamiento que la infraestructura se volvería visible. Afirma que este es un punto de partida inexacto pues para él las infraestructuras son *metapragmáticas*. Lo que se propone no es definir si existe una condición inherente a la infraestructura, sino cómo esta visibilidad-invisibilidad es movilizada y por qué (Larkin, pág. 336). En este sentido sugiero comprender a la blockchain como infraestructura poética ideológica: cuando los interlocutores, participantes e investigadores de la blockchain se refieren a términos como *verdad, inmutabilidad*, *permanencia*, *singularidad, multiplicidad, metafísica*, es porque lo tecnológico es mucho más allá de su carácter técnico y al mismo tiempo muestran cómo el carácter poético de una infraestructura como la blockchain es político.

Lo "real": entre dialéctica y metafísica.

Para entender la relación entre la infraestructura poética de la blockchain y sus implicaciones políticas es preciso referirse previamente a algunos estudios de la antropología que han profundizado en las relaciones entre tecnología y política. Aquí se propone continuar en los meandros poéticos de la infraestructura de la blockchain, teniendo como principal referente las

discusiones de la antropología digital (es decir la *dialéctica cibernética* propuesta por Leticia Cesarino) y la antropología de la ciencia y la tecnología (es decir la *metafísica empírica*, a partir de Bruno Latour).

Si la *blockchain* existe gracias al uso de internet, plataformas, sitios web, páginas, blogs, casas en el metaverso, dispositivos tecnológicos, grupos de chat en Telegram, WhatsApp y demás, es importante dialogar con los estudios antropológicos que han pensado el ciberespacio, el internet, lo digital, lo virtual y todo el mundo "cyber". Vale señalar que más que un mundo homogéneo, en realidad las investigaciones que enmarcan estos temas son múltiples y variadas. Algunos estudiosos debaten distintas categorías como ciberespacio (Segata; Rifiotis, 2016), ciber-antropología/ antropología digital (Budka, 2011; Cesarino, 2021), medios digitales (Coleman, 2010), mundos virtuales (Boellstorff, 2008), *Critical Information Studies* (Vaidhyanathan, 2006), tecnología y vigilancia (Bruno *et al.*, 2018), racismos algorítmicos (Noble, 2018).

Según Postill (2010) existen cuatro trabajos etnográficos pioneros en el estudio de internet, a saber: *Cyborgs@cyberspace?* (1999) de Hakken, *Virtuelle Ethnizität* (2000) de Zurawski's, *Virtual ethnography* (2000) de Hine, y *The Internet: an ethnographic approach,* de Miller y Slater's (2000). Aunque estos estudios propiamente no tienen como objetivo una etnografía del internet, (algunos trabajan específicamente sobre el uso específico de ciertas plataformas como *Second Life*) son referentes importantes en las investigaciones sobre formas de interacción y formas de sociabilidad en el ciberespacio. El mismo Postill (2010) afirma que estos cuatro estudios se caracterizan principalmente por un gran aporte, perciben el hecho de que:

> we are not at the dawn of a new planetary era in which a **totalizing** 'techno-logic' (of networks, information, knowledge, techne, or some other kind) will impose itself on all other cultural logics. Instead, their greatest virtue is that they confirm the **ongoing differentiation of the Internet into an expanding universe of 'technologies, practices, contexts'** – to use Miller and Slater's apt formulation (Postill, 2010) [16]

[16] Negritas mías.

En Brasil se encuentran grupos de estudio que desde los años noventa vienen reflexionando sobre la relación entre antropología y cibercultura. Por ejemplo, el *Grupo de Pesquisa em Antropologia do Ciberespaço* (GrupCiber), de la *Universidade Federal de Santa Catarina*, y la *Associação Brasileira de Pesquisa em Cibercultura* (ABCiber), que inclusive establece diálogos interdisciplinarios con la sociología, la filosofía, y los estudios de comunicación. Uno de los propósitos del GrupCiber es defender políticas etnográficas en el campo de la cibercultura, dando relevancia a las formas, experiencias, y vivencias cotidianas "de la vida vivida" en los espacios-tiempos ciber. En el libro *Políticas etnográficas no campo da cibercultura* (2016) sus organizadores Segata y Rifiotis señalan la influencia de Arturo Escobar, principalmente el artículo *Welcome to Cyberia* publicado en 1994. Su influencia radica en expresar las implicaciones de la tecnosocialidad, entendida como un "proceso de construcción sociocultural asociado a las tecnologías de la computación" (Segata; Rifiotis, 2016). Ya Escobar enunciaba las implicaciones de la tecnosocialidad en la producción de cuerpos, vida y sujetos.

Para los mismos autores, el artículo de Escobar se enmarca en una serie de debates (naturaleza-cultura, naturaleza-técnica) muy caros a la antropología en los años ochenta y noventa, principalmente. Y aquí académicos como Donna Haraway, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Madeleine Akrich y Michel Callon, aparecen como los fundadores de un nuevo campo. Para autores como Fischer (2007) estos estudios que Segata y Rifiotis denominan estudios de la cibercultura hacen parte de un campo más grande denominado Antropología de la Ciencia y la Tecnología. Campo que incluiría claro, a los señalados previamente, como precursores de nuevas líneas de pensamiento. Fischer (2007) se propone trazar una genealogía de la emergencia y continuación de esa gran nueva área de la antropología, que tendría sus raíces formándose en los años treinta. Aunque el trabajo genealógico de Fischer es muy relevante, llega apenas hasta 2007 y no incluye las investigaciones que piensan la relación tecnología, vigilancia, así como tampoco las tensiones tecnología-arte y sus implicaciones en el qué hacer artístico. Vale señalar que, en estos estudios la producción no es apenas teórico-práctica, es también metodológica. Frente al ciberespacio surgen inquietudes: ¿cómo investigar este nuevo lugar? ¿Cómo proceder? ¿Cómo hacer trabajo de campo? ¿Cómo hacer una etnografía en el metaverso? ¿Cómo interactuar con los

actores en los mundos virtuales? En este sentido, los trabajos de Segata, Rifiotis y Boellstorff intentan desarrollar propuestas de cómo abordar estas nuevas situaciones etnográficas.

Otros investigadores como Leticia Cesarino, en Brasil, han realizado aportes a la denominada antropología digital. En un artículo publicado en 2021, Cesarino sugiere retomar una discusión planteada por Tim Ingold, a saber: "antropología no es etnografía" (Cesarino, 2021). ¿Qué sugiere este enunciado planteado por Ingold? Una distinción entre etnografía como descripción de casos particulares y antropología como una generalización hecha a partir de estos. El resultado de una antropología, siguiendo a Cesarino cuando se refiere a Ingold, es esa instancia en la que el antropólogo no apenas describe a sus interlocutores, sino que este mismo desaprende y por lo tanto aprende algo de sí, en una reflexión *con* el otro*: "*desse aprendizado resultam formulações gerais sobre o processo social, entendido não nos limites microssociológicos da agência individual, mas abrangendo a "mente estendida" batesoniana" (Cesarino, pág. 305, 2021). El aprendizaje del antropólogo se da entonces a partir de una "dialéctica" entre lo particular y lo universal-general, una discusión muy cara a la antropología y que Cesarino se propone incluir y problematizar junto con Ingold, Bateson y Pereirano, para pensar el campo de la antropología digital. La propuesta de Cesarino es de abrazar la inestabilidad: más que resolver esta dialéctica binaria hacia cualquiera de los dos lados de la balanza, se trataría de habitar la tensión entre particular y universal-general sin resolverla (Cesarino, pág. 305, 2021). Esta inestabilidad se presenta aquí como una posibilidad analítica y es justamente por esto que sugiere visitar el concepto de cibernética propuesto por Gregory Bateson. Situar esto en términos de las poéticas infraestructurales de la blockchain tiene una implicación analítica: el objetivo es analizar un ente como la blockchain desde esta tensión y no apenas desde alguna de las partes del binarismo (particular-universal). Siguiendo el análisis de Cesarino, cuando se refería a esos modos poéticos infraestructurales, por ejemplo, el de la *permanencia*, esta no se da apenas en un nivel particular (como fue el caso colocado de Aaron),

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

pero tampoco en una generalización universal y totalizante: este modo se daría como tensión, tanto para los interlocutores en campo, como para los interlocutores académicos[17].

En el mismo artículo Cesarino explica a qué se refiere la "explicación cibernética" de Bateson y cómo esta dialoga con esa sugerencia de mantener una dialéctica que no se resuelve, que se mantiene en tensión:

> "explicação cibernética" não é uma teoria no sentido usual do termo, mas um **tipo de sensibilidade**[18], de atenção ao mundo enquanto uma composição de sistemas não lineares coemergentes, que é gradualmente cultivada e incorporada (embodied) (Velho 2001) por meio da imersão nessa prática de conhecimento. (Cesarino, pág. 308, 2021)

Un tipo de sensibilidad que, según Cesarino, se encuentra también de diferentes modos en las investigaciones de Latour, Levi-Strauss, Mary Douglas, Evans-Pritchard, Victor Turner, Marilyn Strathern, y Roy Wagner. Más adelante Cesarino señala dos conceptos fundamentales para comprender esta sensibilidad: agencia y causalidad. Por un lado, una dialéctica que se inclina a resolver la tensión particular-universal estaría sugiriendo una causalidad linear a partir de agentes que son preexistentes (versión positiva): en cambio una *dialéctica cibernética* (como sugiero denominarla) no parte de agentes preexistentes ni de causas que se siguen linealmente, sino de "co-emergencia" de agentes y "causalidades reciprocas" (Cesarino, pág. 308, 2021). En la dialéctica (versión negativa) que se resuelve, existen dominios preestablecidos que se conectan, por ejemplo, la relación entre un usuario de una plataforma con la plataforma: esto sugeriría que existe un usuario ya definido y anterior a una plataforma y al mismo tiempo que la plataforma es otro agente pre establecido, y que posteriormente estos dos entran en contacto; por otro lado, en la *dialéctica cibernética* no existen agentes preestablecidos pues existen en la coexistencia, nunca están

[17] Se considera en el mismo nivel de interlocutor a actores tan diversos como Aaron, Max O´Connor, Bill Maurer: en el sentido en que interlocutor no se limita a ese "otro" que está en "campo", sino a todos los agentes reflexionan, piensan, proponen, viven, experimentan en todas sus formas una tecnología como la blockchain.
[18] Resaltado mío.

completamente definidos por dominios, no están dados de antemano, *son* en su coexistencia y son siempre una tensión entre lo local-global, entre lo particular y lo universal.

Así como la *dialéctica cibernética* de Cesarino, existen otros trabajos como los de Bruno Latour, que también sugieren caminos de comprensión de la tensión particular-universal que son al mismo tiempo políticos. En el libro *Reensamblar lo Social* (Latour, 2005), el autor afirma que cuando se dice que algún fenómeno es social, este "social" aparece como una totalidad acabada, como si las cosas ya estuvieran ensambladas, o como si se reunieran en una palabra un grupo de cosas que pueden compartir algo en común (vinculación, o lo general-universal) y que al mismo tiempo son múltiples y diversas (diferencia, como lo particular) (Latour, pág., 69). La comprensión de lo "social", que podría ser vinculación y/o diferencia, le parece poco problematizada, por ello va a sugerir una fuente de incertidumbre que reside en el centro de todas las ciencias sociales: "aquella que ve a la acción como no transparente", es decir:

> Para que las ciencias sociales recuperen su impulso inicial, es crucial *no* hacer confluir todas las fuerzas que se apoderan de la acción en algún tipo de agencia -"sociedad", "cultura", "estructura", "campos", "individuos" o el nombre que se le dé- que sería social. La acción debe seguir siendo una sorpresa, una ***mediación***, un evento. Es por este motivo que aquí nuevamente debemos comenzar, no por la "determinación de la acción por la sociedad", las "capacidades calculadoras de los individuos" o el "poder del inconsciente" como haríamos comúnmente, sino más bien por la *subdeterminación de la acción,* las incertidumbres y controversias respecto de quien y que actúa cuando "nosotros" actuamos; por supuesto, no hay manera de decidir si esta fuente de incertidumbre reside en el analista o en el actor. Si debemos aceptar de buena gana la intuición central de las ciencias sociales -de otro modo tampoco habría motivo para considerarse científico "social"-, debemos movernos muy lentamente para eliminar el veneno que se secreta cuando esta intuición se transforma en la idea de que lo que *lleva a cabo* la acción es "algo social". (Latour, pág., 72, 2005).

Para Latour, el lugar de lo "social", la "estructura" y podría incluirse, por ejemplo, "el capitalismo" como lugares de confluencia resultan problemáticos en la medida en que son *certidumbres*. Justamente lo que Latour apunta es que, para recuperar la "intuición originaria" de las ciencias sociales es necesario pasar de estas *certidumbres* a la *incertidumbre sobre la acción.* Por eso para el autor, el término "actor" sugiere un modo de *dislocación* de la acción (Latour, pág., 74, 2005), en el sentido de evitar una sustitución de términos. Un ejemplo mencionado es el de un delincuente

que, al preguntársele por el motivo del robo, este responde "tuve malos padres", a lo que el sociólogo de lo social podría traducir como "fue la sociedad la que lo hizo delincuente", o fue "el capitalismo". Ese tipo de sociología que crítica Latour sugiere la primera expresión como infra-lenguaje de los interlocutores y la segunda como un meta-lenguaje (variable oculta) solo accesible a los sociólogos de lo social.

Sin embargo, sería un equívoco considerar que la afirmación de Latour eliminaría toda variable oculta, tanto para los interlocutores como para los investigadores de lo social. Para Latour, el problema central no radica en que haya variables ocultas, sino en que cuando se afirma "lo social", "el capitalismo", la "estructura", la "dialéctica", estas variables ocultas aparecen ya "*empaquetadas* de tal modo que no hay posibilidad de verificar qué hay dentro" (Latour, pág., 79, 2005).

Latour se refiere a esta *incertidumbre sobre la acción* como una *metafísica práctica*. El sociólogo comprende a la metafísica como una disciplina de la tradición filosófica que pretende definir la estructura básica del mundo (Latour, pág., 79, 2005). Contraria a esta metafísica, sugiere una *metafísica empírica* ya menos interesada en la estructura básica del mundo y más bien preocupada con el modo incesante de controversias de los agentes actuantes que pueblan el mundo. La teoría del actor-red se plantea aquí entonces como una metafísica:

> La mayoría de los científicos sociales se resistiría fuertemente a la idea de que tienen que caer en la metafísica para definir lo social. Pero tal actitud no significa más que quedarse con una metafísica, por lo general muy pobre, que de ninguna manera puede hacer justicia a la multiplicidad de interrogantes fundamentales planteados por los actores comunes (...) Dado que los actores son metafísicos plenamente reflexivos y capaces -como propone la nueva posición par defecto de la TAR-, también tienen su propia metateoría acerca de cómo actúa la agencia, y esas metateorías suelen dejar al metafísico tradicional totalmente perplejo (...) (Latour, pág., 79, 88, 2005)

Los sociólogos de lo social habrían cortado todo tipo de relación con la filosofía, por no ser "empírica". Esta *metafísica empírica* que propone Latour sugiere alimentarse de las *controversias* de los actores comunes en vez de partir de ideas *a priori*. Esto no significa desechar toda la tradición filosófica sino traer un diálogo más "empírico" con esta. Por ello, para el pensador francés es fundamental la categoría de *actante,* contrario al uso figurativo de la sociología de lo social, un

sociólogo de la teoría del actor red rastrea las controversias y sus *mediaciones* en vez de intermediaciones.

En esta distinción entre mediadores e intermediaciones se encuentra nuevamente un diálogo con la relación causa y efecto, también mirada críticamente por Cesarino, a través de la *dialéctica cibernética*. Según Latour, el misterio acaba cuando se ponen las cosas en términos de intermediarios, pues de un dato de entrada se predicen los de salida, hay aquí una relación de causa y efecto: se sabe que, por una serie de intermediaciones, A causó B, sea que A pueda ser un grupo de personas, un caso etnográfico, la sociedad o el capitalismo. Esta relación causal para Latour es problemática porque como se mencionó anteriormente, elimina las *incertidumbres sobre la acción*. Decir por ejemplo que el caso de Aaron y su experiencia poética infraestructural de la *permanencia* se da por el capitalismo neoliberal sería un modo de eliminar las incertidumbres y dar una respuesta causal a una serie de ensamblajes y agentes que están mediando la acción.

Los intermediarios son comprendidos como transportadores de causas y efectos. Por el contrario "si se trata a los vehículos como mediadores que disparan otros mediadores, se darán muchas situaciones nuevas e impredecibles (hacen que las casas hagan *otras* cosas que las esperadas)", en otros términos, una concatenación de mediadores (Latour, pág., 91, 2005). Se propone reemplazar causas, (una vez más, "lo social", "el capitalismo", "el mercado", por ejemplo), por actores *actantes*.

Esta serie de planteamientos de Latour han recibido múltiples críticas Una apreciación podría ser que su comprensión sugiere eliminar las relaciones de poder, que por ejemplo han sido heredadas históricamente a través de los procesos violentos de colonización, de expropiación de tierras, de violencia policial, de racismo, entre otros muchos tipos de desigualdades. Sin embargo, esta crítica puede ser complejizada, el mismo Latour afirma que:

> Existe, sin embargo, una razón aún más importante para rechazar categóricamente el rol asignado a los objetos en la sociología de lo social: vacía las referencias a las relaciones de poder y a las desigualdades sociales de todo significado real. Al dejar de lado los medios prácticos, es decir los mediadores a través de los cuales se produce la inercia, la durabilidad, la asimetría, la extensión, la dominación, y al fusionar todos esos medios diferentes con el poder impotente de la inercia social, los sociólogos son los que ocultan las verdaderas causas de las

> desigualdades sociales, cuando no son cuidadosos en su uso de las explicaciones sociales. (Latour, pág., 125, 2005)

De modo que la teoría del actor red no niega las desigualdades, el poder o las jerarquías: para Latour el problema está en explicar estas relaciones de poder como determinados "socialmente", como determinados por una "estructura social". Por ejemplo, decir que la blockchain es una reactualización avanzada del capitalismo neoliberal sería "empaquetar" una serie de relaciones complejas de mediadores y actantes, sería simplificar la explicación, eliminar las incertidumbres. Sería otro modo de "empaquetar" las *metafísicas empíricas* que habitan las *poéticas infraestructurales* de la blockchain. Las desigualdades se dan, pero no de un modo tan "empaquetado" diría Latour. Según este habría entonces que cambiar la pregunta típica de los sociólogos de lo social, ¿quién actúa?, por la de ¿qué actúa y cómo? Las relaciones de poder no estarían dadas de antemano, sino que se están dando *mediada y singularmente* en las actancias. Lo que hace que estas relaciones de poder duren y se mantengan, no serían las "estructuras sociales" (el capitalismo), sino las mediaciones inconmensurables de actantes que se dan empíricamente (y poéticamente junto con Larkin), que son singulares, inesperadas. No se trata entonces de la inexistencia de jerarquías: para Latour es problemático resolver con una certidumbre (estructura social o capitalismo o cualquier otra dimensión a priori) un mundo múltiple y variado de *metafísicas empíricas* que se dan mediadamente:

> el poder ejercido a través de *entidades* que nunca dejan de estar activas y asociaciones que no se descomponen es lo que permite al poder durar y expandirse más; y para lograr tal hazaña hay que crear muchos más materiales que los compactos sociales. (Latour, pág.,104-105, 2005)

Estas asociaciones incesantes de entidades permiten remitir a otra segunda crítica al trabajo de Latour: si todo tiene agencia, entonces cualquier partícula, hasta la molécula más mínima es "sujeto", es una entidad, un actante. Sin embargo, el mismo autor afirma:

> La TAR no es, de ninguna manera, el establecimiento de una absurda "simetría" entre humanos y no humanos. Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa *no* poner a priori una *asimetría* espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales. (Latour, pág., 113, 2005)

Es claro que la propuesta de Latour tiene como objetivo des-centralizar a los humanos como los principales actores de las *metafísicas empíricas*. Pasar del enfoque de las agencias humanas, como únicos sujetos políticos, hacia uno de las agencias de los actantes significa un paso del humanismo al nuevo materialismo, es decir un giro ontológico. Sin embargo, esto no quiere decir que cualquier cosa en el mundo sea agente actante simétrico y/o sujeto político, quiere decir que en determinadas circunstancias ciertas cosas actúan inesperadamente y otras no: hay actores que no son actantes, que no intervienen en la acción, estas cosas simplemente son desconsideradas cuando un investigador de la TAR está *reensamblando lo social.* Habría pues una diferencia entre lo que es actante y lo que no: Latour no piensa un parlamento plano de las cosas sino una especie de diferencia entre lo que actúa en la acción y lo que no, entre lo que es mediación y lo que es intermediación.

Estas presentaciones conceptuales de Latour no tienen como objetivo defender su trabajo, más bien entender a profundidad su comprensión *metafísica* para que, a modo de preparo, en el *Segundo Movimiento* se pueda realizar un movimiento crítico desde lo que Heidegger y otros pensadores contemporáneos como Joronen y Häkli (2016) comprenden como la diferencia ontológica. Es decir, desde las peguntas fundamentales de la filosofía, la pregunta por el ente y por el Ser del ente. Esto solo podrá ser elaborado en la segunda parte de esta tesis, no obstante, se considera fundamental señalarlo aquí.

Como se ha venido introduciendo, las tensiones expresas en la *dialéctica cibernética* (que como se señaló es siempre una *dialéctica política*) y la *metafísica empírica*, que remiten a lo singular unitario y lo múltiple diverso, a lo universal-particular, a lo *a prioi*-mediador, son también políticas. Lo son en la medida en que abren las preguntas por ejemplo de ¿cómo luchar contra un capitalismo que no es una estructura sino una serie de mediaciones siempre singulares e inesperadas? ¿Cómo combatir una serie de desigualdades compartidas en el mundo que no están dadas a priori y que acontecen siempre de modo singular, múltiple e inesperado? ¿Cómo organizarse políticamente para luchar contra formas de poder siempre imprevisibles, “desempaquetadas”, dispersas, únicas, que se dan siempre inesperada y singularmente? Estas preguntas serán desarrolladas en el Segundo Movimiento.

Esa escala-tensión entre particular-universal, es decir esta *dialéctica cibernética*, es política en la medida en que lleva a otra tensión, la *dialéctica política*[19]: una en la cual por ejemplo se puede entender a la blockchain como una utopía tecnocrática de extrema derecha y libertaria que reitera y afirma formas de explotación propias del capitalismo, pero diferentes a otros momentos históricos del capitalismo cambiante (Paraná 2022); y al mismo tiempo, se puede identificar, como se mostrará más elaboradamente en el segundo capítulo, que en la blockchain surgen comunidades y formas colectivas de creación que no están necesariamente basados en la competencia, o que podrían denominarse relaciones solidarias no-capitalistas. Existe una basta literatura en la antropología sobre esta tensión o búsqueda por formas no capitalistas de relación (Guyer 2004, Hart 2000, Gibson-Graham, 2006, Das & Poole 2004, Maurer 2018, Boltanski & Chiapello, 2007, entre algunos). Esto lleva a la necesidad de pensar a la blockchain en dos niveles de escala: la primera que se da entre lo particular-universal (como *dialéctica cibernética* dada por *metafísicas empíricas*) y la segunda como *dialéctica política* que tensiona modos capitalistas y no-capitalistas (o contra capitalistas) de existencia. Entonces esa *dialéctica cibernética* es siempre una *dialéctica política* que acontece entre modos de opresión capitalistas, modos de relación no capitalistas y/o en sus márgenes.

Luego de fracasar en las inversiones de los juegos *play for earn* y de encontrar que en el mundo de la blockchain existía un gran número de artistas experimentando con esta tecnología decidí aproximarme a eventos, actividades y a los propios artistas. Fue así como comencé una caminada etnográfica participando en eventos presenciales como NFT Brasil, BlockchainRio, y en eventos virtuales como los realizados por el MuseuXYZ. Estas incursiones me llevaron a conocer *phonogram.me* una plataforma que se proponía ser el primer Marketplace de NFT (Token no fungible) de Brasil. Su objetivo era conectar a los coleccionadores con los artistas y crear una

[19] Se propone ese término de dialéctica política como aquella que piensa las tensiones entre modos de relación capitalistas y no-capitalistas, sus posibles superaciones o no. Evidenciando que hay controversias sobre esta tensión. Autores como Boltanski & Chiapello (2005) sugieren que el capitalismo justamente se alimenta de modos no capitalistas para continuar cambiando; autores como Maurer (2018) sugieren por ejemplo que la pregunta por modos de relación capitalistas y no-capitalistas es una pregunta equivocada que impide complejizar los modos de comprensión de la etnografía como método de lo "real".

plataforma de venta de royalties y otros modos de distribución de valores a través de *contratos inteligentes*.

Phonogram.me se enfocaba en la venta de piezas y artículos musicales-fonográficos, y en la que por ejemplo Hermeto Pascoal comercializaba algunas de sus obras. En este Marketplace también se comercializaron obras de Mamonas Assasinas [20], agrupación que hacia los años noventa tuvo éxito en Brasil. Plataformas como esta, más que vender, en realidad subastan cada obra artística. En una entrevista publicada en Youtube[21], Lucas Mayer (cofundador de la plataforma *Phonogram.me)* y Jefté Salles, músico y compositor cuentan su experiencia y proyectos con la plataforma. A modo explicativo Mayer señala una de las posibilidades del mercado NFT en la música. Supongamos una grabación de una música, esta música es tocada por diferentes instrumentos e instrumentistas: está quien toca el bajo, la batería, la trompeta y así. La canción finalizada puede tener una serie de derechos de autor, pero cada instrumentista puede al mismo tiempo vender por separado aquella ejecución instrumental: el bajista puede vender su grabación de bajo, puede adquirir derechos de propiedad sobre la venta de esa parte de la canción. Lo mismo podría hacer el baterista, el guitarrista y demás, conclusión: todo puede ser vendido de modo compartimentado. Las músicas son fraccionadas, y cada músico posee una serie de derechos de uso.

Jefté, músico brasilero que participa de la entrevista y que era artista activo en la plataforma, ve esto como una oportunidad en la que los artistas puedan llegar a tener un nivel mayor de independencia. Comenta que es común hablar entre músicos sobre el poco dinero que reciben por sus trabajos. Dice así

> esse movimento de NFT tem um ar de anarquismo também, a gente tá presenciando um movimento como iluminismo, surrealismo...e é nosso momento agora, entender isso como artistas, qual é nosso papel diante desse cenário novo que tá rolando e de se apropriar e de dizer, pera vou segurar uma coisa que antes não tava na minha mão, eu vou ser dono do meu próprio negócio (mint 28: 30 aprox)[22].

[20] Letras de canciones escritas por Dinho, el primer disco de la agrupación y algunos otros elementos
[21] Ver: https://www.youtube.com/watch?v=YwmmRMwrhzI&ab_channel=FernandoQuevedo
[22] Subrayado mío.

Artistas como Jefté y Mayer hacen más evidente una experiencia *democratizadora* basada en las posibilidades tecnológicas que ofrece la *blockchain.* Cuando Jefté se refiere al *criptoarte*[23] como un nuevo movimiento artístico lo hace refiriéndose al futuro. Después Lucas Mayer lo complementa: "a gente tem que entrar nisso aí, porque não tem volta, porque é a **democratização da arte.**.. de tudo" (resaltado del autor, mint 30:00 aprox):

> a gente tá pulando de um mundo que é tátil, do CD, para o streaming, mas agora a gente tá pulando do streaming, que continua, mas a gente tá chegando com uma outra coisa, não é que a gente está extinguindo o streaming, a gente tem uma outra coisa, um outro produto que não existia (mint 39:00 aprox).

Lucas cuenta la experiencia de su padre, pintor y artista quien vendió una versión NFT de uno de sus cuadros en el Marketplace de arte llamado *Foundation*. El cuadro que su padre vendió estaba hace años expuesto en una galería en São Paulo, y sorpresivamente la obra fue vendida en las primeras horas de ser expuesta en el Marketplace. Lucas reflexiona, dice que si hay un número de personas que pueden transitar por las calles de São Paulo para ver las obras artísticas de las galerías, en los Marketplace ese número se multiplica increíblemente. Cualquier persona del mundo puede acceder a esa obra.

Esa misma experiencia torna relevante otra, Mayer explica: la persona que anónimamente compró la obra de arte de su padre posee una colección abierta al público, dice "é como se você tivesse a parede da sua casa, o tempo todo acompanhando você nesses metaversos que você entra" (mint 42 aprox). Todos pueden ver las obras que tienen los coleccionadores, estos últimos exhiben sus colecciones virtualmente, "musealizan" las obras compradas, las muestran como si fueran galerías que ahora están frente al computador. Además, hay otra *experiencia* digamos ya no democrática pero sí virtual: el padre de Mayer se sorprende al saber que el cuadro que vendió sigue siendo suyo y además sigue estando materialmente en la galería en que se encontraba. Es decir que aquello que

[23] Esta categoria há sido usada por algunos interlocutores, en el capítulo dos se desarrollará más cuando se comente el caso de CriptoBR, una comunidad de artistas de Brasil.

vendió no fue propiamente su obra material, pero sí su versión virtual de la obra: en esto radica la *experiencia virtualizada* de esa obra y otras en el comercio de arte en la *blockchain*. Esto no quiere decir que todas las obras de arte tengan su versión física y digital, pues otros artistas crean obras apenas virtuales y para el mundo virtual.

Al participar de encuentros virtuales y físicos algunos artistas tenían esta visión de la blockchain como una tecnología llena de oportunidades y como afirmaba Jefté, *democratizadora del arte*. Sin embargo, había otros artistas que veían en esta tecnología no necesariamente la democratización del arte sino como un espacio inclusivo para comercialización de su trabajo como artistas. No era necesariamente una gran solución democrática a todos los problemas de los artistas, era también un modo de sustentarse económicamente y de tener un espacio para poder ser retribuido por su trabajo artístico.

El caso de *phonogram.me*, así como el de Aaron, el de la transacción entre llaves criptografiadas, y sus modos poéticos de darse (como permanencia, singularidad múltiple, anónima-pública, única) son caminos para explorar las dos escalas señaladas: la dialéctica cibernética y la dialéctica política. Referirse a la blockchain de modo general (universal) puede parecer abstracto con relación a los modos particulares, pragmáticos, múltiples e inconmensurables en que los interlocutores se relacionan con esta tecnología (y con sus modos poéticos de darse). Y al mismo tiempo, apenas referirse a un caso singular y particular puede parecer dislocado de realidades compartidas. La *dialéctica cibernética* radica en expresar justamente esto como tensión. Por otro lado, cuando se afirma que la blockchain es apenas una reactualización neoliberal del capitalismo se eliminan las posibles pragmáticas que los interlocutores posibilitan y que desbordan inconmensurablemente los imaginarios o ideales desde los cuales nació la blockchain. Se puede pensar análogamente con una tecnología como el internet, que nace en el Departamento de Defensa de los Estados Unidos, pero el uso singular-múltiple, inconmensurable que hacen personas en diversas partes del mundo no podría resumirse siempre a modos de reactualizar las políticas imperialistas de los Estados Unidos.

Estos términos de *dialéctica cibernética*, *revolucionaria*, de *metafísica empírica* y de *poéticas de las infraestructuras* permiten un posible camino de entrada a un ente como la blockchain. Estos no son modos conceptuales *a priori* de comprensión de la blockchain. Es común que el etnógrafo

considere que cuando se refiere a conceptos previamente, se está desconsiderando lo que debería ir primero, el trabajo de campo, pues en este último está lo más "real", lo más verdadero. Esa distinción es poco fructífera cuando los mismos términos presentados de *dialéctica, metafísica* y *poética* ya complejizan esa distinción entre particular-universal, a priori-pragmática, o por ejemplo la cualidad ontológica de un ente, como la infraestructura, que es una cosa y al mismo tiempo la relación entre las cosas.

Lo que se pretende afirmar es que esa distinción entre conceptos *a priori* a ser evitados y la "vida real" del campo en donde están las respuestas de una investigación, como se señalará en el Segundo Movimiento, es todavía un modo metafísico de comprensión de lo "real". En la antropología económica ya existe una visión crítica sobre aquello que se considera "real" en una economía. Esta discusión permitirá traer algunas conclusiones para el cierre de este capítulo.

En el epílogo del libro *The Real Economy* (Neiburg & Guyer, 2019), Maurer complejiza la comprensión de lo "real" tanto en lo económico cuanto en lo etnográfico:

> The question, does capitalism depend on noncapitalist forms, is analogous to the question, does ethnography depend on an underlying lived experience? This essay suggests that these are the wrong questions (…) Anthropologists think we have specific insights to offer based on our attachment to certain kinds of methods. But I think we often miss possibilities for method in the impulse to be more revelatory than experiential, delighting in the reveal rather than in the doing (pág. 282, 2018).

El autor complejiza las representaciones etnográficas, las fuentes de las verdades etnográficas y las pluralidades económicas, es decir aquello que se entiende por "real". Esta discusión se enmarca en una serie de conferencias realizadas en Rio de Janeiro y que convergen en la publicación del libro citado previamente. Maurer señala que estas conferencias le remiten también a otra publicación Gens Manifesto[24], pues tanto en la primera como en la segunda hay una constante preocupación por la multiplicidad y la pluralidad ¿Cómo asir la diversidad de fuerzas envueltas en la economía sin estandarizar ni formalizar en un lugar totalizante como seria el capitalismo (o una unidad de

[24] Ver Bear, Laura, Karen Ho, Anna Lowenhaupt Tsing, and Sylvia Yanagisako. 2015. "Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism." Theorizing the Contemporary, *Fieldsights*, March 30. https://www.culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism

medida como el Índice de precios al consumidor (CPI en inglés)? Ya no desde la antropología digital con Cesarino, sino desde la antropología económica se llega de nuevo a la *dialéctica cibernética* y a la *metafísica empírica* que tensionan lo particular-universal y lo singular-múltiple, así como sus implicaciones políticas.

La intervención de Maurer resulta relevante para el diálogo con los términos presentados previamente. El antropólogo se refiere a la explicación Aristotélica de los usos primarios y secundarios de las cosas. Según el filósofo, por ejemplo, un zapato podría usarse para ser calzado por alguien y/o para ser intercambiado como una mercancía: el primero sería el uso primario y el otro secundario. El primero sería su uso "verdadero", acorde a lo que sería propio del zapato, el segundo obedecería a propósitos de segunda orden. Lo problemático, señala Maurer es que: "Anthropologists, for our part, have tended to assume that the real economy has those same natural limits that Aristotle postulated" (Maurer, pág. 284, 2018). Habría un compromiso del antropólogo por contar la "realidad" de la economía, que se encontraría no en la teoría o en los conceptos y sí en el "terreno", en el "hacer de la vida", en la "casa", "on the ground", y cuando se pretende contrarrestar las "ficciones" de los discursos de finanzas o de pro-capitalistas, este mismo antropólogo recurre a ese terreno más "real", a ese "ground" de los interlocutores. Esto se torna más complejo cuando se sitúan esas relaciones en un modo de producción como el capitalismo ¿Ese "terreno" más "real" de la "vida" está dentro, afuera del capitalismo o está al mismo tiempo adentro y afuera? ¿Es justamente esa condición de "real" fuera del capitalismo lo que le da vida a este último y que le permite crear nuevas formas de valor ¿El capitalismo sería apenas una totalización o ficción singular y monolítica estandarizada y trascendental de eso que es más "real"?

El camino que sugiere Maurer es una etnografía intencional, de construcción de puentes, evocativa, pues una evocación excede una representación. Lo "real" aquí se entiende justamente ese terreno que excede cualquier posible representación. La etnografía intencional es también parcial en la medida en que no se propone construir un metalenguaje universal, ni describe realmente, en su totalidad otra realidad (Maurer, pág. 288, 2018). Siguiendo a Strathern y a Taylor, Maurer plantea que el trabajo etnográfico, que siempre está dado por interrupciones, tanto del investigador como de los interlocutores, es un sitio de conexiones y conversiones, polifónico y policrónico. Habría sin

embargo un límite del carácter evocativo de la etnografía intencional, pues subsumir lo que no puede ser representado en algo mayor, daría una especie de realidad compartida que tendría un carácter terapéutico (Maurer, pág. 288, 2018). El límite radica que en términos de Strathern, este carácter terapéutico de lo integrativo se ve siempre frustrado por una realidad de interrupciones que se dan en la experiencia del investigador y del interlocutor.

En el mismo libro Guyer y Neiburg realizan una revisión crítica de la noción de "economía real". A través de una breve genealogía muestran que, como concepto oficial de gobernanza económica, este surgió para rastrear la relación en el tiempo entre dinero y mercancías (Guyer & Neiburg, pág 3, 2019). Aseguran que ya en Marc Block se encuentran investigaciones sobre la "emergencia" de la dimensión calculadora del dinero como dispositivo de medida de lo "real". En comprensión filosófica, lo "real" habría tenido una tendencia por implicar estabilidad, por reflejar valores comunes de la gente para evitar la inestabilidad de los precios (aquí los autores refieren a Copérnico como un antecedente filosófico). Lo "real" en economía, se volvió específicamente aplicable para la capacidad de compra del dinero con relación a los mismos bienes en un determinado periodo de tiempo (precio real), y para la capacidad de compra de los salarios (salario real), junto con la implementación del Índice de precios al consumidor (IPC) y el Producto Interno Bruto (PIB) (Guyer & Neiburg, pág 6, 2019). Estos números, índices y cálculos tomaron el valor de lo "real", fueron considerados después de la Segunda Guerra Mundial, como instrumentos estandarizados de conocimiento: se volvieron el campo privilegiado de las controversias de lo "real". Pero como señalan los mismos antropólogos, estos índices son producidos a partir de abstracciones. Inclusive estos modos de gobierno de la economía "real" han estado en disputa pues han existido diferentes actores con diferentes modos de aproximar lo "real" como medida, cada uno tratando de imponer las suyas para gobernar la economía "real".

Según Guyer y Neiburg, lo "real" comprendido como unidad de medida abstracta que se da a través de número e índices resulta siendo problemática. Siguiendo a Massimo Luca Fantacci, afirman que con la llegada del capitalismo financiero lo "real" cada vez está más alejado de la vida cotidiana y local de las personas. Las "economías ficticias" del capitalismo financiero pierden atención a la vida cotidiana (aquí ya entendida también como otro modo de lo real) que, por las condiciones

económicas, está lidiando siempre con la indeterminación y la turbulencia. Lo "real" se vuelve un escenario complejo porque: "The privatization and financialization of land and urban real estate, along with the expansion of extractive industries, have led to a migration of a sense of the real both in and out of the popular economic world" (Guyer & Neiburg, pág 9, 2019). El sentido de lo "real" pasa de estar en los conceptos abstractos y en las unidades de medida matemáticas, para estar en dos lugares al mismo tiempo: lo popular y fuera de lo popular. Los autores sugieren que, ya que lo "real" está en estos dos ámbitos al mismo tiempo, la labor del antropólogo es la de mediar los términos, tanto lo conceptual-formal, como la vida pragmática y cotidiana que está siempre lidiando con la turbulencia y la indeterminación. Hay un encuentro entre las prácticas cotidianas y los conceptos formales, el antropólogo es pues el mediador de ese nuevo "real" que está en los dos dominios, que no se comprenden aquí como dos dominios separados. La vida experiencial y subjetiva está en una constante lucha cuando "come to terms" tanto con conceptos formales estables como con "emergencias" en el sentido de acontecimientos inesperados.

Lo "real" estaría en esa pragmática de la vida cotidiana, que se está al encuentro de la economía "real" formal, y que la desborda en ese encuentro. No se trata de negar estos conceptos de economía formal, sino tomarlos plenamente como valores de lo "real", como si lo "real" fueran esos conceptos. Esta perspectiva de Guyer y Neiburg hace una crítica a esa visión de la economía "real" como unidades de medida de la vida cotidiana de las personas. La vida pragmática es tan desbordante, incierta, responde a "emergencias" y en ese orden de ideas, algo "real" como unidad de medida (índice) es apenas una reducción limitada de una gran multiplicidad de relaciones. Para Guyer y Neiburg, hay dos comprensiones de "emergencia" que permiten una propuesta analítica. Las dos comprensiones se entrelazan cuando refieren a "emergencia" como concepto metodológico para explorar sorpresa e indeterminación como procesos temporales en la vida económica, más que conceptos formales que se vuelven índices internacionales. Emergencia y lo "real" no son estados fijos, sino un fluir, algo que surge a la existencia (springs into being), enredada (entangled Maurer) en ensamblajes globales y en vidas personales, experienciales y subjetivas (Guyer & Neiburg, pág 14, 2019).

Parece que con estas discusiones teóricas se ha distanciado de la blockchain ¿Dónde están los interlocutores? ¿Dónde está lo "real", la vida concreta y cotidiana de las personas? ¿Dónde está el campo? A lo que se sugiere seguir preguntando ¿Se investiga la "economía real", la vida cotidiana y pragmática de las personas, la tecnología, las infraestructuras, o en "realidad" se investiga las tensiones dialécticas aquí propuestas y sus modos poéticos y metafísicos de darse? Es decir, aun realizando una descripción densa y etnográfica de una blockchain las dos escalas dialécticas aquí referidas (cibernética y política) son lugares de inteligibilidad de lo "real" (en el sentido tanto de pragmática como de conceptos formales). Es como si el objeto de estudio no fuera propiamente una etnografía de una tecnología como la blockchain, sino las tensiones (cibernéticas, políticas y de lo real) en que esta se da. Lo mismo podría decirse de otro objeto de estudio investigativo cualquiera, toda vez que esas dialécticas, sus pragmáticas, siempre emergen. ¿Se investigan a la economía popular o se investiga las escalas y tensiones dialécticas en las que los entes se dan? ¿Se investiga la vida común y "vernacular" de las personas o se investigan las escalas, mediaciones y tensiones dialécticas en las que se dan? Pregunta que podría situarse en la blockchain ¿Dónde está y cómo es la "blockchain real"? ¿Está en la pragmática de los validadores de transacciones, en la vida cotidiana de artistas que se valen de la tecnología para sustentarse económicamente, está en las propuestas filosóficas de pensadores libertarios de extrema derecha como Max O´Connor, está en la "vida concreta" y múltiple de todos los actores envueltos en el mundo de la blockchain, está en una etnografía pragmática de los seguidores y usuarios de la blockchain, está en las teorías etnográficas y antropológicas que los investigadores hacen sobre las pragmáticas de la blockchain, está en las mediaciones que los antropólogos hacen a través de una etnografía de las mediaciones de lo "real" de la blockchain? Son preguntas que se sitúan aquí no para ser respondidas sino para instigar los lugares de inteligibilidad acostumbrados.

El lugar de la tensión es objeto de estudio en estudios en los que la antropología directamente se propone investigar sobre blockchain. Por ejempo, en un *special issue* publicado en la revista *Antropology Today,* varios antropólogos se reúnen para investigar de varias formas los *imaginarios* de la blockchain. Afirman que:

> This special issue is not an exploration of blockchain narratives, tempting as that would be, given how well the story of blockchain fits into a hero narrative. The point here is not to be a sceptic either; nor do we intend to produce a narrative of success or failure regarding blockchain. Instead, **we illustrate tensions, hopes and ambivalence** as an invitation to examine how and why imaginaries surrounding emerging technologies are created and produced and how they evolve. (Valk, Preda, & Xu, 2023)

Estas tensiones, mencionan, son aquellas que se dan en la fricción entre ideales de optimismo tecno utópico y la "realidad" de aplicar la tecnología blockchain. Esta "realidad" puede ser comprendida en un sentido similar al descrito por Guyer y Neiburg, como la vida pragmática y cotidiana. Una vez más se está ante una tensión entre pragmática y concepto, entre real e ideal, entre particular singular múltiple y universal general. Esta tensión, que ha sido llamada aquí de dialéctica cibernética, para dialogar directamente con la literatura antropológica, es una que nunca se resuelve, que está justamente en tensión indefinida. Para esta literatura, habitar demasiado un lugar de la tensión sería simplificar la "realidad", que es siempre variable, múltiple y turbulenta. Es este punto que se propone resaltar una vez más que el camino para rastrear esas poéticas infraestructurales de la blockchain, desde diferentes posibilidades analíticas, ha llevado a abrir una pregunta: ¿se investiga propiamente un ente como la blockchain, o de un modo más fundamental se investiga tanto este como la tensión dialéctica en que siempre se dá, que no se resuelve y que es siempre ambivalente?

Se ha transitado por las dos escalas de la *dialéctica cibernética* y la *dialéctica política* siguiendo el rastro de las *poéticas infraestructurales* de la *blockchain*. Varios elementos emergen de este camino: los aspectos técnicos de la blockchain no son aquello que sustentan esas dos escalas dialécticas, sino sus modos poéticos de acontecer (que también son tecnológicos, pero van más allá de esto); que al investigar un ente como la blockchain y apenas analizar lo particular singular pragmático (etnográfico) sería limitar la escala de análisis, y lo mismo si apenas se enfoca en lo universal, general, estructural (así como se vio en la crítica de la "economía real"); que hay una *dialéctica política* en constante tensión entre una tecnología que tiene sus antecedentes en proyectos políticos de extrema derecha y al mismo tiempo colectividades que se reapropian de esas tecnologías con fines más progresistas (es importante notar que estos modos más progresistas no

tienen como proyecto político el fin del capitalismo, o por lo menos eso no ha emergido en los diversos interlocutores).

Por más que tengan posiciones diferentes sobre las tensiones entre particular-universal y capitalsmo-contra capitalismo, Cesarino, Latour, Guyer y Neiburg, como etnógrafos convergen en que esa tensión, o lo "real" de esa tensión está en ese locus espaciotemporal llamado "trabajo campo". Como diría un etnógrafo: "las respuestas están en el campo". Es en el "trabajo de campo", en la vida cotidiana y pragmática donde está lo particular, lo universal y la misma tensión entre estos que no se resuelve. Es en el campo donde está la prueba de que se trata de algo más allá de un binarismo, por ejemplo, como se vio con la visión crítica de Guyer y Neiburg. En el campo, en la "vida cotidiana y concreta", "vernacular", lo "real" es más real: sea como tensión dialéctica, sea como la insuficiencia de la misma tensión, sea como una dialéctica política. Es en el campo donde están las respuestas, es en lo sensible (pragmática) más que en lo suprasensible (idea o concepto a priori) donde está lo "real". Sensible en el sentido que autores como Guyer y Neiburg dan al de pragmática, al mundo inconmensurable, múltiple, inesperado, turbulento y a la vez singular de la vida cotidiana, ese mundo lleno de incertezas que siempre está excediendo lo que un concepto formal podría intentar asir.

En otro camino muy diferente al de Latour, Guyer y Neiburg comprenden "real" fuera de la metafísica, es decir el proyecto etnográfico que proponen: "**has nothing to do with a metaphysics** of the real but rather with the concrete lives of persons and the very nature of the ethnographic project" (Guyer & Neiburg, pág 20, 2019). En este orden de ideas lo "real" de una blockchain como Bitcoin no podría encontrarse en conceptos, metafísicas o teorías. Pero la tensión permanece pues sugieren que la labor de los antropólogos es ser mediadores entre términos oficiales de la economía formal y las prácticas de la gente en su vida cotidiana, en la medida en que esta vida cotidiana se encuentra y dialoga con esos términos. No se trata, en esta perspectiva pragmática, de negar la existencia de estos conceptos formales, o de negar una tensión entre la "vida concreta" de las personas cuando se deparan con esos conceptos formales: lo "real" es más complejo, aseguran. Esa complejidad radica justamente en las constantes negociaciones de la vida sensible de las personas

en un ambiente económico que se vale de esas categorías y conceptos para medir la "realidad económica". Pero esta "realidad" no está en los conceptos, está siendo negociada todo el tiempo en la vida pragmática: lo "real" está justamente en esa tensión entre la "vida concreta" negociando sensiblemente con categorías formales que al mismo tiempo poseen efectos en las vidas de las personas.

En este orden de ideas lo que a nivel metafísico [25]se cuestionan tanto investigadores como interlocutores no son propiamente las singularidades etnográficas de sus propias vidas o de los otros, o las universalidades estructurales de la blockchain, tampoco si esta tecnología es apenas una afirmación de un proyecto político de extrema derecha o un modo colectivo de resistir y subsistir a modos de opresión capitalista: lo que se presentan son escalas de tensiones propiamente, que se dan al investigador en el campo, ese lugar de encuentro con lo la vida cotidiana, con lo "real". No se investiga una parte de la tensión, no se busca saber si alguna es verdaderamente más singular que universal o más verdaderamente capitalista que anticapitalista: se pregunta por el modo como se dan estas tensiones en cuanto tensiones que no se resuelven, es decir lo verdadero o más "real" pasa a ser la tensión más que aquello que la compone.

Al principio del capítulo se señaló un movimiento propio de la blockchain, el de ocultar y desocultar. ¿cómo se articula esto al camino transitado hasta ahora? Se propone que el ente de la blockchain se ocullta y desoculta no por una cuestión tecnológica (por su criptografía), es decir no porque no se sepa cómo funciona criptográficamente en detalle, inclusive siempre algo permanecerá oculto al investigador que tenga un conocimiento técnico muy profundo de las criptografías de la blockchain, porque aquello que se oculta va más allá de lo técnico: se oculta y desoculta en su darse poéticamente. Ese ocultar y desocultar se da para el investigador en la medida en que la blockchain se dá en una tensión[26] (es decir se desoculta como tensión), pero al mismo

[25] Hasta ahora se han expresado algunos modos como algunos interlocutores comprenden el término metafísica. Es decir, este capítulo dejó resonar algunos modos implícitos y explícitos en que algo se dice que es metafísico. En Latour como metafísica empírica, en Guyer y Neiburg como negación de lo metafísico. En el Segundo Movimiento estas comprensiones serán complejizadas y se traerá una propuesta.
[26] Inclusive teniendo comprensiones contrastantes de esa tensión, como por ejemplo entre Latour, Neiburg y Guyer, y Cesarino.

tiempo se oculta en la medida en que esa tensión siempre se da de modos diferentes, inconmensurables e inesperados. De la blockchain algo se desocultó, su darse como tensión dialéctica en sus metafísicas pragmáticas que son siempre poéticas, pero al mismo tiempo siempre algo habrá por saber de la blockchain, esta siempre está abierta a darse de formas inesperadas, por los actores, usuarios, mineradores, inclusive los investigadores que reflexionan con y sobre esta. Es en este sentido que este ente de la blockchain está en ese constante movimiento de ocultar y desocultarse.

Bibliografia

Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., & Taylor, T. (2012). *Ethnography and Virtual Worlds.* Princeton University Press: New Jersey.

Boellstorff, Tom. **Coming of age in Second Life: an anthropologist explores virtually humans**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Boltanski, L., & Chiapello, È. (2007). *The new spirit of capitalism.* London: Verso.

Budka, Philipp. From Cyber to Digital Anthropology to an Anthropology of the Contemporary? **Media Anthropology Network's 38th e-Seminar**, 2011. Disponível em: https://easaonline.org/downloads/networks/media/38p.pdf.

Caliskan, K. (2023). *Data money : inside cryptocurrencies, their communities, markets, and blockchains.* New York: Columbia University Press.

Cesarino, L. (2021). Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas - Revista De Ciências Sociais, 21(2)*, pp. 304–315. doi:https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.39872

Chaui, M. (2008). *O que é Ideologia.* São Paulo: Brasiliense.

Coleman, E. Gabriella. Ethnographic Approaches to Digital Media. **Annual Review of Anthropology**, v. 39, n. 1, p. 487–505, 21 out. 2010. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104945.

Das, V., & Poole, D. (2004). *Anthropology in the Margins of the State.* New Dehli: Oxford University Press.

Dodd, N. (2017). The Social Life of Bitcoin. *35(3)*, 35-56. doi:https://doi.org/10.1177/0263276417746464

Fischer, Michael M. J. *Four genealogies for a recombinant anthropology of science and technology*. **Cultural Anthropology**, v. 22, n. 4, p. 539–615, nov. 2007. https://doi.org/10.1525/can.2007.22.4.539.

Gibson-Graham, J. K. (2006). *A Postcapitalist Politics.* (U. o. Press, Ed.) doi: http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttttt07. Accessed 19 July 2025.

Hart, K. (2000). *The Memory Bank: Money in an Unequal World.* London: Profile Books.

Hakken, David. *Cyborgs@cyberspace?* An Ethnographer Looks to the Future. 1999.

Hine, Christine. **Virtual ethnography**. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE, 2000.

Joronen, M., & Häkli, J. (2016). Politicizing ontology. . *Progress in Human Geography, 41(5)*, pp. 561-579. doi:https://doi.org/10.1177/0309132516652953

Larkin, B. (2013). The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, pp. 327-343.

Latour, B. (2005). *Reensamblar lo Social.* Buenos Aires: Manantial.

Lohmer, J., Birkel, H., & Müller, .. (Septiembre de 2024). The internet of value: Towards a definition, framework, and understanding of its sustainability implications. *Technological Forecasting and Social Change*.

Mattos, O. B., Abouchedid, S., & Silva, L. A. (2020). *SciELO.* Fonte: SciELO: https://www.scielo.br/j/ecos/a/TWMCNj944HvrSbbsn88jnHD/abstract/?lang=pt

Maurer, B. (2018). The method of the real. *Volume 8, number 1/2.*, 282-291. doi:http://dx.doi.org/10.1086/698219

Maurer, B. (2021). Blockchain. Em H. K. Haidy Geismar, *Digital Anthropology.* London: Routledge.

Miller, Daniel; Slater, Don. **The Internet: an ethnographic approach**. Oxford ; New York: Berg, 2000

More, M. (1995). The diachronic self: Identity, continuity, transformation. *Tesis*. Los Ángeles.

Neiburg, F., & Guyer, J. (2019). *The real economy.* Chicago: Hau Books.

Noble, Safiya Umoja. **Algorithms of oppression: how search engines reinforce racism**. New York: New York University Press, 2018.

O'Dair, M. (2019). *Distributed Creativity: How Blockchain Technology will Transform the Creative Economy.* Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

O'Dwyer, R. (2023). *Tokens: The Future of Money in the Age of the Platform.* London: Verso.

Paraná, E. (2020). *Bitcoin: a utopia tecnocrática do dinheiro apolítico.* Autonomia Literária.

Postill, John. Researching the Internet: Review article. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 16, n. 3, p. 646–650, set. 2010. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01644.x.

Segata, Jean; Rifiotis, Theophilos (Orgs.). **Políticas etnográficas no Campo da Cibercultura**. Brasília, Joinville: ABA publicações ; Editora Letradágua, 2016.

Vaidhyanathan, Siva. Afterword: critical information studies: A bibliographic manifesto. **Cultural Studies**, v. 20, n. 2–3, p. 292–315, mar. 2006. https://doi.org/10.1080/09502380500521091

Valk, J., Preda, A., & Xu, R. (2023). Blockchain imaginaries: Introduction to this special issue. *Anthropology Today, 39*, pp. 3-3. doi:https://doi.org/10.1111/1467-8322.12824

Van doorn, Niels. Platform labor: on the gendered and racialized exploitation of low-income service work in the 'on-demand' economy. **Information, Communication & Society**, v. 20, n. 6, p. 898–914, 3 jun. 2017. https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1294194.

Yang, Q., Huang, H., & Wu, J. (2023). An Introduction to Web3 and Metaverse. Em Q. Yang, H. Huang, & J. Wu, *From Blockchain to Web3 & Metaverse.* Singapur: This Springer.

Zizek, S. (2022). *RT.* Fonte: https://www.rt.com/op-ed/545405-bitcoin-nft-digital-control/

Antropologia e Design de Experiência do Usuário (UX Design): o que isso tem a ver?

Taísa Vitória Feliciano da Silva[1]

RESUMO: Desde a sua origem, a antropologia tem se debruçado sobre a natureza do seu objeto, seus objetivos e, fundamentalmente, o papel do antropólogo. Essa constante autoavaliação da disciplina levou a mudanças em seu posicionamento, aplicação e principalmente, apropriação. Com base em autores clássicos como Peirano (1995 [1991]), que aborda o "ser antropólogo" e Geertz (2008 [1973]), que discutem as limitações do pesquisador e a perspectiva situada, este estudo propõe explorar a compreensão e a apropriação da antropologia em outras áreas, especificamente no Design de Experiência do Usuário (UX Design). Para tanto, será realizada uma revisão bibliográfica de autores clássicos, abordando a identidade do antropólogo e sua relação com a disciplina, bem como suas práticas de pesquisa. Isso incluirá a análise de relatos profissionais e artigos sobre a aplicação de métodos antropológicos em UX, além de uma etnografia digital de dois cursos que conectam Antropologia e UX Design. Os resultados preliminares indicam que cursos como *UX Research e Antropologia Digital* (ESPM) e *Antropologia, Inovação e UX Design* (Eros Sester, hospedado na plataforma Udemy) empregam conceitos antropológicos, como diversidade cultural, etnografia e netnografia/etnografia digital, para compreender os usuários e desenvolver soluções mais empáticas. Tal abordagem busca harmonizar os vocabulários acadêmico e de mercado.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Design de Experiência do Usuário; UX Design; Etnografia Digital; Mercado de Trabalho

Introdução

Desde sua fundação, a antropologia foi marcada por reflexões acerca do seu objeto, objetivo e principalmente, de ser antropólogo. Marcada pelo colonialismo e visões evolucionistas, com ênfase na diferença entre o homem e o primitivo, a antropologia precisou se reinventar, principalmente, quando o “primitivo” se tornou antropólogo. Com

[1] Mestranda em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ). E-mail: taisa.vitoria@gmail.com

essa constante revisão de si própria enquanto disciplina, o lugar onde ela deveria estar situada foi se modificando e a sua apropriação também.

Não é de hoje que se repensa a antropologia e se dedica a compreender como seus profissionais inserem-se no mercado de trabalho. Como apresentado por Araujo (2025), ao escrever sobre a pesquisa antropológica (neste caso, etnográfica) no contexto empresarial, o autor apresenta estudos prévios e demarca a importância de pesquisar essa temática cada vez mais. Assim, Araujo (2025, p. 78) afirma que "a questão do mercado de trabalho para antropólogos ainda constitui uma área que necessita cada vez mais ser explorada, tanto na construção de caminhos para antropólogos fora da academia".

Importante mencionar que o artigo mencionado anteriormente está publicado em um dossiê que vai em linha com a afirmação proposta. O dossiê intitulado *Antropologia para além da academia: pesquisas aplicadas, metodologias criativas e desenvolvimento profissional*, organizado pelas antropólogas Maria Carmencita Job, Margret Jaeger e Eréndira Martínez Almonte, publicado em julho de 2025, na Revista Iluminuras, buscou ampliar ainda mais os horizontes possíveis para antropólogos. Na apresentação do dossiê, as autores contam de maneira não usual, por meio de cartas, os seus percursos e principalmente, os percursos que motivam e fazem este dossiê possível e necessário (JOB; JAEGER; MARTÍNEZ ALMONTE, 2025).

O objetivo deste estudo é analisar acerca de como a antropologia vem sendo entendida, reproduzida e principalmente, utilizada em outras áreas, neste caso, na área de Design de Experiência do Usuário. Em inglês, é conhecido como *user experience design*, ou simplesmente UX Design, maneira na qual irei citá-la daqui em diante. Para isso, apresento parte do material da minha pesquisa de mestrado em andamento que se dedica a pensar o processo de digitalização do trabalho de cientistas sociais por meio da migração de carreira para a área de UX Design. Nessa pesquisa, percebo que os pontos de contato mais comuns entre Ciências Sociais e UX Design tem sido pela Antropologia. Assim, nasce este trabalho, de uma investigação mais focada na apropriação da Antropologia na área de UX Design.

Por meio dos dados encontrados na etnografia digital realizada a partir da observação da página de divulgação de dois cursos que abordam a temática. São eles: *UX Research e Antropologia Digital* oferecido pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e *Antropologia, Inovação e UX Design* de Eros Sester hospedado na

plataforma Udemy. Diante disso, busco também entender como a antropologia tem sido posicionada dentro do mercado de trabalho, acompanhada de uma revisão bibliográfica que aborda as fronteiras do ser antropólogo.

O presente artigo está dividido em três partes. A primeira delas está dedicada em contextualizar um pouco mais do que se trata a área de Design de Experiência do Usuário, fornecendo contornos que a posicionem inclusive dentro da história do Design. Em seguida, apresento alguns dos achados obtidos na etnografia digital realizada no contexto da minha pesquisa de mestrado a partir de dois cursos já citados anteriormente. Neste momento, apresento uma observação que perpassa conteúdo, interface e conexões externos, pois compreendo que a etnografia em si é pensar acerca das muitas camadas que compõem o foco de observação, inclusive, as que não estão imediatamente à vista. Por fim, busco apresentar uma breve discussão sobre o *ser antropólogo* suscitando antropólogos de diferentes gerações e inclinações teóricas com o objetivo de refletir a teoria e a prática desse ser antropólogo situado dentro do mercado de trabalho de UX Design.

Design e UX Design

Nesta pesquisa, encaro o que pode ser considerado duas categorias diferentes dentro do campo do design. A primeira delas é o design enquanto disciplina, levando em consideração as suas muitas áreas. A segunda delas é o UX Design enquanto apropriação do mercado para a venda de cursos livres ou bootcamps e oferta de vagas. Não é a minha intenção reduzir todo o trajeto percorrido pelo design de experiência do usuário, sua relevância e complexidade nos estudos já realizados na área. A intenção é, na verdade, observar como essa área está sendo mercantilizada.

A história do design brasileiro está intrinsecamente ligada à industrialização do país no final do século XIX e início do século XX. Nesse período, a mecanização da produção, impulsionada por inovações como a prensa móvel, levou à separação entre o projeto e a execução de produtos, abrindo espaço para o surgimento da figura do designer. O design surge então como uma prática projetual voltada para a criação de artefatos com o objetivo de solucionar problemas e atender às necessidades humanas (CARDOSO, 2000). Com o movimento modernista, houve uma consolidação do ensino de design no

Brasil, marcado por figuras como Aloísio Magalhães e Alexandre Wollner, que foram precursores do ensino de Desenho Industrial no país, com a fundação da Escola Superior de Desenho Industrial (ESDI) em 1963. A ESDI se tornou um marco na história do design brasileiro, consolidando o ensino da disciplina como um campo profissional e disseminando os valores e princípios do modernismo entre os designers brasileiros.

Ao passar do tempo, com o mundo pós-guerra, o campo do design foi levado a se reinventar constantemente e seus profissionais, a se adaptarem às novas demandas do mercado. Cardoso (2000) observa que a aceitação do design como uma área profissional consolidada na sociedade tem sido amplamente determinada pela habilidade dos designers em se posicionarem como profissionais liberais, com formação universitária, e não como técnicos ou operários, distinguindo-se destes.

De acordo com Costa (2023), as primeiras menções de UX Design da forma como conhecemos hoje foram feitas por Brenda Laurel em 1986. Laurel inicia destacando que, na época, os computadores já eram usados para diversas finalidades, tanto recreativas quanto funcionais. Ela sugere que, para atender a essa diversidade, as interfaces deveriam ser projetadas para possibilitar as diferentes atividades. Assim, a autora argumenta que o design de interfaces deve priorizar a construção de uma experiência de uso ideal para cada contexto.

Após, se popularizou no início dos anos 90 por meio de Donald Norman, na época Vice-Presidente do *Advanced Technology Group* da *Apple*. Como ele mesmo conta[2], o termo surge da percepção de que todos os pontos de contato que um usuário tem com um produto falam sobre a sua experiência para com ele, mesmo se não fisicamente próximo deste. Don Norman então renomeou o seu escritório como “Escritório de Arquitetos de Experiência de Usuário”. Muito embora não se restrinja a isso, é mais presente quando associada a experiência dentro de softwares ou aplicativos que utilizamos no nosso dia-a-dia. Desde sua origem no campo teórico, é marcada por uma interdisciplinaridade, pois é capaz de dialogar com campos da computação, como o estudo das interações humano-computador ou do design, com os estudos de arquitetura da informação e ergonomia.

[2] NNgroup. **Don Norman: O Termo "UX"**. YouTube, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9BdtGjoIN4E&t=69s&ab_channel=NNgroup. Acesso em: 20 out. 2025

Ainda assim, é possível perceber que sua maior notoriedade não está dentro das discussões acadêmicas e sim, nas discussões de negócios e aprimoramento das experiências como forma de atrair mais clientes e receita para as empresas. O olhar para a experiência do usuário nas empresas vêm se mostrando mais importante, desde a concepção de produtos e serviços até a retenção de usuários e aprimoramento da experiência. A pesquisa realizada por Rubin (2023), com profissionais das ciências sociais que migraram para a área de *UX research* (pesquisa de experiência do usuário), demonstra que houve um boom de migração para área da tecnologia desde 2016 e se intensificou até a pandemia de covid-19. Com isso, tanto a oferta de cursos e bootcamps, quanto a criação de comunidades para profissionais em transição de carreira, se fortaleceram. Como, por exemplo, a comunidade VagasUX[3], que surgiu na figura da designer Marianna Piacesi e hoje, conta com um corpo de voluntários que se mobilizam na divulgação de vagas, oferta de mentorias e bolsas de estudos gratuitas para a inserção e qualificação de mais profissionais na área.

Quando a Antropologia entra na roda

Para ampliar mais a discussão, trago o relato de Isabelle Oliveira, formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão, que compartilhou sua trajetória de cientista social para UX Designer em uma entrevista para a iniciativa Viver de Humanas[4]. Desde jovem, Isabelle tinha uma paixão pelas ciências humanas, mas a questão de como iria se sustentar sempre foi uma preocupação. No início de sua carreira, ela se perguntava: "como eu vou ganhar dinheiro com isso?" e não queria seguir a carreira acadêmica tradicional.

Sua jornada no UX Design começou ao ouvir sobre a profissão de "UX Researcher" em um podcast, destacando que era ideal para profissionais de ciências humanas. Isabelle viu uma oportunidade de aplicar o que aprendeu na faculdade de antropologia diretamente em um campo em crescimento. "Tudo o que eu aprendi na faculdade eu coloco em prática no meu dia a dia de trabalho. Não aprendi a fazer pesquisa

[3] Para saber mais: VagasUX - A comunidade. Disponsível em: https://vagasux.com.br/a-comunidade. Acesso em: 06 Ago. 2025.
[4] Viver de Humanas. **Profissionais que Inspiram - Isabelle Oliveira.** LinkedIn, 2023. Disponível em: https://www.linkedin.com/pulse/profissionais-que-inspiram-viver-de-humanas-2f/ . Acesso em: 04 Ago. 2025.

em bootcamp, aprendi as bases sólidas na graduação e isso me deu uma certa vantagem para começar com projetos mais complexos logo de cara" .

Durante a pandemia, Isabelle conseguiu um emprego em UX Research trabalhando remotamente para uma consultoria de Business Experience de São Paulo, sem precisar sair de sua cidade natal, São Luís, MA. Ela defende a importância de profissionais de ciências humanas no mercado tecnológico: "Ter profissionais de humanas que entendem de ética de pesquisa e sabem identificar impactos sociais que essas tecnologias podem causar é essencial para um futuro sustentável" .

Atualmente, Isabelle trabalha em squads multidisciplinares, colaborando com designers de serviço e consultores de experiência do cliente. Ela também destaca a importância de habilidades técnicas para pesquisadores, como estatística e programação em Python, para lidar com a era do Big Data: "Um bom pesquisador precisa saber pelo menos o básico de estatística para produzir uma boa pesquisa quantitativa, por exemplo... saber fazer uma raspagem de dados na web com algumas poucas linhas de código é uma mão na roda".

Quando pensamos na inserção de antropólogos no mercado de trabalho, é possível perceber que ainda é necessário expandir as discussões e possibilidades destes. O texto escrito por Hugo Virgílio (2022), bem como os comentários contidos nele, abrem o panorama de como os antropólogos têm sido lidos dentro do mercado de trabalho. Para o autor, faltam referências de antropólogos que atuam profissionalmente fora da academia. Isso faz com que o antropólogo tenha que buscar por formações complementares para adquirir habilidades já conhecidas pelo mercado, pois nem mesmo os empregadores entendem bem como incorporar esses profissionais

Os comentários, por sua vez, corroboram as discussões apresentadas pelo autor e acrescentam críticas com relação às formações acadêmicas e a orientação para pesquisa dentro da universidade onde não há espaço para redes. A problemática das universidades não está necessariamente no que é ensinado, e sim na falta de proximidade com o mercado, como é possível perceber nos seguintes trechos: “Se os cursos de humanas tais como existem hoje devem mudar? Certamente, mas ao mesmo tempo penso que devemos pensar nisso com cautela e refletir bastante, para que não se enverede para um ensino tecnicista e positivista…(Comentário feito por Aline Ferreira) ” e “Acho que falta replanejamento interno das universidades mais no que diz respeito ao trabalho do que ao

que é ensinado em sala porque, da forma como as coisas estão, os pesquisadores são sistematicamente explorados sem que haja responsáveis diretos por isso. (Comentário feito por Maria Elizabeth Melo)".

O artigo *UX Design e Antropologia: uma relação desejável*, escrito por Mateus Cervo (2022), que se intitula antropólogo e designer, destaca como a antropologia e o UX se complementam ao focar na compreensão das necessidades humanas e contextos culturais. O autor argumenta que a etnografia, método (e pilar) da antropologia, possibilita uma visão aprofundada do comportamento dos usuários, permitindo um design mais significativo e empático. Ele ressalta que, ao adotar essa abordagem, o UX Designer consegue criar soluções mais alinhadas com os valores e desejos das pessoas. Além disso, o texto reforça que a antropologia oferece ferramentas para enxergar além do comportamento superficial, explorando o porquê das ações e preferências dos usuários. Em vez de criar produtos apenas para resolver problemas, essa abordagem se preocupa em entender as razões e as dinâmicas culturais que moldam a experiência do usuário.

A conexão entre essas disciplinas enfatiza uma perspectiva holística e crítica, que vai além do design funcional, focando em contextos sociais e subjetividades. Como resultado, as soluções desenvolvidas são mais inclusivas e capazes de considerar a diversidade de experiências humanas. O texto conclui que, ao incorporar princípios antropológicos no UX, a experiência do usuário é aprimorada, tornando-se não apenas mais eficiente, mas também mais significativa para a vida das pessoas.

A experiência no campo

Quando revisitamos aquela ideia de campo tradicional, como o vivenciado por Malinowski com os povos da Ilha Trobriand, que durou por anos e ainda hoje, é uma referência sobre etnografia? Quando Geertz (2008 [1973]) nos atenta para a entrada no campo com distanciamento, mesmo para aqueles já inseridos no campo. Sabemos, após muitas discussões no interior da disciplina, que não é possível ser imparcial na pesquisa ou suspender-se de si para realizar o campo. O autor propõe que este seja um exercício constante, a busca pelos sentidos que seus interlocutores fazem de si, da sua realidade e relações. A observação participante, nesse sentido, possui uma centralidade fundamental para conexões daquilo que apenas (ou nem mesmo) a entrevista dá conta.

Pensando nisso, faz-se necessário anunciar nas escritas da pesquisa como se dá a entrada no campo, de onde se está partindo e as formas como esse contato com o campo se dá. Quando falamos de pesquisas que se dão no digital, isso ganha uma importância ainda maior. Isso porque cada pesquisador lida com uma entrada no digital distinta, seja por uma pesquisa que se inicia no digital ou outra que o digital é meio, ferramenta ou profundidade para o campo. Um estudo etnográfico com mulheres evangélicas e suas interações em um grupo de oração no WhatsApp (REIS, 2023) ou com motoboys entregadores de aplicativos que se dividem na dupla jornada também como influenciadores compartilhando suas rotinas em lives no YouTube (DESGRANGES, 2024) vão exigir procedimentos metodológicos distintos e que, por isso, precisam estar descritos.

O artigo produzido por Iara Beleli e Larissa Pelúcio (2018) apresentam uma série de outras pesquisas e os procedimentos metodológicos realizados nelas. As autoras trazem a atenção para pensarmos os caminhos percorridos pelos estudos digitais até o momento da publicação e, principalmente, as pequenas coisas que parecem até particulares de cada pesquisa, mas que ao mesmo tempo representam atravessamentos possíveis com os estudos que vieram e ainda estão por vir sobre ou por meio do digital.

A entrada no campo se dá em função da minha pesquisa de mestrado sobre a digitalização do trabalho do cientista social, buscando compreender isso por meio da migração de carreira para a área de UX Design. Se estamos falando em migração, possivelmente falamos também de formação ou especialização. A partir disso, decido olhar para cursos de formação que unem ambas as temáticas. O primeiro achado da pesquisa é que diante das disciplinas que compõem as ciências sociais, a que é mais comumente associada a UX Design é a Antropologia, por isso, a etnografia se centrou em dois cursos que tratam de Antropologia e UX Design.

O primeiro deles foi *UX Research e Antropologia Digital* oferecido pela ESPM e em seguida, *Antropologia, Inovação e UX Design* de Eros Sester hospedado na plataforma Udemy. Para tal observação, considerei necessário ter um registro do momento em que a pesquisa se inicia. Registrei uma captura da tela inteira da página dos cursos no período entre dezembro de 2024 e janeiro de 2025. A observação partiu daí. Isso importa de ser dito, pois em um dos cursos, já é possível observar uma interface um pouco diferente da observada e descrita na pesquisa. Neste caso, não possuo preocupações

com relação a segurança cibernética por se tratar de páginas disponibilizadas publicamente na internet, portanto, não foram necessários procedimentos de anonimização de dados pessoais enquanto pesquisadora. Para produzir o mínimo possível de distanciamento, decidi fazer os registros etnográficos de maneira manual, escrevendo à mão no caderno enquanto observava pelo computador. Pode parecer pouco, mas isso provoca uma quebra na materialidade do que está sendo registrado e observado.

Antropologia e UX Design: o que isso tem a ver?

O curso *UX Research e Antropologia* da ESPM se apresenta como um curso livre EAD, com 30 horas distribuídas em 8 aulas semanais, compondo a área temática em "consumo e experiência do consumidor" e com complexidade intermediária. O conteúdo do curso começa pela apresentação do conceito de antropologia e sua aplicação no ambiente digital, avançando para técnicas como etnografia, voltada à compreensão do consumidor, e netnografia, utilizada para identificar tendências e gerar insights. Em seguida, aborda a dinâmica e as tendências de consumo, considerando seus aspectos simbólicos, sociais e culturais. Inclui também abordagens para análise e interpretação de dados, a partir de fontes primárias e secundárias, com o objetivo de produzir insights relevantes para a área de UX. Apresenta fundamentos de metodologias e técnicas de pesquisa, como o desenvolvimento de projetos qualitativos, e orienta a criação de projetos com etnografia digital, voltados ao mapeamento da jornada e do comportamento do consumidor, embora o uso dos termos "etnografia digital" e "netnografia" não seja consistente ao longo da proposta.

Ao longo da apresentação do conteúdo do curso, a antropologia vem sendo definida como conceito e não como área de conhecimento. Seria isso reducionista, essencialista ou apenas uma apropriação aplicada da antropologia? É possível perceber também algumas inconsistências, como, por exemplo, o uso de ora netnografia, ora etnografia digital. A ausência da palavra "usuário" chama atenção, sendo utilizado "consumidor" para empregar sentido similar. Entendo que a área temática está pautada no consumo, mas o curso é (ou se diz ser) de UX Research, ou seja, pesquisa de experiência do usuário. Neste texto da seção "sobre o curso", a sigla UX só aparece duas vezes, sem que haja explicação do termo. A primeira menção é sobre análise de dados para gerar insights para a área de UX (curioso, está sendo definida como área e não como

conceito). A segunda menção é sobre conhecer metodologias utilizadas em UX. Não seria este um curso de antropologia, com foco em ambientes digitais, aplicado a UX ao invés do contrário?

Por mais que se trate de um curso de 30 horas, ao que parece, ele é parte de uma trilha de pós-graduação chamada "projeto Dynamic ESPM". As informações sobre este projeto estão na FAQ, ao final da página. A primeira pergunta é "O que é o projeto Dynamic ESPM?". Em resumo, é um projeto com ênfase na aprendizagem baseada por competências que permite conectar validação acadêmica e processos de recrutamento das empresas, além de permitir que os alunos personalizem suas trilhas. É possível cursar badges ou combos ESPM, que são conjuntos de badges que formam uma formação específica. A segunda pergunta responde o que significam os badges, sendo eles, credenciais digitais rastreáveis que representam uma competência adquirida pelo aluno. Ou seja, um certificado com nome diferente.

Em se tratando da interface, a página apresenta uma estrutura segmentada em linhas horizontais, com forte presença da identidade visual institucional. No topo, três ícones de bandeiras (EUA, Espanha e França) indicam opções de tradução, seguidos por ícones de "Professores" e "Estudantes", todos sobre fundo cinza escuro. A segunda linha, mais espessa e com fundo preto semi transparente, funciona como barra de menu, posicionada à esquerda a logo da ESPM em branco sobre fundo vermelho. A hierarquia privilegia primeiro elementos institucionais e de navegação geral, para só depois chegar ao conteúdo específico do curso. As seções internas ("sobre o curso", "para quem se destina", "o que você vai aprender", "quando acontece", "requisitos") seguem um formato vertical linear, com títulos em destaque e listas numeradas ou pontuadas, facilitando a leitura sequencial. Há também a inserção de blocos explicativos (como o FAQ sobre o projeto Dynamic ESPM), que fragmentam o conteúdo, mas reforçam a narrativa institucional e a associação do curso a um ecossistema educacional mais amplo.

Já o curso *Antropologia, Inovação e UX Design* de Eros Sester na Udemy desloca o eixo de confiança institucional para a centralidade da figura do professor. O título anuncia "trazendo a Etnografia para perto do seu dia a dia", e o que se propõe a ensinar inclui: "entender o que é Antropologia, quais seus principais conceitos e história e a sua relação com a Inovação e UX Design", "utilizar as mesmas metodologias de um antropólogo dentro do fluxo de trabalho de Inovação e UX Design" e "colocar em prática

os aprendizados do curso, fazendo o próprio trabalho de campo etnográfico". O conteúdo é organizado em seis módulos (Introdução; Antropologia; UX & Antropologia; Etnografia e métodos; Ida ao campo e Análise; Conclusão: o futuro da Antropologia), totalizando 23 aulas e 3h14min. Aqui, "etnografia digital" e "netnografia" aparecem como sinônimos, e o vocabulário do design é incorporado à prática etnográfica, como no uso de "mapa conceitual" e "personas" no momento de análise. O curso é direcionado também a profissionais das ciências sociais, com a promessa de "entender como adaptar a sua formação ao fluxo de trabalho em Inovação e UX Design".

Uma das primeiras informações visíveis após a barra de navegação diz respeito à hierarquia da informação desenvolvida para este site. Com letras na cor roxa, lê-se "design > design de experiência do usuário > antropologia". Sendo o primeiro, a categoria principal e outros, seriam subcategorias desta. Disso já me surge uma dúvida, seria possível que essa categoria de hierarquia (ou hierarquia de categoria) fosse invertida, começando pela antropologia? Ou seja, seria possível encontrarmos design de experiência do usuário como subcategoria de Antropologia?

Com estas questões em mente, dediquei-me à observação do "Menu Explorar" da plataforma Udemy, buscando entender como a plataforma organiza seus conteúdos e como a antropologia aparece (ou não) dentro dessa estrutura. Ao passar o mouse sobre a opção, surgem os 13 principais temas de cursos, cada um com subtemas listados. No tema "Design", há subtemas como web design, design gráfico, design de moda, arquitetura, entre outros, incluindo "Design de Experiência do Usuário" que, por sua vez, se desdobra em tópicos como UX Design, Figma, Design de Interface, UX Writing, Design de Produtos, Acessibilidade na Web, Adobe XD, Web Design e Criatividade em Design. Esses subtemas misturam áreas amplas, habilidades específicas e até ferramentas, mas não incluem antropologia ou áreas das ciências sociais.

Seguindo para o tema "Ensino e estudo acadêmico" dentre aqueles 13 principais, procuro menções à antropologia. Os subtemas listados incluem Macroeconomia, Psicologia, Aconselhamento, Economia, Criminologia, Psicoterapia, Relações Internacionais, Análise de Inteligência e Direito. Aqui, noto peculiaridades, como a presença de campos que não se enquadram exatamente como áreas de conhecimento formal ou que parecem mais alinhados à tecnologia e negócios. Ainda explorando, acesso o tema "Ciências Humanas", que apresenta subtemas como Filosofia, História da Arte,

Cristianismo, Pensamento Crítico, Terapia Cognitivo-Comportamental, História Mundial, Estatística e Redação Criativa. Novamente, há uma mescla de campos disciplinares e habilidades práticas, e a antropologia não aparece listada.

A ausência de antropologia, mesmo em temas que seriam mais propícios, leva à reflexão sobre a forma como a Udemy categoriza o conhecimento: priorizando formações aplicadas, conteúdos ferramentais e áreas que dialogam diretamente com demandas de mercado. Essa lógica reforça a percepção de que a plataforma não estabelece uma conexão direta ou estruturada entre antropologia e UX Design, e sugere que a categorização reflete mais uma visão de mercado do que uma organização acadêmica tradicional.

Em se tratando de interface, a arquitetura de informação segue o padrão de marketplace. No topo, uma barra branca estreita concentra o logo à esquerda, botão "Explorar", barra de pesquisa centralizada e botões de ação ("Udemy Business", "Ensine na Udemy", "Fazer login", "Cadastre-se"), além de ícone de carrinho e seletor de idioma. A hierarquia visual prioriza a busca e as ações de compra ou navegação entre cursos, evidenciando a lógica comercial da plataforma. Logo abaixo, um bloco com fundo preto ocupa cerca de um terço da área visível inicial, destacando a trilha de navegação hierárquica ("design > design de experiência do usuário > antropologia"), o título do curso e subtítulo, avaliações e número de alunos. Na lateral direita, um card de compra sintetiza preço, botões de ação, garantias e recursos inclusos, sempre com botões de contraste alto voltados à adição no carrinho. O conteúdo do curso é apresentado em módulos expansíveis, com indicação de número de aulas e duração, permitindo acesso não linear às informações.

Considerações finais

A comparação entre as observações etnográficas dos dois cursos revela um panorama complexo sobre a apropriação da antropologia no campo do UX Design. De um lado, o curso da ESPM enfatiza uma abordagem institucional e pragmática, em que a antropologia é apresentada principalmente como um conceito instrumental para compreensão do consumidor e geração de insights aplicados à experiência do usuário. Essa perspectiva, ao priorizar a terminologia do consumo e minimizar a presença do "usuário" como sujeito, reflete uma lógica de mercado e de mercantilização do saber que

busca adequar o conhecimento antropológico às demandas imediatas das empresas e do ambiente digital.

De outro lado, o curso de Eros Sester na Udemy oferece uma aproximação mais explícita com as práticas e conceitos antropológicos tradicionais, integrando metodologias etnográficas com fluxos de trabalho em inovação e UX Design, ainda que dentro de uma plataforma comercial que também subordina o conhecimento às dinâmicas de mercado. Essa diferença expõe como a antropologia, enquanto disciplina, é apropriada e reformulada de maneiras distintas, ora como conhecimento aplicado e funcional, ora como saber mais complexo e metodologicamente robusto, mas ambos sempre imersos em uma lógica que envolve a venda, a capacitação e a inserção profissional.

Há uma lacuna tanto na compreensão das empresas sobre o papel do antropólogo quanto na preparação acadêmica desses profissionais para atuar fora da academia. Esse dilema nos remete à discussão de Peirano (1995 [1991]) sobre o que define um "bom antropólogo" – não apenas o domínio da teoria, mas a capacidade de integrar pesquisa e teoria de forma dinâmica, adaptando-se a novos contextos e desafios. Além disso, o tempo de pesquisa dentro da academia e dentro do mercado de trabalho são distintos, sendo o último muito menor e atento às demandas de negócios. Esse fator faz com que os antropólogos precisem de um jogo de cintura para a escolha do que é possível ou mesmo aproveitável da antropologia nesse contexto.

Para a autora, a construção de uma teoria antropológica se dá enquanto teoria-etnografia. No entanto, a antropologia não é apenas etnografia. Cada vez menos os antropólogos têm acesso a cursos de antropologia que se dediquem ao estudo de etnografias do início ao fim ou dispõem de recursos para dedicar anos da sua vida à pesquisa de campo. Estes, tornaram-se menos antropólogos que Malinowski? Como resposta, a autora indica que “se a pesquisa-*cum*-teoria define o empreendimento antropológico, então não há lugar para crise enquanto houver pesquisa nova e reflexão teórica correspondente (e vice-versa).” (PEIRANO, 1995 [1991], p. 23).

A etnografia é vista como uma ferramenta valiosa no UX, como é possível perceber nas páginas dos cursos citados anteriormente, permitindo uma análise que vai além dos comportamentos visíveis e busca entender com a devida profundidade o contexto que resulta nas ações dos usuários. Essa abordagem reflete o que Franz Boas (2004 [1889]) já defendia ao criticar métodos que desconsideravam a perspectiva do outro

e as limitações do pesquisador. No contexto do UX, o olhar antropológico para superar as limitações que estudos quantitativos ou estritamente técnicos dentro da tecnologia são capazes de alcançar.

A análise das interfaces das plataformas que ofertam esses cursos reforça a percepção de que a estruturação do conhecimento segue prioritariamente os interesses comerciais. A Udemy, ao categorizar seus conteúdos, não reconhece a antropologia como uma subcategoria de UX Design nem a insere diretamente na área de ciências sociais, revelando uma dissociação entre as classificações acadêmicas tradicionais e as práticas de mercado. Essa fragmentação e priorização do instrumental fomentam uma visão do conhecimento que privilegia habilidades específicas e imediatas em detrimento de formações mais críticas e integradas. Tal cenário impõe desafios ao antropólogo contemporâneo que busca atuar no mercado de UX Design, pois sua identidade profissional e epistemológica é tensionada entre a necessidade de adaptação às exigências mercadológicas e a preservação da profundidade crítica e reflexiva da antropologia.

Retomando a pergunta central do estudo, como a antropologia vem sendo entendida, reproduzida e utilizada no contexto do UX Design, fica claro que essa apropriação está longe de ser homogênea. A disciplina é tanto reconfigurada como ferramenta aplicada e técnica quanto ressignificada como campo epistemológico que pode contribuir para a inovação e o design centrado no usuário. Essa ambivalência abre um campo fértil para reflexões sobre os limites e as possibilidades do diálogo entre as duas áreas, especialmente em termos da formação dos profissionais e das expectativas do mercado. Surge a necessidade de debates mais aprofundados sobre o papel do antropólogo no cenário digital, buscando formas de atuação que consigam dialogar com as demandas do mercado sem abrir mão de uma postura crítica e ética.

Ao longo do texto, evidenciou-se que o UX Design, embora interdisciplinar e em constante reinvenção, está submetido a um processo acelerado de mercantilização, no qual a complexidade dos saberes é muitas vezes reduzida a habilidades técnicas e aplicadas. O estudo realizado por Martinez e Leutwiler (2023) buscou investigar o pensamento sistêmico e a transdisciplinaridade nas práticas de UX no Brasil. Conforme demonstram os resultados apresentados no estudo, a maior parte dos respondentes da pesquisa possui formação superior, com a predominância de pós-graduação completa. Dentre as áreas de formação que mais se mostraram presentes nas respostas estão Design,

Humanidades e Ciências Sociais e Exatas (com 37%, 27,8% e 15,7%, respectivamente). No escopo correspondente à Humanidades e Ciências Sociais, não se encontram apenas formandos em ciências sociais, mas também em outras áreas como jornalismo, história, letras, entre outros. Ainda assim, esse estudo reforça a presença desses profissionais na área de UX. Essa lógica, por sua vez, influencia diretamente a maneira como a antropologia é oferecida e apropriada dentro desse campo, levantando questionamentos sobre a perda de conteúdo crítico e sobre o impacto que essa apropriação pode ter tanto para a disciplina quanto para os profissionais envolvidos. Ao mesmo tempo, a antropologia conserva um potencial analítico e metodológico que pode contribuir para repensar práticas de design e inovação, incorporando olhares mais profundos sobre cultura, subjetividade e contextos sociais.

Portanto, este estudo não apenas descreve e analisa as formas atuais de aproximação entre antropologia e UX Design, mas também aponta para a importância de que tais conexões sejam feitas de modo consciente, ético e crítico. Geertz também possui uma atuação fora da academia. Ele, no entanto, estava em um período diferente da antropologia, presenciando o declínio do estrutural funcionalismo e da escola de cultura e personalidade. Por esse motivo, o autor propõe mudanças importantes para o campo. O conceito de autoridade geográfica serve para legitimar o trabalho feito pelo antropólogo, pois não precisa falar pelo nativo e sim, do que resulta da troca entre pesquisador e interlocutor. A antropologia é então uma ficção no sentido de que ela não inventa nada, e sim, produz. Passa a ser situada, individualizada e baseada nos microrrelações. Ela se torna o relato de um encontro, não uma disciplina que fala pelo outro (GEERTZ, 2008 [1973]). É fundamental que o antropólogo que transita pelo mercado de UX possa se posicionar com clareza quanto ao seu papel e às suas contribuições específicas, bem como que haja um esforço para fomentar formações que equilibrem a aplicabilidade técnica com o rigor epistemológico.

A atuação do antropólogo em UX Design vai além da simples aplicação de métodos. Trata-se de uma prática que, ao integrar antropologia e design, enriquece a compreensão dos contextos humanos, oferecendo soluções mais inclusivas, empáticas e alinhadas com as necessidades reais dos usuários. Essa integração, por sua vez, desafia tanto a formação acadêmica quanto as práticas de mercado, demandando um olhar crítico e adaptável, característica fundamental de um "bom antropólogo" nas palavras de Peirano.

A antropologia, assim como em toda a sua história, segue e seguirá se modificando, num constante exercício de perder e encontrar sua "essência".

Referências bibliográficas

ARAUJO, Israel Martins. **A etnografia do "lado de lá":: pesquisa e antropologia em um contexto empresarial**. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 26, n. 71, p. 76–106, 2025. DOI: 10.22456/1984-1191.106985. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/106985. Acesso em: 20 out. 2025.

BELELI, Iara; PELÚCIO, Larissa. **Aperte play para iniciar: desafios metodológicos de pesquisas nas mídias digitais**. In: DURÃO, Susana; FRANÇA, Isadora Lins. Pensar com método. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2018,

BOAS, Franz. Stocking Jr., G. (Org.). **A formação da antropologia americana**. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUFRJ. 2004 [1889].

CARDOSO, Rafael. **Uma introdução à história do design.** São Paulo: Edgard Blucher, 2000.

CERVO, Matheus. **UX Design e Antropologia: uma relação desejável**. Medium, 2022. Disponível em: https://medium.com/ioasys-voices/ux-design-e-antropologia-uma-relação-desejável-d5fac39af18c. Acesso em: 20 out. 2025

COSTA, Ana Carolina Ribeiro Ferreira da. **A realidade incoerente do design em plataformas digitais: uma análise crítica sobre a percepção de designers sobre sua atuação profissional.** Orientador: Leandro Manuel Reis Velloso. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.

DESGRANGES, Nina. Vencendo nas entregas: **A dupla jornada plataformizada de entregadores-influencers**. Dissertação (Mestrado em Sociologia – com concentração em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC. 2008 [1973]

JOB, Maria Carmencita; JAEGER, Margret; MARTÍNEZ ALMONTE, Eréndira. **Apresentação**. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 26, n. 71, p. 5–20, 2025. DOI: 10.22456/1984-1191.148676. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/148676. Acesso em: 20 out. 2025.

MARTINEZ, Maria Laura; LEUTWILER, Guilherme. **Investigando o pensamento sistêmico e a transdisciplinaridade nas práticas de user experience no Brasil**. Revista Brasileira de Expressão Gráfica. 92 Vol. 11, No. 1, 2023

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1995 [1991].

REIS, Lorena Mochel. **A fluidez da unção: raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um ministério digital**. 2023. 374 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

RUBIN, Milena Prevedello; ALMEIDA, Francis Moraes de. **Encontros e Desencontros Entre as Ciências Sociais e a Pesquisa de Experiência do Usuário.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2023.

VIRGILIO, Hugo. **Antropologia e Mercado de trabalho: algumas considerações**. LinkedIn, 2022. Disponível em: https://www.linkedin.com/pulse/antropologia-e-mercado-de-trabalho-algumas-hugo-virgilio. Acesso em: 20 out. 2025

ST 06: Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses

Saliva, sangue e *castigo*

Perfilamento genético e confinamento carcerário[*]

Ricardo Urquizas Campello[**]

Resumo: Fluxos de amostras de saliva de dezenas de milhares de pessoas encarceradas estabelecem novas conexões materiais entre unidades prisionais e laboratórios periciais de Genética Forense. Procedimentos ilegais de punção intravenosa são relatados por presos geneticamente cadastrados no banco de DNA. Isolamentos em celas de *castigo* e sanções disciplinares extrajudiciais são empregados contra aqueles/as que se recusam a conceder seu material biológico. No ano de 2013, o Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) instituiu o Banco Nacional de Perfis Genéticos (BNPG), com o propósito de auxiliar os procedimentos de investigação criminal e identificação de mortos e desaparecidos. A partir de 2019, o MJSP passou a fomentar a ampliação e o fortalecimento do BNPG por meio de um processo rápido e abrangente de coleta de material biológico no sistema prisional. Este capítulo se baseia em pesquisa etnográfica desenvolvida em unidades prisionais e laboratórios policiais para analisar o recente processo de implementação e expansão dos bancos forenses de DNA no Brasil. Mais especificamente, este estudo se concentra nos procedimentos de coleta do material genético de pessoas encarceradas nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, investigando as estratégias oficiais e extraoficiais de ampliação do BNPG em âmbito nacional. Dos procedimentos laboratoriais de análise genética aos mutirões carcerários de amostragem biológica, procuro detalhar descritiva e analiticamente a administração de fluxos de células e genes estabelecidas pelo eixo prisão-laboratório, sinalizando algumas de suas implicações sociais e políticas. De um modo geral, argumento que o encarceramento em larga escala e as diferentes modalidades de violência carcerária se estabelecem como condição de desenvolvimento da política de identificação por DNA e dos próprios saberes e técnicas que constituem a Genética Forense no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Prisão; Genética Forense; Justiça Criminal; Biotecnologia; Violência.

---

[*] Este texto apresenta resultados parciais da pesquisa de pós-doutorado intitulada "A gestão policial do DNA: tecnologias forenses de perfilamento genético no Brasil", sediada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade do Estado de Campinas (PPGAS/UNICAMP), supervisionada pela Profa. Susana Durão e financiada pela FAPESP. Este trabalho é também fruto do projeto "Produção, circulação, uso e consumo do laudo pericial no fluxo criminal", coordenado pelo Prof. Roberto Kant de Lima e financiado pela FAPERJ.

[**] Professor Adjunto do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1. Introdução

A porta com controle biométrico de acesso leva à continuação do pequeno corredor que se inicia na Área Administrativa e termina na entrada da Área Técnica. Passando pelo almoxarifado interno, à esquerda, e pela Sala dos Peritos, à direita, o acesso ao laboratório se dá através dos vestiários feminino e masculino, um de cada lado do final do corredor. A regra, embora nem sempre imperativa, é que se permaneça nesta área com jaleco, máscara, luvas e touca, para que se evite qualquer tipo de contaminação das amostras – por isso os vestiários como pontos de acesso.

Do lado direito fica a porta de aço da Câmara Fria, utilizada como Central de Custódia, onde são depositados os vestígios e amostras biológicas ainda não analisados pelos peritos. Músculos, cartilagens, ossos, tecidos recortados, suabes de sangue, suor, esperma e outros tecidos biológicos lacrados em envelopes plásticos se amontoam dentro da câmara. Do lado esquerdo, uma espécie de antessala acomoda cinco freezers, sendo três deles reservados para materiais não processados, um para materiais cortados (pré-processados) e outro para aqueles cuja análise ainda se encontra em andamento, sob a cautela dos peritos.

Como de costume, a manhã é movimentada no IPPGF, quase frenética. Na Sala de Corte, Marco[1] *prepara o processo de pulverização de um pedaço de fêmur, enquanto pré-preparação aos procedimentos subsequentes de extração e análise do DNA ali contido. É lá que o material que chega ao instituto inicia o processamento para análise. É lá que as amostras biológicas a serem periciadas são preparadas para exame. É a fase inicial da* cadeia de análise.

Aqui, a paramentação com EPIs é particularmente importante, já que o pequeno ambiente da Sala de Corte concentra uma grande quantidade de resíduos tóxicos, pó de osso e demais materiais contaminados. Depois do corte, os fragmentos do fêmur serão

[1] Todos os nomes próprios apresentados neste texto são fictícios.

refrigerados por quinze minutos em um botijão de nitrogênio na Câmara Fria, e posteriormente depositados em pequenos tubos de ensaio a serem posicionados no moinho criogênico *que transforma os fragmentos em osso em pó. Segundo Marco,* "fica igualzinho a farinha de trigo".

A pulverização do osso permite com que se aumente a superfície de contato entre o material biológico e os reagentes que serão inseridos nos tubos durante o procedimento seguinte, a lise celular*, realizada já na bancada do laboratório. A* lise *consiste em um processo de dissolução da célula mediante o rompimento da membrana plasmática, permitindo a extração do DNA nuclear. É uma espécie de reprodução laboratorial do processo natural de digestão. É quando a "farinha de trigo" feita de osso humano vai ser digerida pelo reagente. É o estômago do laboratório.*

Mais adiante, passando pelos freezers e por uma porta de vidro, fica o espaço laboratorial propriamente dito, o espaço das bancadas.

"A parte glamurosa tá aqui"*, indica Marco.*

Na primeira bancada lateral, do lado oposto à porta de entrada, Helena realiza o procedimento de inserção do material genético de condenados no Picotador Automático CPA200*. São mais de 500 amostras de saliva armazenadas em* cartões FTA *que Josiane solicitou que ela realizasse o processamento.*

Amostra por amostra, Helena abre o lacre e posiciona o cartão na máquina de maneira que a região marcada pela mancha esbranquiçada da saliva esteja situada na mira do furo, indicada por uma luz vermelha. Em seguida, ela digita no teclado do equipamento o número do laudo de cada amostra e passa o código de barras que informa o número da Guia de Remessa*.*

O conteúdo biológico em processamento provém de uma das unidades de regime semiaberto do Complexo Penitenciário de Gericinó, "os meninos de Bangu"*, nos termos de Helena. Terminado o procedimento de picotagem dos cartões, ela retira a bandeja do equipamento e leva o material para a Sala de PCR.*

Depois dos procedimentos de quantificação e amplificação de DNA, os perfis genéticos produzidos mediante eletroferograma *com kit* PowerPlex Fusion 6C *serão inseridos no*

Combined DNA Index System (CODIS) – *o software policial de armazenamento de dados genéticos desenvolvido pelo FBI e concedido às polícias brasileiras para o estabelecimento dos bancos estaduais e nacional de perfis genéticos*[2].

***

Inaugurado no ano de 2005 a partir da iniciativa do biólogo e geneticista Rodrigo Moura Neto, em cooperação com a Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP), o Instituto de Pesquisa e Perícia em Genética Forense do Rio de Janeiro (IPPGF-RJ) é o órgão que sedia o laboratório responsável pela realização dos exames de DNA para fins de identificação humana e auxílio aos procedimentos de investigação criminal no estado. Subordinado à Secretaria Estadual de Polícia Civil (SEPOL/PCERJ) e vinculado à estrutura do Departamento-Geral de Polícia Técnico-Científica (DGPTC), hoje o instituto é também encarregado da operacionalização e gestão do Banco de Perfis Genéticos do Rio de Janeiro (BPG-RJ). O propósito do BPG-RJ consiste em armazenar e comparar amostras de DNA de pessoas condenadas, pessoas investigadas, vestígios biológicos encontrados em locais de crimes, restos mortais não identificados e familiares de pessoas desaparecidas. A finalidade principal é encontrar possíveis correspondências entre estas diferentes categorias de perfis genéticos e contribuir, assim, com os procedimentos judiciais de investigação criminal e identificação de mortos e desaparecidos.

Naquela manhã de agosto em que Marco realizava a pulverização de um pedaço de fêmur, a amostra por ele manipulada era apenas mais uma das centenas de milhares de frações de osso humano provenientes do Instituto Médico Legal (IML) para que fosse realizada a análise genética. As atividades de identificação por DNA de restos mortais desenvolvidas no IPPGF são requisitadas quando as técnicas de necropapiloscopia, antropologia forense e odontologia forense são insuficientes para o estabelecimento da identidade de um cadáver[3]. De um modo geral, a opção pela utilização do osso decorre

[2] Registro produzido a partir de observação etnográfica realizada em 15 de agosto de 2024 no Instituto de Pesquisa e Perícia em Genética Forense do Rio de Janeiro.
[3] Sobre as técnicas médico-legais de identificação de cadáveres, ver: *"Dos autos da cova rasa"* (Ferreira, 2009) e *Matar o morto* (Medeiros, 2016).

da inviabilidade de se examinar outros tecidos, tais como músculos ou cartilagens, quando estes já se encontram em estado avançado de putrefação. Dado o acúmulo de técnicas detido por milícias, polícias e facções criminais no que se refere às práticas de carbonização de corpos, eliminação de despojos e decomposição de cadáveres em cemitérios clandestinos (Araújo 2014; 2024; Azevedo 2021), uma espécie de *cultura forense do osso* se estabeleceu no Rio de Janeiro ao longo das últimas décadas, em decorrência da grande circulação desse tipo de vestígio entre os órgãos oficiais de perícia criminal do estado.

Todavia, nos anos recentes, uma outra categoria de material biológico passou a ocupar cada vez mais as bancadas dos laboratórios dedicados às atividades de identificação genética de seres humanos no Brasil: as amostras de saliva, depositadas nos chamados *cartões FTA*. Mais discreta, higiênica e de fácil tratamento analítico quando comparada aos fragmentos de crânio, mandíbula, tecido muscular ou mesmo sanguíneo, a utilização de células da mucosa oral é também a opção preferencial quando se trata da realização dos procedimentos de identificação genética de corpos em vida. Nos últimos anos, com a intensificação das atividades promovidas pela SENASP no âmbito do "Projeto de Coleta de Material Biológico de Sentenciados", os *cartões FTA* passaram a ser amplamente utilizados em mutirões carcerários realizados em escala nacional com o propósito de armazenar o conteúdo genético de pessoas condenadas ou investigadas pela justiça criminal, sobrepujando a *casuística* dos restos mortais. Mais do que o tecido dos mortos, é a estrutura celular dos vivos que hoje alimenta as tecnologias forenses de identificação genética.

Este texto apresenta registros de pesquisa referentes ao atual processo de consolidação e expansão da Genética Forense no contexto brasileiro, impulsionado pelas práticas científicas e institucionais de coleta, armazenamento e análise de amostras de DNA de pessoas presas. Mais especificamente, este estudo perscruta etnograficamente determinadas implicações sociais e políticas do desenvolvimento recente do Banco Nacional de Perfis Genéticos, conduzido a partir de articulações institucionais estabelecidas entre agências policiais nacionais e internacionais, representantes do Poder Executivo Nacional, laboratórios periciais de Genética Forense e secretarias estaduais de administração penitenciária.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No ano de 2009, um convênio firmado entre a Polícia Federal e a agência policial estadunidense, *Federal Bureau of Investigations* (FBI), concedeu ao governo brasileiro a licença para uso do software CODIS, disponibilizando às polícias brasileiras a estrutura tecnológica direcionada ao armazenamento e análise de perfis de DNA para fins de persecução penal (Richter 2016; Louzada 2019; Campello 2021). Em maio de 2012, a aprovação da Lei 12.654 alterou a Lei de Execução Penal (Lei nº 7.210/1984) e a Lei de Identificação Criminal (Lei 12.037/2009), determinando a coleta de material genético de pessoas condenadas ou investigadas no país. Modificada mais recentemente no âmbito do chamado Pacote Anticrime (Lei 13.964/2019), a legislação determina atualmente a coleta compulsória dos dados genéticos de pessoas condenadas por *"crime doloso praticado com violência grave contra a pessoa, bem como por crime contra a vida, contra a liberdade sexual ou por crime sexual contra vulnerável"* (Art. 9º A, Lei 7.210/1984), ou, ainda, no caso de pessoas investigadas, quando solicitado por autoridade judicial, (Art. 3º, Lei 12.037/2009). Em 2013, o Decreto 7.950 da Presidência da República instituiu o Banco Nacional de Perfis Genéticos (BNPG) e a Rede Integrada de Bancos de Perfis Genéticos (RIBPG). Cada unidade federativa ficou responsável pela implementação de seus próprios bancos de DNA e pelo envio dos perfis coletados ao BNPG.

Com base em observação direta realizada em unidades prisionais e laboratórios periciais de Genética Forense nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo; entrevistas com peritos criminais e geneticistas forenses e relatos de pessoas presas geneticamente cadastradas no BNPG, o trabalho investigativo sistematizado a seguir indica que o encarceramento em larga escala e suas diferentes formas de violência institucional se estabelecem como condição de desenvolvimento da política de identificação por DNA e dos próprios saberes e técnicas que constituem a Genética Forense no Brasil.

2. Saliva

O sol já avança sobre o campo de terra que se estende à frente do Pavilhão A. O dia promete esquentar as dependências do Instituto Penal Benjamin de Moraes Filho, uma das 25 unidades que compõem o *distrito carcerário* de Gericinó. Em todo o complexo,

cerca de 26.900 pessoas são encerradas nas 15.972 vagas distribuídas entre 12 penitenciárias, 6 cadeias públicas, 3 institutos penais, 3 hospitais penitenciários e 1 hospital psiquiátrico (SEAP 2024), constituindo o maior conglomerado prisional do país. Há menos de duas semanas, uma ampla transferência contemplando mais de 500 presos fora realizada do Benjamin em direção a Niterói, em razão de seu quadro de superlotação exacerbada. Ainda assim, a unidade se aproxima do dobro de sua capacidade, abrigando cerca de 1.700 pessoas em um espaço projetado para 912, de maneira que o prenúncio das altas temperaturas que tendem a se estender pelos próximos meses guarda suas próprias implicações quando conjugado à densidade populacional elevada, aos regimes de racionamento de água e às instalações deterioradas que perfazem o caráter inóspito do instituto penal, agravado pela ausência completa de atendimento médico e pela escassez de medicamentos na enfermaria da unidade.

Diante do Pavilhão A, cerca de 170 homens e três mulheres trans de camiseta branca, bermuda azul e chinelos posicionam-se alinhados aguardando o comando dos policiais penais para dirigirem-se ao pátio, onde serão realizados os procedimentos de coleta de seu material biológico. À espreita da movimentação prestes a se suceder, os presos entreolham-se num misto de apreensão e curiosidade, antes de começarem a caminhar enfileirados com as mãos por detrás da cintura e cabeça reclinada, posicionando-se nos bancos de concreto situados em frente ao pátio. São os *ligação* que os conduzem – "presos de confiança" da direção da unidade, trajados em coletes amarelos ou verdes. *"São eles que organizam o coletivo pra manter a disciplina"*, explica um agente. Poucos minutos são necessários até que todos já estejam sentados num silêncio profundo com os olhos voltados para a equipe da Polícia Técnico-Científica – esta, por sua vez, paramentada com máscaras, toucas, luvas de látex e jalecos plastificados.

Helena, atual gestora do BPG-RJ, desloca-se ao encontro do grupo de presos, acompanhada do diretor do IPPGF e de um agente da Polícia Penal. Eleva sua voz para se fazer compreendida, cumprimenta os presos e anuncia o procedimento:

> *Senhores, bom dia!*
>
> *Bom dia!* – responde o coro em tom grave.
>
> *Nós somos os responsáveis por realizar hoje aqui com vocês a coleta do seu material biológico, conforme determinação judicial. Primeiro, vocês vão*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> *retirar um formulário de coleta na primeira mesa, que fica ali. Em seguida, vocês se encaminham para a outra mesa, para tirar uma fotografia pra registro. Depois, vão ser levados para a coleta nestas mesas, onde vai ser feito o cadastro da impressão digital e a coleta do DNA. É um procedimento simples, indolor, pra inserção do DNA de vocês no banco de dados da Polícia Civil. Entendido?"*
>
> *Entendido!* – o coro responde novamente[4].

O procedimento tem início com a chamada de um primeiro grupo para conferência e recolhimento do "Formulário de Coleta Obrigatória de Material Biológico". Na sequência, os presos são individualmente fotografados por duas agentes papiloscopistas que operam uma *webcam* conectada a um *laptop*. As coletas propriamente ditas são realizadas na próxima mesa, efetuadas por um perito criminal geneticista e um técnico de laboratório. O técnico é quem recebe os presos para registro da impressão digital e os encaminha na sequência ao perito geneticista. Este último retira de uma embalagem lacrada o dispositivo de coleta e armazenamento de material biológico, constituído por uma pequena haste de plástico com um círculo esponjoso em uma das extremidades e um *cartão FTA* na outra.

"Vou pedir pro senhor ir juntando saliva", solicita o perito ao homem de camiseta branca, bermuda azul e chinelos sentado à sua frente, enquanto o geneticista ajusta suas luvas e máscara. *"O senhor tem irmão gêmeo idêntico?"*, o perito indaga, como de praxe, precavendo-se do armazenamento de perfis não individualizados na base de dados, como é o caso de gêmeos monozigóticos[5]. *"Não, senhor"*, o homem responde, e o geneticista então prossegue: *"Abre a boca, por favor"*, ao que o preso obedece, permitindo a inserção do dispositivo de coleta em sua boca escancarada. Por cerca de 30 segundos, o perito realiza o esfregaço da esponja do artefato em uma das laterais internas da cavidade bucal do homem e passa em seguida para a outra lateral, onde esfrega por mais 20 ou 30 segundos. Na sequência, recolhe o dispositivo redobrável, pressionando a esponja contra o *cartão FTA* por cerca de 15 segundos, de maneira que a amostra da saliva seja absorvida pela superfície do cartão. Ao verificar que o centro do cartão rosado ficou esbranquiçado pela amostra da mucosa, autoriza o preso a se retirar: *"Obrigado. Tá liberado"*.

---

[4] Registro produzido a partir de observação etnográfica realizada no Instituto Penal Benjamin de Moraes Filho, em setembro de 2024.

[5] Formados a partir da divisão de um único óvulo fertilizado, gêmeos idênticos compartilham praticamente 100% de seu DNA.

Com as amostras depositadas nos cartões de maneira individualizada e devidamente lacrada em um envelope de papel laminado junto ao formulário de coleta, o material está pronto para ser transportado ao laboratório do IPPGF. Lá ele será processado por Helena no *Picotador Automático CPA200*, antes de ser conduzido a exame de PCR, cujos resultados referentes aos marcadores genéticos produzidos mediante *eletroferograma* com kit *PowerPlex Fusion 6C* serão finalmente inseridos no BPG-RJ e então compartilhados no BNPG, mediante a interface do CODIS. De 2 a 5 minutos foram necessários para cada coleta na unidade prisional. Ao todo, 172 amostragens seriam realizadas no decorrer daquele dia.

O procedimento transcorrido no pátio do Benjamin é parte fundamental do "Projeto de Coleta de Material Biológico de Sentenciados", cujas atividades vêm se desenvolvendo nas unidades prisionais espalhadas pelo Brasil ao longo dos últimos anos. A partir de 2019, a SENASP passou a ampliar de maneira expressiva o volume de amostras de DNA armazenadas no BNPG, mediante uma vasta campanha de amostragem biológica no sistema carcerário. Tratava-se do primeiro ano do mandato de Jair Bolsonaro na Presidência da República, e o fortalecimento das bases forenses de dados genéticos consistiu em um dos programas emblemáticos de seu recém-constituído Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), encabeçado pelo ex-juiz Sergio Moro. Com o intuito de promover a expansão da quantidade de perfis de DNA armazenados no BNPG, a estratégia adotada pelo novo ministério foi impulsionar o seu fomento por meio de um processo rápido e abrangente de coleta de material biológico no sistema prisional. Era esta também a opção recomendada por peritos criminais e empresários da indústria internacional de biotecnologia, empenhados na ampliação dos bancos brasileiros de perfis genéticos[6]. Dadas as dimensões da população prisional do país, uma campanha sistemática de coleta nos presídios permitiria a obtenção de um volume amplo de amostras de DNA, de maneira mais célere e eficiente do que a coleta gradativa, sob ordem judicial, dos perfis genéticos de pessoas investigadas capturadas pela polícia. Os corpos de presos

[6] Conforme relatam Richter e Louzada (2022), as estratégicas políticas de ampliação das bases de DNA brasileiras foram delineadas em grande medida a partir do intercâmbio entre representantes da Secretaria Nacional de Segurança Pública, peritos criminais e lobistas contratados pelas empresas de biotecnologia que comercializavam seus produtos com os recém-equipados laboratórios brasileiros de Genética Forense, tais como a Thermo Fischer, contratante da empresa de lobby GTH.

e presas converteram-se, portanto, na principal fonte de abastecimento do complexo tecnocientífico constituído pelos bancos de perfilamento genético.

Remarque-se, contudo, que a opção pelo fomento aos bancos de DNA a partir das amostras de pessoas condenadas baseia-se na pressuposição de que tais indivíduos tendem a cometer crimes futuros, justificando o armazenamento de seus perfis genéticos para possível confronto com vestígios biológicos a serem encontrados em novos locais de crimes. Conforme observado por um dos agentes da Polícia Técnico-Científica que participou das coletas nas prisões do Rio de Janeiro, *"o objetivo é que se você cometer outro crime, você vai ter o seu dado, o seu perfil genético no banco"*, antecipando-se, assim, os processos preliminares de incriminação judicial em possíveis casos de reincidência criminal. Josiane, ex-administradora do BPG-RJ, esclarece o critério:

> *Existe um percentual de reincidência. E já que não é possível cadastrar a população inteira no banco, e tem discussões sobre isso também, você tem que priorizar algum grupo. O grupo que parece fazer mais sentido é o grupo de pessoas que já foram condenadas, justamente por causa do percentual de reincidência*[7].

A intervenção corporal exercida sobre o indivíduo justifica-se no fato de sua condenação pregressa que o converte em elemento suspeito de um crime que, todavia, não chegou a cometer: inflexão singular da temporalidade penal, tanto prospectiva quanto retrospectiva, orientada pelo ato pretérito como coeficiente do exercício profético. Atendendo, desse modo, a uma razão preditiva (Harcourt 2007), o cadastro genético de pessoas condenadas fundamenta-se na *suspeição antecipada da reincidência criminal*, estabelecendo novas formas de retroalimentação entre as categorias de "suspeição" e de "condenação" (Vailly 2024).

Além disso, deve-se sublinhar a violência implícita na mecânica carcerária de precarização dos corpos e usufruto simultâneo desses mesmos corpos como substrato orgânico sobre o qual se baseia o desenvolvimento das técnicas de perfilamento genético. Incidências de tuberculose e outras doenças constituintes do universo taxonômico das "enfermidades negligenciadas" são recorrentes nas prisões fluminenses (Minayo & Constantino 2015; Godoi, Campello & Mallart 2020), tendo seus efeitos agravados pela

[7] Entrevista realizada no dia 20 de outubro de 2024.

negligência que as define. Nas palavras de Judson, um dos homens de camiseta branca, bermuda azul e chinelos com a boca escancarada diante do geneticista no pátio do Benjamin: *"tem muita gente doente aqui, senhor. A gente tá sem médico e na enfermaria não tem nenhum remédio, nenhum. Tem gente morrendo, senhor"*. A ausência de recursos mínimos de sustentação elementar da existência biológica constitui os regimes de adoecimento e deterioração da vida no instituto penal[8]. Em contrapartida, a presença da equipe da Polícia Técnico-Científica tem sido regular nas dependências do Benjamin, assim como nas demais penitenciárias e institutos penais de Gericinó, reunindo mestres e doutores em biologia molecular, geneticistas forenses, peritos criminais concursados, agentes papiloscopistas e técnicos de laboratório, devidamente paramentados com Equipamentos de Proteção Individual, sistemas de registro de impressões digitais, *webcams* e *laptops* para registro fotográfico e dispositivos quimicamente tratados de coleta e transporte de material genético. Uma insólita economia da presença estatal se estabelece em torno da matéria biológica de pessoas presas.

Referenciada internacionalmente como o "padrão-ouro" da perícia criminal em razão de seus níveis de precisão probatória e sofisticação biotecnológica (Lynch, 2003; Jasanoff 2006; Amankwa & McCartney 2018), a Genética Forense desenvolve-se no Brasil nutrindo-se dos corpos cativos nas celas, pátios e pavilhões prisionais, marcados pela radical degradação de sua existência física. Perseguindo os contornos sórdidos dessa disposição irônica de aparentes paradoxos, a próxima seção apresenta registros referentes a práticas extrajudiciais imanentes ao desenvolvimento do Banco de Perfis Genéticos do Estado de São Paulo.

3. Sangue

Registro 1

Iaras, interior do estado de São Paulo. Penitenciária Orlando Brando Filinto, abril de 2023. Alessandro, preso em regime fechado, informa à equipe de inspeção do Núcleo de

[8] Sobre as condições de saúde de pessoas presas no Brasil, ver: *Deserdados Sociais* (Minayo e Constantino, 2015) e *Letalidade Prisional* (CNJ, 2023).

Situação Carcerária da Defensoria Pública (NESC-DPSP) que teve seu material genético coletado no ano de 2022. O procedimento era parte da campanha de coleta de amostras biológicas de pessoas condenadas, prevista pelo artigo 9º-A da Lei de Execução Penal (LEP). Contudo, ao contrário do disposto na Resolução nº 10 do Comitê Gestor da Rede Integrada de Bancos de Perfis Genéticos (CG-RIBPG), que estabelece como procedimento operacional padrão a "coleta de células da mucosa oral"*, Alessandro relata que a extração fora realizada por meio da retirada de sangue, através do uso de seringa. Além disso, Alessandro informa que os próprios agentes prisionais teriam feito a coleta, em detrimento do parágrafo 7º do artigo 9º-A da LEP, que preconiza que as amostras devem ser coletadas por* "perito oficial"*. Policiais penais portando seringas teriam extraído o sangue dos presos para fins de inclusão no Banco de Perfis Genéticos do Estado de São Paulo (BPG-SP)*[9].

Registro 2
Vila Independência, Zona Leste da cidade de São Paulo, Centro de Detenção Provisória, maio de 2023. Edson, condenado ao regime fechado, mantido encarcerado em unidade de detenção provisória devido à superlotação e falta de vagas nas penitenciárias do estado, reporta à equipe de inspeção do NESC-DPSP que teve seu material genético coletado no início de 2022, mediante retirada de sangue e uso de seringa. Segundo ele, os agentes da unidade o haviam informado que retirariam seu sangue para a realização de exame sorológico de Covid-19. Após o procedimento, Edson teria sido notificado pela unidade prisional que se tratava, na realidade, de coleta de material biológico para inserção de seu perfil genético no BPG-SP[10].

Documentados pela DPSP, os registros acima descrevem algumas das práticas extralegais e artifícios fraudulentos mobilizados por autoridades penitenciárias para atender às demandas de ampliação e fortalecimento dos bancos estaduais de perfis genéticos. O artigo 9º-A da LEP e a Resolução nº 10 do CG-RIBPG estabelecem os parâmetros jurídico-normativos para a realização das coletas de material biológico de

[9] Registro produzido a partir de informações documentadas pelo NESC-DPSP.
[10] Idem.

indivíduos condenados ou investigados pelo sistema de justiça. Trata-se de diretrizes que prescrevem os procedimentos básicos a serem perseguidos pelas equipes da Polícia Técnico-Científica, referentes às atividades de amostragem biológica realizadas nas unidades prisionais, nas delegacias de polícia ou nos institutos de perícia, a depender do caso específico. Nos casos de indivíduos condenados, a legislação determina que o procedimento seja feito *"por ocasião do ingresso no sistema prisional"* ou *"durante o cumprimento da pena"* (Art. 9º–A, Lei 7.210/1984). A lei estabelece, ainda, que as coletas devem ser efetuadas por agentes da Polícia Técnico-Científica, devidamente treinados para a execução da tarefa. A partir deste quadro legal, o CG-RIBPG elaborou as normas que definem os métodos pelos quais as amostras devem ser obtidas, com o intuito de regulamentar e padronizar os procedimentos a serem realizados nas diferentes unidades da federação.

No âmbito processual, a importância assinalada por juristas ao detalhamento técnico e às definições procedimentais a respeito das coletas reside na necessidade de preservação da *cadeia de custódia* da evidência genética, estabelecida como condição à garantia da legitimidade, conservação, identidade e rastreabilidade da matéria a ser tomada como prova judicial (Sanz 2016; Giacomolli & Amaral 2020). Substrato científico da evidência criminal, as amostras biológicas constituem o fundamento material da verdade jurídica baseada em perícia, exigindo, portanto, um conjunto de controles técnicos e epistêmicos de sua produção e manipulação.

Conforme as determinações elencadas na Resolução nº 10 do CG-RIBPG, a metodologia a ser utilizada nos procedimentos de amostragem consiste na coleta de células da mucosa oral (Art. 2º, §1º), indicada como a técnica mais adequada pelos protocolos nacionais e internacionais de Genética Forense (UNESCO 2004; MJSP 2013; 2024), por se tratar de procedimento indolor considerado pouco invasivo. É certo que a introjeção de um artefato na boca de pessoas encarceradas para a extração de suas respectivas amostras de saliva, cujo propósito consiste em uma possível incriminação futura, já supõe, de partida, uma intrusão corporal, que tenderia a ser minorada quando executada por profissionais de saúde ou agentes especializados. Remarque-se os riscos de lesões nervosas e infecções bacterianas acarretadas pela manipulação de seringas e agulhas por agentes desprovidos de qualquer preparo ou treinamento específico, em

particular quando consideradas as condições deletérias de salubridade sanitária dos espaços carcerários (Minayo & Constantino 2015; Mallart 2021).

Todavia, não são raros os casos de violação aos protocolos de coleta nas prisões, atribuindo seu caráter abusivo ou ilegal. Malgrado a determinação de critérios normativos e parâmetros legislativos regulamentando os procedimentos de amostragem biológica, os modos de desenvolvimento dos bancos de DNA serão condicionados em última instância pelas formas de atuação de seus operadores diretos, estabelecendo as relações de justaposição entre as práticas judiciais de identificação tecnocientífica e o poder discricionário da *"prisão fora da lei"* (Godoi 2020).

Não se trata aqui, contudo, de situar nos códigos ou nas regras de direito o referente geral no interior do qual a investigação se esgota, reafirmando-se o arcabouço jurídico-normativo como eixo político em torno do qual redundaria uma análise circunscrita e restrita aos limites da denúncia. Tampouco se trata de direcionar a análise ao inquérito estrito da validade jurídica ou mesmo científica de uma economia da verdade fundada no abuso. Inversamente, o trabalho investigativo ora empreendido consiste em perscrutar as formas específicas e os pontos precisos em que uma determinada tecnologia jurídico-científica ultrapassa os protocolos e parâmetros legais estruturados com o propósito de organizá-la e delimitá-la, materializando-se em técnicas de intervenção corporal cuja violação subjacente reside menos no descumprimento à codificação prescrita do que nos procedimentos concretos de sua corporificação. Mais do que à lei, viola-se corpos, e a *espoliação biológica de corpos encarcerados* é estabelecida como base previamente validada do desenvolvimento científico a serviço da justiça. Ao sangue extraído dos pátios prisionais atribui-se um valor epistêmico e jurídico.

Para além dos muros, é também mediante a conversão do sangue em atributo jurídico e matéria penal que se desenvolvem programas de doação sanguínea como recurso condicional à remição de pena e "prestação de serviços à comunidade". *"Uma gota de sangue é uma chance de recomeçar"*, evoca a campanha conduzida desde 2015 pela Secretaria de Administração Penitenciária do Estado de São Paulo (SAP-SP), prevendo a redução de determinadas horas de cumprimento penal aos condenados a medidas restritivas de direitos, mediante a oferta de uma certa quantia de seu sangue a ser disponibilizada aos serviços de transfusão e tratamentos baseados em hemoderivados. De

acordo com a SAP, a medida permite, a um só tempo, *"contribuir com os bancos de sangue e favorecer a reintegração social dos envolvidos"* (SAP 2025). Iniciativa semelhante fora prevista em 2020 em ato editado pelo Juízo da Vara de Execução de Penas e Medidas Alternativas da Comarca de Goiânia, por meio do qual pessoas condenadas a serviços comunitários ou aquelas submetidas à suspensão condicional de privação de liberdade poderiam abater *"parte do tempo de execução da pena pela doação voluntária de sangue"* (CNJ 2020) – tendo seu caráter voluntário contraposto às ameaças da condição processual. Reinscrito à sentença na qualidade de "recurso hemoterápico", o sangue do infrator um dia tratado como substância empírica de sua degenerescência (Foucault 1987; 1988) é agora tomado como valor e medida de sua regeneração, adquirindo, portanto, a funcionalidade dupla de redenção moral e utilidade pública[11].

Nos domínios específicos da pesquisa genética, os episódios referentes às práticas coercivas de punção intravenosa nas prisões paulistas reverberam controvérsias que marcaram empreendimentos tecnocientíficos transnacionais desenvolvidos no início dos anos 1990 no âmbito do notório Projeto Diversidade do Genoma Humano (PDGH), designado de "Projeto Vampiro" por lideranças de povos indígenas que compuseram seu escopo e "universo de amostragem" (REF). Ambicionando desenvolver o mais extenso mapeamento genômico de populações humanas, o PGDH baseou-se metodologicamente na coleta de sangue de dezenas de grupos populacionais de todos os continentes do planeta, tomando povos isolados como objeto privilegiado de interesse e pesquisa. Anos após a realização das coletas, organizações indigenistas revelariam a concessão e disponibilização de linhagens celulares indígenas aos laboratórios que compõem o mercado global de genes humanos, com procedimentos duvidosos de consentimento informado (REF). Para alguns dos povos e etnias implicadas, o projeto conferia novos aspectos e procedimentos técnicos à empreitada extrativista que marcara por séculos suas

[11] Em *Capitalismo carcerário*, Jackie Wang (2022 p. 148) remete ao caráter *"parasitário e vampiresco"* das relações estabelecidas entre os tribunais de justiça estadunidenses e o público submetido à sua custódia, subordinado a penas pecuniárias e campanhas coercitivas de doação de sangue como permuta e alternativa à privação de liberdade: *"Quando os [condenados] mais pobres dos pobres não têm nada mais para dar aos municípios que passam por dificuldades financeiras, eles podem ser impelidos a, literalmente, oferecer o próprio sangue"*.

relações com o homem branco, elegendo seu sangue como objeto de extração e comodificação.

Cruzando-se as técnicas de amostragem biológica ao repertório de extorsões empregado pelas agências de justiça criminal, seria própria a noção de *vampirismo tecnocientífico* para qualificar as práticas que hoje alimentam a política forense de identificação genética desenvolvida a partir do sistema carcerário. Nos termos propostos por Jackie Wang, *"em um mundo pós-colonial, a expropriação deve ter continuidade sob outros formatos que não apenas a expansão territorial bruta"* (2022 p. 84). Adentra-se os corpos, extorque-se o sangue, recolhe-se os fluxos e o conteúdo genético de pessoas encarceradas. Penetra-se a derme e a cavidade bucal dos corpos precarizados pelo sistema prisional. Entranha-se os níveis moleculares de sua constituição, configurando uma *"micro-anatomopolítica"* do indivíduo (Flower & Heath 1993) alicerçada não mais no adestramento dos corpos, mas na extração e drenagem de seu conteúdo vital.

4. *Castigo*

> *"O cadastro de criminosos em bancos de DNA tem que ser visto como uma modernização de um sistema arcaico, ultrapassado e altamente violador de direitos humanos, que é o encarceramento em massa. Se nós não tivermos formas de identificação adequadas, como os crimes vão ser solucionados? Por meio da tortura, que leva a confissões falsas e à condenação de inocentes"*

É com base na defesa das inovações tecnocientíficas à serviço da polícia e do sistema de justiça que o ex-administrador do BNPG resume a importância da política forense de identificação genética implementada no Brasil a partir de 2013. De acordo com ele, a utilização dos bancos de DNA no país teria como propósito a eliminação da tortura e das técnicas subjetivas de investigação policial e produção judicial da verdade do crime.

> *"Para se chegar à autoria de crimes, uma das coisas que se faz é o retrato falado, outra coisa é o reconhecimento pessoal, e outra coisa é buscar a confissão. Quando a gente desvaloriza os meios científicos e o banco de DNA para a produção de provas, a gente tá incentivando que a polícia continue usando como prova principal a confissão, o que é péssimo".*

O propósito não carece de fundamentação. Ao longo das últimas décadas, analistas de segurança pública debruçados sobre a atuação das polícias brasileiras destacam o

caráter arbitrário de suas práticas investigativas, baseadas em "provas frágeis" e "estoques de conhecimento prático" em detrimento da busca por evidências materiais (Paixão 1982; Lima 2019; Sinhoretto, 2021). Dentre o conjunto de elementos probatórios apresentados por policiais a juízes e promotores, "confissões informais" obtidas mediante ameaças, violências físicas ou pressões psicológicas adquirem frequentemente o estatuto de verdade jurídica, sem que sejam devidamente apuradas por meio de procedimentos judiciais baseados na reunião de provas, no princípio do contraditório e no direito constitucional à ampla defesa (Jesus *et al* 2011; Medeiros 2018). O emprego da tortura, que atravessa a história das polícias brasileiras (Lima 2019; Felitte, 2023) – seja como técnica de penalização de pessoas escravizadas no período colonial ou como tática de coerção de inimigos políticos dos regimes ditatoriais –, é reposicionado e reatualizado no avançar da Nova República como método fundamental de investigação judicial (Jesus *et al* 2011; Lima 2019).

Frente a isso, a valorização da evidência científica, da prova material e da perícia criminal é apontada como estratégia de superação das violências que atravessam as práticas de incriminação. Qualificada como "método infalível" e "o que há de mais robusto" no repertório criminalístico de produção probatória (Jasanoff 2006), a Genética Forense responderia, desse modo, às reivindicações de especialistas e organizações da sociedade civil desenvolvidas em torno do fortalecimento das funções investigativas das agências de segurança pública e investimento no aparato de inteligência policial. À violência das técnicas de extorsão da confissão é contraposta a ciência da evidência genética.

Entretanto, um olhar mais detido sobre os modos concretos de amostragem biológica de pessoas condenadas colocaria em questão as condições específicas de sua efetivação no interior dos muros do sistema carcerário. Para além das práticas extrajudiciais ou extraoficiais de amostragem sanguínea nas prisões paulistas, uma questão elementar a se fazer refere-se às consequências impostas às pessoas presas que se recusam a conceder seu material biológico. Quais as decorrências desse pequeno gesto de resistência que consiste em fechar a boca e impedir a coleta de sua amostra de saliva? De acordo com a lei, *"constitui falta grave a recusa do condenado em submeter-se ao procedimento de identificação do perfil genético"* (§ 8º, Art. 9º A, Lei 7.210). A

determinação guarda, contudo, implicações subjacentes, irredutíveis à codificação legal, conforme sugerido nos registros a seguir.

Em novembro de 2022, Denis, preso em regime fechado na Penitenciária de Flórida Paulista, relatara à equipe de inspeção do NESC-DPSP que três de seus companheiros de cela haviam sido transferidos à ala do *castigo*, após se recusarem a submeter-se aos procedimentos de coleta. Desde então, até abril de 2023, nenhum dos companheiros de Denis havia retornado às suas celas. No sistema prisional paulista, as alas do *castigo* são destinadas aos presos e presas que violam regras de execução penal, ou que entram em conflito com a administração penitenciária. Em geral, trata-se de espaços compostos por pequenas celas mal iluminadas e sem circulação de ar adequada, nas quais as pessoas a elas enviadas são mantidas com alimentação escassa e privadas de banho de sol por dias, semanas ou até meses – como no caso reportado por Denis.

Pouco antes de seu relato, um denunciante anônimo já havia informado a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos que todos os presos de Flórida Paulista tinham sido mantidos sob sanção disciplinar por pelo menos 1 mês, impedidos de receber visitas de seus familiares ou estabelecer com eles qualquer tipo de contato. De acordo com a denúncia, isso ocorria após um dos presos ter se recusado a fornecer seu material biológico que permitiria seu cadastro no Banco de Perfis Genéticos do Estado de São Paulo. A recusa de um dos presos em conceder uma amostra de sua saliva teria tido como consequência a imposição do *castigo coletivo*, repercutindo na suspensão do provimento de bens de primeira necessidade fornecidos por familiares e visitas, tais como alimentos e produtos de higiene pessoal, dada a exiguidade do fornecimento destes itens pelos quadros administrativos[12].

Entretanto, o catálogo de sanções parece ultrapassar a proibição de visitas e os isolamentos disciplinares. Indagada em conversa informal a respeito das consequências aos presos que se recusam a conceder suas amostras biológicas nas unidades que compõem o Complexo de Gericinó, Helena esclarece: *"Lá é a lei da selva. Então se o cara se recusa a doar, eles enchem ele de porrada e na próxima coleta ele doa".*

[12] Os trabalhos de Godoi (2017) e Lago (2019) sublinham a centralidade das visitas no sistema prisional não apenas no que diz respeito à manutenção de vínculos de afeto, mas também no fornecimento de materiais básicos, tais como alimentos e produtos de higiene pessoal, dada a exiguidade do fornecimento destes itens pelos quadros administrativos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Conforme os relatos, a infalibilidade científica da evidência genética é também condicionada ao arsenal coercitivo e à violência direta subjacentes às práticas de administração penitenciária. Mais do que superação de velhas técnicas e métodos arcaicos de produção probatória mediante aparatos biotecnológicos de inteligência policial e investigação judicial, a política forense de identificação genética se articula ao conjunto de arbitrariedades tradicionalmente empregadas pelas agências penais, reposicionando a tortura como ameaça permanente que atravessa os procedimentos de amostragem biológica. Distante da assepsia definida e prescrita nos protocolos biomédicos de perfilamento genético, os bancos forenses de DNA no Brasil aparecem intrincados à violência carcerária que lhes corresponde e sustenta.

Referências bibliográficas

Amankwaa, A. O., e J. Addo. 2023. "Forensic DNA Analysis and Database Governance in Ghana." In *Law, Practice and Politics of Forensic DNA Profiling: Forensic Genetics and Their Technolegal Worlds*, editado por V. Toom, M. Wienroth e A. M'charek, 56–72. London and New York: Routledge.

Araújo, F. 2014. *Das "técnicas" de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faperj.

Campello, R. U. 2021. "Biocárcere: cartografia política dos bancos forenses de DNA no Brasil." Anais do 45º Encontro Anual da ANPOCS, GT 45 – Violência, punição e controle social: perspectivas de pesquisa e de análise.

CNJ (Conselho Nacional de Justiça). 2020. *Processo Judicial Eletrônico 0007689-27.2020.2.00.0000*. Brasília: CNJ.

CNJ (Conselho Nacional de Justiça). 2023. *Letalidade prisional: uma questão de justiça e de saúde pública*. Brasília: CNJ.

Felitte, A. 2023. *A história da polícia no Brasil: Estado de exceção permanente?* São Paulo: Autonomia Literária.

Ferreira, L. 2009. *Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960.* Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional.

Flower, M., e D. Heath. 1993. "Micro-Anatomo Politics: Mapping the Human Genome Project." *Culture, Medicine and Psychiatry* 17: 27–41.

Foucault, M. 1987. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. 1988. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Giacomolli, N. J., e M. E. A. Amaral. 2020. "A cadeia de custódia da prova pericial na Lei nº 13.964/2019." *Revista Duc In Altum: Cadernos de Direito* 12 (27): 67–100.

Godoi, R. 2017. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Boitempo.

Godoi, R. 2020. "A prisão fora e acima da lei." *Tempo Social* 31 (3): 141-160.

Godoi, R., R. U. Campello, e F. Mallart. 2020. "O colapso é o ponto de partida: Entrevista com o Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro sobre prisões e a Covid-19." *Dilemas: Reflexões na Pandemia*.

Harcourt, B. 2007. *Against Prediction: Profiling, Policing and Punishing in an Actuarial Age*. Chicago: University of Chicago Press.

Jasanoff, S. 2006. "Just Evidence: The Limits of Science in the Legal Process." *Journal of Law, Medicine and Ethics* 34 (2).

Lago, N. B. 2019. "Dias e noites em Tamara – prisões e tensões de gênero em conversas com 'mulheres de preso'." *Cadernos Pagu* 55: 1–26.

Lima, R. K. 2019. *A polícia na cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Amazon.

Machado, H., e R. Granja. 2022. *Genetic Surveillance and Crime Control: Social, Cultural, and Political Perspectives*. London and New York: Routledge.

Mallart, F. 2021. *Findas linhas: Circulações e Confinamentos pelos Subterrâneos de São Paulo*. Lisboa: Etnográfica Press.

Medeiros, F. 2018. *"Linhas de investigação": uma etnografia das técnicas e moralidades numa Divisão de Homicídios da Região Metropolitana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Autografia.

Medeiros, F. 2016. *Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Eduff.

Minayo, M., e P. Constantino, orgs. 2015. *Deserdados sociais: condições de vida e saúde dos presos do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Oliveira, F. 2003. *Crítica à Razão Dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.

Paixão, L. A. 1982. A organização policial numa área metropolitana. *Dados*, v. 25, n. 1, p. 63-85.

Richter, V. S. 2016. *Identificação Genética e Crime: a introdução dos bancos de DNA no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Richter, V. S., e L. Louzada. 2023. "Travelling Promises: Forensic DNA Databases in Brazil's Technolegal Setting." In *Law, Practice and Politics of Forensic DNA Profiling: Forensic Genetics and Their Technolegal Worlds*, editado por V. Toom, M. Wienroth e A. M'charek. London and New York: Routledge.

SAP (Secretaria de Administração Penitenciária do Estado de São Paulo). 2025. "Doação de sangue pode ser usada como forma de remição de pena para pessoas em alternativas penais." Acessado em 2 de setembro de 2025. https://sap.sp.gov.br/sec_adm_penitenciaria/Noticias/doacao-de-sangue-pode-ser-usada-como-forma-de-remicao-de-pena-para-pessoas-em-alternativas-penais.

Sinhoretto, J. 2021. *Policiamento ostensivo e relações raciais: estudo comparado sobre formas de controle do crime*. Rio de Janeiro: Autografia.

Toom, V., M. Wienroth, e A. M'charek, orgs. 2023. *Law, Practice and Politics of Forensic DNA Profiling: Forensic Genetics and Their Technolegal Worlds*. London and New York: Routledge.

UNESCO. 2004. *Déclaration internationale sur les données génétiques humaines de l'UNESCO*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

Vailly, J. 2024. *ADN Policier*. Paris: PUF.

Wang, J. 2022. *Capitalismo carcerário*. São Paulo: Igrá Kniga.

Wienroth, M., R. Granja, V. Lipphardt, E. N. Amoako, e C. McCartney. 2021. "Ethics as Lived Experience. Anticipatory Capacity and Ethical Decision-Making in Forensic Genetics." *Genes* 12.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A produção de evidências na disputa pela verdade do caso Emily e Rebecca - RJ

Marília Fabbro de Moraes
Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo:

Este trabalho pretende refletir acerca da produção de verdade no caso de homicídio de Emily e Rebecca, de 4 e 7 anos respectivamente, atingidas por um disparo de fuzil enquanto brincavam na porta de casa, em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, no ano de 2020. Sustentada pelos laudos periciais produzidos pela polícia civil, a versão oficial do caso isentou os policiais de responsabilidade, levando ao arquivamento do caso. Em 2024, a Defensoria Pública do RJ solicitou a reabertura da investigação com base em novos elementos de prova, a partir da análise técnica de documentos do caso, realizada em parceria com o Projeto Mirante (GENI-UFF). A pesquisa etnográfica, desenvolvida junto ao grupo, acompanhou a revisão técnica dos laudos periciais, o exame de documentos judiciais nos autos do processo e a reconstrução em 3D do caso a partir de testemunhos situados, mediante o emprego de métodos utilizados pela Arquitetura Forense. A partir dessa experiência, o trabalho reflete sobre a produção de verdade nos laudos periciais em casos de violência policial e o papel central da burocracia na construção de narrativas oficiais. Tendo em vista o monopólio do direito estatal na produção de provas, busca-se explorar de que forma tais documentos e evidências se constituem como artefatos e como operam nas disputas relativas à produção de verdade jurídica, ao acesso à justiça pelos familiares de vítimas e à responsabilização de agentes policiais.

Palavras-chave: violência de Estado; letalidade policial; perícia; ciências forenses; produção de verdade, arquitetura forense.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1.Introdução

No início da noite do dia 4 de dezembro de 2020, uma sexta-feira, a família de Emily e Rebecca estava reunida com vizinhos na rua onde moravam, na Favela do Sapinho, Duque de Caxias, Rio de Janeiro. As crianças brincavam no meio da rua sob a atenção dos adultos, que estavam sentados em bancos em frente à porta da casa de uma das casas, conversando. Entre 20h30 e 21h, passa uma viatura de polícia em baixa velocidade, pela via transversal àquela onde se encontravam. Ouve-se um estampido e vê-se de longe um clarão. Nesse instante, Emily é encontrada deitada ao chão, já sem vida, e Rebecca caminha alguns passos para trás, e cai. Familiares e moradores ali presentes notam que a viatura acelera, logo deixando de ser vista na esquina. Pouco tempo depois, um carreto de ovos passa pela rua e um familiar pede ajuda para levar Rebecca, que ainda respirava, até a UPA (Unidade de Pronto Atendimento) mais próxima, mas Rebecca não resiste. Emily e Rebecca eram primas, e toda sua família residia naquele mesmo bairro, próximos à rua do incidente.

Um único disparo de fuzil atingiu Emily, de 4 anos, na cabeça e Rebecca, de 7 anos, no tórax. As testemunhas ali presentes narram que o clarão e o estampido partiu daquela mesma viatura, que passava no local, no momento do ocorrido. A autoria do disparo, no entanto, foi atribuída a dois supostos traficantes, de acordo com os depoimentos dos policiais presentes no inquérito instaurado para apurar o homicídio. Segundo tais depoimentos, os policiais alegam que o disparo partiu de membros do grupo armado local, que se encontravam no fundo da rua onde as primas brincavam, no sentido oposto ao da viatura, com a intenção de atingir os policiais. O debate em torno da direção do disparo permeia toda a investigação do processo, sendo produzidas uma série de documentos, peças jurídicas e laudos periciais visando provar a sua origem. A partir de tais documentos, foi formalizada uma denúncia contra dois dos supostos traficantes, e o caso foi arquivado com relação à possível autoria dos policiais.

Os elementos probatórios incluídos no inquérito e na posterior investigação instaurada pelo Ministério Público do Rio de Janeiro discutem a origem do disparo como ponto central para demonstrar a autoria do crime. Por este motivo, a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, no dia 04 de dezembro de 2024, apresentou um pedido de reabertura da investigação criminal do caso Emily e Rebecca com fundamento “em novos elementos que sugerem o envolvimento dos policiais militares”, conforme instado na peça processual que baseou o pedido. Tais elementos foram levantados a partir das evidências produzidas pela polícia civil, documentadas nos autos do processo,

e analisadas por meio de técnicas científicas de espacialização, visualização e reconstrução dos fatos ocorridos na data do incidente.

Para a pesquisa das evidências produzidas no caso, o Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (NUDEDH/DPRJ) constituiu uma parceria com o Projeto Mirante[1], desenvolvido pelo Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos (GENI-UFF), com o objetivo de elaborar análises forenses em casos de violações de direitos humanos e contribuir para a garantia do acesso à justiça, memória, verdade e reparação das vítimas e familiares de vítimas. Para tal, o Projeto Mirante se utiliza de metodologias científicas e saberes multidisciplinares - nos campos do direito, antropologia, sociologia, arquitetura, comunicação, audiovisual, ciências forenses, entre outros - voltados à produção de dados, estudos etnográficos e análise de documentos especializados, afim de subsidiar ações de litigância estratégica dos casos de violência institucional, em diálogo com familiares de vítimas e comunidades afetadas.

O grupo é formado por técnicos e pesquisadores de diversos campos do conhecimento e conta com a colaboração de peritos forenses em laudos e pareceres. Para além dos pesquisadores envolvidos no projeto, são contratados ou atuam como colaboradores outros técnicos em diversas áreas do conhecimento - audiovisual, análise de dados, programação, tecnologia da informação, modeladores, editores - cabendo destaque especial para o perito aposentado da polícia civil Cássio Thyone, responsável pelo laudo produzido para este caso. O emprego de diferentes técnicas e saberes nas análises tem amparo em muitas das tecnologias e métodos utilizados pela Arquitetura Forense, agência de investigação baseada em Londres e fundada por Eyal Weizman[2]. A arquitetura forense (Weizman, 2014) é um campo de pesquisa teórico e prático que busca aliar diversos métodos e técnicas de pesquisa para investigar violações de direitos humanos, principalmente quando perpetrados por Estados e grandes corporações.

Dentre as técnicas utilizadas para o caso Emily e Rebecca, ressalta-se: a reconstrução da dinâmica dos fatos por meio da modelagem 3D do local; o testemunho situado, onde as testemunhas oculares relatam os acontecimentos através de um modelo 3D do local, com a posição dos atores envolvidos; a revisão de laudos periciais e documentação do caso; a coleta de depoimentos de testemunhas, e; a análise de imagens de satélite, fotos e vídeos do território. O processo de investigação culminou em um vídeo final editado, que pode ser dividido em três partes: análise dos

[1] Sobre o trabalho do Projeto Mirante neste e em outros casos, ver: https://projetomirante.com.br/
[2] Sobre o trabalho da agência Forensic Architecture, ver: https://forensic-architecture.org/

laudos periciais e prova técnica do caso; a reconstrução em 3D da dinâmica do incidente, e; a análise do trajeto da viatura policial a partir de dados de GPS nos momentos que antecedem o disparo e por algumas horas posteriores à ocorrência.

O presente trabalho busca descrever e refletir sobre o processo de produção de evidências e análises forenses no caso Emily e Rebecca, considerando a interação dos atores envolvidos, as técnicas utilizadas, e o resultado final da investigação do Projeto Mirante, que subsidiou o pedido de desarquivamento do caso pelo NUDEDH/DPRJ. Os dados apresentados neste trabalho foram coletados na minha pesquisa de campo, onde trabalhei em conjunto com o grupo de pesquisadores e técnicos do Projeto Mirante desde o início do ano de 2023 e pude acompanhar o desenvolvimento da investigação, em diálogo com os familiares das vítimas e apoiadores da sociedade civil organizada.

A pesquisa etnográfica acompanhou a revisão técnica dos laudos periciais, o exame dos documentos judiciais nos autos do processo e a reconstrução em 3D do caso. A partir dessa experiência, o trabalho se debruça sobre a produção de verdade nos laudos periciais em casos de violência policial e o papel central da burocracia na construção de narrativas oficiais. Tendo em vista o monopólio do direito estatal na produção de provas, busca-se explorar de que forma tais documentos e evidências se constituem como artefatos e como operam nas disputas relativas à produção de verdade jurídica, ao acesso à justiça pelos familiares de vítimas e à responsabilização dos agentes policiais.

Por fim, pretende-se discutir os pólos em disputa pela verdade no caso Emily e Rebecca: de um lado, a burocracia policial, que desempenha um papel central na construção de narrativas oficiais ao conduzir “linhas de investigação” (Medeiros, 2016) que frequentemente buscam conectar os corpos das vítimas a supostos “suspeitos”, reforçando estigmas de criminalização das populações negras, periféricas e de favelas, e reiterando a impunidade de agentes do Estado em episódios alarmantes de letalidade policial; de outro, a luta histórica dos familiares de vítimas da violência estatal pela produção de memória, verdade e justiça, articulada ao denominado “giro forense”, que visa desafiar o monopólio estatal sobre a produção de provas, sobretudo nos casos de violações de direitos humanos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. Análise dos laudos periciais

Para iniciar a reconstrução do caso Emily e Rebecca, o grupo de trabalho do Projeto Mirante se concentrou em analisar os laudos produzidos pelos peritos da polícia civil, nomeadamente: o laudo de local, o relatório de análise de imagem, o laudo de reprodução simulada, os relatórios de auditoria do GPS da viatura, os laudos de balística e o livro de cautela do 15º Batalhão de Policia Militar[3] (comumente chamado de livro da RUMB). Ainda, foram essenciais para a análise os laudos de necropsia e o esquema de lesões. A equipe do projeto contou com o apoio técnico do perito Cássio Thyone e de vídeos e imagens do local feitos por moradores. Os testemunhos de vizinhos e familiares coletados em sede policial foram, posteriormente corroborados no momento do testemunho situado, a ser explorado mais a frente. A disputa em torno da verdade do caso recai, portanto, em dois pólos principais de testemunhos: dos policiais e dos familiares. Conforme será demonstrado, nota-se que a fé pública na palavra dos agentes estatais, aliada às tomadas de decisão dentro das instâncias burocráticas das delegacias (Paes e Ribeiro, 2016), favorecem a narrativa descrita policial nos autos como a versão "oficial": o disparo partiu de supostos traficantes que se encontravam no fundo da rua. Para corroborar tal versão, foram mobilizadas algumas técnicas forenses, encontradas nos documentos e laudos elaborados. A partir do principal laudo produzido pela perícia - o laudo de reprodução simulada - foi possível identificar as contradições, lacunas ou equívocos na configuração deste argumento, sendo elas: o posicionamento das vítimas, os vestígios encontrados e o posicionamento da viatura. Não há, por exemplo, nenhum relato de familiares ou moradores que confirma haver pessoas pertencentes ao grupo armado do território naquele momento, nem que o disparo partiu daquele lado da via. Por meio da análise das evidências encontradas nestes laudos é possível destrinchar os rastros dos agentes do Estado em ocultar ou manipular os vestígios, constituindo parte da disputa pela produção de provas e de verdade jurídica, construindo a versão dos fatos que levou ao arquivamento da investigação em relação aos policiais e a posterior denúncia dos aludidos traficantes.

Os elementos de prova debatidos no caso serão apresentados em linhas gerais, por meio de uma organização em três eixos: a origem do disparo; que compreende a dinâmica da ação, a posição

3 Ressalta-se o histórico de alta letalidade que o 15º Batalhão da Polícia Militar é responsável, sobre isto ver: https://www.estadao.com.br/brasil/policiais-sao-acusados-de-decapitar-vitima e https://oglobo.globo.com/rio/consumo-de-municao-explodiu-no-batalhao-de-pms-investigados-pelo-homicidio-de-meninas-em-duque-de-caxias. Acesso em: 20/05/2025.

dos atores no cenário no momento da ocorrência e os relatos de familiares, testemunhas e moradores; as armas utilizadas, que pressupõe um registro coordenado e rigoroso por parte dos policiais do batalhão, o que não ocorreu; e o trajeto da viatura no momento da ocorrência e posteriormente. As "linhas de investigação", conforme elucida Medeiros (2016), no contexto das mobilizações acionadas por policiais ao tratar com a morte, são imbuídas de agências e moralidades que percorrem todo o caminho da construção e do encadeamento das provas e da verdade dos fatos. Partindo dessa premissa, busco examinar quais foram os objetos, técnicas, discursos e vestígios articulados pela rede de agentes estatais que lograram êxito em penalizar um grupo de pessoas que não aparece em nenhum dos laudos periciais.

No primeiro eixo, quanto à origem do disparo, estão os laudos cadavéricos (necropsia, esquema de ferimentos), os laudos de local e de reprodução simulada, as imagens de câmera de segurança, um relatório pericial de análise dessas imagens, os vestígios encontrados *in loco*, como manchas de sangue numa parede e massa encefálica no portão, e os testemunhos quanto à posição dos atores e da viatura na hora exata do incidente. No segundo eixo, relativo às armas e registros de disparo, estão presentes como objeto de prova e investigação os laudos de balística, o livro de registro de armas acauteladas (chamado de livro da RUMB), a relatoria de material bélico e munições registrada no almoxarifado do batalhão na data do incidente e, por fim, o termo de declaração sobre registro de armas expedido à pedido da Defensoria Pública estadual. Quanto ao terceiro eixo, acerca do trajeto da viatura, estão os relatórios de auditoria do GPS da viatura e o relatório de análise de imagem. Após o estudo de tais documentos, é possível iniciar a análise a partir dos laudos referentes aos *corpos*, de modo a compreender os vestígios e o posicionamento dos mesmos, e organizar quais linhas estão sendo seguidas e quais descartadas.

De acordo com os laudos de necropsia e esquema de lesões, Emily foi atingida no crânio, na parte superior direita, com trajetória ascendente, sendo os ferimentos de entrada e saída do projétil na parte frontal da cabeça. Essa lesão gerou o vestígio de massa encefálica encontrada no portão, que era da casa de uma vizinha, que presenciou a cena. Em Rebecca, o mesmo projétil a atingiu na região do tórax, em órgãos vitais como o coração, e ali ficou alojado. Os esquemas de lesões de Emily e Rebecca (preenchidos a partir de modelos humanos masculinos), ilustram esta conclusão do médico legista que examinou os corpos após a morte. No laudo de local, realizado três dias após o incidente, encontram-se os vestígios de massa encefálica e manchas de sangue, resquícios dos corpos que podem elucidar possíveis contradições sobre a origem do disparo. No entanto, o perito não tira conclusões

sobre a dinâmica do evento, somente aufere os vestígios, uma vez que grande parte das evidências já havia se perdido, seja por transcurso do tempo, lavagem do local, ou pela coleta das cápsulas de munição, conforme relatado por moradores. Conclui o perito que: "Ante o exposto, consoante aos exames procedidos e aos vestígios tecnicamente analisados, conclui este Perito Criminal ter ocorrido no local em apreço, um evento que resultou em ferimentos com evasão sanguínea nas vítimas. Deixa o Perito de divulgar a dinâmica, o número de agentes, assim como, a hora dos fatos, ante a falta de elementos técnicos geradores de convicção. Maiores e mais precisas informações ficarão a cargo das investigações para uma completa e definitiva elucidação do fato", conforme trecho retirado dos autos do processo. Neste laudo, portanto, o perito não admite nenhum tipo de "amarração"[4] dos vestígios - ou seja, encadeamento dos mesmos com outros dados da ação, posição, medidas ou direcionamento. Tal procedimento será conduzido por outro perito.

Já no laudo de reprodução simulada, documento central do caso, o perito (distinto daquele que aufere os vestígios) procura validar ou descartar algumas "versões" do ocorrido. A reprodução simulada, realizada no dia 10 de março de 2021, três meses após o incidente, trata de reconstruir a dinâmica dos fatos a partir do relato de cada uma das testemunhas presentes, medições, modelos, encenações, posicionamentos, e vestígios. O perito responsável por este laudo deverá "amarrar" os vestígios e responder algumas perguntas ao final do documento, a partir dos testemunhos, documentos e aferições periciais. Neste caso, com base nos relatos das testemunhas ali presentes cruzados com outros depoimentos realizados em sede policial, o perito responde o que é provável e possível ou não de haver acontecido, conforme afirmações levantadas ao longo da reprodução.

Os objetivos do perito, conforme descritos por ele mesmo no laudo, são: "verificar as possíveis posições de atiradores, que sejam compatíveis com os ferimentos das vítimas; verificar, pela posição e ferimentos das vítimas, se seria possível que o DAF (disparo de arma de fogo) tivesse sido originado de dentro da viatura envolvida; verificar, pela posição e ferimentos das vítimas, se seria possível que o DAF tivesse sido originado de outro atirador que não estivesse dentro da viatura envolvida; analisar e descrever as condições ambientais do local dos fatos; dizer pelos ferimentos, pelos relatos de todos os envolvidos e testemunhas, pelas posições das vítimas e pelas condições do ambiente, seria possível concluir se os disparos que levaram as vítimas à óbito foram feitos por policiais ou por terceiros." A metodologia utilizada, segundo seus próprios termos, são: "estudo das peças processuais de interesse; estudo comparativo das oitivas de todas as testemunhas ouvidas na

[4] Termo utilizado comumente por peritos para se referir ao encadeamento entre vestígios e outras evidências.

DHBF (Delegacia de Homicídios da Baixada Fluminense) e no dia da Reprodução Simulada; estudo comparativo das oitivas dos Policiais Militares ouvidos na DHBF e no dia da Reprodução Simulada; reprodução simulada dos posicionamentos narrados pelos envolvidos, com vistas à busca de verossimilhança entre as narrativas e o verificado *in loco*."

No entanto, as conclusões do perito ao final do documento não respaldam uma série de evidências encontradas em outros documentos do caso para atestar a origem do disparo, contrariando a próprio metodologia por ele descrita. Primeiramente, o perito declara que "o projétil atingiu primeiro a vítima Emily, entrando em sua região frontal direita e transfixando pela região occipital, vindo a atingir posteriormente a vítima Rebecca na sua região torácica esquerda", contradizendo o laudo de necropsia. O projétil não transfixou a cabeça de Emily, com o impacto, a lesão de entrada e saída se encontram muito próximas, na região frontal. Tal afirmação pretende concluir, posteriormente, que a transfixação foi responsável por atingir posteriormente o corpo de Rebecca, invertendo a posição de Emily quanto ao direcionamento do disparo, conforme veremos.

Quanto à posição da viatura, foi registrado no Relatório de Análise de Imagem de uma das câmeras de segurança próximas ao local da ocorrência, que por volta das 20h8min "uma viatura da polícia militar do tipo picape trafega pela rua Gomes Freire em direção à (…) há 300 metros onde as meninas foram atingidas", conforme inscrito do documento. Nesse sentido, uma vez que existe aqui a ideia de "prova irrefutável" - a imagem -, o perito apenas conclui quanto ao quesito da presença da viatura que, "é verdadeiro que os Policiais Militares envolvidos encontravam-se na região dos fatos para averiguar a ocorrência de um roubo de carro". O roubo de um carro surge no processo comente no testemunho dos policiais, como o agente motivador da presença da viatura no local - não houve nenhum desdobramento, ao menos nesta data, acerca dessa ocorrência. Não há qualquer encadeamento com o relato das testemunhas que afirmam ter visto a viatura em horário aproximado.

Os últimos pontos de análise para atestar ou não a direção do disparo são os vestígios, indissociáveis dos relatos quanto às posições dos atores, das vítimas e da viatura. São esses dois elementos que, interligados, levam à verdade jurídica do caso. Aqui, encontramos as principais pistas para compreender como a versão do perito corroborou com aquela dos policiais, sem relacionar diretamente aos testemunhos completos destes, mas somente à dois argumentos principais: de que haviam traficantes no local e de que o disparo, se tivesse partido da viatura, teria atingido um poste. Vejamos a narrativa comum a todos os familiares e testemunhas no dia da reprodução simulada e a partir dos depoimentos colhidos nos autos, cruzados com o posicionamento da massa encefálica e da

mancha de sangue demonstrados no laudo de local: há uma mancha de sangue na parede ao lado do portão da casa onde se encontra o vestígio de massa encefálica. Testemunhas afirmam que estavam, naquela sexta feira, sentadas no outro lado do portão onde foi encontrada posteriormente a massa, e conversando em alguns bancos dispostos na rua e na calçada, na frente da porta da vizinha localizada à direita deste portão. As meninas Emily e Rebecca encontravam-se à frente deste portão, brincando, ou seja, em movimento. Testemunhas vêem um clarão proveniente da rua perpendicular, ou escutam barulhos de tiro, a depender de sua posição. Em seguida, vêem Emily no chão, deitada com os pés virados no sentido da rua perpendicular de onde partiu o clarão, e a cabeça no sentido da parede da outra casa, após o portão. Rebecca, por sua vez, caminha dois passos no sentido da porta desta outra casa, onde na parede encontra-se a mancha de sangue, e cai, conforme os relatos. Os policiais declaram apenas que o disparo partiu do outro lado da rua, que atingiria Emily, nesta configuração, de costas para a rua perpendicular, o que não corrobora com a posição narrada pelos familiares. Há que se ressaltar ainda, que o perito escutou um total de oito testemunhas locais, sendo eles moradores e familiares, e somente um policial durante a reprodução simulada.

Na oitiva realizada anteriormente em sede policial, os policiais tampouco se ativeram à dinâmica das pessoas da rua, narram apenas que, ouvindo o disparo, deslocaram a viatura. Apesar do perito possuir unicamente essas poucas palavras da versão policial, ainda assim afirma que: “a massa encefálica encontrada no portão de grade (…) não é compatível com a posição da vítima Emily, descrito pelas testemunhas. A posição do fragmento cerebral encontrado é mais compatível com um posicionamento oposto da vítima, como se a mesma estivesse posicionada de costas para a Avenida (…) e de frente para os fundos da rua (…)”; e ainda “considerando a posição das vítimas citada pelas testemunhas, para que um projétil atingisse as mesmas da forma como de fato, o atirador deveria estar em um ângulo variável entre 40 e 50 graus em relação ao eixo longitudinal da (…), não sendo possível ser produzido por atirador que se estivesse na (…)”.

Ao aprofundarmos nesta conclusão do perito, é possível verificar que: não existe nenhuma prova ou vestígio que valide que não é compatível com a posição da vítima, uma vez que Emily estava em movimento, brincando e a projeção da massa pode se dar de inúmeras maneiras, o que requer um estudo físico da triangulação entre velocidade do disparo, distância e posição do corpo, no mínimo bastante aproximadas, para assegurar a direção correta. Ainda, a própria massa encefálica, assim como a mancha de sangue, poderiam configurar uma prova essencial no caso se fossem feitos exames histológicos de DNA para respaldar a sua origem - o que não foi feito. Posicionar a vítima de costas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

para a rua perpendicular, de onde passa a viatura se apoia em um argumento inexistente, desconsiderando todos os relatos de familiares, uma vez que Emily poderia estar em qualquer posição, e a interconexão de tais elementos pode levar a conclusões equivocadas.

Com relação à segunda conclusão do perito citada acima, a acurácia definida em graus do posicionamento da viatura não se baseia em nenhuma medida de distância, escala ou simulação. No momento da reprodução, não houve simulação real da viatura passando, nem medições específicas de altura, distância e angulação entre as posições narradas pelas testemunhas. A declaração de medição em ângulos, novamente, precisaria de uma série de dados adicionais para ser comprovada. Na imagem retirada do laudo de reprodução simulada, os manequins representativos de Emily e Rebecca possuem a mesma altura, não existe qualquer unidade de medida ou escala entre as distâncias e ângulos da viatura em relação ao posicionamento de ambas, e a viatura na foto foi inserida posteriormente por meio de colagem virtual.

Em síntese, as principais conclusões do perito neste laudo sustentam a versão policial ao constatar que: os vestígios de massa encefálica e sangue podem indicar a orientação do corpo da vítima Emily e, por conseguinte, do disparo; a vítima Emily estava de costas para a rua onde passava a viatura e, uma vez que a lesão se encontrava na parte frontal, a origem denota ser dos fundos e não da avenida; mesmo sem medições, se o disparo partisse da viatura atingiria um poste, localizado logo no início da rua onde moravam. Ao inverter o posicionamento dos corpos e inferir dados essenciais sem qualquer exame técnico ou científico, o perito endossou o argumento policial, contrariando o depoimento de todas as testemunhas presentes na reprodução simulada. Nesse sentido, na disputa que levará à verdade do caso, o perito se configura como um ator que legitima a ação policial, organiza os fatos de forma a proteger o agente estatal, aferindo à versão policial o *status* de “verdade jurídica” (MISSE et. Al, 2013).

A partir da identificação de tais falhas metodológicas na análise pericial, a pergunta orientadora da investigação da equipe do Projeto Mirante era: “é possível que o disparo que atingiu Emily e Rebecca tenha sido efetuado de dentro viatura da polícia?” Para conduzir essa tarefa, foram utilizadas algumas das metodologias da arquitetura forense, sendo elas o testemunho situado e a modelagem 3D, conforme narrado a seguir.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3. Reconstrução da dinâmica do caso

No dia 18 de outubro de 2023 foram reunidas na sede do Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (NUDEDH/DPRJ), juntos à equipe do Projeto Mirante, cinco das oito testemunhas para relatarem o que lembravam do caso. O objetivo de tal encontro era identificar se era ou não possível que a origem do disparo poderia ter partido da viatura, a partir de perguntas orientadas às testemunhas. As conclusões dos laudos acima descritas foram essenciais para sintetizar a pergunta norteadora do caso, no entanto, ainda faltavam medições e encadeamentos entre os vestígios para entender se o poste interceptaria o projétil e se o posicionamento dos atores envolvidos permitiria que o disparo atingisse as vítimas. Desta maneira, recorreu-se ao testemunho situado, técnica utilizada pela arquitetura forense onde os depoentes interagem com um modelo 3D do local do incidente para apontar posições e distâncias de acordo com o que lembravam.

Foi produzido pela equipe do projeto um modelo 3D da rua a partir de vídeos e fotografias retiradas no território pelos moradores, e imagens de satélite a partir de mapas digitais, a fim de reproduzir as distâncias entre o portão onde as crianças brincavam, a esquina da rua transversal onde passou a viatura, o fundo da rua onde se encontravam os supostos traficantes, e o portão onde as testemunhas estavam sentadas. Neste modelo 3D, feito em cor cinza, branco e preto, se podiam animar os atores, representados por bonecos modelados, sem qualquer caracterização; a viatura, representada por um carro do exato modelo e ano da viatura policial dos fatos; e as vítimas, representadas por bonecos de criança, modelados com a altura universal referente às idades de 4 e 7 anos. Neste ambiente 3D, exibido em um monitor grande de televisão, era possível ver a viatura a partir do posicionamento de cada boneco, caminhando no espaço para frente, para trás e para os lados, mudando a angulação e o ponto de vista, de acordo com cada depoimento. Assim, uma a uma, as testemunhas, entre elas familiares, narraram o que viram e ouviram com o auxílio do modelo, apontaram suas posições de acordo com a distância em relação à rua transversal, ao poste, às vítimas e a movimentação da rua, e identificaram o clarão e o ruído do disparo. Para os familiares, ao invés de modelos humanos em 3D foram utilizadas as letras R e E, uma vez que os bonecos representativos das crianças eram demasiado contundentes com a memória que já não queriam mais revisitar. Os modelos humanos das vítimas, no entanto, foram posteriormente substituídos, e o fato principal a ser confirmado era a posição de Emily que, unanimemente, foi descrita que caíra com os pés no sentido da avenida onde a viatura passava.

A partir de tais relatos produzidos no ambiente 3D foram feitas as necessárias medições da rua e dos posicionamentos de cada testemunha e, principalmente, das vítimas. A reconstrução 3D da dinâmica dos fatos serviu, nesse sentido, como uma ferramenta de investigação, não se tratando de mera ilustração de uma narrativa, tornando possível a validação ou não do que foi relatado nos testemunhos. Assim, as medições dentro do espaço tridimensional puderam confirmar que, caso o disparo partisse da viatura, o poste localizado no início da rua poderia interceptar uma área pequena de disparo em relação ao total da largura da via, restando centenas, senão milhares de possibilidades de atingir as crianças. Foi criada uma faixa perpendicular à largura da rua, preenchida com circunferências da mesma medida à do calibre do projétil apreendido (calibre 7.62), conforme laudo de balística e laudo de necropsia. Em seguida foi calculado o menor número de circunferências que poderiam caber, lado a lado, para preencher tal área, chegando a centenas de possibilidades. Em relação à posição das vítimas, foi também calculada uma área de possibilidade de movimento, que partia do portão onde foram encontrados os vestígios até o meio da rua, em cruzamento com a localização do poste e da viatura. De acordo com a faixa de origem do disparo e da área onde as crianças brincavam, as possibilidades de alcance do projétil continuavam às centenas. Uma vez determinada a posição da vítima Emily e realizadas as medições necessárias, considerando os laudos de necropsia e balística, a investigação do Projeto Mirante concluiu ser possível que a origem do disparo que atingiu Emily e Rebecca tenha sido efetuado de dentro viatura policial.

Como produto final da investigação, foi apresentado um vídeo com a reconstrução em 3D do incidente, totalizando 40 minutos, anexo ao pedido de desarquivamento do caso realizado pela Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. Neste vídeo, para além da reconstrução em 3D do incidente, foram inseridas as análises de outros laudos - a saber, os laudos de balística e o livro da RUMB - e os relatórios de auditoria do GPS da viatura. Nestes documentos se depreendem outros equívocos na investigação: nota-se que a viatura volta ao local pouco mais de duas horas após o incidente - contradizendo o relato de “perigo iminente” narrado pelos policiais - e de que há um erro no livro de registro de armas especificamente na data dos fatos, onde um dos fuzis apreendidos foi trocado.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4. Pedido de desarquivamento e busca pela verdade do caso

O pedido de desarquivamento do caso foi negado pelo Ministério Público em janeiro de 2025, sob o argumento de que as evidências apresentadas pelo Projeto Mirante não configuravam prova nova, como condição jurídica para reabertura da investigação de casos criminais[5]. O caso Emily e Rebecca gerou grande repercussão à época, assim como no momento da apresentação dos resultados obtidos para o pedido, ocorrido na data exata do homicídio, quatro anos depois. Trata-se de um caso representativo para refletir acerca da disputa pela verdade nos processos de violação de direitos humanos, especialmente em casos de de violência policial no Rio de Janeiro, onde a produção de provas e laudos periciais é realizada pela própria polícia civil. Cabe ressaltar que na data do incidente já estavam em vigor as medidas postuladas pela ADPF 635, denominada ADPF das Favelas[6], onde as ações policiais no contexto da pandemia estavam restritas, exceto mediante comunicação prévia e justificativa de excepcionalidade da incursão[7], o que não ocorreu.

Nesse sentido, a burocracia policial se configura e atualiza como uma primeira "instância decisória" da justiça criminal (Paes e Ribeiro, 2016; Misse et.al, 2013), formulando uma possível "sentença antecipatória" a partir dos fluxos cartorários de expedição de documentos e das versões construídas nas etapas iniciais — registro policial, inquérito preliminar, depoimentos, laudos periciais etc. Tais fluxos e versões frequentemente já condicionam o desfecho do caso, por limitarem as possibilidades de versões alternativas a serem consideradas ou investigadas adequadamente, reproduzindo as desigualdades raciais e socioeconômicas por meio da fé pública como garantia da devida eficácia jurídica. A partir dessa característica de opacidade de seus fluxos, a versão policial adquire o *status* de verdade jurídica (Misse et.al, 2013), reiterando e reificando o monopólio do direito estatal na produção de provas, não sendo questionado o viés pericial. Não obstante, o denominado "giro forense", fruto da luta histórica de familiares de vítimas de violência estatal pela produção de memória, verdade e justiça, busca desafiar tal monopólio quando provido de evidências materiais que disputam a verdade construída pelo Estado. Considerando o inquérito policial como uma "forma de saber-poder" (Foucault, 2002), as narrativas e relatos de policiais reforçam a constante criminalização de populações marginalizadas, em especial, pessoas negras e moradoras de favelas e periferias, como

[5] Conforme artigo 18 do Código de Processo Penal (CPP).
[6] Segundo o Dicionário de Favelas Marielle Franco: "A Ação apelidada como "ADPF das Favelas", a ADPF-635 (Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental) foi solicitada em novembro de 2019 pedindo que fossem reconhecidas e sanadas as graves violações ocasionadas pela política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro à população negra e pobre das periferias e favelas." Ver: https://wikifavelas.com.br/index.php/ADPF_635_-_ADPF_das_Favelas. Acesso em 18/05/25.
[7] Sobre a excepcionalidade, ver: https://www.mprj.mp.br/adpf-635. Acesso em 20/06/2025.

é no caso, a denúncia contra os supostos traficantes denunciados, repetindo o rastro de impunidade dos agentes estatais que os vitimam (Weizman, 2021; Misse et.al, 2013).

A luta pelo acesso à justiça, representado juridicamente pelo pedido realizado pela Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, se fez presente ao longo de todo o processo de disputa pela verdade do caso Emily e Rebecca, onde o conflito entre os saberes e materialidades transcenderam o campo das burocracias estatais para outros, como o direito à memória e à visibilidade da narrativas dos familiares. Essa disputa revela que o acesso à justiça, em casos de violência estatal, não se restringe à presença formal de instrumentos jurídicos ou à atuação institucional, mas envolve a possibilidade efetiva de elaboração, circulação e reconhecimento de outras formas de produção de provas que visam disputar a verdade. Nesse sentido, o caso explicita os limites estruturais desse acesso para familiares de vítimas, cuja busca por responsabilização estatal frequentemente esbarra na seletividade das instituições e na força das narrativas oficiais. A análise das provas e evidências pela equipe do Projeto Mirante, em articulação com a mobilização dos familiares, insere-se no que Eyal Weizman (2021) denomina de práticas “contra-forenses”: um deslocamento da autoridade sobre os fatos e a verdade para atores civis e coletivos que investigam o Estado a partir de técnicas espaciais, visuais e narrativas. Aliadas ao "giro forense”, tais práticas reconfiguram o campo investigativo como um espaço em disputa, onde o acesso à justiça se torna também uma reivindicação por memória, reconhecimento e responsabilização.

O caso Emily e Rebecca não apenas ilustra os limites institucionais do sistema de justiça criminal brasileiro frente à letalidade policial, mas evidencia a potência de práticas forenses alternativas na disputa por verdade e justiça. Nesse contexto, cabe a reflexão se o acesso à justiça pode ser compreendido como o próprio campo destas disputas pela verdade, memória, justiça, e reparação.

6. Bibliografia

AZEVEDO, Desirée; SANJURJO, Liliana. Políticas de memória e práticas forenses: desaparecimento, desigualdades e produção da verdade na Argentina e Brasil. Revista Antropolítica, Niterói, v. 54, n. 2, p. 179–209, mai./ago. 2022. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/53251. Acesso em: 18 maio 2025.

EILBAUM, Lucia; MEDEIROS, Flavia. Quando existe 'violência policial'? Direitos, moralidades e ordem pública no Rio de Janeiro. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 407–428, jul./set. 2015. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7299. Acesso em: 18 maio 2025.

FARIAS, Juliana. Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações e da guerra ao crime no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. Autonomia Literária, 2018.

FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Supervisão de texto de Léa Porto de Abreu Novaes et al. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

HIRATA et.al. Chacinas Policiais no Rio de Janeiro: Estatização das mortes, mega chacinas policiais e impunidade. Niterói: Universidade Federal Fluminense, maio de 2023. Disponível em: https://geni.uff.br/wp-content/uploads/sites/357/2023/05/Relatorio_Chacinas-Policiais_Geni_2023.pdf. Acesso em: 18 maio 2025.

KANT DE LIMA, Roberto. Igualdade, desigualdade e métodos de produção da verdade jurídica: uma discussão antropológica. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, 2004, Coimbra. Anais [...]. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2004. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel56/RobertoKant.pdf. Acesso em: 18 maio 2025.

MEDEIROS, Flávia. "Linhas de investigação": uma etnografia das técnicas e moralidades sobre "homicídios" na Polícia Civil da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. 2016. 287 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/9272. Acesso em: 18 maio 2025.

MISSE, Michel; GRILLO, Carolina Christoph; TEIXEIRA, César Pinheiro; NERI, Natasha Elbas. Quando a polícia mata: homicídios por "autos de resistência" no Rio de Janeiro (2001-2011) – Rio de Janeiro : NECVU; BOOKLINK, 2013.

PAES, Vivian Gilbert F.; RIBEIRO, Ludmila M. L.Sociologia das práticas policiais e judiciais: novos atores, velhas práticas? CONFLUÊNCIAS | Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito. Vol. 18, nº 3, 2016. pp. 05-20.

RIBEIRO, Ludmila. A produção decisória do sistema de justiça criminal para o crime de homicídio: análise dos dados do estado de São Paulo entre 1991 e 1998. Dados, Rio de Janeiro , v. 53, n. 1, p. 159-194, 2010.

Routledge: London, NY, 2020.

SANJURJO, Liliana Lopes. Sangue, Identidade e Verdade - Memórias sobre o passado ditatorial da Argentina. EdUFSCar, 2018.

SEKULA, Allan. The body and the archive. *October*, v. 39, p. 3–64, 1986.

WEIZMAN, Eyal; KEENAN, Thomas. Investigative aesthetics: conflicts and commons in the politics of truth. London; New York: Verso, 2022.

_____. “Introduction: Forensis." in FORENSIC ARCHITECTURE (Org.). Forensis: The Architecture of Public Truth. Eds: Sternberg Press and Forensic Architecture, 2014.

_____. No limiar da detectabilidade. Tradução de Diego Alfaro Palma. São Paulo: Instituto Vera Cruz; Editora 34, 2021.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Um breve resumo sobre as acusações de feitiçaria do Código Penal de 1890

Ana Cecília Freitas de Oliveira (USP)

Introdução e contexto de pesquisa

Este texto tem como objetivo introduzir a apresentação "*Entre laudos e feitiços: o resgate memorial da vida religiosa no Rio de Janeiro do Século XX*" a ser apresentada no Seminário Temático "Antropologia, Direitos Humanos e Ciências Forenses". Por se tratar de uma pesquisa ainda em desenvolvimento, optei por pontuar temas que se articulam nesse estudo, dados produzidos a partir dos arquivos com os quais pesquisas e questões que surgiram até o presente momento de análise.

A pesquisa começou a ser desenvolvida em 2022, juntamente com o projeto Mapeamento de Coleções Etnográficas no Brasil, coordenado pela professora Adriana Russi. A primeira coleção a ser investigada foi o Acervo Nosso Sagrado, transferido do Museu da Polícia para o Museu da República em 2020. Composto por peças de religiões de matriz africana, apreendidas pela polícia carioca do final do século XIX até metade do século XX, o acervo passou a ser gerido por uma gestão compartilhada de lideranças afrorreligiosas em parceria com pesquisadores e museólogos. Após minha participação no projeto, com uma bolsa de Iniciação Científica sobre acervos afro-brasileiros, no qual prossegui a pesquisa com o Acervo Nosso Sagrado.

Em 2023, foi assinado um convênio entre o Museu da República e o governo para que as pesquisas sobre o acervo fossem ampliadas[1]. Dessa maneira, objetivou-se a análise de processos criminais e inquéritos policiais referentes ao Código Penal de 1890, o qual esteve vigente durante o período de apreensões dos objetos afrorreligiosos. O acesso aos arquivos levou a um projeto de transcrição dos processos coordenado por Eduardo Possidonio, historiador do Acervo Nosso Sagrado. Foi nesse contexto que conheci Mr. Otomano.

A monografia sobre Mr. Otomano

[1] Disponível em: Acordo prevê ampliar acervo de objetos de religiões afro-brasileiras | Agência Brasil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao contatar Eduardo, conversei com ele sobre minha pesquisa e demonstrei interesse em participar da transcrição dos inquéritos. Porém, quando ele me designou o processo e enquanto transcrevia as informações para a planilha, fiquei decidida a não seguir o caminho dos arquivos. Meu receio era me distanciar das peças do Acervo Nosso Sagrado: inicialmente, a leitura do caso me deu a impressão de que nada do que havia acontecido durante o processo poderia ser relacionado à coleção. Isso porque as práticas religiosas exercidas pelo acusado divergiam das religiões afro-brasileiras que estavam presentes na maioria das peças sagradas e, até mesmo, na própria justificativa de retomada.

Levou alguns meses para que eu entendesse que a análise dos processos e inquéritos visavam justamente a uma compreensão mais abrangente do período de repressão religiosa. Baseadas no Código Penal de 1890, as acusações não eram direcionadas para as religiões de matriz africana, mas categorizavam as práticas afrorreligiosas e mais práticas não hegemônicas como magia, sortilégios, curandeirismo e feitiçaria. Mr, Otomano foi acusado principalmente pelo exercício de cartomancia, ao passo que tentou se defender da acusação com a alegação de que não praticava cartomancia no momento da prisão em flagrante.

Minha pesquisa com o processo me levou ao trabalho monográfico apresentado para a conclusão do Bacharelado em Ciências Sociais pela UFF. Nesse trabalho, intitulado “O caso de Mr. Otomano: um cartomante turco na Estação da Piedade”, guiei-me pela estrutura de capítulos para organizar os dados produzidos a partir da investigação de determinadas atas do arquivo. O sumário do trabalho ficou ordenado na seguinte forma:

> 1 MR. OTOMANO, “O MAIS CELEBRE OCCULTISTA DO BRASIL”
> 1.1 Religiosidades do Rio de Janeiro e o Código Penal de 1890
> 1.2 O anúncio de Mr. Otomano no Jornal do Brasil
> 1.3 *Rua Goyaz, numero trezentos e vinte e oito - Estação da Piiedade*
> 2 DA FEITIÇARIA ÀS PRÁTICAS DO CARTOMANTE TURCO 2.1 Os feiticeiros do Gazeta de Notícias (1904)
> 2.2 As práticas dos cartomantes através do Jornal do Brasil 2.3 Cartomancia, grafologia e a vida regida pela letra da consulente Alcina Martins
> 3 O ACUSADO JOSÉ BORGES FRANCISCO SMITH
> 3.1 O trabalho da “Secção de Toxicos e Mystificação”
> 3.2 A prisão em flagrante a apreensão dos objetos
> 3.3 A perícia dos objetos de José Borges Francisco Smith, o Mr. Otomano

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Minha estratégia de análise foi aprofundar-me nos depoimentos das testemunhas e do acusado e cruzá-los com as reportagens publicadas sobre a prisão de Mr. Otomano. Ademais, um dos meus objetivos era investigar o contexto sócio-histórico no qual o cartomante estava inserido. Assim, realizei um levantamento bibliográfico sobre trabalhos referentes a determinados aspectos da época. O Acervo Nosso Sagrado, dessa maneira, foi eventualmente citado em relação ao meu contexto de pesquisa, afinal, foi por meio dele que cheguei aos arquivos.

No projeto de mestrado, evidenciei que meu interesse de pesquisa ainda era voltado para a análise dos processos criminais e a investigação das práticas religiosas exercidas pelos acusados. Queria, diferentemente da monografia, investigar mais a fundo as relações dos arquivos com a coleção. Entretanto, orientada pela professora Ana Lúcia Pastore, meu objetivo principal é seguir os objetos apreendidos registrados nos processos até sua presença no Acervo Nosso Sagrado.

O atual momento da pesquisa

O objetivo deste pequeno texto foi contextualizar meu trabalho para as coordenadoras e apresentadoras do Seminário Temático. Para a apresentação, pretendo aprofundar-me no caso de Mr. Otomano e explicitar minhas investigações ao longo do meu primeiro ano de mestrado, além de apresentar minhas questões, objetivos, metodologias, imagens e referências bibliográficas. Posso adiantar alguns questionamentos e suposições que atravessam o campo no qual me articulo:

1) Diante da orientação de seguir os objetos apreendidos até as peças sagradas, foi necessário desenvolver outras possibilidades de investigação. Uma delas foi a forma de acesso e (re)entrada no campo, tendo em vista que Eduardo Possidonio, meu principal interlocutor, não está mais vinculado ao processo;

2) Busquei o contato de pessoas que discursaram no lançamento do projeto de pesquisa do acervo[2] para colaborar e pesquisar esse trabalho, que ocorre atualmente numa parceria da UNIRIO com o IPHAN;
3) Rascunhei, numa espécie de mapa mental, nomes dos quais já havia escutado ou de pessoas com as quais já havia interagido. A esse esquema, associei a ideia de rede[3] desenvolvida por Latour, com a qual pretendo trabalhar a fim de compreender de que modo as relações dos atores com o Acervo Nosso Sagrado são tecidas através do tempo;
4) Apesar da procura pelo acesso, a primeira pessoa com a qual conversei me foi apresentada por Brunna Ellen, uma colega da Museologia, que viu minhas divulgações no Instagram sobre minhas apresentações em GTs. Trata-se de Ingrid Fiorante, que esteve presente na primeira catalogação dos objetos quando ainda estavam no Museu da Polícia. Ingrid me disponibilizou um dossiê dos relatórios desse processo que será crucial para a investigação dos objetos apreendidos e das peças sagradas;
5) Uma das suposições a serem examinadas é se os acusados e os acusadores das práticas de feitiçaria, cujas tramas se desenrolam nos arquivos, também integram esta rede enquanto atores no tempo presente;
6) Certas questões me perturbam e me instigam a querer avançar no tema ao longo da pós-graduação. São elas:

   6.1 Qual é a temporalidade do meu campo? Onde ele está localizado? Será possível articular uma perspectiva multissituada a uma etnografia de arquivos?

   6.2 O gênero pode ser um fator determinante na acusação de feitiçaria nos casos brasileiros? Aqui, refiro-me especificamente a mulheres acusadas da prática de feitiçaria; elas eram categoricamente consideradas como bruxas ou feiticeiras?

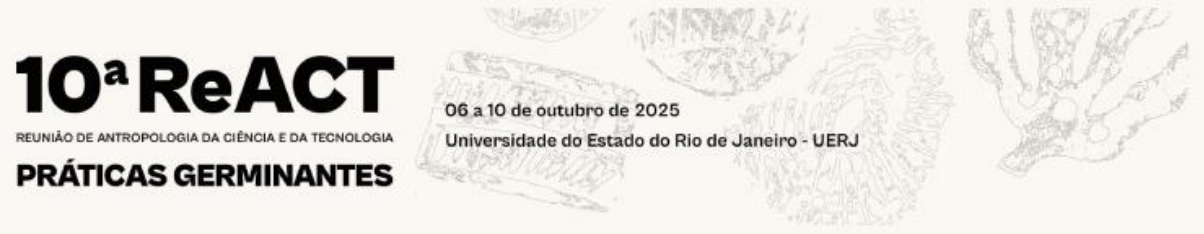
   6.3 A última e a mais densa: a feitiçaria é contra o sagrado ou o encontra?

Reitero que pretendo aprofundar os tópicos aqui tangenciados e estou ansiosa para os debates e colaborações.

Muito obrigada!

[2] Disponível em: Iphan lança Acervo Nosso Sagrado em parceria com a UniRio e lideranças religiosas — Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

[3] Latour, 2012.



Referências

ACORDO prevê ampliar acervo de objetos de religiões afro-brasileiras. Agência Brasil. 20 de mar. de 2023. Disponível em: Acordo prevê ampliar acervo de objetos de religiões afro-brasileiras | Agência Brasil. Acesso em: 26/09/2025.

IPHAN lança Acervo Nosso Sagrado em parceria com a UniRio e lideranças religiosas. Agência Brasil. 01 de abr. de 2025. Disponível em: Iphan lança Acervo Nosso Sagrado em parceria com a UniRio e lideranças religiosas — Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Acesso em: 26/09/2025.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social:** uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

OLIVEIRA, Ana Cecília Freitas de. **O caso de Mr. Otomano:** um cartomante turco na Estação da Piedade. 2024. 61 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói - Rio de Janeiro, 2024.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Leonídio Ribeiro: o uso da antropometria e do discurso médico para apagamento de corpos dissidentes de gênero e sexualidade

Felipe Grassine de Oliveira[1]

A intenção desta escrita é evidenciar como o Brasil passou e ainda passa por processos higienistas com relação a corpos dissidentes de gênero e sexualidade (LGBTIAPN+), e como a antropometria física e a medicina legal, foram essenciais para potencializar discursos médicos e a vigilância de Estado como forma de controle sobre esses corpos, a partir da abjeção. Tendo como base dois livros: O problema médico-legal do homossexualismo (1936) e Homossexualismo e Endocrinologia (1935), o médico legista brasileiro Leonídio Ribeiro Filho, influenciado pelos estudos dos cientistas e médicos espanhóis Gregório Marañon e Cesare Lombroso, foi responsável por estudos que identificavam criminosos da cidade do Rio de Janeiro, justificando seu mau caráter a partir de características homossexuais, trazendo ferramentas e pesquisas, difundindo em livros médicos e códigos penais como em Medicina Legal e Criminologia (1949) e o Novo Código Penal e a Medicina Legal (1942). A partir disso, esta pesquisa, além de apresentar esses estudos, faz um paralelo com o campo de Design, pensando como ainda hoje utilizamos ferramentas ergonômicas e antropométricas para reforçar estereótipos, principalmente dentro de uma lógica binária.

Palavras-chave: Criminologia; Estudos antropométricos; Dissidências sexuais e de gênero; Design e Gênero.

1. Introdução

> A discriminação contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (LGBT) não surgiu durante a ditadura. Suas origens remontam a períodos muito anteriores da história brasileira. A homofobia esteve sempre embutida em diversas esferas e manifestações da cultura em nosso país: nos discursos médico-legais, que consideravam a homossexualidade uma doença; nos discursos religiosos, que condenavam o ato homossexual como pecado; em visões criminológicas conservadoras, que tratavam homossexuais como

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Design (PPDESDI) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

> um perigo social, e em valores tradicionais que desqualificavam e estigmatizavam pessoas que não se comportavam de acordo com os padrões de gênero prevalentes, sendo vistas como anormais, instáveis e degeneradas, caracterizando a homossexualidade como um atentado contra a família. (Comissão Nacional da Verdade, 2014, p.300)

No século XVIII, no ocidente, predominava um sistema de “sexo único”, onde o homem era visto como o ser humano 'original', que possuía uma inversão – a mulher – cujos órgãos sexuais eram internos, devido à falta de calor (Laqueur, 2001). Acreditava-se, inclusive, que seria possível um corpo feminino transformar-se em masculino quando recebesse calor. O inverso, porém, não era possível, uma vez que também era afirmado que a natureza ia sempre em direção à perfeição (Portinari; Rodrigues, 2016). E, quando mulheres apresentavam posturas ditas masculinas, ou se passavam como homens, eram entendidas como fraudes, o que nos leva a pensar que o problema maior talvez fosse a impostura e a consequente apropriação de direitos e privilégios do “homem”, mais do que o próprio desvio sexual, este sim associado à transgressão de valores masculinos (Friedli, 1999).

> A cultura renascentista marca uma nova concepção do homem e do universo inspirada nas obras humanistas dos gregos e romanos, opondo-se à mentalidade medieval. O teocentrismo foi substituído pelo antropocentrismo, isto é, o centro das preocupações humanas deixa de ser Deus e passa a ser o próprio "homem". (Gomes; Santos, 2009, p.3)

O termo “homem” era e é um termo comumente utilizado para denominar genericamente o indivíduo da espécie humana, independentemente de sexo. O termo vem caindo em desuso, em resposta às críticas dos movimentos feministas que apontam a relevância política da linguagem. A utilização da palavra “homem” como equivalente do ser humano possui diversas origens, como na Grécia Antiga, onde os homens de fato eram tratados como o sexo padrão, e as mulheres vistas como um "desvio" de uma suposta grandiosidade masculina, tanto que os estudos do homem a partir da relação do corpo levaram à constituição de um campo de conhecimento que se voltou à análise de estigmas corporais. Buscava-se, particularmente, estudar a cabeça e o rosto, procurando sempre articular a parte externa do corpo às particularidades da espiritualidade. O termo ainda remonta quando da denominada Declaração Universal dos Direitos do Homem, fruto do

iluminismo e da Revolução Francesa, ambos durante o século XVII. Ou até mesmo na religião cristã, onde na Bíblia, no versículo Gênesis 5:2, é afirmado que: "Homem e mulher os criou; e os abençoou, e os chamou pelo nome de homem, no dia em que foram criados."

Pensando na construção da categoria homem, e nos mecanismos de uma soberania masculina, qualquer indício de desvio do que era entendido como homem, abriria brechas para investigar o porquê de certas pessoas negarem a masculinidade, e até mesmo o papel de ser homem. Com isso, voltando no tempo, para a antiguidade, a figura do hermafrodita, a partir do modelo descrito por Laqueur (2001), foi fortemente relacionada ao imaginário místico e religioso presente nos discursos filosóficos da época. Esta crença persistiu e atravessou imagens e simbolismos associados ao hermafrodita e ao andrógino ao longo da Idade Média e do Renascimento (Leite Jr., 2011). Entretanto, a partir dos ideais iluministas, busca romper com uma episteme arcaica e mística, e entra em questão o dimorfismo sexual[2], sob o apoio da ciência moderna. Esta, por sua vez, se consolidará como a principal instituição responsável pela classificação, a normatização, a mensuração e o controle da diversidade de experiências de gênero e sexualidade.

> Com o advento da modernidade e toda a mudança política, econômica, social e epistemológica que esta trouxe, a existência mágica e sobrenatural foi - quase completa e definitivamente - afastada da cultura "oficial" que, desde o século XVII, estruturou-se então como racionalista e científica. Desta maneira, a figura do hermafrodita perdeu o seu lugar como representação de uma ordem superior, ao mesmo tempo perigosa e saudosista. Surge então o pseudo hermafrodita, longe dos Deuses, filho da modernidade, da Medicina e da "ciência sexual". Não mais um "prodígio" da natureza, mas um desvio desta. Passa-se agora a buscar o "verdadeiro sexo" que irá definir quem é "homem" e quem é "mulher", sem os perigosos riscos de interpretações equivocadas. Nesse processo, a ambiguidade sexual não perdeu o lugar, mas foi principalmente interiorizada. No nascente universo das ciências da psique, uma fauna humana desabrocharia na visão de cientistas. Nascia o hermafrodita psíquico. (Leite, 2011, p.26)

Tendo como pano de fundo a emergência do evolucionismo darwiniano a partir dos anos 1860, cabia aos antropólogos físicos, sobretudo, o estudo e a classificação dos "homens" por meio de detalhadas caracterizações morfoanatômicas das várias partes do

[2] No final do século XVIII, a ideia de anatomias opostas e complementares caracterizou a interpretação das diferenças entre homens e mulheres. (Schiebinger, 2004)

corpo (Leite, 2008). Essa tarefa era exercitada não somente para estabelecer classificações taxonômicas, mas também para compreender como os corpos haviam se constituído (Souza; Ventura, 2012). As análises realizadas pelos antropólogos físicos foram aplicadas na definição de biopolítica que, ao examinar os corpos, visava reunir conhecimentos a serem empregados na compreensão, no monitoramento e na governança das coletividades humanas.

No século XX, mais especificamente a década de 1930, que foi marcada pelo início da supremacia de Hitler na Alemanha, onde, a partir de 1933, o regime nazista perseguiu e desmantelou as comunidades de homossexuais do país. Eles prenderam um grande número de homens gays sob a alegação de violação do Parágrafo 175, do estatuto do Código Penal alemão, que estava em vigor desde 1871, onde proibia relações sexuais entre homens. Durante a era nazista, diversos homens foram presos em campos de concentração como criminosos "homossexuais". Segundo o sistema de classificação dos campos, aquele grupo de prisioneiros normalmente era obrigado a usar um triângulo rosa costurado nos uniformes que usavam nos campos.

Em paralelo, no Brasil, o médico legista brasileiro Leonídio Ribeiro Filho, influenciado pelos estudos dos cientistas e médicos espanhóis, Gregório Marañon[3] e Cesare Lombroso[4], escreve o livro Homosexualismo[5] e endocrinologia (1938). Nele, uma série de imagens identifica sujeitos como criminosos da cidade do Rio de Janeiro (Bezerra e Ribeiro, 2020), expandindo e difundido sua pesquisa para livros médicos e códigos

[3] Gregório Marañon - (1887-1960) -Médico espanhol, especialista em Endocrinologia, tornou-se um dos nomes mais conhecidos no cenário médico espanhol do século XX. Defendeu em 1911 sua tese de doutorado La sangre en los estados tiroideos.Além de produzir vasta obra de conteúdo biomédico, Marañon notabilizou-se por publicar artigos sobre questões sociais e políticas candentes de seu período histórico, envolvendo temas como a eugenia, as inversões sexuais e temas republicanos, já que boa parte de sua obra foi escrita durante a Ditadura de Primo de Riviera.

[4] A obra de Lombroso recebeu diversas edições e foi traduzida em diversos países europeus, aportando em territórios non-western rapidamente. No caso da América Latina, a adesão às suas ideias foi realizada por criminologistas, estudiosos de medicina legal, juristas interessados na temática que dotaria a explicação do ato criminal a partir de noções oriundas da biologia, bem como por curiosos em entender as correlações entre sinais do corpo e a personalidade humana. Durante as cinco edições em italiano que a obra obteve, Lombroso teria adicionado informações oriundas de suas investigações em antropometria, com o fim de comprovar suas assertivas. No findar do século XIX, também publicou Le Crime: causes et remedes (1899), onde teria lançado mão de explicações sócio-econômicas para explicar as causas determinantes do crime. ALVAREZ, O homem delinqüente e o social naturalizado, op.cit., p.80.

[5] A grafia da época escrevia homosexualismo, com apenas um "s", tendo como fonte a capa do livro.

penais, como em Medicina Legal e Criminologia (1949) e o Novo Código Penal e a Medicina Legal (1942).

> No fim do século XIX, surge a criminologia, que se tornará famosa graças ao médico italiano Cesare Lombroso. Para este doutor, que criou a tese do criminoso nato, tais pessoas, assim como qualquer tipo de delinquente em geral, poderiam ser identificadas por seu padrão corporal. Quanto mais próximo alguém estivesse do ideal de equilíbrio e harmonia entre as partes do corpo, exemplificado nas figuras greco-romanas e renascentistas, mais próximo estaria de ser uma pessoa saudável, honrada, trabalhadora digna e de elevada moral. Quanto mais distante, mais associada ao crime, à degeneração e à ignorância. (Leite Jr., 2011, p. 64)

No Brasil, foi no período da Era Vargas[6] (1930-1945), que se intensificaram esses estudos, ganhando força em São Paulo, com Aldo Sinisgalli junto ao Laboratório de Antropologia Criminal do Instituto de Identificação de São Paulo, a partir dos estudos de Leonídio (Trevisan, 2000). O corpo e suas categorias são espaços de disputa desde sempre, e a antropometria física, aliada aos recursos médicos, se tornou uma ferramenta potente de controle populacional e de regulação dos corpos.

Logo, a partir deste panorama inicial, este artigo irá abordar especificamente sobre o médico Leonídio Ribeira Filho e sua produção Homossexualismo e Endocrinologia (1935), onde de fato, o autor irá demonstrar métodos e justificativas que vão atrelar o estudo do corpo de pessoas homossexuais com a criminalidade. Assim, esta escrita evidencia como as ferramentas de medição e observação do corpo serviram para que discursos médicos utilizassem de políticas higienistas para a construção de discursos de um corpo anormal, criminoso, que por décadas deu suporte / justificativa para tantas violências contra a população LGBTIAPN+. Por fim, este artigo propõe uma relação com o campo da Ergonomia, inserido no campo de design, onde a partir da antropometria ainda utiliza de estudos do corpo para justificar e priorizar projetos.

2. Leonídio Ribeiro Filho: corpo, medicina e o olhar higienista | 1930 - 1945

No Brasil, a eugenia foi frequentemente considerada um símbolo de modernidade

[6] Era Vargas é o período da história do Brasil entre 1930 e 1945, quando Getúlio Vargas governou o Brasil por 15 anos e de forma contínua. Compreende o Governo Provisório, o Governo Constitucional e o Estado Novo.

cultural, sendo assimilada como um conhecimento científico que refletia os avanços da ciência contemporânea. Discutir a eugenia implicava a necessidade de considerar conceitos de evolução, progresso e civilização, os quais constituíam o imaginário nacionalista de uma parcela significativa das elites brancas brasileiras.

Como observa Souza (2006, p. 19), “em muitos casos, a eugenia era interpretada como uma 'nova religião da humanidade' e, em outros, como a 'ciência do futuro', responsável pela regeneração física e mental da população nacional.” Assim, a história da eugenia no Brasil deve ser compreendida como parte de um "endossamento à ciência", conforme argumenta Nancy Stepan (2005), que se tornou uma "palavra de ordem para a elite moderna e secular." Nas primeiras décadas do século XX, os intelectuais brasileiros adotaram a ciência — especialmente a medicina e a própria eugenia — como uma forma de conhecimento progressista que oferecia uma alternativa ao 'atraso' do país.

No início do século XX, não era novidade que doenças como tuberculose, doenças sexualmente transmissíveis, doenças mentais e comportamentos sociais variados eram justificados por conceitos oriundos da hereditariedade. De fato, segundo Stepan (2005), na década de 1920, tais conceitos já permeavam os principais debates em saúde pública. Sua atratividade foi significativa para muitos cientistas, que viam os valores e comportamentos humanos como algo transmitido através das gerações. Dessa forma, a elaboração de políticas públicas voltadas para a reprodução dos "mais aptos" enquanto se evitava a presença dos considerados degenerados, era vista como um caminho promissor.

Nesse contexto, Rodrigo Ramos Lima (2016), em sua dissertação, *A opoterapia como recomendação para o tratamento de homossexuais detidos no laboratório de Antropologia Criminal do Rio de Janeiro*, ao tratar da eugenia, comenta que se estabeleceu uma atmosfera em que as concepções de raça e classe se entrelaçaram por meio do léxico da hereditariedade, com isso a questão racial tornou-se central para muitos eugenistas. Stepan (2005) observa que o "aprimoramento racial", para certos cientistas, era sinônimo de melhoria do conteúdo genético da "raça humana". Essa meta despertava um interesse particular por determinadas populações segmentadas em "raças" distintas e desiguais.

> Ao abordar as "raças", muitos cientistas e governos fundamentaram a ideia de que existiam populações inferiores cujos biotipos poderiam ser delineados a partir de dados biológicos. A plasticidade das ideias sobre hereditariedade fez da eugenia "um novo conjunto de conceitos e princípios políticos com os quais podiam ser expressas e constituídas diferenças dentro do corpo social." (Lima, 2016, p.17)

As marcas de sexo e gênero também foram analisadas com intensidade nesse processo. A objetificação dos corpos possibilitou um foco significativo na reprodução humana entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, visando à criação de estratégias para o controle da reprodução e da fecundidade. Assim, os estudos sobre sexualidade e gênero foram elaborados de maneira particular pela história da eugenia, construindo identidades de gênero e categorias sexuais sob o regime patriarcal, o que forneceu aos estudos de gênero um arsenal teórico vital para abordar a questão da eugenia.

Focando no período Era Vargas e o uso da antropometria enquanto ferramenta para abjeção de corpos dissidentes, é necessário começar apresentando o médico legista Leonídio Ribeiro Filho (1893-1976), professor de medicina legal na Faculdade Fluminense de Medicina, considerado um dos maiores nomes da história da endocrinologia brasileira do século XX, cujos escritos na esfera das discursividades científicas produziram verdadeiros absurdos sobre pessoas negras, indígenas e homossexuais criminalizados. Cabe salientar que dentro da categoria de homossexuais, eram englobadas todas as pessoas desviantes, a saber, a partir das terminologias hoje utilizadas: gays, lésbicas, travestis, transmasculinos e pessoas trans.

> Os discursos médico, jurídico e científico consolidaram, ao longo de nossa história e na dispersão do tempo histórico, as “verdades” sobre alguns corpos meticulosamente descritos, classificados, dissecados, produzindo sentidos disfóricos de sujeitos ditos desviados, delinquentes, anormais, que compunham sistematicamente o espectro das monstruosidades. (Ribeiro, 2021, p. 144)

O médico investigou temas como: homosexualismo (sic), inversão sexual, biotipologia de criminosos, criminologia e endocrinologia, sendo uma forte influência para pesquisadores brasileiros no decorrer do século XX (Gutman, 2010). Formou-se

médico na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro - hoje pertencente à Universidade Federal do Rio de Janeiro -, em 1916, com foco em endocrinologia. Formado, assume concurso na Polícia Civil do Distrito Federal, vindo a atuar por alguns meses no serviço público como médico criminalista. Em 1918, foi nomeado tenente-médico e enviado à França para uma missão médica para atuar na 1ª Guerra Mundial. Foi condecorado pelo governo francês e brasileiro pela sua atuação na missão, e recebeu mais tarde o título de "Doutor Honoris Causa" pela Universidade de São Paulo (Ribeiro, 2021).

> Em 1925, Ribeiro (1967) tornava-se professor de Criminologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e, com a Revolução de 1930, foi escolhido pelo recentemente empossado Chefe de Polícia do Distrito Federal – seu colega Baptista Luzardo – para assumir o cargo de diretor do Gabinete de Identificação da Polícia Civil do Distrito Federal, no qual criou em sua gestão um Laboratório de Antropologia Criminal. É nele que Leonídio realiza "uma série de pesquisas médicas sobre os biótipos dos negros criminosos e homossexuais"; tais pesquisas, ao lado de trabalhos sobre "a patologia das impressões digitais (e) tipo sanguíneo dos índios guaranis", lhe renderam o "Prêmio Lombroso", oferecido pela Real Academia de Medicina da Itália, prêmio de que ele tanto se ufana, fazendo-o constar com destaque em seus relatos autobiográficos. (Gutman, 2010, p.492)

Nas primeiras décadas do século XX, as investigações científicas buscavam promover a dissociação do homossexualismo como pecado, para então ser alocado como uma questão médica, uma doença; e é na construção dessas narrativas científicas que Leonídio encontra uma oportunidade para traçar a sua trajetória acadêmica e profissional (Gutman, 2010).

Se, por um lado, esses discursos são constituídos a partir de uma ética cristã que operou sobre os indivíduos, criando uma "política" e uma "polícia" do sexo, por outro, a medicina produziu discursos científicos a partir da análise dos corpos sobre os quais traçaram uma "normalidade" e um "desvio" desta normalidade, conforme o princípio da discriminação política e científica. Do decorrer do século XIX até muito recentemente, a exemplo da força dos estudos de Leonídio Ribeiro em quase todo o século XX, a sexualidade foi analisada no campo médico mediante esse paradigma binário, da moral cristã à definição patológica da homossexualidade, com a recitação da cientificidade como verdade absoluta.

> Esse projeto constitui um passo á frente na solução do problema, pois prevê a hipotese da pericia medica afim de permitir ao Juiz, em certos casos, [a] a substituição da prisão pela internação, mostrando assim o [b] gráo de cultura de seus autores. Excluindo, porém, [c] a homosexualidade feminina que existe, si bem que mais rara ou mais dificil de ser demonstrada, ficaria o problema encarado por uma face unilateral. Distinguindo o individuo ativo do passivo e só punindo aquele, [d] os termos propostos para resolver a questão não estão de acordo com as idéas hoje dominantes na explicação cientifica do homosexualismo. (Ribeiro, 1938, p. 82)

A busca sistemática dos serviços de identificação por sinais únicos presentes no corpo humano que permitissem apontar a identidade dos indivíduos teve, como resultado, uma série de construções discursivas e técnicas acerca das corporalidades humanas e dos sinais que as diferenciavam de outras. Na virada para o século XX, a questão das impressões digitais ocupou um desses espaços, recebendo atenção de instituições arquivísticas, sobretudo aquelas ligadas à prática de controle dos trâmites comerciais e administrativos das populações. É nesse quadro mais amplo que podemos assistir ao desenrolar das discussões em torno da padronização dos instrumentos de identificação, bem como à proliferação de congressos científicos, compostos por criminologistas, policiais, médicos-legistas, juristas, com o intuito de articular o desenvolvimento de uma polícia científica.

No Brasil dos anos 1930, em que se assistia ao inchaço urbano com o fim “legal” da escravidão, seus trabalhos científicos colaboravam para uma política de Estado “de limpeza urbana”, com seu projeto civilizatório, uma vez que os homossexuais também eram alvos de estudos dentro do projeto de Nação promovido por Getúlio Vargas, através da lógica do trabalho – que mais tarde culminaria na ideologia do Estado Novo. Através da medicina social higienista, cujo intuito era afastar das ruas os corpos indesejados, os ditos anormais, na linha do que discute Foucault (1987) sobre o biopoder em Vigiar e punir. O médico descrevia e analisava o corpo, o rosto, a fisionomia de prisioneiros detidos pela polícia ou corpos em IML do Rio de Janeiro na busca por indícios, pistas, semelhanças, vestígios, sinais, correlações, décadas antes de o historiador italiano Carlo Ginzburg definir o paradigma indiciário (Ginzburg, 1989) como método de estudo e interpretação nas ciências humanas.

Ao longo de sua pesquisa analisando homossexuais detidos pela polícia (a maioria presos na Praça Tiradentes no Rio de Janeiro) tendo como referência estudiosos do assunto como os médicos espanhóis Gregório Maranon e Cesare Lombroso, Leonidio Ribeiro demarcou o homossexualismo como uma anormalidade endocrinológica que, potencialmente, poderia produzir criminalidade, ou seja, um problema biológico que se transformava em problema social, cuja solução só poderia passar pelo intercurso de criminologia biologicamente embasada, apesar de não considerar as práticas homossexuais em si crimes.

> Aprofundando-se nos estudos de medicina legal e criminologia, Leonídio Ribeiro conhece as ideias da Escola Positivista Italiana fortemente difundidas na Europa e pelas Américas. Ele foi um fiel seguidor e promotor das ideias do psiquiatra e antropólogo higienista italiano Cesare Lombroso (1835-1909), considerado fundador da Escola Positivista de Direito Penal e pai da antropologia criminal. Pouco mais tarde, Leonídio Ribeiro embasou teoricamente as práticas higienistas e o discurso eugenista predominante naquela época no Brasil e na Argentina, sob a análise, a descrição e a dissecação dos corpos de indivíduos do sexo masculino, a partir dos dispositivos e técnicas de subjetivação que determinavam a divisão sujeito normal versus sujeito anormal e "inversão sexual". Homens prisioneiros e ditos criminosos e delinquentes negros, pessoas indígenas capturadas de suas comunidades e homossexuais brancos e negros, das prisões ou aprisionados das ruas e casas noturnas cariocas, passam a compor sistematicamente um agrupamento de corpos vivos ou cadavéricos nos laboratórios de medicina legal, psiquiátrica e endocrinológica, tendo a figura de Leonidio Ribeiro como liderança ou membro entre os grupos de cientistas. (Ribeiro, 2021, p.150-151)

Seu estudo científico e criminológico era uma obra de "ciência e humanidade" (Ribeiro, 1938), pois somente uma criminologia embasada na ciência poderia ajudar a resolver esse e outros problemas nacionais, produzindo assim, medidas de "segurança pública" (Ribeiro, 1935), "no entanto, a prática de examinar homossexuais detidos foi contestada como uma 'violência', como ilegal, pelo advogado Mario Bulhões Pedreiras" (Ribeiro, 1936, p.60), o que não impediu que o médico publicasse, em 1938, o seu livro mais famoso.

O livro Homosexualidade e endocrinologia (1938), começou a ser produzido nos primeiros anos da década de 1930, fruto de um estudo incompleto do problema da inversão sexual, já que apenas abordava a questão da homossexualidade masculina (Ribeiro, 2021):

> A imageria discursiva da obra impressiona o leitor porque revela a técnica, a abordagem e os dispositivos metodológicos da época com os quais o saber médico, antropológico, criminalista e jurídico, numa engrenagem interdisciplinar, validava discursos sobre alguns indivíduos subjetivados como portadores de patologias hormonais e de desvios psiquiátricos contra a moral, os costumes e a boa conduta. No diagnóstico do corpo homossexual, basta que se comprove através de técnicas, métodos e tecnologias, seu espectro de "desvio" (da voz, dos gestos, do olhar, das frases e do rosto), deixando escapar a "feminilidade" em lugar da "virilidade", historicamente construídas, para o médico dar um veredito e, assim, poder afastá-lo das ruas e da convivialidade social, para assim, medicá-lo, corrigi-lo e pedagogizar seu corpo e sua mente. (Ribeiro, 2021, p. 151)

Além dos espectros de desvio, o cientista disserta sobre a participação das glândulas endócrinas na constituição da sexualidade humana, na inversão sexual como patologia com predisposições a condutas criminosas. Foram analisados, em seus estudos, 195 indivíduos homossexuais, dentre esses, 67 eram pessoas negras, apreendidas pelo Laboratório de Antropologia Criminal do Instituto de Identificação do Rio de Janeiro (Ribeiro, 1938). Um dos testes aplicados foi o de fotografar os indivíduos nus (figura 1), pois o cientista defendia a tese de que homossexuais poderiam ser identificados a partir do formato da pélvis, supostamente diferente de homens heterossexuais. Leonídio buscava comprovações endócrinas-patológicas, para demonstrar que a inversão sexual tinha caráter clínico e não moral.

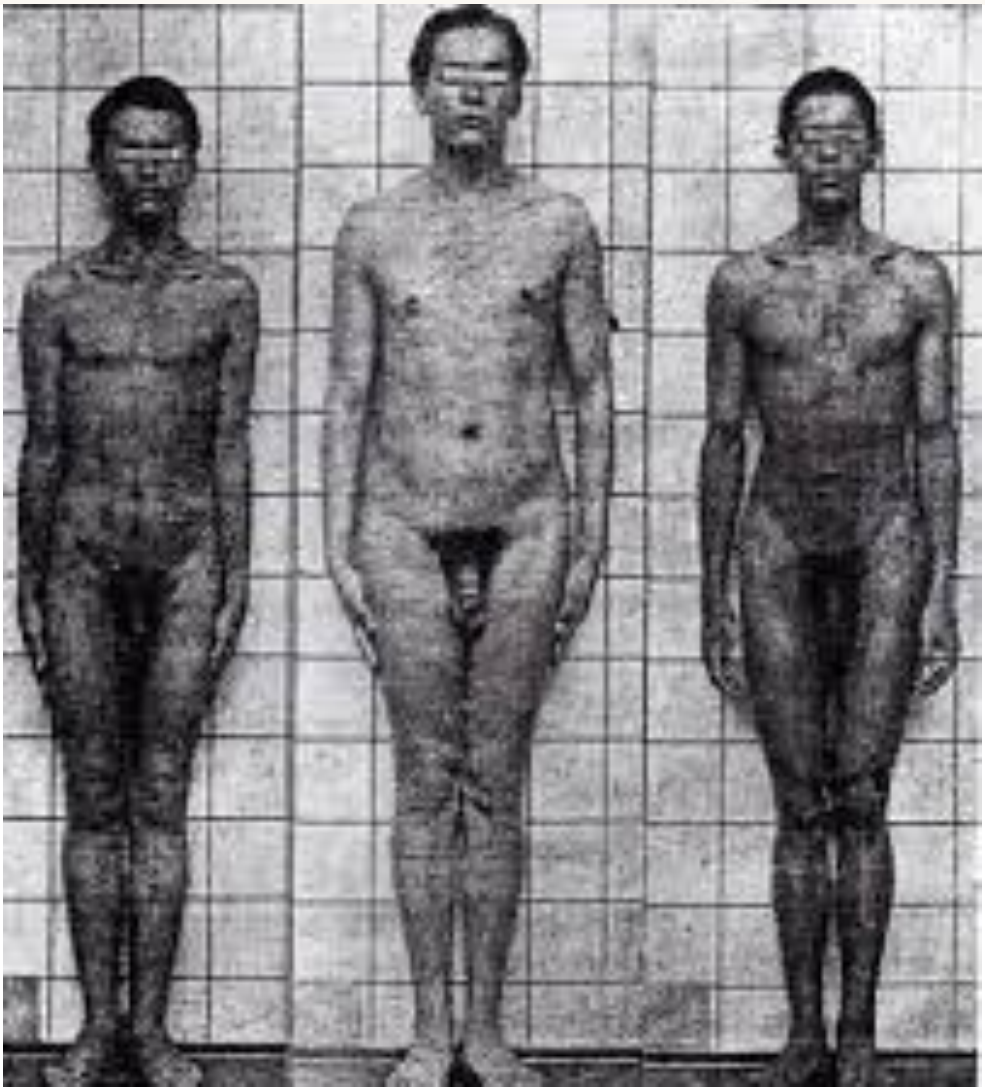


Figura 1 - Análise endocrinológica da pélvis
Autor: Leonídio Ribeiro, 1938.

Além da pélvis, o formato dos peitos triangulares e com presença de ginecomastia bilateral (figura 2) e a ausência de pelos na barriga, pernas e braços, ou o formato dos pelos pubianos semelhantes aos de mulheres, também foram analisados, além de caracterizar que pessoas com tireoide eram mais propensas a serem homossexuais, logo delinquentes. Os ditos homossexuais foram classificados em três grupos (figura 3): brevilíneo, normolíneo e longilíneo, onde eram agrupados a partir do tamanho de seu tronco e da relação com seus membros. As três categorias eram caracterizadas como delinquentes, sendo cada uma suscetível a cometer mais um tipo de crime ou se o crime tinha mais ou menos violência física.

Figura 2 - Presença de ginecomastia bilateral.
Autor: Leonídio Ribeiro, 1938.

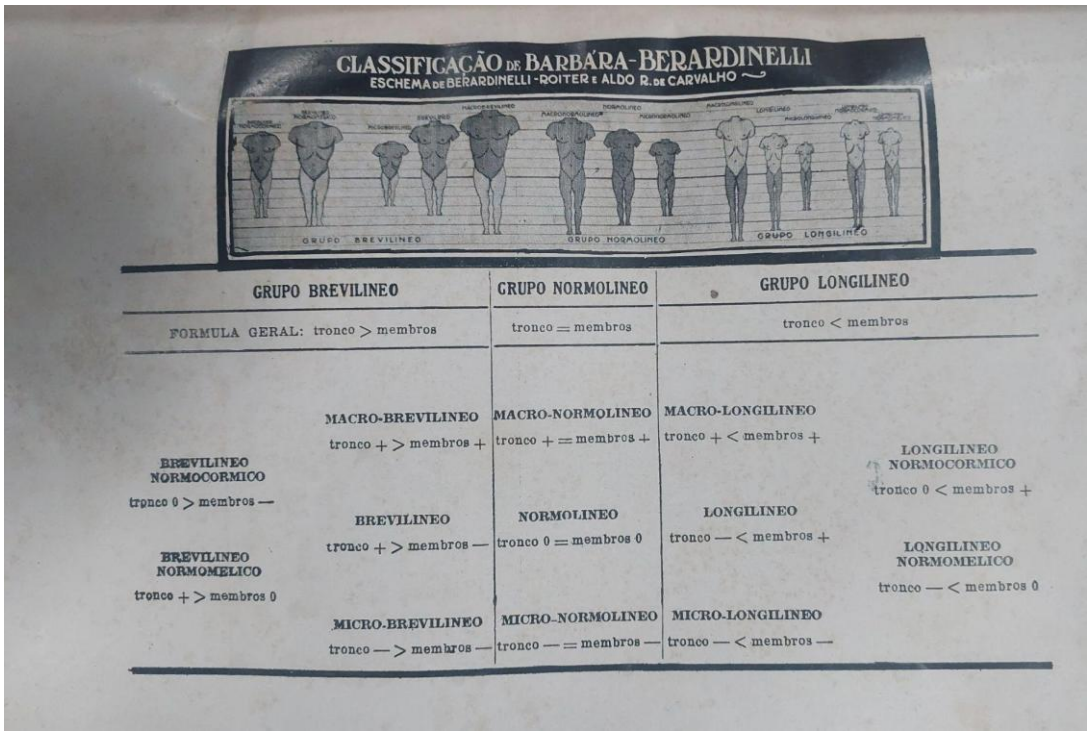


Figura 3 - Classificação Berardinelli.
Autor: Leonídio Ribeiro, 1938.

Ainda, uma questão para fechar o registro que introduz alguns estudos da ciência para criminalizar homossexuais, diz respeito a lésbicas e aqui também incluímos pessoas trans masculinas, que, segundo o médico, não apareciam como objeto de estudo, dada a raridade ou sua dificuldade de demonstração (Ribeiro, 2021). Estácio de Lima (1935), recorrendo a uma conhecida e frequente associação entre a "mulher" e a "dissimulação", esboça uma interessante conclusão: “A mulher foi, sempre, a Esfinge indecifrável dos psicologistas. Dispondo, melhor do que nós, do poder, em verdade desconcertante de dissimulação, encobre, disfarça, esconde muito bem suas inclinações e pensamentos.” (Lima, 1935, p. 98)

Em oposição ao modo como a discussão do homossexualismo masculino é conduzida, a análise do "homossexualismo feminino" por parte destes diferentes representantes da medicina legal dos anos 30 parece apontar não apenas para algo de difícil reconhecimento, de mais difícil controle, mas, fundamentalmente, para algo que parece ser avaliado como menos "danoso" do ponto de vista social.

Outro aspecto, a partir de diversas leituras, e de registros visuais, Leonidio considerava pessoas trans e travestis como homossexuais, pois tais termos ainda não faziam parte do léxico utilizado pela ciência e criminologia.

Assim, podemos observar que a definição e classificação de homossexuais no livro de Leonídio Ribeiro revela as muitas origens de discursos que criminalizam e promovem violências históricas contra corpos da comunidade LGBTIAPN+ e que colaboram no desenho de estigmas no que tange a corpos dissidentes. Homosexualismo e endocrinologia (1938) é um livro que avalizou saberes científicos para promover discriminação e consolidar o racismo científico no Brasil, promovendo técnicas de subjetivação a partir das teses eugenistas do século XIX. Ainda hoje, de alguma forma, a herança dessas técnicas discursivas, suas violências e discriminações, ganha novos contornos, e atravessam diversos campos da produção científica, como na antropometria - campo no qual a ergonomia e Design se alimentam. Contornos alimentados também por

leis e práticas policiais, e que se deram muitas décadas após o desenvolvimento da ciência discriminatória do início do século XX.

3. Ergonomia e antropometria: o que o design tem a ver?

É sabido que o design enquanto manifestação de linguagem não é neutro (Almeida Jr.; Nojima, 2010) e pode operar como um mecanismo de opressão. Tanto o designer quanto suas produções são parte de processos de subjetivação que geram significados discursivos que incidem em comportamentos coletivos e individuais, cumprindo um papel social. Em consonância, é fundamental analisar como as diferentes dimensões discursivas e políticas no campo do design ganham forma, permitindo mitigar seu caráter opressivo, ao tornar evidente, através de um olhar crítico sobre suas bases teóricas, as consequências das práticas projetuais, possibili-tando provocar tensionamentos nas relações de poder que tem o design como um dos mediadores — como demonstra Laila Borges (Borges, 2017, p. 49):

> O design, por ser uma atividade representacional, utiliza códigos para transmitir um significado, que é decodificado e interpretado de acordo com os próprios códigos culturais do receptor da mensagem. Portanto, seu significado é aberto e polissêmico, e não é controlado pelo produ-tor do design. [...] Os códigos dominantes em uma determinada cultu-ra seriam, portanto, tanto estéticos como sociais. Em uma sociedade atravessada por relações de poder desiguais, e onde fatores como gênero, raça, sexualidade e classe social produzem hierarquias sociais, os códi-gos através dos quais o design é constituído e interpretado são os códi-gos de quem está posicionado nos níveis superiores dessas hierarquias. (Borges, 2017, p. 49)

Os códigos dominantes mencionados por Laila Borges (2017), são comumente ignorados por articuladores do campo e apresentados como naturais ou dados — o que garantiria uma universalização de suas práticas que incidem na regulação e adequação dos sujeitos, conforme a estrutura social vigente. É sobre esses códigos que tratarei nessa repartição, pensando no desmantelamento de um discurso que, por exemplo, associa genitália ao gênero e a reprodução associada a mulheres cisgêneras. Trazer outros imaginários para uma prática, se faz urgente para corpos que estão cansados de estar nas margens.

Na esteira das diferentes ciências - médicas e criminológicas, lançamos agora

olhar para os estudos antropométricos, que nos acompanham ao longo da nossa existência, seja na educação infantil com livros de ciências que abordam o corpo humano, trazendo perspectivas binárias - homem e mulher, e também na medicina corroborando para uma análise biologizante do corpo, ou mesmo nas engenharias, pensando e reforçando, através de representações imagéticas, sobre questões físicas dos corpos e seus limites a partir de análises binárias.

O Design aliado a antropometria tem corroborado em seu ensino dentro da ergonomia, nas produções de projetos, na construção de narrativas e imaginários, tem responsabilidade política na produção da abjeção de corpos trans, travestis e não binários. É perceptível a partir do que foi apresentado na seção anterior, como que o estudo do corpo e as pautas médicas imbricam na vigilância (Foucault, 1987), ou seja, nas relações de poder, que combinam a vigilância hierárquica e sanção discursiva (produção de verdades), que conflui na docilização e normatização dos corpos.

Segundo o Conselho Regional de Educação Física da 4ª Região – CREF4/SP, a Antropometria advém da Antropologia física, que estuda as medidas e proporções do corpo humano, envolvendo medidas sistemáticas das propriedades físicas do corpo: dimensões, tamanho corporal, forma e proporções (Michels, 2000; Ross et al., 1988). A antropometria é a determinação precisa dos aspectos referentes ao desenvolvimento do corpo humano e as relações existentes entre os aspectos físicos e a performance, considerada também a “área-base” para o estudo do desenvolvimento corporal humano (Meisel; Vega, 2006).

A partir do conceito trazido sobre a antropometria, se faz necessário também relacionar a ergonomia, que é um campo de pesquisa do design e é utilizado quase de forma obrigatória na condução de projetos de produtos. Segundo a CREF4/SP, a ergonomia estuda as relações espaciais e tridimensionais existentes entre o ser humano e o espaço que ele ocupa, utilizado em diversas formas como na produção de mobiliários, vestuários, até mesmo na criação de peças gráficas físicas. A ergonomia se utiliza de questões antropométricas e com isso, reforça categorias de gênero binário.

A partir do estudo realizado em minha pesquisa de mestrado (Felipe Grassine,

2023), foi possível analisar as formas como as graduações de design do Rio de Janeiro tem ensinado noções antropométricas, a partir da análise das ementas da PUC-RJ, UFRJ, ESDI e UFF, tendo sido possível evidenciar três biografias presentes em todas instituições na disciplina de ergonomia: Itiro Iida, Ergonomia: projeto e produção. 2a Ed. São Paulo: Blücher, 2000; Julius Panero e Martin Zelnik, Dimensionamento Humano para Espaços Interiores. São Paulo: GG, 2016; Bernard Weerdmeester e Jan Dul. Ergonomia prática; São Paulo: Edgard Blucher, 2004.

Nessas bibliografias, aparecem discursos que podemos entender como sexistas sobre potência e capacidade corporal a partir da localização do gênero, reduzindo funções biológicas como reprodução e gestação a mulheres cisgêneras (Figura 4), ignorando a existência de homens trans e pessoas trans masculinas, além de sempre vincular a vagina à mulher e o pênis ao homem. (Felipe Grassine, 2023)

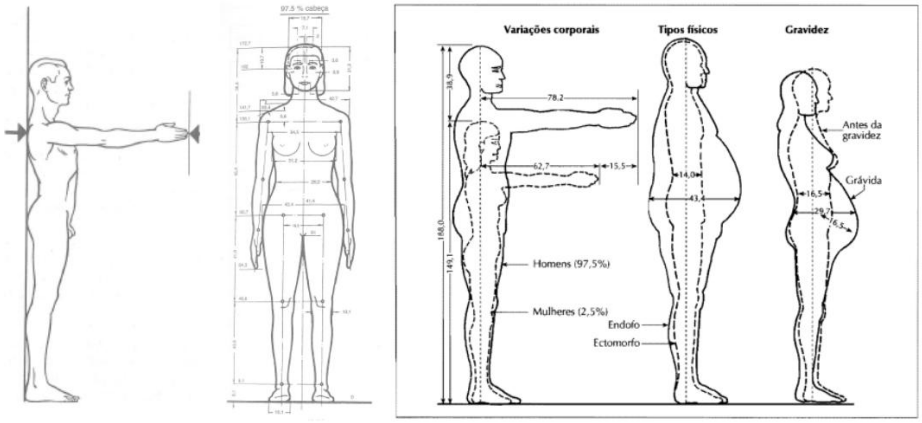


Figura 4 - Série de imagens que reforçam o binarismo de gênero
Fonte:Iida, 2005.

Percebe-se que, mesmo de forma mais velada, os estudos antropométricos ainda traçam quais e como os corpos são medidos, seus limites. Não muito distante de Leonídio (1938), os estudos antropométricos em livros de ergonomia apenas fazem uma inversão, que é o apagamento visual e imaginário de corpos dissidentes, apontando para uma urgente necessidade de atualização de suas formas de representação. Em Homosexualismo e endocrinologia (1938), Leonidio tem como foco corpos dissidentes, tornando-os visíveis, mas a que custo para estas populações? Cabe lembrar, que é somente em 1990 que a Organização Mundial de Saúde (OMS) retira o “homossexualismo” da

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

patologia CID-10, e mais, é somente em 2024 que a transexualidade é retirada do CID como transtorno mental, com a reformulação do CID-11. Ou seja, no período dos estudos de Leonídio e até muito recentemente, operava uma permissão discriminatória científica para atentar contra a vida de homossexuais e travestis.

Nos dias atuais ainda surgem pesquisas e produções acadêmicas que tentam identificar a homossexualidade ou a transgeneridade no corpo a partir de estudos científicos. A Tailândia, país onde muitas pessoas trans recorrem para fazer cirurgias de redesignação de gênero, tem produzido artigos como por exemplo o "Um estudo antropométrico de orientação sexual e identidade de gênero na Tailândia" (Skorska, Coome, Peragine. 2021), que são divulgados por repositórios digitais de grande alcance. Esse artigo especificamente mostra uma das técnicas onde especialistas em antropometria utilizam os tamanhos dos dedos indicador (D2) e anelar (D4) para justificar que, se homens e mulheres tiverem ambos os dedos proporcionais, eles seriam considerados gays e lésbicas, e se os dedos fossem diferentes em seu comprimento, seriam heterosexuais. Esse texto foi indicação de um parecerista de um congresso de ergonomia brasileiro, tendo considerado o material como uma boa pesquisa e que refletia uma boa produção do campo da ergonomia.

Corpos trans, travestis e não binários, continuam sendo discriminados por políticas pautadas na medicina e como explicitado anteriormente, vivemos ainda sob os resquícios dos estudos científicos de Leonídio (1938), que reverberam na reafirmação da representação binária dos corpos nas literaturas de ergonomia.

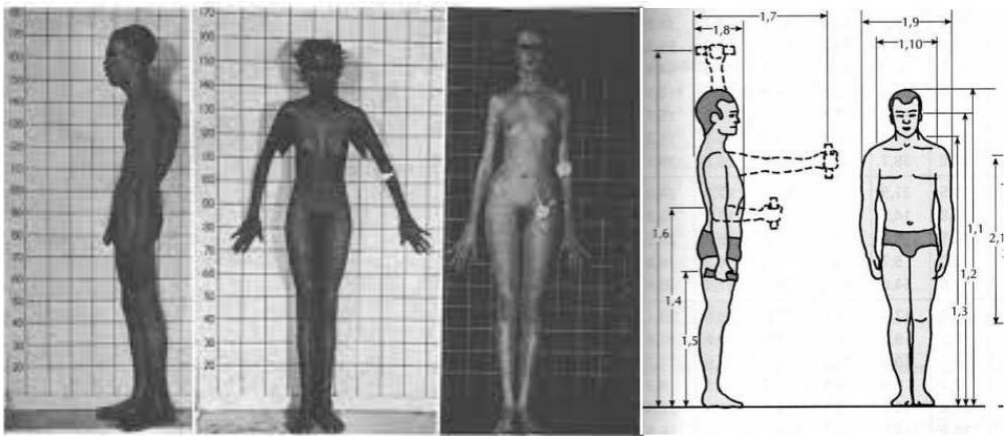


Figura 5 - Relação de comparação dos estudos antropométricos de Leonídio e de Itiro Iida.
Fonte:Leonídio, 1938 e Iida, 2005.

Ao pensar graficamente sobre a forma que ilustramos e desenhamos os corpos, fica evidente as denúncias de abjeção que diversos corpos trans sofrem pela ausência de representação em publicações. Consoante aos dados e estatísticas sobre agressões e assassinatos (Antra 2020 2021, 2023), esse apagamento continua colaborando, ainda que indiretamente, com o aumento das violências contra a população LGBTIAPN+. A falta de representatividade de corpos em literaturas científicas, reforça que corpos dissidentes são anormais, criando um inimigo da sociedade. O Design enquanto campo do saber, precisa trazer para o debate uma revisão sobre as possibilidades imagéticas de representação de corpos em suas produções sobre ergonomia.

Por isso, é imprescindível a criação de estudos, léxicos e uma nova construção imagética nas produções antropométricas, para que a população LGBTIAPN+, possa habitar outros imaginários, e sua representação refletiva nas diversas formas de representação do corpo.

Referências

ANTRA. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023** / Bruna G. Benevides. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2023.

ANTRA. **Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021** / Bruna G. Benevides (Org). – Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022.

ANTRA**. Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020** / Bruna G. Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (Orgs). – São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021

ALMEIDA JUNIOR, L; NOJIMA, V. L.. **Retórica do design gráfico: da prática à teoria.** São Paulo: Blucher, 2010

BEZERRA, G.; RIBEIRO, J. **O discurso médico científico em "Homosexualismo e endocrinologia" (1938): representações de "sujeito anormal" na obra de Leonidio Ribeiro.** Revista Brasileira de Iniciação Científica (RBIC), v. 7, n.2, Itapetininga-SP, 2020, p.128-147. Disponível em: https://periodicos.itp.ifsp.edu.br/index.php/IC/article/view/1732. Acesso em: 12 ago.

2021.

BORGES, Laila. **As formas que moldam gêneros: o design como tecnologia de gênero no projeto de brinquedos infantis.** Dissertação (Mestrado em Gênero) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA. Salvador, 2017.

CONSELHO Nacional de Combate à Discriminação. Brasil sem Homofobia. **Programa de combate à violência e à discriminação contra GLBT e promoção da cidadania homossexual.** Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf . Acesso em: 09 ago. 2024 .

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p. Do original em francês: Surveiller et punir.

FRIEDLI, L. **"Mulheres que se faziam passar por homens": um estudo da fronteira entre gênero no século XVIII** in ROUSSEAU, G. S. e PORTER, Roy (orgs.), Submundo do sexo no Iluminismo, Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, I. T; SANTOS, M; **Leonardo da Vinci, o "Homem Vitruviano" e a Anatomia.** Revista Cientıfica Eletrônica de Medicina Veterinária, 2009.

GRASSINE, F.. **Design abjeto: o queer eu tenho a ver com isso?. 2023. 113 f. Dissertação (Mestrado em Design)** - Escola Superior de Desenho Industrial, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de janeiro, 2023.

GUTMAN, G. **Criminology and Forensic Anthropology. A central character: Leonidio Ribeiro.** Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. 13. 482-497, 2010. 10.1590/S1415-47142010000300008.

IIDA, I. **Ergonomia: projeto e produto**. São Paulo: Edgard Blucher, 2005

LAQUEUR, T. **Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LEITE JÚNIOR, J. **Nossos Corpos Também Mudam: sexo, gênero e a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico.** 2008. 230 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/3992. Acesso em: 9 maio 2024.

LIMA, E. D. **A inversão dos sexos**. Rio de Janeiro: Guanabara Waissman Koogan – Biblioteca Brasileira de Medicina Legal, 1935.

LIMA, R. R. **"Terra de ninguém ou a terra de todo mundo"?: a opoterapia como recomendação para o tratamento de homossexuais detidos no Laboratório de Antropologia Criminal do Rio de Janeiro (1931-1951)** / Rodrigo Ramos Lima. – Rio de Janeiro: s.n., 2016. 213 f.

MEISEL, A.; VEGA, R. M. **Los orígenes de la antropometría histórica y su estado actual**. Cuadernos de Historia Económica y Empresarial, v. 1, n. 18, p. 1-72, 2006

MICHELS, G. **Aspectos históricos da cineantropometria do mundo.** Brazilian Journal of Kinanthropometry and Human Performance, v. 2, n. 1, p. 106-110, 2000.

SCHIEBINGER, L. **¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna**. Madrid: Cátedra; 2004.

SOUZA. V; VENTURA. R. **Corpos, medidas e nação: antropologia física na capital da República brasileira na primeira metade do século XX.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 3, p. 639-643, set.-dez. 2012

RIBEIRO. L. **O problema médico-legal do homossexualismo**. Revista Jurídica – Órgão Cultural da Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, v. 3, p. 185-203, 1o semestre de 1936.

RIBEIRO. L. **Homossexualismo e Endocrinologia**. Revista Brasileira – Síntese do Momento Internacional, n. 9, p. 155-168, jul.-ago. 1935b.

RIBEIRO. L. **Homossexualismo e Endocrinologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1938.

RIBEIRO, J. **Subjetividade e verdade científica no discurso eugenista de Leonídio Ribeiro: "inversão sexual diante dos códigos**". Interfaces vol. 12 n° 3, 151, 2021

RODRIGUES, T; PORTINARI, D. **Gênero no Design: a reprodução dos ideais de masculinidade e feminilidade.** Congresso Brasileiro de Pesquisa e Desenvolvimento em Design, Belo Horizonte – MG, v. 9, ed. 2, p. 814-823, 2016.

ROSS, W. D. et al. **Relationship of the body mass index with skinfolds, girths, and bone breadths in Canadian men and women aged 20-70 years.** American Journal of Physical Anthropology, v. 77, n. 2, p. 169173, 1988.

SOUZA, V. S, **A política biológica como projeto: a 'eugenia negativa' e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato Kehl (1917-1932).** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz, Rio de Janeiro. 2006.

SKORSKA, M; COOME, L; PERAGINE, D et al. **Um estudo antropométrico de orientação sexual e identidade de gênero na Tailândia.** Sci Rep 11 , 18432, 2021.

https://doi.org/10.1038/s41598-021-97845-9

STEPAN, Nancy Leys. **A Hora da Eugenia: raça, gênero e nação da América Latina.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 224 p.

TREVISAN, J. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colónia à atualidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

DA VASSOURA AO CADÁVER: QUEM METE A MÃO NA MASSA NO INSTITUTO MÉDICO LEGAL NINA RODRIGUES?

Autora: Amanda Gonçalves Prado Quaresma
Filiação Institucional: INCT-InEAC-UFF
E-mail: quaresma.amanda@gmail.com

Resumo

A partir de uma etnografia realizada no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR), em Salvador/BA, este trabalho analisa a produção de laudos periciais como artefatos atravessados por dinâmicas de poder, desigualdade e desumanização. O foco recai sobre os trabalhadores terceirizados da limpeza, em desvio de função, que “metem a mão na massa” nos corpos necropsiados, apesar de os laudos serem assinados por peritos médicos concursados. A partir da observação participante e da análise de inquéritos civis do Ministério Público e do Ministério Público do Trabalho, evidencio como a produção da prova pericial — tomada como verdade técnico-científica — se apoia no trabalho invisibilizado de trabalhadores negros precarizados, que lidam cotidianamente com cadáveres racializados, muitas vezes reflexo de si próprios. O artigo tensiona os limites entre o saber autorizado e o saber encarnado, e propõe refletir sobre os efeitos ético-políticos e jurídico-probatórios da terceirização, além do racismo institucional na construção dos laudos periciais. Em um cenário de genocídio negro e escassez de concursos públicos, os corpos mortos e vivos se entrelaçam como matéria-prima de uma verdade forense que se pretende neutra, mas é sustentada pela desigualdade. Trata-se, assim, de pensar antropologicamente com os laudos: não apenas como documentos, mas como artefatos produzidos no cruzamento entre violência estrutural, silêncio institucional e práticas cotidianas de resistência.

Palavras-chave: Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. Racismo institucional. Trabalhar com a morte.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1. A construção institucional da prova: o papel do perito e a cadeia de custódia na produção da verdade jurídica

O Instituto Médico Legal (IML) é uma instituição estatal que realiza perícias médico-legais em seres humanos, vivos e mortos, com o objetivo de produzir elementos de prova que auxiliem em investigações criminais e processos judiciais. Embora não faça parte do sistema judiciário[1], o IML está diretamente ligado às atividades judiciais, atuando a serviço da polícia judiciária.

Dessa forma, sua principal função é a realização de exames de corpo de delito, que consistem na análise técnica-sistemática de vestígios materiais deixados por crimes, como lesões corporais e homicídios. No contexto do processo penal brasileiro, entende-se por vestígio material todo objeto, marca ou evidência física relacionada a um crime, como manchas de sangue, armas, documentos, impressões digitais, entre outros. A transformação desses vestígios em provas legalmente válidas exige procedimentos periciais rigorosos, pautados por métodos sistematizados e por critérios técnico-dito-científicos reconhecidos[2].

Conforme estabelece o Código de Processo Penal (CPP) no seu artigo 158, quando a infração deixar vestígios, é indispensável a realização de perícia para comprovar a materialidade do crime. Nesse sentido, os IMLs desempenham um papel central: são eles que operacionalizam a conversão desses vestígios em provas judiciais, fornecendo subsídios técnicos essenciais para a reconstrução dos fatos e a responsabilização penal.

Levando isso em conta, a transformação de vestígios em provas exige rigorosa atenção à cadeia de custódia, definida em lei como “o conjunto de todos os procedimentos utilizados para manter e documentar a história cronológica do vestígio coletado em locais ou em vítimas de crimes, para rastrear sua posse e manuseio desde o reconhecimento até o descarte” (Brasil, 2019). Em termos práticos, trata-se do registro detalhado de todo o percurso da evidência: quem a encontrou, quem coletou, quem embalou, quem manuseou, por onde

[1] O sistema judiciário é composto por Tribunais (juízes, ministros, desembargadores e colegiados), Ministério Público (promotores e procuradores de justiça), defensores públicos, advogados e servidores em geral.

[2] Firmo o posicionamento de que a perícia não é uma ciência, mas sim uma prática médico-legal que utiliza técnicas e métodos sistematizados para elaborar um laudo baseado em evidências e observações. Afinal, a perícia fornece resultados que representam probabilidades, em vez de certezas absolutas, devido à sua dependência de fatores contextuais e das variáveis presentes na coleta e interpretação de dados. Essa natureza probabilística reflete o caráter de inferência da perícia, que se baseia em aproximações e conjecturas sobre os eventos investigados. Para entender de forma completa, ver: Quaresma, 2024.

passou, quando foi analisada, onde ficou guardada e em que condições, até ser apresentada no órgão jurisdicional ou descartada.

Em vista disso, os Institutos Médico-Legais desempenham um papel essencial em regimes democráticos comprometidos com o devido processo legal, especialmente em contextos marcados pela violência urbana, realidade presente na maioria das cidades brasileiras e que afeta profundamente o cotidiano, sobretudo quando resulta em mortes. Assim, frequentemente lembrados como peças-chave nas engrenagens da violência letal, os IMLs são responsáveis técnicos por garantir a integridade, autenticidade e rastreabilidade dos vestígios materiais desde a coleta até a elaboração do laudo pericial através da realização de necropsias, por exemplo.

A saber, necropsias são procedimentos periciais realizados em cadáveres para determinar a causa da morte, especialmente em casos de mortes violentas, suspeitas ou não naturais. Elas envolvem uma análise detalhada do corpo, incluindo a inspeção dos órgãos internos, para identificar a causa do falecimento (França, 2017). Dessa forma, a necropsia pode ser compreendida como um exercício de fixação técnica dos vestígios no contexto da produção do laudo pericial.

Na prática pericial, *fixar* um vestígio significa documentá-lo minuciosamente por meio de descrição escrita, fotografias, esquemas e registros técnicos para garantir sua preservação formal no processo, ainda que o vestígio físico em si (no caso, o corpo) venha a ser modificado ou ausente posteriormente. Ao longo do exame, o perito médico-legista realiza a análise direta dos sinais presentes no cadáver (como lesões, fraturas, perfurações, sinais de morte, estado dos órgãos, presença de substâncias, entre outros) e os registra no laudo médico-legal com precisão descritiva, técnica e, muitas vezes, com apoio imagético. Assim, o corpo, enquanto vestígio material efêmero, é transformado em prova documental duradoura, o laudo.

Segundo a Lei nº 12.842/2013, que dispõe sobre o exercício da Medicina, a realização de perícia médica e exames médico-legais são atividades privativas do médico, excetuados os exames laboratoriais de análises clínicas e toxicológicas (Brasil, 2013). Para além da exigência do profissional ser médico, a necessidade de que o perito médico-legal seja concursado encontra-se vinculada ao artigo 159 do Código de Processo Penal, que regula os exames de corpo de delito e demais perícias. Esse artigo determina que tais exames “serão realizados por perito oficial, portador de diploma de curso superior” (Brasil, 1941).

A expressão *perito oficial* refere-se aos profissionais que integram os quadros dos órgãos públicos de perícia, os quais, de acordo com a legislação vigente e os princípios

constitucionais da administração pública constantes do art. 37, inciso II, da Constituição, devem ser admitidos por meio de concurso público (Brasil, 1988). Para além disso, o parágrafo 1º do artigo 159 do CPP especifica que, na ausência de peritos oficiais, o exame pode ser conduzido por "duas pessoas idôneas, portadoras de diploma de curso superior, escolhidas, de preferência, entre as que tiverem habilitação técnica relacionada com a natureza do exame". Em todos os casos, os peritos nomeados que não forem oficiais devem prestar compromisso de desempenhar o encargo com imparcialidade e competência, reforçando a qualificação técnica como imprescindível no exercício das funções periciais.

Vale ressaltar que, embora o concurso público, em geral, não garanta a qualificação efetiva dos aprovados para a maioria das carreiras, as carreiras policiais, inclusive os cargos de perito, exigem a realização de um curso de formação obrigatório, que funciona como etapa final, classificatória e eliminatória do processo seletivo. Esse curso é promovido pelas Academias de Polícia Civil e tem a finalidade de aprimorar as competências técnicas dos profissionais, ajustando-as ao perfil exigido. Assim, a etapa formativa durante o concurso visa assegurar uma preparação técnica mais robusta para aqueles que passam pelo processo seletivo, garantindo, a priori, um preparo adequado e específico às demandas da função de perito.

No entanto, apesar da necrópsia ser um procedimento médico e do IML promover concursos públicos regulares para a seleção de médicos legistas para integrar seus quadros de servidores, não são esses profissionais que fazem as necropsias. Considerando que, nesta pesquisa, uso o verbo *fazer* como sinônimo de "meter a mão na massa", as perícias não são *feitas* pelos médicos legistas, que ficam escondidos por detrás de jalecos brancos e pranchetas, dando ordens para que outros *façam* por eles. Assim, embora os laudos periciais sejam assinados pelos peritos médicos legistas, são os auxiliares de necrópsia que realizam efetivamente as autópsias.

Mas não na Bahia. Na Bahia, a situação funciona de um modo diferente.

Esta pesquisa visa descrever a situação dos trabalhadores terceirizados de limpeza e serviços gerais em desvio de função que desempenham a atividade de auxiliar de necropsia no estado da Bahia, no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR). Por outro lado, pretendo refletir como o aumento da violência letal de pessoas negras no Estado interfere na rotina de trabalho de profissionais negros precarizados. Assim, para além de um período de observação participante da pesquisadora, a descrição do trabalho dos terceirizados será realizada com base em análise documental de Inquéritos Civis que tramitam a passos lentos no Ministério Público do Estado da Bahia (MP-BA) e no Ministério Público do Trabalho (MPT).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. Sobre(morrendo) no IML: uma vida entre mortes

Visto por um passante desatento, o prédio do IML Nina Rodrigues não tem nada de muito diferente de qualquer outro órgão público construído na década de 70 na cidade de Salvador, seguindo as linhas retas e encaixotadas do estilo modernista da época. O prédio fica dentro do complexo do Departamento de Polícia Técnica, nas margens da movimentada Avenida Centenário. A sua fachada é formada por janelas basculantes enfileiradas horizontalmente por toda a extensão do prédio, em que a maior parte dos vidros deixa transparecer persianas amareladas típicas das repartições públicas.

Foto 1 - Fachada do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, em Salvador/BA

Fonte: Souza, 2020. Jornal A Tarde

Frequentei o IMLNR com regularidade antes de decidir pelo órgão como meu objeto de pesquisa. Isso porque fui monitora da disciplina Medicina Legal durante dois semestres na Graduação em Direito, além de também frequentá-lo no semestre anterior como aluna da mesma matéria. Meu papel como monitora nas visitas técnicas era guiar os alunos da disciplina pelas diversas salas do IML, explicando o funcionamento do trabalho realizado ali e destacando as particularidades que discutimos em sala de aula.

Na universidade, nos dias que antecedem a visita à sala de necrópsia, os alunos são tomados por uma agitação quase febril. Há aqueles que, de antemão, declaram que não entrarão, enquanto outros se orgulham em afirmar que ‘terão coragem’ de fazê-lo, exibindo uma postura de bravura que beira a audácia. Contudo, mesmo entre os que planejam adentrar aquele espaço, há uma conversa incessante sobre os preparativos necessários para

enfrentar o que os espera. Trocam-se dicas sobre os acessórios indispensáveis: máscaras cirúrgicas sobrepostas, algodão para tamponar as narinas e evitar o cheiro, ou ainda, a pomada de cânfora aplicada sob o nariz como uma barreira contra os odores da morte.

Além disso, surge a preocupação com as roupas usadas durante a visita – discutem sobre a necessidade de lavá-las separadamente, ou até mesmo descartá-las, como se assim pudessem evitar que o peso daquela experiência impregnasse suas vidas cotidianas. Essas são as pequenas estratégias que os alunos adotam na tentativa de controlar o impacto de se deparar com a morte e manter-se puros e longe dos perigos (Douglas, 2020), cada um criando seus próprios rituais para encará-la. Sobre tais preparações, Flávia Medeiros (2014) relata que durante sua pesquisa de campo no IML do Rio de Janeiro recebeu conselhos de uma amiga para que entrasse no prédio usando um dente de alho junto ao peito, “pois aquele é um lugar muito pesado”, além de tomar banhos especiais com sabão de coco e sal grosso do pescoço para baixo para purificar seu corpo e afastar “energias ruins”. A minha experiência não foi muito diferente. Muitos dos meus amigos e familiares me passavam estratégias de ‘limpeza’ ou para ‘descarregar’ que deveriam ser providenciadas por mim antes de entrar em casa ou, no mais tardar, antes de dormir, para me proteger daquele lugar ‘carregado’.

Chegando o dia da visita, ao adentrar pela porta de vidro revestida com filme escuro, há um balcão onde fica um servidor recepcionando as pessoas e dando indicações. Mais adiante, um ambiente comum aos prédios públicos: uma sala de espera. Esta é ampla, de paredes brancas e cadeiras enfileiradas. Apesar do cômodo ser bastante grande e ter uma disponibilidade enorme de lugares, nunca cheguei a presenciar o ambiente movimentado.

Esta sala de espera dá acesso aos principais serviços do IML. Do lado esquerdo, encontra-se o setor de protocolos, onde os servidores ficam em uma sala visível por um vidro, com uma pequena abertura para a passagem de documentos. À direita, o setor de perícia em vivos é delimitado por uma divisória de fórmica, formando três guichês separados por biombos, onde os usuários devem ser atendidos por funcionários antes de acessarem um grande e amplo corredor que leva aos consultórios de perícias médicas. Ainda do lado direito, há também um pequeno vão na parede destinado à identificação papiloscópica, onde se encontra uma mesinha com tinta preta, almofada de carimbo, estopa e álcool para a limpeza dos dedos. Logo no início das minhas visitas, as paredes tinham diversas manchas de dedo arrastado como se as pessoas limpassem os resquícios da tinta preta usada nos dedos direto na parede, mas depois de uma reforma para inaugurar o Serviço de Verificação de Óbito no mesmo prédio, toda a sala foi pintada e passou a refletir um branco alvo e reluzente. Olhando ao longe, no final da sala, uma porta de vidro revela outra sala de espera, colorida e equipada

com brinquedos, destinada ao Projeto VIVER – Serviço de Atenção a Pessoas em Situação de Violência Sexual. Por fim, ao lado da entrada do projeto, há elevadores e escadas que levam aos outros três pavimentos do prédio.

Subindo ao primeiro andar, a divisão das salas é feita por fórmicas beges, a cara padrão de ambientes da burocracia governamental. Há algumas portas do mesmo material, mas com janelas em que é possível ver salas de setores mais administrativos e a biblioteca. Há também duas salas com grandes portas: uma toda de vidro indicando por meio de um adesivo de letras verdes o setor de documentação, e a outra apenas com um aviso “apenas pessoal autorizado”. É atrás dessa porta que está a tão temida sala de necrópsia e por onde os corpos transitam nesse andar.

Adentrando por essa porta há um largo corredor, onde a primeira esquerda tem a entrada da sala de necrópsia. Mesmo na sala de necrópsia há uma antessala de espera. É um vão bastante amplo, em que no canto direito tem uma escrivaninha em que uma servidora cuida das questões administrativas e de registrar o entra e sai de cadáveres com toda a papelada que os acompanha. Na sua frente, quem “espera” a sua vez são os cadáveres, que estão dispostos em grandes bandejas de metal enfileiradas e colocadas ao chão de maneira que fica um espaço de ‘corredor’ para chegar até um vão que leva até a sala de necrópsia propriamente dita. Nesta sala, a esquerda fica duas escrivaninhas e um computador em cada, onde é possível já ir redigindo os laudos, e no centro da sala ficam quatro mesas de necrópsia de metal onde são realizadas as perícias.

Quando finalmente chega o momento de adentrar nas temidas salas, o contraste é gritante: os alunos, envolvidos em uma atmosfera de tensão palpável, aparecem temerosos e meticulosamente paramentados, como se cada camada de proteção pudesse afastar a proximidade iminente dos mortos. Em contraponto, os trabalhadores que diariamente carregam, manuseiam, lavam, abrem e se debruçam sobre os corpos, parecem imunes a qualquer sensação de distanciamento ou repulsa. Vestindo uniformes simples de algodão azul e verde escuro, de mangas curtas, movem-se pelo espaço com uma descontração que desafia a gravidade da tarefa. A maioria sequer se dá ao trabalho de utilizar equipamentos de proteção, lidando com os cadáveres como se fossem apenas mais uma parte da rotina. A cena atinge seu ápice de incongruência quando, em certa ocasião, um funcionário foi flagrado pela turma comendo um chocolate ao entrar na sala, relativamente próximo a um corpo, momentos antes de iniciar a necrópsia. De certo que a naturalidade com que esses trabalhadores enfrentam a rotina de trabalho contrasta fortemente com o temor dos alunos

nesse mesmo ambiente, trazendo à tona a realidade dura de quem vive e trabalha em contato constante com a morte.

Para os trabalhadores, a morte é uma presença cotidiana, uma figura íntima que percorre os corredores e se espalha pelos gestos, pelas palavras, pelas pausas entre uma necrópsia e outra. A morte, mais do que uma ocorrência, é uma colega de trabalho. Assim, naquele dia, a presença dos alunos era mais incômoda do que o convívio com os cadáveres. Como bem disse um dos interlocutores de Renata Louzada (2014), “eu tenho medo é dos vivos”. Com efeito, a exposição diária aos corpos cria uma necessidade de distanciamento emocional como ferramenta de sobrevivência. Há uma espécie de anestesia adquirida, uma casca construída com os anos que os protege contra a crueza do que veem.

Já para os alunos, recém-chegados a essa realidade dura, o ambiente é impactante, e cada corpo sobre a maca carrega o peso do desconhecido, despertando ansiedades e inseguranças quase palpáveis. É marcante os olhos dos alunos, arregalados e inquietos, contrastando com o olhar tranquilo e quase mecânico dos mais experientes. Eles ainda não desenvolveram essa armadura invisível, e cada visão, cada cheiro, cada contato com a morte é uma lembrança viva de sua própria vulnerabilidade de aproximar-se dela.

No entanto, tendo uma convivência prolongada com os trabalhadores, percebo que a indiferença cotidiana dos mais experientes não é um reflexo de insensibilidade, mas uma habilidade cultivada de acreditar no papel de fortaleza que representam (Goffman, 1985), uma ferramenta essencial para encarar a morte repetidamente sem se despedaçar. Assim, apesar da imagem de tranquilidade que os trabalhadores aparentam frente aos mortos em uma visita única, ao longo das visitas, comecei a perceber as camadas de sofrimento que eles carregam ao lidar diariamente com a morte, e as estratégias que desenvolvem para suportá-la.

Dejours (1994) afirma que essas atitudes são engenhosidades e sutilezas caracterizadas pela inventividade que permitem aos trabalhadores realizar atividades subvertendo os riscos inerentes a elas, de modo a transformar ou eufemizar a percepção que se tem acerca das pressões e fontes de sofrimento. No IMLNR, por exemplo, não é incomum ausentar-se da sala de necropsia e até mesmo utilizar bebida alcoólica em horário de trabalho para continuar a labuta. Não é permitido, não é um uso público, mas todos sabem - e toleram - que isso aconteça. É como uma espécie de acordo tácito de que todos manterão as aparências (Goffman, 1985). Aldé também relata algo semelhante no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> [...] É comum acontecer de os funcionários se darem um tempo de folga (na rua, nos bares, resolvendo questões particulares ou "simplesmente sumindo", como disseram alguns sobre seus colegas) e, de repente, a demanda explodir, com a súbita chegada de corpos e famílias. [...] A prática das ausências faz parte da estratégia coletiva encontrada para suportarem o desgaste daquela situação de trabalho. Cada um sabe de si e de suas responsabilidades, e no fim do dia todos os cadáveres terão sido periciados — é este o compromisso profissional que assumem uns com os outros (Aldé, 2003).

No entanto, apesar das brincadeiras e da aparente descontração, há momentos em que o peso da morte se revela de maneira inescapável. Há momentos no Instituto Médico-Legal em que a rotina é rompida, e a aparente indiferença dos trabalhadores se desfaz diante de certos corpos que cruzam as fronteiras do cotidiano. Por exemplo, em uma das visitas, o clima na sala de necrópsia estava diferente, marcado por um silêncio tenso que substituía as costumeiras piadas. Ao observar os corpos que aguardavam exame, logo percebi o motivo. Naquele dia, um bebê aguardava para ser periciado.

A atmosfera silenciosa refletia a angústia coletiva; os trabalhadores, geralmente tão indiferentes aos corpos, se esquivavam dessa necropsia específica, movendo-se de um lado para o outro, tentando ignorar o elefante na sala e adiar o inevitável. Cada um parecia procurar uma maneira de empurrar a responsabilidade para o próximo, como se o ato de cortar e vasculhar o corpo pequeno e frágil de um bebê fosse uma fronteira moral e emocional que nenhum deles quisesse atravessar. Dessa forma, os desvios de olhar, a resistência silenciosa, os gestos carregados de tensão e a hesitação palpável denunciavam que, apesar de toda a aparente insensibilidade, havia momentos em que a morte ainda conseguia impor seu fardo.

Outra situação, embora não presenciada por mim, foi relatada por um dos trabalhadores e carrega um peso emocional: são as ocasiões em que eles se deparam com o corpo de alguém conhecido ou, pior ainda, de um familiar, à espera da necropsia. Nesses instantes, a neutralidade cuidadosamente cultivada ao longo dos anos vacila, revelando uma fronteira emocional que nem a intimidade com a morte consegue barrar. Isso porque, embora convivam diariamente com a morte, ao contrário de como é para a maioria das pessoas, esse contato não é atravessado pelo luto. Adicionar uma dor de ordem íntima a um ofício já muito árduo beira o insuportável. Assim, diante desses corpos conhecidos, a resistência costumeira cede lugar a uma desolação palpável, como se, naquele momento, o ato de dissecar e examinar se tornasse uma transgressão moral.

Com isso, nos momentos em que o corpo estendido na mesa de necropsia ultrapassa a categoria de objeto técnico e adquire nome, história e vínculo, a fachada de neutralidade construída ao longo da prática profissional desaba. Erving Goffman (1985), ao analisar os rituais de interação social, explica que toda relação pública exige uma performance, ou seja, um conjunto de gestos, falas e posturas encenadas diante de um público. No caso dos trabalhadores do IML, esse público é múltiplo: a instituição, os colegas, a própria consciência, os médico-legistas que os escolheram por serem corajosos, os de fora. Assim, a indiferença aos corpos não é apenas uma técnica; é uma atuação reiterada coletivamente, uma fachada que é moldada pelas exigências institucionais. Mas há situações, no entanto, como o encontro com o corpo de um familiar, em que essa atuação falha. A insensibilidade, então, revela-se como um frágil escudo contra a violência de encarar a morte de perto.

Cada olhar desviado e cada movimento cuidadoso denunciam que, apesar do distanciamento que a atividade exige, há limites humanos que desafiam a indiferença, tornando o trabalho, por um breve momento, mais difícil de suportar, causando um embaraço. Nessas situações, a rotina fria e mecânica é interrompida por uma realidade dolorosa, e a solidariedade entre os colegas de trabalho se torna crucial. Em um esforço silencioso para amenizar a dor do companheiro, e também para não revelar o papel que também interpretam em um consenso operacional (Goffman, 1985), os outros trabalhadores assumem a tarefa de realizar a necropsia, poupando-o do impacto de ver e manusear o corpo de alguém que, em vida, ocupou um lugar em sua vida. Essa troca de responsabilidades revela um lado humano e compassivo, mostrando que, mesmo em um ambiente onde a morte é rotina, o sofrimento pessoal encontra ressonância, e os vínculos entre os vivos são fortalecidos.

Esses momentos expõem a tensão de exercer uma atividade em que a morte se tornou habitual, mas o sofrimento permanece latente. Em vista disso, para suportar a carga emocional que o trabalho impõe, os trabalhadores do IML desenvolvem estratégias de contenção: das piadas que disfarçam a dor às saídas silenciosas da sala, passando pelo uso do álcool como forma de anestesia emocional. São recursos que permitem manter a postura exigida pelo ofício, sem desmoronar. Ainda assim, há situações que perfuram essa couraça, como a chegada de um bebê ou o corpo de alguém com quem se teve vínculo — e tornam evidente que, embora a morte esteja sempre presente, ela jamais se torna leve. Nessas ocasiões, o protocolo cede espaço à comoção, e o ambiente endurecido revela suas fissuras. Dessa forma, o que parecia insensibilidade revela-se então como encenação frágil: uma forma de defesa, e não de ausência.

No entanto, mais do que reações isoladas a eventos traumáticos, a repetição diária do contato com a morte termina por infiltrar-se na subjetividade dos trabalhadores, moldando sua percepção de si e do mundo ao redor. A constante exposição aos cadáveres, especialmente os de pessoas violentamente assassinadas, faz com que muitos desenvolvam uma espécie de identificação com o estado de morte, aproximando-se de uma pulsão que os empurra para um sentimento de morte em vida (Hartman, 1997). Não é raro ouvi-los dizer que se sentem mais à vontade entre os mortos, e que, fora do ambiente de trabalho, experimentam um certo estranhamento, como se desaprendessem a lidar com os vivos. Edith Seligmann-Silva (2013) explica que trabalhadores envolvidos em atividades socialmente desprestigiadas ou que lidam com atos e materiais considerados desagradáveis, como a morte, tendem a ser discriminados e frequentemente passam a ser identificados com os aspectos degradantes de suas ocupações. Nesse sentido, a convivência diária com cadáveres, especialmente os de pessoas mortas de forma violenta e que compartilham características semelhantes às suas, gera uma identificação que ultrapassa a mera rotina profissional.

É uma convivência que não se limita à pele e aos ossos daqueles que manipulam, mas que penetra suas próprias percepções de si mesmos. Como ninguém mais naquele prédio, esses trabalhadores enxergam, diariamente, reflexos de suas próprias realidades, friamente estendidos sobre a mesa de necrópsia. Esse contato constante e íntimo com a morte violenta pode levar à internalização de atitudes autodestrutivas, alimentando um sentimento de que são, de algum modo, merecedores do mesmo sofrimento que observam. O trabalho no IML, portanto, não apenas exige uma resistência física e emocional constante, mas também corrói lentamente as barreiras que separam a vida da morte, transformando cada dia de labuta em uma travessia silenciosa entre esses dois estados.

Assim, a experiência de frequentar o IML não apenas como monitora, mas como pesquisadora, revelou a complexidade e o paradoxo de uma vida entre mortes. Cada visita, cada interação, contribuiu para desvelar as camadas de desumanização que permeiam o trabalho no Instituto, ao mesmo tempo em que expôs as estratégias de resistência e solidariedade que os trabalhadores desenvolvem para suportar o fardo de lidar com a morte, todos os dias. É um cenário onde a vida, ironicamente, é mantida em movimento pela constante presença da morte – e onde a humanidade se encontra em uma luta constante para não se perder totalmente.

No entanto, embora essas observações tenham sido feitas a partir da vivência no IMLNR, é possível identificar ecos semelhantes em outras etnografias conduzidas em

diferentes partes do país. Este trabalho, contudo, se propõe a narrar uma peculiaridade singular do IML Nina Rodrigues, onde as sutilezas da morte e do trabalho se entrelaçam em um contexto de violência institucional que carrega as marcas do passado e do presente da instituição.

3. "A Bahia tem um jeito que nenhuma terra tem": uma análise da situação irregular de trabalho dos terceirizados do IML Nina Rodrigues

De maneira diversa a Dorival Caymmi, que retrata as singularidades da Bahia com um ar idílico, o ex-governador do Estado, Otávio Mangabeira, retrata as particularidades do lugar com incredulidade que virou ditado popular: "Pense num absurdo, na Bahia tem precedente!". Esse artigo vem tratar de situação que é traduzida por esse sentimento.

Narrei neste artigo algumas experiências vividas durante o tempo que pude frequentar o IML como aluna e/ou monitora da disciplina Medicina Legal oferecida como optativa no curso de Direito da Universidade Federal da Bahia. Ocorre que, a partir do momento em que cravei o IML como objeto de pesquisa do mestrado em Direito, no semestre seguinte ao que frequentei o local com facilidade, fui impedida de continuar frequentando o espaço, de modo que precisei abrir um procedimento administrativo para autorização da minha pesquisa.

Durante conversas que mantive com a coordenação e direção do órgão de perícia para negociar esse acesso ao campo, informei que tinha interesse de conversar, entrevistar e acompanhar o trabalho dos médicos-peritos e dos trabalhadores da sala de necrópsia e do rabecão, para compreender como eles se sentiam trabalhando com a morte. Chocada, uma das chefias do local, que também era médica-perita, me perguntou: "Você quer falar com *esse* pessoal? Acho que você não vai conseguir muita coisa deles... Eles são bem ignorantes. Digo, a maioria não terminou a escola... Talvez você deva repensar entrevistá-los...". Essa foi minha primeira anotação do caderno de campo. E foi como iniciei o entendimento do funcionamento da relação entre os médicos-peritos e os 'auxiliares de necropsia' no Instituto Nina Rodrigues.

Como mencionado na introdução, a perícia nos Institutos Médico-Legais é, por lei, uma função exclusiva dos médicos. Na rotina diária dos IMLs em todo o Brasil, são os necrotomistas, concursados como técnicos e auxiliares de necrópsia, que realizam a maior parte do trabalho prático. Embora ocupem um cargo distinto do de Perito Médico e tenham uma carreira menos valorizada, esses profissionais têm sua função estruturada dentro da Polícia Civil ou da Secretaria de Segurança Pública de seus respectivos estados. Assim,

como servidores públicos concursados, desfrutam de estabilidade no emprego, remuneração baseada em um plano de carreira, garantia de direitos previdenciários e condições de trabalho regulamentadas. No último concurso realizado no Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, as remunerações iniciais para esses cargos eram de R$ 4.606,29 para auxiliares de necropsia e R$ 5.840,37 para técnicos de necropsia (Rio de Janeiro, 2021)

Em pesquisa realizada em Campina Grande, na Paraíba, Silva, Lopes e Silva (2015) descrevem como se organiza a divisão do trabalho entre os profissionais na sala de necrópsia do IML local, um arranjo que, apesar de suas especificidades, espelha o que ocorre em grande parte dos institutos do país:

> [...] Quando o corpo é colocado para ser necropsiado, a equipe faz uma apreciação dele para verificar os sinais visíveis e decidir que procedimentos adotar. Depois de constatados os sinais gerais presentes no corpo, o médico autoriza sua abertura e segue o exame, sendo o manuseio do cadáver feito pelo necrotomista (único membro da equipe que lida diretamente com o corpo, do início ao fim do exame cadavérico) sob a orientação deste profissional que, enquanto isso, fica no birô fazendo suas anotações em um prontuário. O necrotomista vai fazendo as incisões no corpo, relatando os sinais que vai observando e, juntos, levantam hipóteses sobre a causa da morte. [...] O término do exame necropsial, para o médico-legista e para o perito-odonto, ocorre com a identificação da causa mortis, cujo laudo é o elemento principal e produto final do trabalho deles. Nele se materializam todas as atividades realizadas pela equipe. Vale ressaltar que a atividade do necrotomista é essencial na realização e na conclusão dos laudos, apesar de neles não constar a assinatura desse profissional; é uma atividade presente no ato do exame cadavérico, porém ausente no laudo conclusivo da tarefa de necropsia. Posteriormente à conclusão do laudo, o necrotomista continua seu trabalho quando realiza as tarefas de fechamento do corpo, limpeza e o entrega aos familiares ou ao serviço funerário autorizado. (Silva, Lopes e Silva, 2015)

Dessa forma, a partir da descrição da divisão de trabalho na sala de necrópsia em Campina Grande/PB, ainda que resguardadas as particularidades de cada local, é possível ter um vislumbre da realidade que predomina na maioria dos IMLs do Brasil. No entanto, na Bahia, a situação apresenta uma nuance distinta. Embora o trabalho pesado e braçal continue a ser executado por “técnicos e auxiliares de necrópsia”, esses trabalhadores não são contratados especificamente para essa função, tampouco são concursados. A realidade baiana reflete um cenário onde a precarização das relações de trabalho se mistura com a

invisibilidade, criando uma camada adicional de exploração em um ambiente já marcado pela desumanização e pela presença constante da morte.

Os funcionários que colocam a mão na massa e *fazem* o trabalho, em verdade, são contratados como terceirizados para exercer funções de limpeza e serviços gerais, mas acabam sendo desviados para atuar nas salas de necropsia junto aos corpos. E não se trata de um desvio combinado desde o início, como se já soubessem exatamente para o que estavam sendo contratados e a tramoia ser apenas um engano à burocracia dos papéis. Pelo contrário: o processo é gradual, quase imperceptível.

Se os servidores concursados percebem que algum desses faxineiros demonstra curiosidade ou não se mostra intimidado diante dos corpos, começam a chamá-lo para mais perto, permitem que observe de perto… e, com o tempo, que toque. É um jogo lento, quase de sedução, no qual o limite entre limpeza e necropsia vai se dissolvendo. Quando menos se espera, aquele trabalhador já está aprendendo informalmente técnicas básicas do procedimento, até que recebe um convite oficioso, mas não oficial, para assumir, de fato, a função. Para esses funcionários, há também um certo prestígio em trabalhar lado a lado com os médicos-legistas, o que contribui para que aceitem a mudança. Assim, o desvio de função se concretiza não apenas como uma estratégia institucional, mas como uma dinâmica que mistura desejo, reconhecimento e naturalização do improviso.

Embora essa situação singular na Bahia seja alarmante, não é inédita no contexto dos IMLs brasileiros. Aldé (2003) traz uma fala de um interlocutor que sinaliza para uma situação semelhante ocorrida nos anos 1970 no estado do Rio de Janeiro: “Até o final dos anos 70 a seleção dos profissionais que assessoram a necropsia (então chamados de ‘serventes’) era feita sem concurso. Como disse um técnico entrevistado, eles eram ‘pegados a unha’, para serem ‘açougueiros’”. Ainda assim, o caso da Bahia na atualidade ressalta a continuidade dessas práticas de exploração, adaptadas às condições contemporâneas e institucionalizadas de maneira a perpetuar a precariedade e a marginalização dos trabalhadores, mostrando que, mesmo décadas depois, o sistema continua a se alimentar do suor de corpos desprotegidos e invisibilizados.

Para compreender a irregularidade da situação na Bahia, é fundamental examinar a legislação estadual vigente. A Lei Orgânica da Polícia Civil do Estado da Bahia (Lei nº 11.370/2009) define a estrutura de cargos da corporação, incluindo funções como delegado, investigador, escrivão e os diferentes tipos de peritos - criminal, técnico, médico-legista e odonto-legal. Segundo essa mesma lei, cabe exclusivamente ao perito técnico atuar sob supervisão dos demais peritos (criminal, legista ou odonto-legal) na realização de exames e

perícias, bem como na preparação de cadáveres para necrópsia, sempre sob orientação do médico-legista. Ao perito médico-legista, por sua vez, competem atividades privativas como a execução de exames tanatológicos e outros procedimentos médico-legais em seres humanos vivos, cadáveres e seus segmentos. Em outras palavras, apenas os peritos técnicos e os peritos médicos-legistas possuem autorização legal para manipular corpos, realizar necropsias e participar diretamente da produção da prova pericial nesse campo.

Contudo, segundo alguns dos meus interlocutores, a origem do problema da terceirização no IML Nina Rodrigues estaria no próprio texto da Lei nº 11.370/2009, mais especificamente no artigo 46, que estabelece como requisito para o ingresso em qualquer cargo da Polícia Civil a posse de diploma de curso superior. Na prática, essa exigência teria gerado um efeito paradoxal: os bachareis que ocupam cargos voltados ao cuidado com os mortos frequentemente demonstram resistência em realizar atividades que consideram degradantes — “não me formei para lidar com defunto”.

Esse distanciamento simbólico e prático da matéria da morte por parte dos bachareis concursados cria um vácuo no cotidiano do Instituto que ninguém quer preencher, especialmente nas tarefas mais árduas e estigmatizadas, que acabam sendo empurradas a trabalhadores terceirizados. Assim, o chamado “trabalho sujo”, isto é: preparar corpos, limpá-los, colocá-los na mesa de necropsia, abri-los, revirar seus órgãos e costurá-los, permanece essencial ao funcionamento da instituição, mas é delegado a quem não ocupa legalmente os cargos previstos para esse fim. Trata-se de uma terceirização não apenas de tarefas, mas de contato com a morte e com o estigma social que ela carrega.

A imposição dessa modificação e os efeitos que ela gerou exemplificam o que Tess Lea (2012) retrata em seus textos sobre as intervenções burocráticas. Como a autora discute, a burocracia muitas vezes impõe normas e regulamentos sem considerar o impacto prático dessas mudanças no mundo real. No caso da exigência de diploma superior para ingressar em cargos na polícia civil da Bahia, essa alteração foi feita sem levar em conta as consequências práticas, como a relutância dos bachareis em se envolver em tarefas consideradas degradantes, como o manuseio de cadáveres. Assim, o mundo real fica responsável por encontrar (ou não) maneiras de seguir as regras, o que no caso do IMLNR gerou um vácuo onde o trabalho foi empurrado para outros.

Esse cenário também ilustra o que Lea (2021) descreve sobre o desejo de controle burocrático. Segundo Lea, no Estado e suas diversas formas, esse desejo se materializa na ânsia por criar categorias, normatizar funções e ordenar o mundo a partir de procedimentos, manuais e qualificações formais, ainda que o cotidiano institucional se dobre, contradiga e,

por vezes, subverta tais tentativas de controle. Em suas etnografias, Lea (2012; 2021) mostra como a burocracia, longe de ser apenas um aparato frio e impessoal, está impregnada de fantasias regulatórias, ansiedades normativas e paixões ordinárias. O desejo por controle, nesse contexto, não visa apenas governar pessoas ou tarefas, mas produzir a sensação de que o mundo (ou ao menos o setor) está em ordem, mesmo quando tudo ao redor aponta para o improviso, o acúmulo e a descontinuidade.

No caso do IML Nina Rodrigues, essa lógica se faz presente tanto na formalização da exigência do diploma superior quanto na negação do trabalho que lida com a morte. Ao elevar a titulação acadêmica a condição de entrada nos cargos periciais, o Estado parece operar um desejo de 'melhoria' do ambiente institucional, como se o saber técnico-burocrático pudesse ser isolado das tarefas manuais e dos corpos em decomposição. Mas, como Tess Lea (2021) bem argumenta, o desejo de controle burocrático frequentemente gera exatamente o oposto do que promete: cria vazios, bloqueios e espaços de exceção que acabam sendo preenchidos por soluções informais e relações de poder opacas. Na Bahia, esse desejo se traduz em uma fantasia de racionalidade que precisa ser sustentada por práticas precárias, desiguais e silenciadas, o que, paradoxalmente, permite que o sistema continue funcionando.

Assim, a exigência de ensino superior como critério de ingresso na Polícia Civil opera como um instrumento de distinção simbólica que, longe de organizar racionalmente a divisão do trabalho, reforça a hierarquia entre saber e *fazer*, entre a autoridade da caneta e a materialidade da enxada ("a caneta pesa menos do que a enxada"). Ao privilegiar as funções formalmente reconhecidas, o dispositivo recusa a realidade concreta e corporal do trabalho cotidiano nos IMLs, especialmente aquele que lida com os fluidos, os restos e os excessos do morrer. O resultado é um vácuo operacional que não é assumido pela estrutura, mas que precisa, ainda assim, ser preenchido. E quem ocupa esse espaço, não por vocação ou atribuição legal, mas por deslocamento silencioso, são os trabalhadores terceirizados, oficialmente contratados para serviços de limpeza, mas incorporados, na prática, como peças centrais do funcionamento da necropsia. Trata-se de um arranjo em que o desejo de controle burocrático se manifesta como uma fantasia de ordenamento que só se sustenta pela informalidade e pela exploração. Assim, a terceirização funciona como um mecanismo de perpetuação das desigualdades, permitindo que o Estado sustente um modelo de exploração enquanto mantém uma fachada de legalidade marcada pela reserva de mercado aos diplomados.

A utilização de mão de obra terceirizada no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, diferente das práticas em outros IMLs do país, em flagrante desrespeito à legislação penal e às normas que regulam a organização das atividades médicas e periciais, configura uma ruptura significativa na cadeia de custódia e na metodologia de produção da prova pericial. Essa prática, ao desconsiderar a qualificação técnica e a regulamentação legal exigidas para o exercício dessas funções, compromete a integridade dos exames realizados e lança dúvidas sobre a validade e a confiabilidade dos laudos emitidos. No plano jurídico, isso tem implicações diretas sobre a validade da prova: uma perícia realizada por agente não habilitado, ainda que tecnicamente bem conduzida, pode ser considerada nula de pleno direito, por vício de origem. Cada desvio de função e cada afastamento do protocolo estabelecido não apenas fragilizam a veracidade da prova em si, mas abrem margem para que sua admissibilidade seja contestada judicialmente, com potencial para anular processos inteiros e comprometer a responsabilização penal. Dessa forma, a precarização e a terceirização não se restringem a um problema de gestão pública ou de violação de direitos trabalhistas e individuais das pessoas; constituem uma ameaça direta à própria estrutura de legitimidade do sistema de justiça e à verdade que deveria fundamentar cada exame cadavérico e cada laudo subscrito nas dependências do IML Nina Rodrigues.

Além disso, a solução encontrada pelo IML para enfrentar seus problemas de falta de pessoal parece ser, de forma alarmante, colocar todo o ônus dessa debilidade no suor de trabalhadores precarizados, explorando a força de trabalho daqueles que são relegados às margens da sociedade. Tal abordagem não só evidencia um desprezo flagrante pela dignidade humana desses trabalhadores, mas também revela uma continuidade histórica de racismo do IML Nina Rodrigues enquanto instituição, em que a vida negra é sempre colocada em posição de desvantagem (Quaresma, 2024), usada como recurso descartável para sustentar a própria estrutura que a oprime.

A teoria da zona do ser e zona de não ser de Frantz Fanon (2020) é fundamental para entender a dinâmica de poder, subordinação e objetificação no contexto do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, onde os concursados, principalmente os médicos legistas, tratam “auxiliares de necrópsia”/trabalhadores de limpeza. Fanon (2020), explora a divisão existencial imposta pelo colonialismo e racismo, onde a zona do ser representa a existência plena, digna e reconhecida, enquanto a zona de não ser refere-se à existência desumanizada, marginalizada e negada. Essa dicotomia é aplicada para analisar como o racismo estrutural perpetua relações de poder e desigualdade.

No contexto do IML, os servidores públicos concursados ocupam a zona do ser. Eles são reconhecidos e respeitados como profissionais competentes e humanos completos que têm o poder de escolher desempenhar a função de trabalho que compete a si. Suas opiniões, decisões e práticas são validadas institucionalmente e socialmente, reforçando sua posição de autoridade e poder, materializados em forma de um laudo pericial com suas assinaturas (Medeiros, 2016). Esses servidores, ao estarem na zona do ser, experienciam uma existência onde sua humanidade é reconhecida e valorizada, de modo que suas vidas permanecem protegidas da sujeira por detrás dos jalecos, mesas e pranchetas à distância da morte. Por outro lado, os "auxiliares de necrópsia"/trabalhadores da limpeza, todos homens negros, são relegados à zona de não ser. Eles são frequentemente desumanizados, tratados como meros instrumentos ou extensões das ferramentas que utilizam, em vez de profissionais competentes com agência e dignidade. São as suas mãos que tocam os corpos de adentram suas vísceras. Essa desumanização é uma forma de objetificação, onde suas identidades e capacidades são sistematicamente negadas e relegadas ao trabalho braçal de ser *longa manus* dos médicos.

Foto 2 - Na imagem podemos perceber a mão negra do "Auxiliar de Necrópsia"/Trabalhador da Limpeza em contato direto com o corpo, enquanto a mão do Médico Legista se mantém o máximo possível afastada do corpo, segurando a placa para tirar foto para o laudo pericial.

Fonte: STF. Supremo Tribunal Federal. ARE 1221586 AgR, Relator(a): Gilmar Mendes, Segunda Turma, julgado em 15/09/2021, Processo Eletrônico DJe-187 divulg 17-09-2021 public 20-09-2021.

A arte também nos ajuda a refletir sobre a situação desses trabalhadores. No filme *M8 - Quando a Morte Socorre a Vida* (2020), o jovem negro estudante de medicina Maurício, se depara com uma realidade que transcende as expectativas acadêmicas. Ao adentrar as salas da universidade, Maurício é confrontado não apenas com os cadáveres que servirão

como material de estudo, mas com algo muito mais profundo: a identificação silenciosa e perturbadora com aqueles corpos. Embora esteja ali como estudante de medicina, destinado a aprender a ciência do corpo humano, Maurício não consegue evitar a conexão visceral com os corpos que vê à sua frente, todos negros como ele. O que deveria ser uma experiência de aprendizado técnico se transforma em um encontro doloroso com sua própria identidade, com a constatação de que, em muitos aspectos, ele poderia estar no lugar daqueles corpos. A frieza do necrotério e a objetividade exigida pelos estudos colidem com a humanidade que ele vê naqueles cadáveres, e, aos poucos, a linha entre o observador e o observado começa a se desfazer. Maurício percebe que aqueles corpos, relegados ao papel de objetos de estudo, carregam histórias que não diferem muito da sua própria – homens negros, cujas vidas foram marcadas pela invisibilidade e cuja morte, agora, é tratada com a mesma indiferença (M8, 2020).

Apesar de uma situação diferente, há similaridade entre a situação da obra cinematográfica e o cotidiano dos trabalhadores terceirizados do IML: deparar-se com corpos que carregam as mesmas características que os seus. Homens, negros, periféricos. Os mortos que passam por suas mãos são, muitas vezes, um reflexo de si mesmos, como se olhassem no espelho e vissem seu destino interrompido ali, na frieza daquela mesa de aço inoxidável.

Conforme aponta o Atlas da Violência 2024 (Cerqueira, Bueno, 2024a), a Bahia se destaca de forma alarmante como o estado com a maior taxa de homicídios de negros por 100 mil habitantes, registrando uma taxa de 51,6 em 2022. Não por coincidência, a capital brasileira que lidera em homicídios é Salvador, com uma taxa impressionante de 70,2. Uma análise mais detalhada dos municípios brasileiros, também apresentada no Atlas da Violência 2024 (Cerqueira, Bueno, 2024b), revela que a Bahia abriga as cinco cidades mais violentas do país: Santo Antônio de Jesus (94,1), Jequié (91,9), Simões Filho (81,2), Camaçari (76,6) e Juazeiro (72,3). Além disso, entre os 20 municípios mais violentos, onze estão localizados na Bahia.

Esses dados tornam explícito o contexto de violência extrema que os trabalhadores do IML Nina Rodrigues enfrentam em seu cotidiano, onde são obrigados a lidar com o genocídio da população negra dia após dia. Esses profissionais encontram-se em uma posição paradoxal: testemunham o extermínio de sua própria comunidade, de seu próprio povo, enquanto realizam suas funções de processar os corpos e as evidências dessa violência como se fosse apenas mais um dia normal de trabalho. A dor desses corpos negros mortos é invisibilizada, sua morte transformada em estatística, em um procedimento a ser

concluído antes do fim do expediente. Nesse processo, a própria humanidade desses trabalhadores é posta em xeque, forçados a encarar a morte de seus iguais sem o espaço para sentir, lamentar ou questionar. A normalização do genocídio negro, tanto para quem morre quanto para quem trabalha, é o reflexo mais cruel de uma sociedade que, ao desumanizar a morte negra, já desumanizou a vida negra muito antes.

A banalização da morte negra torna-se um reflexo da própria estrutura que insiste em tratar a vida negra como algo descartável, relegando a tragédia a um *status* de normalidade que silencia o luto e perpetua a indiferença. No IML Nina Rodrigues, a morte não é apenas um fato a ser registrado e investigado; ela é um fardo que se impõe sobre os ombros daqueles que, todos os dias, são confrontados com o limite entre o respeito pela vida e a rotina banalizada de sua ausência.

4. Reduzido a termo: como o caso (não) foi parar no judiciário.

Esta situação singular (e irregular) da Bahia deu causa ao menos a duas denúncias formais aos órgãos fiscalizadores da lei, o Ministério Público do Estado da Bahia (MP-BA) e o Ministério Público do Trabalho (MPT), além de algumas tentativas da categoria de profissionais da limpeza de ganhar repercussão na mídia. Trataremos detalhadamente de cada uma delas a seguir.

A primeira denúncia foi realizada por meio de uma representação de treze páginas dirigida ao MP-BA em 11 de junho de 2016 que circulou internamente com a numeração SIMP 003.0.168042/2016. A denúncia foi redigida por duas estudantes de direito que visitaram a instituição em visita técnica similar às que narrei anteriormente. No documento, elas relataram com detalhes a precariedade da infraestrutura do prédio do IML, as condições de trabalho degradantes e de risco, além de estruturarem juridicamente a denúncia com a mesma lógica de uma petição judicial, fundamentando cada infração às normas técnicas e à legislação brasileira, abarcando aspectos trabalhistas, cíveis e penais. Essas são algumas frases do documento: “obra inacabada, corredores sem pisos, ausência de exaustores e ar condicionado potentes para amenizar o cheiro de putrefação dos cadáveres” (p. 2); “durante os plantões noturnos, não existe iluminação nos corredores, que são iluminados pelos aparelhos celulares dos próprios médicos, situação que beira o absurdo” (p.3); “alguns dos médicos e auxiliares da necrópsia não possuem equipamentos básicos de proteção” (p.3); “os auxiliares de necropsia estão manuseando os cadáveres com as próprias mãos” (p.3); “um funcionário que desenvolveu labirintite, uma das consequências do contato habitual com

o formol" (p.3); "válido destacar a informação de que os auxiliares de necrópsia são contratados como auxiliares de serviços gerais" (p.4).

Acompanhando a tramitação burocrática da denúncia por meio de carimbos e etiquetas coladas diretamente no documento, é possível constatar que o tempo decorrido até sua chegada ao gabinete do promotor de justiça foi de 70 dias, visto que o recebimento ocorreu em 12 de agosto de 2016. O primeiro despacho foi emitido em 13 de setembro do mesmo ano, com a solicitação de diligências à Central de Apoio Técnico (CEAT) do MP-BA.

De acordo com o próprio site da instituição (MP, 2024), a CEAT é responsável por por análises técnicas especializadas em áreas como meio ambiente, engenharia, arquitetura, urbanismo e contabilidade, oferecendo pareceres técnicos que subsidiam a atuação das promotorias em temas como direitos humanos, patrimônio público e meio ambiente. O promotor solicitou ao setor uma avaliação técnica dos seguintes pontos:

> a.1. "quais são as condições estruturais do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, nas dependências indicadas na notícia de fato? Existe algum indício de obra inacabada nas dependências do Instituto ou de ausência de iluminação, como relatado na notícia de fato?"; a.2. "tais condições são compatíveis com o serviço público ali desenvolvido?"; a.3. "tais condições preenchem requisitos básicos e legalmente estabelecidas de salubridade, conforto, adequação ao serviço desenvolvido naquele órgão público?"; a.4. "existe sistema de exaustores e de climatização no local e, em caso de ausência, como repercute nas condições do local?"; a.5. "quantos atendentes estão disponibilizados ao atendimento do serviço de necrópsia? Que cargos exercem? Há terceirizados? Existem indícios do desvio de função indicado na notícia de fato?"; a.6. "os servidores públicos e terceirizados que trabalham no serviço de necrópsia possuem equipamentos adequados para o manuseio dos cadáveres; a.7. "evidencia-se a demora na elaboração de laudos a cargo do Instituto por ausência de recursos humanos ou de pessoal, como indicado na notícia de fato?"; a.8. "outras considerações que sejam reputadas relevantes para o esclarecimento dos fatos narrados na notícia de fato."

Assim, com base nesse despacho, após algumas idas e vindas entre gabinetes do próprio órgão, um ofício foi finalmente enviado ao diretor do Departamento de Polícia Técnica, informando, com antecedência de 20 dias, a data e o horário em que o MP-BA realizaria uma perícia no IMLNR. Conforme previsto, no dia 28 de novembro de 2018, foi realizada a inspeção, registrada no Parecer Técnico nº 168/2019. No documento, os técnicos afirmaram

não ser possível responder integralmente aos quesitos apresentados, em razão da à "ausência de livre acesso" e "a impossibilidade de acompanhar os serviços de necropsia e demais atos dos serviços especializados dar-se em razão da objeção do órgão inspecionado, alegando o comprometimento da segurança, e a existência de legislação específica que coíbe o acesso por terceiros.".

Diante dessas limitações, o parecer trouxe diversas recomendações relativas a melhorias estruturais. No entanto, a situação dos trabalhadores terceirizados foi praticamente ignorada. O MP-BA limitou-se a solicitar que o caso fosse encaminhado à Superintendência Regional do Trabalho e Emprego, para as "considerações que sejam reputadas relevantes". Assim, enquanto as tratativas sobre as melhorias na infraestrutura tiveram continuidade, as demandas relativas às condições de trabalho dos terceirizados foram arquivadas.

A segunda denúncia sobre a irregularidade de terceirização dos trabalhadores do IMLNR ocorreu de forma sigilosa, realizada no dia 03 de fevereiro de 2019, para o Ministério Público do Trabalho:

> Informo, para a adoção das providências que entender pertinentes, que tomei conhecimento, de maneira informal, que os auxiliares de necrópsia do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues IMLNR, na verdade, são empregados de uma empresa terceirizada de prestação de serviços de limpeza contratada pelo Estado da Bahia. O trabalho realizado por esses profissionais envolve a manipulação de cadáveres e vísceras humanas, incluindo o uso de instrumentos perfurantes, cortantes e contundentes, tais como agulhas, bisturis e serrotes, estando expostos, de maneira corriqueira, a materiais infectantes. Além disso, há notícias de que os referidos empregados não costumam estar devidamente dotados dos equipamentos de proteção necessários (p. 1).

Em razão de noticiar fatos enquadrados em áreas temáticas tratadas por gabinetes diferentes, essa denúncia foi desmembrada em duas notícias de fato, uma que circulou com a numeração NF 000231.2019.05.000/3 (temática de fraude trabalhista) e outra com a NF 000247.2019.05.000/9 (temática de desvirtuamento da intermediação de mão-de-obra ou da terceirização de serviços). O primeiro despacho da procuradora do trabalho a quem foi distribuída a primeira NF ocorreu em 22 de fevereiro de 2019, em que solicitou a notificação dos denunciados (o IMLNR e a empresa terceirizada à época da denúncia) para que se manifestasse "acerca do objeto deste feito, acompanhada da devida documentação" de todos os trabalhadores auxiliares de necrópsia do órgão, além do recibos de EPI e contratos de trabalho de cada um deles. Em 02 de setembro de 2019, após quatro intimações feitas ao

IMLNR e à Procuradoria do Estado para que respondesse a notificação, sem obter resposta, a procuradora intimou o denunciante sigiloso para que apresentasse “no prazo de dez dias, nome, endereço e telefone de trabalhadores que possam depor a esse respeito” (p. 51). Em resposta, o denunciante informou que não detinha tais informações e reforçou que

> [...] o objeto da representação encaminhada não estava adstrito às supostas irregularidades perpetradas pela empresa terceirizada em questão. Como se sabe, o regime de contratação acaba por gerar uma significativa rotatividade na prestação dos serviços ao Estado. O cerne da problemática, por isso, perpassa também pela possível desídia e irresponsabilidade do tomador de serviços, o Governo do Estado da Bahia, na contratação e fiscalização da prestação dos serviços. [...]

Sem nenhuma resposta, em 14 de novembro de 2019, diante da necessidade de uma investigação, foi instaurado um Inquérito Civil pelo MPT. Em 03 de fevereiro de 2020 foi determinada inspeção no IML para averiguar as denúncias. Percebeu-se, então, que haviam outros inquéritos que corriam no MPT acerca da mesma situação fática, de modo que foram anexados aos autos outras notícias de fato, quais sejam as NFs nº 002336.2019.05.000/3 e 247.2019.05.000/9 contra outras empresas terceirizadas, a NF nº 002242.2019.05.000/0 em face da Secretaria de Segurança Pública e os inquéritos civis 002441.2019.05/0/0 e 1681.2020.05.000/8.

Após a reunião de todas as notícias de fato e inquéritos sobre o tema, percebeu-se que uma inspeção já havia sido feita por outro gabinete no dia 07 de junho de 2019. A situação encontrada pelos Auditores Fiscais do Trabalho foi descrita da seguinte forma:

> [...] foi constatada a prática de desvio de função de três empregados [*nomes censurados*]. Todos eles flagrados “atuando como auxiliares de necropsia, realizando incisões nos corpos, exposição de vísceras e posterior suturas”, sendo que não foram contratados para desempenhar tais funções.
>
> [...] o trabalho realizado por esses profissionais envolve a manipulação de cadáveres e vísceras humanas, incluindo o uso de instrumentos perfurantes, cortantes e contundentes, tais como agulhas, bisturis e serrotes, estando expostos, de maneira corriqueira, a materiais infectantes, o que não é atribuição de empregados que laboram em empresa contratada para prestar serviço de limpeza e conservação ao IML. (MPT, 2019)

Após o flagrante do desvio de função, foi proposta a celebração de Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) à empresa contratada à época para fornecer a mão de obra ao tomador de serviços IML, mas os prepostos da empresa afirmaram que qualquer acordo

seria “utópico”, uma vez que o cerne do problema estava no próprio IML , que exigia a contratação de funcionários específicos dessa forma sob ameaça de rescisão contratual, independente da empresa contratada. Em audiência realizada no dia 16 de setembro de 2020 afirmaram:

> [...] que não possui acesso ao DPT/ BA; que atualmente são 3 (três) empregados neste contrato em claro desvio de função, segundo o relatório de fiscalização da SRT; que a empresa apenas recentemente tomou conhecimento desse desvio de função, após a notificação deste MPT, pois todos os contratados são serventes, não fazendo ideia da utilização da mão de obra em outras funções; que, quando da contratação da atual empresa após o certame licitatório, esta recebeu a recomendação para contratação de todos os empregados, inclusive supervisor e cabos de turma, que são cargos de confiança; que a empresa não teve qualquer liberdade para contratação de seu pessoal; que o DPT também solicita os empregados serem desligados, bem como aqueles que serão substitutos [...]

Acerca dos argumentos apresentados pela empresa, é fundamental destacar alguns pontos cruciais: o verdadeiro problema reside na desídia e na irresponsabilidade do tomador de serviços, o Governo do Estado da Bahia, representado pelo Instituto Médico Legal Nina Rodrigues e, portanto, pelo Departamento de Polícia Técnico a qual integra. Ao praticar o desvio de função, transferindo responsabilidades que deveriam ser executadas por servidores concursados para trabalhadores precarizados, o Estado perpetua uma violência sistemática e institucional contra esses indivíduos. Esse desvio de função não é apenas uma falha administrativa; trata-se de uma forma de violência de Estado, uma exploração que recai diretamente sobre os mais vulneráveis, aqueles que têm pouco ou nenhum poder de contestar suas condições de trabalho.

Essa prática, longe de ser um fenômeno recente ou isolado, é uma realidade persistente, repetida ao longo de inúmeros contratos de terceirização de serviços de limpeza, como evidenciado pela quantidade de empresas notificadas no referido inquérito pelo Ministério Público do Trabalho – foram cinco – e por reportagens que expõem essa situação. Em 2012 o caso não ocupou as manchetes, mas foi denunciado no corpo do texto de uma matéria que dava conta do atraso dos salários (Isabel, 2012). Em 2013, a situação foi alvo de algumas manchetes: “Agentes de limpeza do IML são obrigados a remover e até abrir cadáveres” (SINDLIMP, 2013), “Santo Antônio de Jesus: Agentes de limpeza do IML são obrigados a remover e até abrir cadáveres” (Blog do Valente, 2013a) e “Pessoal de limpeza afirma que abre cadáver no IML de Santo Antônio de Jesus” (Blog do Valente, 2013b). Em

2017 os trabalhadores foram novamente à mídia por atrasos nos salários e os desvios de função já eram tratados como corriqueiros (Parte, 2017; Atraso, 2017; Muniz, 2017; Terceirizados, 2017).

Assim, diante do entendimento do MPT acerca da perpetuidade de interferência do IML nas admissões e desligamentos a título de terceirização de serviços de limpeza e conservação, foi instaurado NF específica para investigar o IML como tomador de serviço, a NF 002186.2020.05.000/7. Em 16 de abril de 2021, a Direção do IML se manifestou:

> O Departamento de Polícia Técnica sofre, infelizmente, com falta de recurso e pessoal concursado, tal como ocorre em áreas outras do funcionalismo público. O IMLNR teve seu último concurso público no ano de 2005, com a admissão de 30 (trinta) peritos. De 2005 a 2020 aposentaram ou faleceram 38 desses profissionais, voltando, o instituto, ao mesmo quantitativo de peritos do ano de 1999. O mesmo Diploma Legal supracitado prevê um quadro de 420 (quatrocentos e vinte) peritos médicos legistas para a Bahia, mas só conta hoje com 219 (duzentos e dezenove). São previstos 1.039 (mil e trinta e nove) Peritos Técnicos, mas contamos com apenas 317 (trezentos e dezessete). O número de servidores Peritos Técnicos, portanto, é incapaz de suprir as necessidades da Tanatologia no Estado da Bahia, sendo esta uma atividade essencial para a sociedade. Também para exemplificar, apenas na sala de necrópsia do IMLNR necessita-se de 20 (vinte) desses profissionais, mas apenas 2 (dois) servem no local.
>
> Deve ser deixado claro que esta é uma situação que há décadas ocorre na Medicina Legal estadual, sendo esse problema uma das preocupações imediatas da atual gestão. É conveniente salientar que esta Direção, ao longo do tempo, vem buscando incessantemente outras alternativas, tais como: propostas de alterações legislativas para tratar da questão; elaboração de edital e pedido de concurso público, tendo este sido enviado à Secretaria de Administração do Estado no ano de 2017.
>
> Enquanto isso, esta diretoria entendeu ser do interesse público a não interrupção, de forma intempestiva, das eventuais inconformidades, visto o grande prejuízo na formação de prova material em todos os crimes de homicídio no Estado, além de mortes por acidentes e suicídio. Deve ficar igualmente claro, que a atual gestão tem, com todos os servidores da Tanatologia do Estado, independente do vínculo empregatício, o mesmo cuidado e atenção. Todos recebem os mesmos equipamentos de proteção e treinamento, a exemplo da vacinação contra a COVID 19 neste ano de 2021, quando nenhum servidor da casa ficou sem ser vacinado. (p. 153-154)

A nota da direção do IMLNR, ao tentar justificar a permanência das irregularidades com o argumento da continuidade do serviço público, evidencia um funcionamento perverso da burocracia como forma de violência institucional. O apelo à escassez (de recursos, de concursos, de pessoal), é mobilizado como argumento de gestão da sobrevivência, naturalizando o descumprimento das normas legais em nome de um suposto interesse público. Ao mesmo tempo, oculta-se quem de fato paga o preço dessa política de manutenção: são os "auxiliares de necrópsia" terceirizados, invisibilizados nos documentos oficiais, expostos cotidianamente a riscos físicos e psíquicos, sem amparo jurídico nem reconhecimento formal. A lógica burocrática não é neutra. Ela fabrica omissões, silencia conflitos e legitima a desigualdade ao tratar a precariedade como inevitável. Enquanto as autoridades se eximem de responsabilidade pela via dos autos e ofícios, são os trabalhadores em vínculos frágeis que suportam, nos corpos e nas rotinas, os efeitos materiais de uma estrutura que os reconhece apenas quando conveniente. A violência, portanto, não é apenas do crime que se pericia, mas também da política que organiza quem limpa, carrega e costura os corpos. Ademais, a própria ideia de que todos os servidores, concursados ou não, recebem "o mesmo cuidado" desconsidera que o problema não reside apenas na distribuição de EPIs ou vacinas, mas na ausência de direitos e garantias mínimas para quem lida diariamente com a morte, em condições insalubres e institucionalmente negligenciadas. Ao afirmar que a situação é "preocupação imediata", a nota performa uma sensibilidade que, na prática, não existe.

Em 24 de novembro de 2021, a procuradora do trabalho reiterou o pedido de nova inspeção no IML, com o objetivo de verificar se a situação de desvio de função persistia. No entanto, até 16 de março de 2022 a inspeção ainda não havia sido realizada. Diante da omissão, a procuradora invocou a Portaria 98/2018, que estabelece a prioridade de fiscalização em casos de risco grave e iminente, e destacou a gravidade da situação enfrentada pelos trabalhadores do IML. No documento a procuradora destacou a situação dos terceirizados: "que por anos vêm sendo submetidos a situação de grave exposição de riscos à saúde e sem a adequada proteção, habilitação para o desempenho das tarefas, a exemplo do manuseio de cadáveres e vísceras, ou remuneração pelo risco sofrido".

Sem qualquer registro de que a inspeção tenha sido realizada, em 29 de junho de 2022 foi juntada aos autos uma minuta de Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) elaborada pelo Ministério Público do Trabalho. Não há nos autos qualquer evidência de que a minuta tenha sido construída com participação do DPT. No documento, o MPT propõe que o IMLNR se comprometa ao pagamento de multa no valor de dez mil reais por cada ato

praticado em descumprimento de suas obrigações legais, a partir da eventual assinatura do acordo. O valor da sanção proposta, por sua vez, escancara a desproporcionalidade entre a gravidade do dano sistemático relatado e a medida corretiva sugerida: para uma entidade pública que opera com recursos do erário, trata-se de uma quantia irrisória, incapaz de produzir qualquer efeito dissuasório real. Intimado a se manifestar sobre o interesse em firmar o TAC, a instituição permaneceu silente. Esse silêncio funciona como estratégia de não enfrentamento que posterga a responsabilização e reafirma a lógica de impunidade que rege as ilegalidades dos bastidores do serviço público.

Diante do silêncio institucional, em 26 de agosto de 2022 o Ministério Público do Trabalho determinou a elaboração de uma minuta de Ação Civil Pública. No entanto, essa minuta jamais foi juntada aos autos, e o processo permaneceu inerte por quase um ano. Somente em 2 de junho de 2023 houve nova movimentação processual, com a realização de uma segunda inspeção no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. A inspeção foi descrita nos seguintes termos:

> [...] Foi verificado na reunião com integrantes da Diretoria Geral do Departamento de Polícia Técnica que os trabalhadores terceirizados responsável pela limpeza tem como função a limpeza de macas com sangue, manipulação de resíduo de autópsia, apoio a Médico Legista no momento da análise, entre outras funções; 7. Após finalizar a reunião, foi solicitado contactar trabalhadores vinculados ao contrato de prestação de serviços de conservação e limpeza para verificar as condições de trabalho e verificar possíveis irregularidades no exercício da função. Entretanto, por determinação do [...] diretor do estabelecimento, não houve autorização para que, naquele momento da diligência, houvesse a realização da referida oitiva de trabalhadores. [...]
>
> Do exposto, é possível concluir que mesmo sem ter êxito na oitiva de trabalhadores terceirizados, após reunião com integrantes da Diretoria Geral do Departamento de Polícia Técnica, que os trabalhadores terceirizados responsável pela limpeza estão realizando tarefas com grande exposição a riscos, pois no contrato disponibilizado não é observado a especificação da função, não existe no contrato medidas preventivas com o fim de evitar a contaminação de trabalhadores que exercem a função conforme a demanda e necessidade do setor de autópsia. Cabe informar que trabalhos técnicos requerem capacitação contínua, ferramentas adequadas, EPI's disponíveis de forma adequada e específica para a função exercida. Por fim, a responsabilidade de realizar a limpeza de macas com sangue, manipulação

> de resíduo de autópsia, apoio a Médico Legista no momento da análise requer conhecimento técnico específico.
>
> Cabe observar que o procedimento de autópsia realizado por médico legista se assemelha pela complexidade a uma cirurgia realizada em uma pessoa doente que é efetuada por uma equipe composta de instrumentista, enfermeira, médico cirurgião, entre outros. Desse modo, por analogia, a análise forense realizada por médico legista necessitaria de auxiliar técnico. (p. 319-321)

No entanto, ao examinar o documento juntado, percebe-se que não houve, de fato, uma inspeção técnica, mas sim uma reunião conduzida na sala da diretoria, sem qualquer acesso ao local de trabalho dos terceirizados. O que deveria ser um ato de fiscalização transformou-se em um encontro do alto escalão do órgão.

Após mais um longo período de estagnação processual, um novo despacho foi proferido em 23 de novembro de 2023, determinando que se oficiassem os promotores de justiça que participaram da chamada “inspeção”, para que informassem se havia reuniões agendadas com o órgão investigado e, caso positivo, notificassem o procurador do trabalho para que pudesse atuar em conjunto. Essa movimentação sugere, pela primeira vez nos autos, uma atuação supostamente cooperativa entre o Ministério Público do Estado da Bahia e o MPT, ainda que até então não houvesse qualquer indício formal nos autos de tal articulação interinstitucional. Na sequência, foi juntado ofício do MP estadual, no qual se comprometia a informar o procurador do trabalho sobre qualquer nova ação relacionada ao caso.

Mais adiante, em 28 de fevereiro de 2024, uma nova procuradora, atuando em substituição ao titular do caso, despachou nos autos registrando que nenhuma das partes havia se manifestado quanto à perícia realizada e, diante disso, intimou novamente tanto as empresas terceirizadas quanto o IMLNR a apresentarem resposta. Essas intimações foram reiteradas diversas vezes, sem que qualquer das empresas, o órgão público ou mesmo a procuradoria estadual se manifestassem.

Por fim, em 31 de março de 2025, foi proferida a decisão de arquivamento do inquérito, com o ordenamento de instauração de novo procedimento investigatório, agora restrito ao Estado da Bahia como único investigado, com a exclusão das empresas privadas responsáveis pela terceirização inicialmente implicadas. No entanto, até o momento, não obtive acesso ao novo inquérito, tampouco há informações disponíveis nos autos que confirmem se sua instauração efetivamente ocorreu. A ausência de transparência e o desaparecimento progressivo dos elementos centrais da denúncia no curso do processo após

a intervenção da diretoria e dos que realmente tem poder de decisão são um forte indício de que a situação estava sendo tratada em outro campo que não o mundo registrado nos autos.

No mundo dos papéis, nada aconteceu. Mas, nas salas de reunião e nos bastidores da administração pública, uma movimentação concreta ocorreu: o Estado lançou um edital para contratação de auxiliares de necropsia via Regime Especial de Direito Administrativo (REDA). Em outubro de 2024, foi publicado o Edital REDA nº 004/2024, que prevê a contratação temporária de quarenta e dois profissionais com formação de nível médio para atuarem no Departamento de Polícia Técnica.

No entanto, ao invés de resolver o problema que o MP-BA e o MPT vinham apontando de modo a indenizar esses trabalhadores, por exemplo, o Estado optou por uma solução que escancara a lógica do descarte. Os profissionais que, por mais de uma década, exerceram essas atividades de forma irregular, mas com conhecimento prático acumulado, talvez não tenham os requisitos legais exigidos pelo novo edital, como certificado de conclusão de curso de nível médio ou formação técnica profissionalizante e certificado de curso livre de auxiliar de necropsia com carga horária mínima de 250h. Isso significa que, ao fim de tudo, podem ser simplesmente substituídos. Expulsos de cena como se nunca tivessem existido, como se seus corpos não tivessem secado o sangue e o suor de outros corpos todos os dias. Repito: no mundo dos papéis, nos autos dos inquéritos civis e notícias de fato, nada aconteceu. Inclusive, o processo foi arquivado. Mas, na vida real, decisões foram tomadas em mesas de reuniões.

Dito isto, é importante observar que essas decisões, que reorganizam de forma efetiva o trabalho pericial, não foram registradas a termo nem integram o inquérito civil e, portanto, nunca chegarão ao judiciário. Mesmo com a intervenção dos promotores e procuradores dos Ministérios Público, que deveriam ser fiscais da lei, a situação foi resolvida com um *jeitinho* para encerrar a situação sem responsabilizar o Estado pela desídia. A resolução do problema se deu, assim, não por força das leis ou das garantias constitucionais, mas pela dinâmica opaca da política institucional, em que o verdadeiro poder não corre nos autos, mas em conversas travadas a portas fechadas.

A ausência de responsabilização estatal e o arquivamento do inquérito não se explicam apenas pela inércia ou pela falta de vontade política. Trata-se, sobretudo, de uma disputa pelo que pode ou não existir no mundo jurídico. Como aponta Pedro Heitor Barros Geraldo (2023), no sistema de justiça brasileiro, o acesso à justiça é, na prática, um acesso pelos registros. Isto é, a possibilidade de existir juridicamente está condicionada àquilo que foi formalmente reduzido a termo, registrado e protocolado nos autos. O que não é registrado,

simplesmente não existe para o Direito. Assim, as negociações realizadas em reuniões fechadas, os relatos informais dos trabalhadores, as visitas que não resultaram em relatórios ou laudos, nada disso pode ser considerado pelo Judiciário, ainda que tenha sido determinante para o desfecho do conflito.

Mais do que ausência de registro, o que se observa é uma produção seletiva de documentos que filtra e reduz o conflito à sua versão mais conveniente para as instituições envolvidas. Os trabalhadores terceirizados, que durante anos desempenharam funções essenciais ao funcionamento do IMLNR, não apenas foram excluídos do edital que reestruturou suas funções, como também não tiveram suas trajetórias documentadas. Foram capturados pelo sistema apenas como força de trabalho precarizada, sem que seus relatos, angústias ou denúncias fossem convertidos em linguagem jurídica legítima. E mesmo quando houve tentativa de mobilizar o sistema, como nos inquéritos do MPT e MP-BA e nas inspeções frustradas, o processo foi cuidadosamente esvaziado por meio da não produção ou da omissão nos registros que resultaram em arquivamentos. Essa dinâmica de invisibilização não é acidental, mas estruturante: no Brasil, como denuncia Geraldo (2023), o processo serve menos para explicitar o conflito e mais para organizar um sistema de arquivos sob controle das autoridades.

Dessa forma, o caso do IMLNR revela com nitidez os limites da justiça como campo democrático de resolução de conflitos. A administração do problema se deu não por força das leis ou das garantias constitucionais, mas por meio da produção institucional da ausência. Aquilo que poderia ser disputado juridicamente – a reparação pelos anos de trabalho irregular, o reconhecimento da violação de direitos, a responsabilização das empresas e do Estado – foi, simplesmente, deixado fora do registro. O acesso ao sistema foi barrado não pela ausência de conflito, mas pela ausência deliberada de sua inscrição nos autos. Ao fim, a justiça não foi feita, mas registrada por outros, para outros.

5. Considerações finais

A situação analisada neste trabalho escancara as camadas de desigualdade, invisibilidade e violência institucional que estruturam o funcionamento do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues. Através de uma etnografia comprometida com os rastros do vivido, buscou-se evidenciar como o desvio de função de trabalhadores terceirizados – todos homens negros, contratados formalmente para a limpeza, mas incorporados à prática cotidiana da necropsia – opera como mecanismo de exploração e de negação de direitos. A

precarização do trabalho, quando atravessada pelo racismo estrutural, deixa de ser uma exceção administrativa para se tornar um projeto político.

A rotina no IML, onde a vida e a morte se encontram diariamente, expõe não apenas a violência explícita que esses trabalhadores enfrentam, mas também a violência simbólica de serem relegados a uma zona de não-ser, onde sua humanidade é sistematicamente negada. A constante presença da morte, o manuseio diário de corpos que refletem suas próprias identidades, e a invisibilidade de suas condições de trabalho contribuem para uma internalização do sofrimento, em que a linha entre a vida e a morte se torna cada vez mais tênue.

As mãos que abrem os corpos, que limpam os resíduos da violência e que costuram silenciosamente as bordas do sistema, são as mesmas que não aparecem nos laudos, que não assinam os documentos e que permanecem ausentes do reconhecimento institucional. Enquanto a morte é registrada, quantificada e processada, o sofrimento dos vivos que a enfrentam diariamente é ignorado. Não se trata apenas de ilegalidade administrativa, mas de um arranjo que reposiciona corpos negros como peças descartáveis na engrenagem do Estado, mesmo quando este Estado se apresenta sob o verniz técnico da ciência e da justiça.

Ao analisar não apenas o que se faz, mas quem faz, este trabalho insiste na centralidade da pergunta que o título antecipa: quem mete a mão na massa? Ou, em termos mais precisos: quem carrega nas mãos o peso de sustentar uma instituição que se nega a enxergá-los como sujeitos de direito? A situação analisada neste trabalho revela muito mais do que uma simples irregularidade administrativa ou um problema de gestão pública. Trata-se da expressão concreta de um projeto de Estado que se sustenta na exploração sistemática da força de trabalho negra e precarizada para manter em funcionamento instituições responsáveis por produzir a verdade jurídica. A terceirização dos serviços no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, especialmente na atividade-fim da necropsia, não apenas contraria frontalmente as normas que regem a perícia médico-legal no Brasil, como também compromete a própria legitimidade da prova produzida.

Quando os corpos são abertos por trabalhadores não habilitados, sem concurso público, sem formação técnica exigida em lei, e com contratos precários de limpeza, há uma ruptura formal e material na cadeia de custódia da prova pericial. A quebra desse protocolo, conforme define a legislação brasileira, pode acarretar a nulidade absoluta da prova, uma vez que sua origem, integridade e autenticidade ficam comprometidas. A consequência processual disso não é marginal: trata-se da possibilidade real de que laudos periciais sejam desconsiderados em juízo, gerando absolvições, anulações de processos ou reabertura de

investigações. A fragilidade institucional, nesse sentido, compromete não apenas os direitos dos trabalhadores, mas a própria estrutura do sistema de justiça penal.

Ao mesmo tempo, os esforços para apurar essas irregularidades esbarram em uma burocracia que opera como tecnologia de silenciamento. Os registros oficiais omitem os nomes, ocultam os gestos e invisibilizam as práticas cotidianas de desvio de função. Assim, a ausência do registro à termo opera como sinônimo de ausência de fato. A dificuldade de acesso aos registros revela a face opaca da administração pública, em que as irregularidades se escondem por detrás da ausência de transparência e da lentidão processual. Quando as inspeções viram reuniões, quando os autos não registram o que acontece nos corredores, e quando as denúncias se dissolvem em arquivamentos sem desfecho, o direito à memória e à responsabilização também se esvai.

Referências

ALDÉ, Lorenzo. **Ossos do ofício**. Processo de trabalho e saúde sob a ótica dos funcionários do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro. 2003. 162 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Fundação Oswaldo Cruz. Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 2003

ATRASO no pagamento de terceirizados suspende liberação de corpos no IML. **Correio 24 horas**, 11 jan. 2017, 10:28. Disponível em: https://www.correio24horas.com.br/salvador/atraso-no-pagamento-de-terceirizados-suspende-liberacao-de-corpos-no-iml-0117. Acesso em: 11 jun. 2025.

BAHIA. Ministério Público da Bahia. **Representação SIMP n.º 003.0.168042/2016**. Salvador, 2016.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Inquérito Civil n.º 000231.2019.05.000-3.** Salvador, 2019.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Inquérito Civil n.º 002336.2019.05.0003**. Salvador, 2019.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Inquérito Civil n.º 002441.2019.05.0000**. Salvador, 2019.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Inquérito Civil n.º 1681.2020.05.000/8**. Salvador, 2020.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Notícia de Fato n.º 000247.2019.05.000/9.** Salvador, 2019.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Notícia de Fato n.º 002186.2020.05.000/7.** Salvador, 2020.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Notícia de Fato n.º 002242.2019.05.000/0**. Salvador, 2019.

BAHIA. Ministério Público do Trabalho. **Notícia de Fato n.º 002247.2019.05.000/9**. Salvador, 2019.

BAHIA. Secretaria da Segurança Pública. Departamento de Polícia Técnica. **Edital n. 004, de 10 de outubro de 2024.** Processo Seletivo Simplificado para contratação em Regime Especial de Direito Administrativo – REDA. Diário Oficial do Estado da Bahia, Salvador, BA, 11 out. 2024.

BLOG DO VALENTE. **Pessoal de limpeza afirma que abre cadáver no IML de Santo Antônio de Jesus.** 03 set. 2013b. Disponível em: https://blogdovalente.com.br/sem/2013/09/pessoal-de-limpeza-afirma-que-abre-cadaver-no-iml-de-santo-antonio-de-jesus/. Acesso em: 22 ago. 2024.

BLOG DO VALENTE. **Santo Antônio de Jesus: agentes de limpeza do IML são obrigados a remover e até abrir cadáveres**. 01 set. 2013a. Disponível em: https://blogdovalente.com.br/sem/2013/09/santo-antonio-de-jesus-agentes-de-limpeza-do-iml-sao-obrigados-a-remover-e-ate-abrir-cadaveres/. Acesso em: 22 ago. 2024.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988

BRASIL. **Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941**. Código de Processo Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 13 out. 1941.

BRASIL. **Lei nº 13.964, de 24 de dezembro de 2019**. Altera o Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), e outras leis, para aperfeiçoar a legislação penal e processual penal. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 157, n. 248, p. 1-17, 24 dez. 2019.

BRASIL. **Lei nº 12.842, de 10 de julho de 2013**. Dispõe sobre o exercício da Medicina. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 11 jul. 2013.

CAYMMI, Dorival. **Você já foi à Bahia?** [Música]. 1944.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). **Atlas da violência 2024**. Brasília: Ipea; FBSP, 2024a. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/14031

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). **Atlas da violência 2024: retrato dos municípios brasileiros.** Brasília: Ipea; FBSP, 2024b. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/14031

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

COSTA, Cristiane Sobrinho. **Dossiê de registro especial do patrimônio imaterial da Festa de Iemanjá**. Salvador: Fundação Gregório de Matos, 2019.

DEJOURS, Christophe. **Trabalho e saúde mental**: da pesquisa à ação. In: DEJOURS, Christophe; ABDOUCHELI, Edith; JAYET, Christian (Orgs.). Psicodinâmica do trabalho: contribuições da escola dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento e trabalho. São Paulo: Atlas, 1994. p. 45-65.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectiva, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIA, Thaís. **Contra racismo estrutural, Defensoria pede mudança de nome do IML Nina Rodrigues**. Defensoria Pública do Estado da Bahia. 21 mar. 2022. Disponível em: https://www.defensoria.ba.def.br/noticias/contra-racismo-estrutural-defensoria-pede-mudanca-de-nome-do-iml-nina-rodrigues/. Acesso em: 1 ago. 2024.

FRANÇA, Genival Veloso de. **Medicina Legal**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2017.

GERALDO, Pedro Heitor. (Des)controles da inquisitorialidade: a administração de conflitos e a organização da justiça brasileira em perspectiva comparada. **Revista Antropolítica**, Niterói, v. 55, n. 3, 3. quadri., set./dez., 2023.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1985.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociedade brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, 2 (2):189-220, jan./jun. 1954. Republicado em Simon Schwartzman, editor, O Pensamento Nacionalista e os “Cadernos de Nosso Tempo”. Brasília, Câmara dos Deputados e Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of Subjection**: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. New York: Oxford University Press, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022**: características da população e dos domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

ISABEL, Alessandro. Terceirizados do IML com salários atrasados. **BNews**, 07 jul. 2012. Disponível em: https://www.bnews.com.br/noticias/geral/38988-terceirizados-do-iml-com-salarios-atrasados.html. Acesso em: 11 jun. 2025.

LEA, Tess. Desiring bureaucracy. **Annual Review of Anthropology**, v. 50, p. 59-74, 2021.

LEA, Tess. When looking for anarchy, look to the state: fantasies of regulation in forcing disorder within the Australian Indigenous estate. **Critique of Anthropology**, v. 32, n. 2, p. 109-124, 2012.

LOUZADA, Renata Sabrina Maciel Lobato. **"Eu Tenho Medo é dos Vivos"**: análise Psicodinâmica do Trabalho entre profissionais da Medicina Legal. 2024. 186 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

M8 - Quando a Morte Socorre a Vida. Direção: Jeferson De. Produção: Lázaro Ramos, Iafa Britz. Brasil: Migdal Filmes, 2020. 1 filme (83 min).

MANGABEIRA, Otávio. **Pense num absurdo, na Bahia tem precedente.**

MARTINS, Cleo. MARINHO, Roberval. **Iroco**: o orixá da árvore e a árvore orixá. (Coleção Orixás). Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO. **Inquérito Civil nº 000231.2019.05.000-3**. 5ª Região. Salvador, 2019.

MP - MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. **Centro de Apoio Técnico (CEAT) - Apresentação**. Disponível em: https://ceat.mpba.mp.br/apresentacao/. Acesso em: 02 nov. 2024.

MUNIZ, Tailane. Após quatro horas, parte dos funcionários terceirizados do IML voltam a trabalhar. **Correio 24 horas**, 11 jan. 2017, 13:40. Disponível em: https://www.correio24horas.com.br/salvador/apos-quatro-horas-parte-dos-funcionarios-terceirizados-do-iml-voltam-a-trabalhar-0117. Acesso em: 11 jun. 2025.

PARTE dos funcionários terceirizados do IML voltam a trabalhar. **iBahia**, 11 jan. 2017. Disponível em: https://www.ibahia.com/salvador/parte-dos-funcionarios-terceirizados-do-iml-voltam-a-trabalhar. Acesso em: 11 jun. 2025.

QUARESMA, Amanda. **Os corpos gritam para ninguém**: uma análise dos laudos periciais da Chacina do Cabula. Rio de Janeiro: Mórula, 2024.

RIO DE JANEIRO. Secretaria de Estado de Polícia Civil. **Edital do Concurso Público para provimento de cargos da classe inicial da carreira de Técnico Policial de Necropsia de 3ª Classe**. Processo nº SEI-360050/000105/2020. Rio de Janeiro, 2021.

SELIGMANN-SILVA, Edith. **Psicopatologia no Trabalho**: aspectos contemporâneos. In: Saúde mental no trabalho: coletânea do Fórum de Saúde e Segurança no Trabalho do estado de Goiás. Goiânia: Procuradoria Regional do Trabalho da 18ª Região, 2013, p. 209-237

SILVA, Edil Ferreira da; LOPES, Helyssa Luana; SILVA, Ana Paula Lima da. O trabalho vivo de profissionais que lidam com a morte. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 18, n. 1, p. 61-76, 2015.

SINDILIMP-BA. **Agentes de limpeza do IML são obrigados a remover e até abrir cadáveres**. 30 ago. 2013.Disponível em: https://sindilimpba.org.br/agentes-de-limpeza-do-iml-sao-obrigados-a-remover-e-ate-abrir-cadaveres/. Acesso em: 22 ago. 2024.

SOUZA, Joá. **Homem é encontrado morto dentro de hotel em Pernambués.** Salvador: A Tarde, 13 out. 2022. Fotografia. Disponível em: https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/homem-e-encontrado-morto-dentro-de-hotel-em-pernambues-1106405. Acesso em: 17 maio 2025.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó**: Candomblé e Polícia de Costumes (1938-1976). Salvador: EDUFBA, 2018.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. **Ijexá**, o povo das águas. Recife: Editora Liceu, 2019

STF. Supremo Tribunal Federal. **ARE 1221586 AgR**, Relator(a): Gilmar Mendes, Segunda Turma, julgado em 15/09/2021, Processo Eletrônico DJe-187 divulg 17-09-2021 public 20-09-2021.

TERCEIRIZADOS do IML paralisam as atividades por falta de salários: funcionários alegam estar há três meses sem receber salários. **R7 Notícias**, 8 fev. 2017, 12h47. Disponível em: https://noticias.r7.com/bahia/terceirizados-do-iml-paralisam-as-atividades-por-falta-de-salarios-08022017/. Acesso em: 11 jun. 2025.

VARGAS, João Helion Costa. Por uma Mudança de Paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O caso de Tutxi Ãwa: como estão sendo documentados os desaparecimentos de pessoas indígenas no Brasil?

Carolina Silva Nogueira[1]

Introdução

No Brasil, uma pessoa é considerada desaparecida quando some de forma repentina, sem aviso prévio a familiares ou conhecidos, deixando de ser localizada em seus lugares habituais de convivência (MPESP, 2016). Segundo o Ministério Público de São Paulo (2016), embora alarmante, o fenômeno do desaparecimento é recorrente no país, indicando uma média de 183 desaparecimentos diários. Entre as denúncias registradas, os sujeitos são múltiplos e configuram casos extremamente heterogêneos: figuram crianças, adultos e idosos em diferentes níveis de vulnerabilidade que se ausentam por motivos diversos, seja de maneira voluntária ou involuntária.

Esta reflexão propõe um deslocamento do olhar em relação às estatísticas oficiais, dirigindo sua atenção para ausências que sequer chegam a ser registradas em boletins de ocorrência. Trata-se dos casos de desaparecimento de pessoas indígenas, entendido como uma forma particular de desaparecimento marcada por especificidades ligadas às existências, territorialidades e cosmologias próprias dos povos originários. Tal quadro se inscreve em um processo mais amplo de manutenção do genocídio indígena no Brasil, que opera tanto pela violência direta quanto pela invisibilização e pela subnotificação sistemática desses casos. Nesse sentido, o presente estudo aborda a subnotificação dos desaparecimentos indígenas, tendo como ponto de partida emblemático o caso de Tutxi Ãwa, integrante da comunidade Ãwa (Avá-Canoeiro do Araguaia).

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais e graduanda em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: carolinanogueira1999@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O presente estudo é fruto do meu Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB) e também se articula com reflexões tecidas a partir do meu trabalho enquanto pesquisadora do Observatório do Desaparecimento de Pessoas no Brasil (ObDes/UnB/MDHC). De modo geral, a pesquisa de TCC busca contribuir para a discussão contemporânea e intelectual em torno da mobilização da categoria do desaparecimento, pensado a partir do estudo do caso de Tutxi Ãwa, desaparecido durante a ditadura civil-militar. O estudo está sendo realizado mediante um amplo espectro de análise, ancorado, principalmente, em um quadro que envolve a articulação entre o interesse antropológico em documentos burocráticos, o universo da antropologia do Estado, o campo de estudos sobre o desaparecimento de pessoas e a cosmologia indígena Avá-Canoeiro. A pesquisa também se propõe a levantar dados específicos que ilustrem a extensão dessa subnotificação e contribuir para a lacuna de dados acerca do fenômeno. Ao analisar o caso do desaparecimento de Tutxi Ãwa, pretende-se debater também sobre a urgente tarefa de defender os direitos indígenas.

A escolha pelo tema do desaparecimento de indígenas no Brasil surge a partir de um incômodo pessoal em relação à invisibilidade do recorte indígena no tema. É fulcral debater sobre o desaparecimento indígena não apenas pela ausência de dados, mas também pela relevância que determinadas comunidades originárias atribuem ao aspecto da morte, do corpo e de seus territórios, consoante as suas respectivas cosmovisões. No caso da comunidade Avá-Canoeiro do Araguaia, as práticas de desaparecimento provocam um profundo adoecimento à comunidade, devido ao simbolismo atribuído à morte e à terra enquanto formas de pertencimento identitário (Rodrigues, 2021).

Mobilizada por essas questões, o artigo a seguir se propõe a apresentar a análise documental do fluxo burocrático de solicitações jurídicas em torno do reconhecimento de Tutxi Awã enquanto desaparecido político da Ditadura Militar, contextualizando-as como “artefatos etnográficos” (Lowenkron e Ferreira, 2014). Em particular, meu objetivo é pensar a via burocrática enquanto uma forma ambígua na busca por reparação que, simultaneamente, produz e reproduz outras formas de violências. Além disso, a partir da literatura contemporânea sobre desaparecimento de pessoas, interrogo se nosso esforço intelectual tem se alinhado com as principais dificuldades que se impõem ao diálogo com o desaparecimento indígena.

Dessa forma, em um primeiro momento será apresentado um breve contexto dos estudos sobre o desaparecimento de pessoas no Brasil (2000-2025). Em seguida, discorro sobre

o caso de Tutxi Awã e o contexto Avá-Canoeiro em maior detalhes. Na sequência, mobilizo o fluxo burocrático de solicitações jurídicas em torno do reconhecimento de Tutxi Awã enquanto desaparecido político e chamo atenção para dois documentos específicos: uma ação civil pública em torno do caso e a certidão de óbito de Tutxi Awã. Por fim, apresento breves apontamentos, dificuldades e interrogações encontradas até o momento. Em síntese, constata-se que desaparecimento de indígenas faz parte de uma estrutura mais ampla de violação dos direitos humanos que permeia a história do Brasil, desde o processo de colonização até a contemporaneidade, marcada pelo genocídio e pela marginalização.

Os estudos sobre o desaparecimento de pessoas no Brasil (2000-2025)

A Lei 13.812/2019 da legislação brasileira define uma pessoa desaparecida como "todo ser humano cujo paradeiro é desconhecido, não importando a causa de seu desaparecimento, até que sua recuperação e identificação tenham sido confirmadas por vias físicas ou científicas". Eliana Carneiro (2022), ao defender que a tipificação legal do fenômeno do desaparecimento atualmente não abarca sua totalidade, propõe a distinção do desaparecimento em três aspectos: o desaparecimento voluntário, quando o indivíduo se afasta voluntariamente; o desaparecimento involuntário, em que o sujeito é afastado sem ter decidido por isso, ou por ser considerado incapaz (menor de idade e/ou pessoa com deficiência intelectual), ou por questões externas (como acidentes frutos de desastres naturais); e o desaparecimento forçado, quando a pessoa é afastada forçadamente por violência ou ameaça.

No contexto brasileiro, o termo "desaparecimento forçado" se tornou sinônimo de "desaparecimento político", enfatizando estudos acerca do fenômeno do desaparecimento no contexto da ditadura militar (1964-1985) (Leal, 2017). Para o autor, tem-se uma recusa deliberada do Estado no esclarecimento de suas ações, revelando omissões no sistema de justiça alinhado por uma governamentalidade neoliberal pautada na exceção. Estudos contemporâneos sobre a temática do desaparecimento no Brasil (Araújo, 2007; Ferreira, 2013; Leal, 2017; Franco, 2021; Medeiros, 2023) tem chamado atenção para desaparecimentos em contextos atuais e democráticos, revelando uma necessidade de ampliação conceitual do fenômeno, percebendo-o enquanto uma técnica de matabilidade do Estado e forma de perpetuação de violências.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Alinhada com a necessidade de promover uma maior visibilidade para o desaparecimento, o artigo a seguir busca contribuir para esses estudos, ao trazer um olhar diferenciado para o desaparecimento indígena enquanto uma necropolítica de Estado que corrobora com a continuidade do genocídio dos povos originários. Em particular, reflito sobre como o desaparecimento de pessoas pertencentes aos povos originários revela outras dimensões do conceito de "necropolítica", desenvolvido por Achille Mbembe (2018). Ao ampliar o conceito de "biopoder" de Michel Foucault (1998), o qual se referia a forma dos Estados modernos de controlar e administrar a vida, Mbembe (2018) abarca o racismo e a configuração colonial da gestão da vida de corpos negros e grupos sociais dissidentes. A necropolítica não se resume na capacidade de matar ou deixar morrer do Estado. Assim, em adição a essa estrutura excedente, tem-se, além da morte, as tecnologias do micropoder que visam a inutilização dos sujeitos, a mutilação de suas produtividades e criatividades, os epistemicídios[2] e o extermínio de qualquer potência de corpos marginalizados (Carneiro, 2005; Mbembe, 2018). Essa "necrogovernamentalidade" (Franco, 2021) foi estendida na governamentalidade neoliberal, baseada nos processos colonizatórios que culminaram na formação do Estado nacional, os quais se reatualizam na contemporaneidade (Medeiros, 2023).

Compreendendo o desaparecimento enquanto prática que visa esvaziar existências, para além de desaparecer com o corpo físico (Franco, 2021), é fundamental um olhar interseccional que compreenda as relações sociais e suas influências nas relações de poder (Collins, 2021). O desaparecimento indígena implica pensar sobre suas respectivas cosmologias, relações com a morte e processos identitários. No estudo de caso proposto, a comunidade Awã permanece em profundo sofrimento devido à "morte inconclusa" (Catela apud Araújo, 2007) causada pela negligência do Estado que não permite aos familiares finalizarem o processo simbólico da morte através de seus respectivos rituais fúnebres. Ao trazer o caso de Tutxi e elucidá-lo em tom de denúncia, o presente trabalho busca fornecer um caso representante de uma coleção de violências e práticas de desaparecimento cometidas contra os povos indígenas, tornando-o um dos casos possíveis entre uma realidade, fator essencial para a repercussão pública de uma denúncia (Boltanski apud Araújo, 2008; Boltanski apud Vianna e Farias, 2016).

[2] Compreende-se o conceito de epistemicídio como um processo sistemático de produção da indigência cultural, desqualificando e controlando a capacidade de aprender e qualquer reconhecimento de conhecimento atribuido a corpos negros (Carneiro, 2005).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para os Avá-Canoeiro, a conexão com os mortos é essencial. De acordo com os estudos antropológicos de Rodrigues (2012), relata-se um profundo vínculo com a terra, sacralidade e ancestralidade, no qual é a partir dela que os "espíritos" dos falecidos permanecem ativos e influentes entre os vivos. A resistência contínua do povo, mesmo diante de massacres e tentativas sistemáticas de extermínio desde a colonização, faz parte de sua identidade de força e resiliência.

Parafraseando Gonzalez (2020), pessoas negras e indígenas são testemunhos vivos da potencialidade de suas resistências frente à exclusão que legitima sua inferioridade. Assim, resistência dos Avá-Canoeiro não se manifestou apenas na luta contra o genocídio, mas também na preservação de sua cultura e da língua, elementos centrais de sua identidade (Viveiros de Castro, 1986). Estratégias essas que se articulam "apesar (e a partir) das ambiguidades e limitações de identidades fundadas em atributos externos impostos pelo olhar dominador" (Werneck, 2010, p. 10) atravessadas pelo genocídio e epistemicídio. Nos últimos anos, os Avá-Canoeiro têm se mobilizado em torno de sua autonomia territorial e do reconhecimento de sua identidade (Rodrigues, 2013). Enfatiza-se a ligação visceral com a terra e seus antepassados enquanto uma força motriz para sua constante luta pela demarcação de terras e reparação histórica (Rodrigues, 2013), justificando a importância do recorte indígena para a temática do desaparecimento.

O caso Tutxi

O presente trabalho pretende contribuir para contribuir para a memória de Tutxi Ãwa, um dos principais protagonistas da resistência Ãwa, desaparecido em 1973, cuja morte se deu em circunstâncias desconhecidas pelo grupo. Tutxi é lembrado como uma pessoa especial para a comunidade, seja exercendo seu papel de liderança ou em trocas com seus parentes mais próximos, recordado com memórias históricas de liderança, de afeto e de proteção, segundo relatos coletados por Rodrigues (2021). Tutxi possuia laços próximos de parentesco com os sobreviventes do contato com os brancos e atuou fortemente na defesa de seu grupo nos episódios marcantes da história de genocídio contra os Avá-Canoeiro.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Após o contato forçado e violento realizado pela Frente de Atração[3] da FUNAI durante o governo militar, Tutxi teria supostamente adoecido após contrair pneumonia. Foi em 1974, quando Tutxi foi levado a Goiânia para tratamentos médicos, que seus familiares o avistaram pela última vez. Desde então, seu povo nunca mais teve contato ou notícias de Tutxi. Seu corpo nunca foi devolvido aos seus parentes e eles nem ao menos foram devidamente comunicados sobre a causa de sua morte. Foi apenas quase 50 anos mais tarde, em 2020, que outras versões da história começaram a ser reveladas.

Em julho de 2020, em uma oficina organizada com o Marcelo Zelic[4] sobre uso do acervo do Armazém Memória[5], a antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues (Rodrigues, 2021), responsável por produzir os estudos antropológicos para a demarcação das terras ancestrais do povo Avá-Canoeiro, localizou um relatório[6] produzido pela extinta Assessoria de Segurança e Informação da FUNAI (ASI-FUNAI)[7] no arquivo virtual Memórias Reveladas, do Arquivo Nacional[8]. O arquivo em questão reúne diversas matérias jornalísticas e informações com relação à FUNAI e sua atuação com diferentes povos indígenas. Sob o título de "Atração e Aculturação – 2º. Trimestre/74" encontra-se no item 2 do documento da ASI notícias de imprensa publicadas sobre os Avá-Canoeiro naquele período. Segundo uma reportagem do Jornal do Brasil, de 14 de maio de 1974, confirma-se o local de sepultamento de Tutxi, porém, os documentos hospitalares e médicos-legais omitem sua identidade e origem indígena, enterrando-o enquanto não-pessoa e não-pertencente a nenhum povo indígena. Essas

[3] A Frente de Atração da FUNAI foi uma política implementada durante a Ditadura Militar no Brasil. Seu principal objetivo era estabelecer contato e "integrar" os povos indígenas à sociedade nacionaldade. Embora a política tenha sido apresentada como uma forma de proteção, ela resultou majoritariamente em violência, perseguição, doenças, e genocídio contínuo aos povos originários.

[4] Marcelo Zelic (1963-2023) foi membro da Comissão Justiça e Paz de São Paulo e coordenador do Armazém Memória. Foi um dos responsáveis pela inclusão do tema indígena na CNV e um dos principais defensores da criação de uma Comissão da Verdade Indígena.

[5] O Armazém Memória é um projeto e portal online que se dedica à preservação, catalogação e disponibilização de documentos históricos e culturais, com foco na memória nacional e em ações de direitos humanos. Disponível em: https://armazemmemoria.com.br/ (Acesso em: 21 de jul. 2025).

[6] Para ver o documento na íntegra, acesse Armazém Memória em https://app.docvirt.com/bmn_arquivonacional/pageid/87216 (Acesso em: 21 de jul. 2025).

[7] Na época da ditadura militar, a ASI-FUNAI era diretamente ligada ao Serviço Nacional de Informação (SNI). A SNI era um órgão de informação e inteligência que coletava informações e relatórios sobre a situação política e social, com foco em monitorar e reprimir os movimentos considerados de oposição ao regime ou subversivos, utilizando agentes infiltrados em diversos setores entre outras técnicas de vigilância (SAMPAIO e DE LIMA, 2023).

[8] O Banco de Dados "Memórias Reveladas" reúne, de forma cooperativa, informações sobre o acervo arquivístico relacionado à repressão política no período de 1964 até 1985. Para mais informações, acesse: https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br (Último acesso em: 10 de julho de 2025).

informações só chegaram aos Avá-Canoeiro em 2021. Até antes, o Estado esteve em completa omissão sobre as circunstâncias da morte de Tutxi e o seu local de enterro.

A partir da análise de relatórios da FUNAI (2012), laudo pericial judicial (2021) e Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014), nota-se que a FUNAI comunicou sua morte de maneira informal para a comunidade remanescente (Rodrigues, 2021), a qual até hoje não teve acesso ao corpo. Além da negligência do seu direito à saúde e ocultamento de informações quanto às violências cometidas contra seu povo, negaram-lhes o direito de um enterro digno, conforme os rituais fúnebres da comunidade. Conforme a cosmologia Awã, os mortos apenas descansam "em paz" quando enterrados junto a comunidade, o que causou e continua causando sofrimento aos seus parentes.

A trajetória do fluxo burocrático de solicitações jurídicas em torno do reconhecimento de Tutxi Awã como desaparecido político.

Em 2021, inicia-se uma busca por reparação e justiça, a partir do mapeamento e apuramento de informações apresentado. De modo geral, esse subtópico tem como objetivo apresentar a trajetória do fluxo burocrático de solicitações jurídicas em torno do reconhecimento de Tutxi Awã como desaparecido político. Esse trajeto se articula também com outras demandas, as quais procuro desenvolver melhor a seguir. Trata-se, principalmente, das solicitações por reparação, reconhecimento e memória em torno das violências praticadas contra os Avá-Canoeiro durante a ditadura civil-militar e dos processos envolvendo a demarcação da Terra Indígena Taego Awã, ação em curso desde 2012. Na narração etnográfica, documental e burocrática do caso Tutxi, as interações com essas outras demandas não são meramente complementares e sim partes fundamentais para a plena compreensão do caso, tendo em vista que ele está profundamente vinculado com outras violências praticadas contra os Avá-Canoeiro desde o processo colonizatório.

No intuito de facilitar a compreensão do leitor, em um primeiro momento busco enunciar esse caminho burocrático e brevemente sublinhar sua função técnica-jurídica, na intenção de construir uma linha do tempo cronológica em torno do caso. Em um segundo momento, chamo atenção para dois documentos mencionados: uma ação civíl pública e a certidão de óbito de Tutxi, apontando-os em maior detalhamento e tecendo reflexões sobre suas

funções, conteúdos e significados. Realizo a análise dessa via burocrática enxergando esses documentos como "artefatos etnográficos" (Lowenkron e Ferreira, 2014). Para Ferreira e Lowenkron (2014), encontros etnográficos com documentos permitem observar como esses artefatos carregam sentidos para além do ato materializado de documentar, refletindo sobre as modalidades de controle administrativo e formas de produção de verdade. No contexto apresentado, tal contextualização é fundamental para refletir sobre as violências praticadas contra os povos indígenas, inscritas em um quadro de desaparecimentos e perpetuação do racismo na via burocrática.

As perguntas centrais que guiam esse texto, diante da investigação etnográfica, podem ser assim delimitadas: Como que o caso se articula entre demandas individuais e coletivas? Como o caso se insere em uma coletânea de violências praticadas contra o grupo? Como que as solicitações são, ao mesmo tempo, as ferramentas possíveis e "bem-intencionadas" na luta por reparação e, simultaneamente, apresentam outras formas de violentar e reforçar um estereótipo indígena? Como isso está relacionado com a morosidade do Estado ao tratar de demandas indígenas? Quem ganha quando suas lutas permanecem invisibilizadas?

A sequência de atos que busco analisar inicia-se temporalmente em fevereiro 2021, a partir de uma representação formal o qual inaugura o fluxo burocrático que irá orientar a tramitação subsequente do caso de Tutxi Ãwa. A peça foi formalizada junto ao Ministério Público Federal e solicitada pela Comissão Justiça e Paz de São Paulo e pela comunidade Avá-Canoeiro. O documento articula demandas de reparação que são simultaneamente individuais, coletivas, materiais e simbólicas, transformando-as institucionalmente em pedidos jurídicos (localização/exumação dos restos mortais, acompanhamento de ações civis já em curso e articulação com processos de demarcação). Em particular, a Comissão de Justiça e Paz de São Paulo, os especialistas do caso e um representante comunidade Avá-Canoeiro do Araguaia solicitaram ao MPF/PFDC esforços para um maior esclarecimento sobre o contexto de desaparecimento de Tutxi Ãwa, na intenção da realização de um ritual fúnebre segundo as tradições de seu povo.

Escolho iniciar a linha do tempo a partir dessa representação porque ela explicita o vínculo com o caso Tutxi, ainda que eu reconheça que a luta pelos direitos territoriais e pelas reparações dos Avá-Canoeiro já estava em curso anos antes. Dessa forma, esse movimento se apoia em um quadro de reivindicações já estabelecidas, conforme aponta Rodrigues (2024).

Destaque-se, nesse cenário, uma ação civíl pública, que, através da uma decisão de rutela antecipada, impõe uma reparação material (indenização) imediata à União e à FUNAI, reconhecendo os danos morais e materiais coletivos sofridos pelo povo Avá-Canoeiro. Chamo atenção também outra ação civil pública, que versa sobre a demarcação da Terra Indígena Taego Ãwa.

Em seguida, ainda em 2021, a representação apresentada resultou uma decisão, um ato administrativo que acolheu o pedido, consolidando-o e encaminhando-o, à Procuradoria da República para apuração. Em resposta, a PFDC desdobrou o feito em despacho decisório e determinou diligências oficiais (incluindo requisições a hospitais, cartórios e ao cemitério de Goiânia), o que evidenciou a transformação do pedido inicial em atividade investigativa formal no âmbito do MPF.

Em sequência, as respostas às diligências do MPF se materializaram outros ofícios que se tornaram peças cruciais ao confirmar o sepultamento do "ÍNDIO TUTY" em cova rotativa no cemitério e ao informar a provável transferência de seus restos mortais para um ossário permanente. Esses documentos, ao mesmo tempo em que cristalizam a materialidade do desaparecimento no âmbito estatal e oferecem subsídios para a busca da certidão de óbito, também expõem problemas operacionais (como a prática de covas rotativas, a destinação a ossários e a perda de arquivos antigos) para a continuidade das investigações. Em suma, 2021 concentra um movimento de tradução e compilação de reivindicações coletivas em mecanismos estatais: 1) a representação inaugura a via administrativa e procuratório; 2) o despacho que institui diligências; 3) e os ofícios técnicos fornecem os elementos que, ao mesmo tempo em que subsidiaram a apuração, revelaram obstáculos probatórios que viriam a condicionar o seguimento processual.

O processo iniciado no MPF foi arquivado em 2023, indicando impossibilidade da localização exata da ossada de Tutxi, devido ao incêndio que ocorreu no cemitério em 2015, o qual destruiu boa parte dos documentos do acervo. Atualmente os especialistas envolvidos no caso lutam para o reconhecimento de Tutxi enquanto desaparecido político e demandam um pedido de desculpas oficial do Estado pelo seu desaparecimento. Concomitante a isso, reivindicam também a demarcação de terras Avá-Canoeiro e a construção de um memorial no cemitério onde Tutxi foi enterrado, em sua homenagem, conectando explicitamente a violência individual à reparação coletiva e territorial em curso. Para esse trabalho em particular, mobilizo

dois artefatos importantes ao caso, a primeira ação civil mencionada e a certidão de óbito de Tutxi, apontando-os em maior detalhamento a seguir e tecendo reflexões sobre suas funções, conteúdos e significados.

Chamo atenção para a ação civil mencionada. A ação civil formalizada em 2012, tem como objetivo reconhecer a omissão estatal com os Avá-Canoeiro e decorre de um inquérito civil, instaurado pelo MPF com caráter investigativo, que apurou os atos ilícitos atribuídos ao Estado e à FUNAI, além de documentar as dificuldades e a precariedade em que o povo se encontrava. O inquérito, ao reunir documentos históricos, depoimentos e, sobretudo, estudos antropológicos, forneceu a base probatória e argumentativa para o ajuizamento da ACP, demonstrando como o procedimento administrativo de apuração é transformado em demanda judicial de responsabilização. Nesse contexto, destaca-se a atuação da antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, cujo levantamento histórico e etnográfico foi central para documentar a trajetória de violência, remoções forçadas e desterritorialização, além de indicar a condição atual de vulnerabilidade do povo Avá-Canoeiro. Seu trabalho constitui fundamento técnico e antropológico para sustentar que a não demarcação das terras não se tratava de falha administrativa isolada, mas de violação estrutural a direitos originários assegurados pelo art. 231 da Constituição[9]. A ACP revela que a sobrevivência individual e coletiva dos Avá-Canoeiro está em ameaça, tendo em vista que suas terras não foram demarcadas no tempo hábil definido constitucionalmente.

De modo geral, a ACP em questão narra a história de remoções forçadas e de precarização socioambiental do grupo, e qualifica a não demarcação de suas terras como omissão inconstitucional que ameaça a sobrevivência coletiva do povo e requer intervenção judicial. A ACP pleiteou, recorrendo à antecipação da tutela, o pagamento de um valor mensal aos integrantes da comunidade e uma indenização final, com o objetivo de garantir suporte imediato e garantir medidas urgentes diante da extrema vulnerabilidade do grupo.

Ao observar o documento com mais precisão, é notório como a fundamentação jurídica do caso se mobiliza a partir de uma lógica tutelar sobre os indígenas em questão. Assim,

[9] "Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (BRASIL, 1988, art. 231).

argumenta-se que a partir do Artigo 232[10] da Constituição Federal de 1998, os povos indígenas possuem capacidade de estar em juízo, ou seja, de demandar em defesa de seus interesses, ao mesmo tempo que não confere-lhes automaticamente a *"capacidade civil plena",* ou seja, aptidão para praticar todos os atos da vida civil. A capacidade civil, ou seja, o que "equivaleria a equipará-los ao homem civilizado comum"[11], obtida através da maioridade ou emancipação, não é detalhada pela Constituição. Ao alegar uma lacuna institucional, evoca-se o **Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973)**, legislação inventada no contexto da ditadura civil-militar e marcada por uma lógica homogeneizadora e tutelar. O Estatuto diferencia "indígenas isolados, em vias de integração e integrados", considerando que os indígenas "não integrados" à sociedade nacional não tem *plena capacidade de discernimento* dentro padrão jurídico-social dominante, e portanto, contratos, obrigações e atos feitos sem a tutela da FUNAI ou da União serão considerados nulos.

Traduzo: essa configuração legal delimita um raciocínio jurídico que justifica a intervenção do Estado a partir do enquadramento de *incapacidade*. Esse regime, ao mesmo tempo que foi articulado a partir de uma perspectiva técnica-jurídica enquanto ferramenta que visa "proteger" os Avá-Canoeiro (grupo considerado "não integrado") e assegurar uma reparação mínima, também reproduz traços evidentes do projeto civilizatório do Estado, ao incorporar a tutela como instrumento de mediação das diferenças. Ao definir os indígenas como sujeitos que precisam ser representados, assistidos ou tutelados, o direito reconfigura suas práticas de agência, negociação e tomada de decisão como insuficientes, enquadrando-os como sujeitos a serem salvos e protegidos pelo Estado branco. O processo reforça estigmas de fragilidade e incompreensão, deslegitimizando suas agências e resistências nesse processo, além de objetivamente vincular uma dependência em relação ao aparato estatal, tornando medidas teoricamente protetivas em mecanismos de dominação. Ainda assim, o documento prevê indenizações e medidas de reparação imediatas, além de exigir o reconhecimento do Estado em relação a violência histórica praticada contra os Avá-Canoeiro, em especial no contexto da ditadura civil-militar. Tem-se, portanto, a contradição de uma peça que é chave na luta para a demarcação de terras dos Avá Canoeiro, processo atualmente em andamento, e que,

[10] "Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo." (BRASIL, 1988, art. 231).
[11] Grifo meu da ACP.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

simultaneamente, reforça o ideal de "integração" dos povos indígenas, pautando-se em um padrão normativo de normalidade "cultural", ao infantilizar juridicamente os Avá-Canoeiro.

A trajetória burocrática também revela outro documento que muitos familiares de pessoas desaparecidas passam décadas à procura: a certidão de óbito. No entanto, no caso em questão, a certidão é mais um documento que explicita as violências cometidas pelo Estado. O documento, apesar de ser de suma importância para o reconhecimento de Tutxi enquanto desaparecido, revela uma série de omissões. O documento apresenta a data e hora exata de sua morte, bem como confirmar o local de falecimento, porém, identifica Tutxi como "ÍNDIO TUTY", da cor parda, filho de pais ignorados, com documento de identificação ignorado, de CPF ignorado, grupo sanguíneo não informado, entre outros. O que prevalece no documento é a quantidade de "não informado" e "ignorado" que podemos visualizar, nas quais as poucas informações existentes se mostram falsas e imprecisas. O documento produz múltiplas formas de morrer, conforme Franco (2021) identifica como "violência *post-mortem*", ou seja, aquela que é cometida ao sujeito já morto ao impedir uma produção de sentido a partir da morte. Assim, além do desaparecimento de Tutxi, o caso demonstra diferentes formas do Estado violentar com corpos, estejam eles vivos ou não.

Em suma, além de ter sido enterrado com informações falsas ("como lavrador natural de Formoso do Araguaia/GO")[12], o caso revela o descaso do Estado com corpos dissidentes, seja no momento de omissão com os familiares, no momento de preenchimento de dados no hospital, na produção da certidão de óbito e no enterro do seu corpo em vala coletiva.

Breves apontamentos: desafios conceituais e interrogações encontradas até o momento

O trabalho em questão buscou tecer reflexões a partir da revisão bibliográfica, da leitura etnográfica dos artefatos burocráticos e da perspectiva das cosmologias Avá-Canoeiro. Evidencia-se o desaparecimento indígena não enquanto um evento isolado mas sim como um evento que envolve práticas políticas, sociais e administrativas que reproduzem, por vias distintas, a necropolítica colonial e contemporânea do Estado brasileiro. A partir dos documentos mobilizados (com destaque para a certidão de óbito e a Ação Civil Pública de

[12] Informações presentes na documentação do cemitério.

2012), demonstra-se que a violência sobre o corpo e a memória de Tutxi não se esgotou em 1973. A violência persiste na forma de omissões, reprodução de estereótipos racistas, descasos e procedimentos rotineiros que impedem a produção de sentido social do luto e a realização de ritual fúnebre, demandado pela comunidade Awã. Tem-se, portanto, a partir da análise da ACP, a instrumentalização do direito e das demandas reparatórias em modos que, embora tenham sido as argumentações que reverberam em alguma espécie de reparação, reproduzem lógicas tutelares e reforçam representações homogêneas sobre os povos originários. Essa contradição é corrente em temas que se desenvolvem a partir (e contra) o Estado, especialmente ao tratar de sujeitos historicamente silenciados. Temos, portanto, uma prática que ao mesmo tempo acusa o Estado, mas também recorre às ferramentas do próprio Estado para se postular contra ele (Bourdieu, 2011).

O ambivalente documento também retrata narrativas muito comuns na sociedade brasileira ocidental: uma romantização excessiva da pessoa indígena, implicando em um exotização do "outro", negação de sua atualidade e uma postura salvacionista branca de "proteger" o indígena a partir de uma lógica ocidental. Essas violências convergem para o que Felipe Tuxá entende como *letalidade branca* (2022). O autor tece uma aproximação entre a ideia de "arma branca" e como ela é mobiliza no ordenamento legal brasileiro: trata-se de um artefato que se opõe à arma de fogo, de modo que, em um primeiro momento, não tinha a função de matar, mas que pode pode ser usados também para esse fim. Nessa analogia, associar a arma branca e a letalidade branca permite pensar em violências lentas, cujas temporalidades não são imediatamente percebidas e que aparentemente não são letais, mas que cumprem um papel de destruir existências. Um desdobramento dessa letalidade branca se manifesta na propagação de narrativas que sustentam a ideia de que vivemos em uma democracia racial e que a "diversidade cultural" forjada pela miscigenação forçada é um elemento constitutivo da nação brasileira.

Fanon (2008) argumenta que a ideologia de uma suposta igualdade racial funciona como suporte para que o racismo se manifeste de forma "velada". No Brasil, Gilberto Freyre (2006) consolida o pensamento do mito da democracia racial ao dissertar sobre a "contribuição das três raças" para a invenção de uma identidade nacional. Esse imaginário centraliza o processo de miscigenação como traço harmonioso da identidade nacional, ao mesmo tempo em que corrobora para uma falsa narrativa de cordialidade entre colonizadores e colonizados.

A perspectiva silencia experiências negras e indígenas de existência e resistência, ignorando estupros e expropriações historicamente perpetrados pela colonização e pela escravização.

Como aponta Felipe Tuxá (2023) essa reprodução não é inconsciente e integra o projeto brasileiro de perpetuar narrativas que neguem a atualidade dos povos indígenas, enquadrando-os como sujeitos do passado. Tais formulações, conforme apresentadas, não apenas permanecem presentes até hoje no referencial simbólico brasileiro mas também se mostram necessárias para a manutenção da hegemonia branca. Dito isso, a pesquisa se encontra em um momento no qual busco questionar: Quem se beneficia com o desconhecimento da sociedade sobre os povos indígenas? Qual é o objetivo de difundir discursos e práticas que os criminalizam ou que insistem em retratá-los como pertencentes apenas ao passado? Como trabalhar com solicitações que são, ao mesmo tempo, ferramentas que foram "úteis" na luta por reparação mas, simultaneamente, apresentam outras formas de violentar e reforçar um estereótipo indígena? Como isso está relacionado com a morosidade do Estado ao tratar de demandas indígenas? Quem ganha quando suas lutas permanecem invisibilizadas?

Igualmente, documento é interessante para perceber como que o caso se articula entre demandas individuais e coletivas, reivindicando, ao mesmo tempo, o reconhecimento de Tutxi enquanto desaparecido político e a continuidade dos processos de demarcação e reparação para uma coletânea de violências praticadas contra o grupo ao longo do tempo. Dessa forma, ao trazer o caso de Tutxi e elucidá-lo em tom de denúncia, o caso também se torna representante dentro uma coleção de violências e práticas de desaparecimento cometidas contra os povos indígenas, sustentado a partir das recomendações da CNV e se tornando um dos casos possíveis entre uma realidade, fator essencial para a repercussão pública de uma denúncia (Boltanski apud Araújo, 2008; Boltanski apud Vianna e Farias, 2016).

Por meio de preenchimentos omissos e imprecisos, o artefato revela mais que um "descuido" burocrático isolado, mas manifesta a contínua desresponsabilização do Estado brasileiro em relação às violências históricas e presentes contra os povos indígenas. A certidão de óbito, como artefato burocrático, reforça a lógica colonial que considera "certos corpos mais choráveis que outros" (Butler, 2015). O artefato legal opera aqui como um dispositivo de despersonificação e desumanização ao reduzir Tutxi a uma categoria genérica e esvaziada, ao mesmo tempo que institui uma lógica de apagamento que negligencia, inclusive, a possibilidade de imaginar que seus familiares o procuravam. A reprodução de obstáculos

materiais e simbólicos na busca pela reparação, como a perda de arquivos em incêndios, o uso de covas rotativas, morosidade na demarcação de terras e a ausência de tipificação adequada sobre o desaparecimento de pessoas transforma a apuração em uma tarefa muito árdua e complexa, aprofundando o sofrimento coletivo e permitindo a continuidade de opressões.

Pensando na literatura contemporânea, tivemos no campo de estudos sobre o desaparecimento, dos anos 2000 até 2020, uma tentativa inaugural de especificar e recortar fenômenos - como por exemplo, o termo "desaparecidos civis" de Djaci Oliveira (2007) - devido à heterogeneidade de situações que o termo abarca. Em 2020, conforme aponta Ferreira (2024), inicia-se esse movimento de expansão do termo, principalmente devido ao fato de que os casos em si são difusos, multifacetados e imprecisos, muitas vezes com categorias escorregadias, o que dificulta - e explica, de certa forma - a complexa tarefa em torno delimitação teórica exata. É notável que as formas de investigar o fenômeno do desaparecimento de indivíduos apresentam uma extensão tão ampla quanto a diversidade de interpretações e representações das noções de desaparecimento. Tomando o caso de Tutxi como exemplo, o caso pode ser enquadrado em muitas outras categorias em disputa no campo do desaparecimento de pessoas, como desaparecimento forçado, desaparecimento político, desaparecimento involuntário e desaparecimento administrativo[13].

Acredito que para além de conceituações teóricas sobre o assunto, e tendo em vista que o desaparecimento é um fenômeno em disputa (Leal, 2017), faço coro ao questionamento de Ferreira (2024) em como esse deslocamento categórico reverbera na perspectiva dos principais afetados do problema: os familiares das vítimas de desaparecimento. Para eles, há décadas, a questão ainda é tratada com descaso pelo Estado e a construção do desaparecimento enquanto problema social não alcança suas respectivas demandas (Ferreira, 2024). Longe de propor um esvaziamento da produção intelectual do fenômeno, me questiono como poderíamos aproximá-la de uma perspectiva mais engajada e devolutiva. Alternativas possíveis nesses cenários seriam aproximações com o movimento social e suas respectivas mobilizações. Atualmente já vemos trabalhos engajados com a sofisticada análise política elaborada por essas mães ou coletivos de militância formados por familiares de desaparecidos, porém o trabalho em diálogo com povos indígenas ainda é escasso.

[13] "A falta de preenchimento de dados, o não arquivamento e/ou a perda de informações são alguns procedimentos desse processo que temos denominado desaparecimento administrativo" (Franco, 2021, p. 39).

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, Fábio. **Do luto à luta: a experiência das Mães de Acari.** Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro. 2007.

ARAÚJO, Fábio. 2008. Falta alguém na minha casa: desaparecimento, luto, maternidade e política. In: LIMA, Roberto Kant de. (org.) **Antropologia e Direitos Humanos V**. Brasília, Booklink, pp. 166.

ARAUJO, F.; MALLART, F.; MEDEIROS, Flavia. As valas comuns: imagens e políticas da morte. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. Pandemia 33, p. 1-12, 2020.

AVÁ-CANOEIRO. Enciclopédia dos povos indígenas. 2020. Disponível em: <www.socioambiental.org>. São Paulo: ISA.

BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: ____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 2011.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?.** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Acesso em: 07 jul. 2024.

CARNEIRO, Eliana Vendramini. **Pessoas desaparecidas: uma análise crítica sobre a**

política criminal do Estado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tese de Doutorado. São Paulo, 2022.

CATELA, Ludmila. Desaparecidos e Direitos Humanos: entre um drama nacional e um dilema universal. In: NOVAES, Regina Reyes e KANT DE LIMA, Roberto. (orgs.) Antropologia e Direitos Humanos. Prêmio ABA/Ford. Niterói: EdUFF, 2001. https://portal.abant.org.br/aba/files/4_00194491.pdf

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo.** Prefácio de Mário Pinto de Andrade. Cadernos Livres, n.15. Livraria Sá da Costa, 1978. Disponível em: https://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/b58_ad9.pdf Acesso em: 17 jul. 2025.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio.** 2021. 218 f., ill. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

CRUZ, Felipe Sotto Maior; DE MATOS ROSA RIBEIR, Jeovângela; SANTOS NONATO, Vinícius; PADILHA SCANAVACA, Raíza; IMBIRIBA VEIGA, Rychelmy; MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. “Letalidade branca”: antropologia, educação e universidade. Uma entrevista com Felipe Tuxá. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 19, n. 2, p. 393-408, 2023. DOI: https://doi.org/10.70845/2572-3626.1400. Disponível em: https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss2/10. Acesso em: 3 out. 2025.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed.São Paulo: Boitempo, 2021.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório: volume 2, textos temáticos. Brasília: [s.n.], 2014.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Edufba, 2008. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf . Acesso em: 17 jul. 2025.

FERREIRA, L. C. DE M. "Apenas preencher papel": reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. **Mana**, v. 19, n. 1, p. 39–68, abr. 2013.

FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. O fio e as costuras da literatura acadêmica sobre o desaparecimento de pessoas no Brasil contemporâneo. Anuário Antropológico, [S. l.], v. 49, n. 2, p. e-12417, 2024. DOI: 10.4000/126ri. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/55886 . Acesso em: 21 jul. 2025.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**. **A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Guilhon Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 1998.

FRANCO, Fábio. **Governar os mortos: Necropolíticas, desaparecimento e subjetividade**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo-afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

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

LEAL, Eduardo Martinelli. **A dúvida mais persistente: as formas de governo do desaparecimento de pessoas no Brasil.**(Tese de Doutorado em Antropologia Social). Porto

Alegre, UFRGS, 2017.

LOWENKRON, Laura, FERREIRA, Letícia. 2014. "Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers". **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, 11, 2: 75-111.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 2018. n-1 edições, SP.

MEDEIROS, Flavia. Matabilidade como forma de governo: violências, desigualdades e Estado numa perspectiva comparativa entre Florianópolis e Rio de Janeiro. **Horizontes Antropológicos** (online), v. 29, p. 1-36, 2023.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Cartilha de Prevenção e Enfrentamento ao Desaparecimento: Orientações preventivas e direitos na busca de uma pessoa desaparecida**, 2016.

OLIVEIRA, D. D. DE. Desaparecidos civis: conflitos familiares, institucionais e segurança pública. **Sociedade e Estado**, v. 22, n. 3, p. 783–784, set. 2007.

Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023 / **Conselho Indigenista Missionário.** 21.ed. - Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. 252 p. ISSN 1984-7645.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. "Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativeiro". **Anuário Antropológico**, v. 38, n. 1, 2013. Disponível em: http://journals.openedition.org/aa/402. DOI: https://doi.org/10.4000/aa.402.

RODRIGUES, Patrícia M. O caso do desaparecido Tutxi Ãwa. **Armazém Memória**, 2021. Disponível em: https://armazemmemoria.com.br/ava-canoeiro. Acesso em: jun. 2024.

SAMPAIO, D. B.; DE LIMA, I. F. A Lesbiandade na documentação do SNI da Ditadura

Militar Brasileira: limites informacionais estabelecidos. T**endências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, v. 16, 2023.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 37, p. 79–116, 2016. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645008 . Acesso em: 29 de setembro de 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as** (ABPN), [S. l.], v. 1, n. 1, p. 07–17, 2010. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303. Acesso em: 7 jul. 2024.

ST 07: Antropologias Ribeirinhas: À beira das Águas, poéticas e políticas de transformações dos Territórios ribeirinhos e seus conflitos silenciosos, diante das crises ambientais globais

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

CARTOGRAFIA SOCIAL NA MALHA FLUVIAL DA GRANDE ARACAJU/SE: UM MERGULHO NAS ÁGUAS DO RIO DO SAL

Antonio Lucas Andrade Mendes[1]

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo desenvolver uma análise antropológica centrada nas dinâmicas sociais das populações que vivem nas áreas ribeirinhas de Aracaju e sua região metropolitana, especialmente nas comunidades cujas vidas estão diretamente ligadas às águas do Rio do Sal. Essas populações, historicamente invisibilizadas pelas políticas públicas, apresentam modos de existência marcados por fortes vínculos com o território, com o trabalho, com as práticas culturais e com os ciclos das águas. Embora a escolha de Aracaju como capital tenha ocorrido por razões logísticas ligadas ao rio Sergipe, é fundamental destacar que foram as comunidades ribeirinhas que sustentaram, com seus saberes e práticas, parte importante da formação social da cidade. A análise propõe uma revalorização dessas experiências sociais, entendendo os rios não apenas como elementos naturais, mas como espaços de vida, memória e resistência. A partir da observação das territorialidades marginalizadas, busca-se construir uma cartografia social capaz de revelar trajetórias, redes de solidariedade, conflitos e estratégias de sobrevivência. O trabalho defende, assim, o reconhecimento do papel ativo dessas populações na construção da cidade e a importância de se ouvir suas vozes na formulação de políticas públicas mais justas e sensíveis às realidades locais.

Palavras-chave: Populações ribeirinhas, territorialidade, Aracaju.

1. INTRODUÇÃO

O conceito de vida, embora aparentemente simples, figura entre as questões mais complexas e debatidas nas ciências biológicas e humanas, permanecendo como um desafio epistemológico tanto no campo ontológico quanto no funcional. Mesmo entre

[1][1]Graduando do curso de licenciatura em Geografia, Universidade Federal de Sergipe (UFS)
E-mail: lucxsmendes@gmail.com

biólogos, não há consenso definitivo sobre o que caracteriza a vida, sendo frequente a adoção da definição clássica presente em dicionários e obras introdutórias, que a compreende como propriedade dos organismos que "nascem, crescem, reproduzem-se e morrem" — o chamado "ciclo da vida". Contudo, tal concepção, de base predominantemente ocidental, revela-se insuficiente para abarcar a multiplicidade de cosmovisões que orientam outras formas de perceber o mundo (MORIN, 1997).

Entre diversas sociedades indígenas, por exemplo, rios são concebidos como entidades dotadas de ciclos vitais, memória e agência, desempenhando papéis centrais nas relações sociais, espirituais e econômicas. A própria terminologia empregada nas línguas nativas, como o uso de "nascente" para designar o ponto de origem de um rio, evidencia a associação simbólica entre o fluxo das águas e o ciclo da existência. Tal concepção é também observada nas narrativas caiapós, nas quais rios e seres aquáticos transmitem saberes, práticas culturais e cosmologias, configurando uma relação de reciprocidade e pertencimento entre humanos e não humanos (SANTOS, 2007).

Pesquisas etnográficas demonstram que, em diferentes contextos culturais, os rios não são concebidos apenas como corpos hídricos inertes ou recursos naturais, mas como "entidades dotadas de memória e intencionalidade", estruturando relações de sociabilidade, redes de cuidado e formas de resistência (ALMEIDA, 2008; TSING, 2019). Essa perspectiva simbólica dialoga com a história socioambiental de Aracaju, cidade fundada sob o signo da modernidade, cujo planejamento inicial, conhecido como "Quadrado de Pirro", implicou no aterramento de mangues, apicuns e alagadiços que caracterizavam sua paisagem original (PORTO, 1991). A escolha do sítio urbano esteve vinculada às condições geográficas e topográficas favoráveis para a instalação de um porto, visando ao escoamento da produção açucareira do Vale do Cotinguiba, mas também resultou na reconfiguração radical de ecossistemas estuarinos e fluviais (SILVA, 2013).

Desde os relatos de viajantes como Avé-Lallemant (1859), que registra "a falta de boa água potável" e as condições sanitárias precárias da recém-instalada capital, até as análises posteriores de autores como Cabral (1955) e Sebrão Sobrinho (1955), a malha fluvial de Aracaju é constantemente apontada como elemento estruturante do território e,

simultaneamente, como obstáculo material e simbólico para sua plena integração urbana. Manguezais, charcos e rios, embora essenciais para a subsistência de comunidades locais, foram historicamente tratados como espaços marginais ou insalubres, alvo de processos de aterramento e canalização (VILAR, 2002; ARAÚJO, 2006).

O território banhado pelo rio do Sal foi, e continua sendo, espaço de habitação para pescadores e outros grupos ribeirinhos, cujos modos de vida articulam atividades econômicas, práticas culturais e saberes tradicionais em estreita relação com as águas. Como observa Porto (1991), a presença dessas comunidades, muitas vezes invisibilizadas pelas estatísticas oficiais e pelas políticas públicas urbanas, remete à persistência de formas alternativas de habitar e de produzir sociabilidades, mesmo diante das pressões da urbanização.

Por fim, trata-se de reconhecer os rios e as comunidades ribeirinhas não como objetos neutros, mas como sujeitos-atores simbólicos e históricos, tal como Carolina Maria de Jesus se coloca como sujeito autoral e testemunha de um Brasil invisibilizado. Ao mesmo tempo, a produção de uma cartografia social do rio do Sal, que valoriza práticas ribeirinhas, saberes locais, conflitos e redes de solidariedade, responde à urgência de Morin de “religar” fragmentos dispersos — natureza e cultura, visibilidade e invisibilidade, local e planetário.

Este trabalho, portanto, propõe-se a investigar as experiências sociais mediadas pelas águas do rio do Sal, compreendendo-o não apenas como recurso natural, mas como “categoria relacional” que estrutura territorialidades específicas (TSING, 2019). Trata-se de reconstituir a história social das comunidades que habitam suas margens, mapear as redes de sociabilidade e os mecanismos de resistência que emergem desses espaços e, por fim, analisar como tais dinâmicas se articulam aos processos mais amplos de exclusão, pertencimento e produção de saberes locais.

2. OBJETIVOS

O presente estudo tem como objetivo geral desenvolver uma análise antropológica das múltiplas dimensões que estruturam os modos de existência das populações ribeirinhas de Aracaju e sua região metropolitana, tomando o rio do Sal como objeto

privilegiado de reflexão. A antropologia das águas, ao propor uma leitura que ultrapassa o entendimento do rio como mero recurso natural, orienta a investigação no sentido de apreender suas dimensões simbólicas, materiais e relacionais, reconhecendo o fluxo das águas como agente que participa da configuração das experiências sociais.

Como afirma Ingold (2011, p. 132), “a água não é apenas substância, mas meio de vida, elemento que molda práticas, movimentos e sentidos”, o que permite compreender o rio do Sal como espaço vivo, co-constituído por humanos e não humanos. Nessa perspectiva, a pesquisa pretende identificar as zonas populacionais que margeiam a malha fluvial e reconstituir os processos históricos de ocupação dessas margens, entendendo como a presença do rio condicionou formas de assentamento e inspirou a criação de redes de sociabilidade, solidariedade e práticas culturais que se reinventam cotidianamente.

Acompanhando as dinâmicas culturais dos moradores, busca-se também revelar estratégias astuciosas de habitar e resistir em territórios tensionados por processos de especulação imobiliária e por políticas de gestão urbana que frequentemente desconsideram as necessidades locais. Como destaca Little (2002, p. 12), a cartografia social se apresenta como “instrumento político e cognitivo capaz de representar territórios a partir da visão e do saber dos próprios sujeitos que os habitam”, razão pela qual sua utilização neste estudo é central para mapear não apenas a distribuição espacial das comunidades, mas sobretudo as relações entre humanos, águas, peixes, manguezais e outros seres que compõem o território do rio do Sal.

Essa metodologia participativa permite evidenciar conflitos e tensões entre ribeirinhos, assim como clivagens envolvendo o poder público, mas também revela formas de cooperação e de criação coletiva do espaço. Além disso, o estudo busca registrar manifestações artístico-culturais de caráter festivo que guardam estreita relação com o ecossistema aquático, como práticas rituais e celebrações vinculadas ao calendário das marés. Nesse sentido, retoma-se a reflexão de Morin (2001, p. 45) quando afirma que “a vida social é inseparável da vida natural, pois ambas se enredam em uma mesma trama de complexidade”, permitindo compreender como a água atravessa e reconfigura as formas de sociabilidade.

Por fim, ao analisar as representações que os sujeitos elaboram sobre si mesmos e sobre sua condição na cidade, a pesquisa busca não apenas descrever realidades, mas reconhecer como memórias, afetos e resistências se articulam na experiência ribeirinha. O registro textual e imagético dessa realidade pretende contribuir para a construção de uma narrativa que reconheça o rio do Sal como território vivo e relacional, reafirmando a centralidade da água na produção de mundos sociais. Assim, compreender o rio do Sal implica adotar uma abordagem que integre dimensões históricas, geográficas, antropológicas e simbólicas. Ao mesmo tempo em que carrega marcas do processo de modernização e da transformação ambiental que moldaram Aracaju, o rio mantém vivas formas singulares de interação entre território e cultura, evidenciando o que Morin (1997) chama de “elo entre passado e presente, natureza e cultura”.

3. METODOLOGIA

“Os fenômenos da água iluminada por um sol de primavera proporcionam assim metáforas comuns, fáceis, abundantes, que sustentam uma poesia subalterna. Os poetas secundários abusam delas”. (BACHELARD, 2018, p. 21). Rotineiramente uso dessas metáforas, porém, atribuir vida aos rios, nesse sentido, não é uma metáfora, mas uma afirmação ontológica que reflete modos de viver nos quais a água é fonte de sustento material e entidade relacional. Esse reconhecimento implica, do ponto de vista antropológico e político, em rever a forma como os corpos hídricos são tratados pelas instituições e pelas políticas públicas.

A conquista da intimidade, quando se dá em âmbito comunitário, permite o acesso a informações relevantes para o conhecimento de uma realidade específica e para a compreensão dos contextos coletivos. Nesse sentido, Lakoff (1980) destaca o papel fundamental das metáforas na interpretação das experiências vividas, ao afirmar que "descobrimos que nossos conceitos de objetos, assim como nossos conceitos de acontecimentos e atividades, emergem de maneira natural de nossa experiência no mundo" (LAKOFF, 1980, p. 163).

Aqui, por meio da revisão bibliográfica e também das visitas de campo em locais específicos que margeiam o curso d’água, pretende-se contribuir para o debate acerca da centralidade das águas na produção da vida social, afirmando a importância de reconhecer

os rios não apenas como infraestrutura natural ou paisagística, mas como agentes constituintes de histórias, memórias e identidades que resistem à homogeneização do urbano. A pesquisa será conduzida de forma direta junto às comunidades ribeirinhas, tendo como eixo central a observação participante, etapa na qual serão aplicados questionários destinados à caracterização do perfil socioestrutural dos grupos investigados. Em seguida, serão realizadas entrevistas semiestruturadas com interlocutores selecionados a partir do levantamento inicial, privilegiando sujeitos que, em função do tempo de permanência no território, possuem conhecimento aprofundado sobre a realidade local. De maneira complementar, será adotado o método da história de vida com os membros mais antigos das comunidades, estratégia que possibilitará apreender de forma mais densa os significados de pertencimento e as memórias que estruturam a experiência social nesses espaços.

Diante do que foi exposto, este trabalho vai buscar tecer uma análise antropológica dos modos de existência das populações que habitam as margens do rio do Sal, destacando as experiências sociais que emergem da relação cotidiana com as águas. Ao considerar o papel central do rio na formação da cidade e a importância das comunidades ribeirinhas como sujeitos históricos e sociais, busca-se reconstituir a trajetória sociocultural dessas populações e evidenciar o papel do rio enquanto elemento organizador de suas experiências sociais. A metodologia adotada fundamenta-se em uma abordagem qualitativa de caráter etnográfico, voltada à compreensão das dinâmicas sociais, culturais e territoriais das populações ribeirinhas do rio do Sal.

O trabalho envolve pesquisa bibliográfica e documental, além da construção de uma cartografia social que permita evidenciar trajetórias, práticas cotidianas, formas de resistência e relações de poder presentes na região. Serão realizadas observações de campo e registros narrativos, buscando captar não apenas as dimensões materiais do território, mas também as representações simbólicas que estruturam o modo de vida das comunidades estudadas.

A pesquisa científica, ao buscar compreender fenômenos sociais e ambientais, exige uma abordagem que respeite a complexidade das realidades estudadas. Neste campo, a exigência se intensifica, pois não se trata apenas de analisar os usos objetivos

da água, mas de compreender os significados simbólicos, afetivos e cosmológicos atribuídos a ela por diferentes coletividades. A ciência, conforme destaca Meadows (1999), é movida por uma curiosidade intrínseca à experiência humana, funcionando como um processo social coletivo, construído por meio do trabalho e da cooperação entre sujeitos. Essa dinâmica é potencializada pela capacidade de inovação, como indicam Maia e Caregnato (2008), ao ressaltar que o conhecimento é construído de forma multidimensional, em constante transformação, tendo a pesquisa como instrumento central desse movimento evolutivo.

No campo da antropologia das águas, essas reflexões se tornam ainda mais relevantes. A investigação científica nesse domínio exige não apenas o rigor metodológico, mas também uma postura sensível às complexidades culturais, simbólicas e ecológicas que envolvem as relações humanas com os ambientes aquáticos. Compreender as águas como agentes socioculturais — que estruturam territórios, produzem sentidos e afetam modos de vida — exige um deslocamento epistemológico. Isso implica reconhecer a ciência não como um saber fechado, mas como um campo plural, como destaca Schwartzman (2001), ao apontar que ela pode ser compreendida tanto como um acervo de conhecimentos acumulados quanto como uma atitude metodológica aberta à incorporação de novas práticas, conceitos e cosmologias. Assim, a antropologia das águas não apenas contribui para expandir os horizontes da ciência, mas também reposiciona a água como sujeito de relações e elemento estruturante de mundos.

Ao mobilizar referenciais da antropologia urbana e da antropologia das territorialidades, busca-se compreender como esses grupos constroem e atualizam seus vínculos com o espaço, em meio a contextos de marginalização urbana e reconfiguração das políticas públicas. Quando deslocamos o olhar para além do paradigma ocidental moderno — que dissocia natureza e cultura, sujeito e objeto — torna-se possível compreender que os rios participam de redes complexas de significação.

De acordo com Santos (2001), a pesquisa científica constitui-se como uma atividade intelectual intencional voltada à compreensão e transformação da realidade social. Trata-se de um esforço sistemático orientado à investigação de fenômenos, ao conhecimento e à produção de sentidos sobre o mundo que nos cerca. Nesse processo, a

pesquisa bibliográfica desempenha papel central, ao permitir o mapeamento do que já foi produzido em determinada área do saber, favorecendo o amadurecimento intelectual e a formulação de novas questões e perspectivas.

No contexto da cartografia social, a pesquisa assume ainda uma dimensão ética e política, pois busca reconhecer os saberes e experiências de comunidades que constroem suas existências em íntima relação com os territórios aquáticos. A investigação bibliográfica, nesse sentido, não se limita à sistematização de conhecimentos acadêmicos prévios, mas funciona como uma etapa inicial para dialogar com outras epistemologias — especialmente aquelas que emergem de povos ribeirinhos, que margeiam o rio do Sal.

Assim, mapear cientificamente não é apenas localizar informações, mas desenhar, com escuta e atenção, as tramas simbólicas, culturais e ecológicas que tornam os rios elementos constitutivos de modos de vida. A pesquisa, portanto, não é um fim em si mesma, mas um instrumento de articulação entre saberes, sujeitos e territórios.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

4. 1. Uso e ocupação das margens do rio do Sal

O histórico de uso e ocupação das terras que são banhadas pelo rio do Sal revela uma trajetória marcada por distintas fases de interação entre populações humanas e o ambiente fluvial, demonstrando como a vida ribeirinha se articulou ao longo do tempo com os ciclos naturais e as transformações socioeconômicas da região.

Inicialmente, o rio constituiu-se como espaço de reprodução material e simbólica das populações tradicionais, que exploravam suas águas para pesca artesanal, coleta de mariscos e transporte, desenvolvendo formas de sociabilidade estreitamente ligadas ao ecossistema. Nesse contexto, pode-se compreender que as margens do rio do Sal eram vividas em uma dimensão de abundância e interdependência, evidenciando a lógica de coabitação com o ambiente natural descrita por Diegues (2000, p. 45), segundo a qual “as populações tradicionais elaboram formas singulares de territorialidade a partir de sua relação com os ciclos naturais”.

A segunda fase, marcada pela expansão urbana de Aracaju a partir da segunda metade do século XX, trouxe consigo intensas pressões sobre as margens do rio. O crescimento demográfico e a especulação imobiliária transformaram progressivamente a paisagem, deslocando populações ribeirinhas e reconfigurando modos de vida historicamente estabelecidos. Nesse período, o rio do Sal passou a ser ocupado não apenas como espaço de subsistência, mas também como recurso explorado economicamente, com a intensificação de atividades como a carcinicultura e a construção de habitações de baixa renda, especialmente nos bairros Porto Dantas, Bugio e Lamarão. A análise de Milton Santos (2006, p. 104) evidencia essa tensão ao afirmar que "o espaço urbano é um campo de forças em que se confrontam racionalidades hegemônicas e práticas sociais de resistência", elucidando a maneira como os ribeirinhos tiveram de elaborar estratégias de permanência diante de um contexto adverso.

Ao longo das décadas seguintes, essas transformações foram acompanhadas por uma perda gradual de práticas tradicionais, deslocamentos e apagamento cultural. A substituição das salinas por habitações e viveiros de camarão, a diminuição da pesca artesanal e da mariscagem e a pressão do Estado e da iniciativa privada sobre os territórios ribeirinhos exemplificam um processo de desterritorialização contínua. O bairro Porto Dantas, por exemplo, começou a se consolidar justamente com o fim das antigas salinas nas décadas de 1970 e 1980, onde essas áreas passaram a abrigar populações de baixa renda, alterando irreversivelmente a relação histórica com o rio. Nesse sentido, Ingold (2011, p. 132) alerta que "habitar é tecer relações contínuas com o ambiente em fluxo", evidenciando que a transformação do território do rio do Sal não apenas modificou a paisagem física, mas também interferiu nos modos de vida e na transmissão de saberes tradicionais.

Paralelamente, a construção de conjuntos habitacionais, como o Bugio, materializou uma ocupação residencial permanente, marcada por uma transição de uma lógica de uso do rio para uma lógica urbana, em que a racionalidade econômica e o planejamento hegemônico passaram a predominar. Essa mudança repercutiu diretamente sobre a população tradicional, que, além de deslocada, passou a enfrentar dificuldades para manter suas atividades econômicas e culturais. Rabelo (2010, p. 163) descreve fenômenos análogos em outras áreas de Aracaju, mostrando que processos de

remodelação urbana, voltados à valorização imobiliária, resultaram na expulsão de comunidades ribeirinhas e na invisibilização de saberes ligados à água.

O rio do Sal, nesse sentido, evidencia como a interação entre passado e presente se constrói por sobrepostas temporalidades: desde os usos tradicionais ligados à pesca e à produção de sal, passando pela urbanização e expansão habitacional, até os conflitos contemporâneos envolvendo políticas públicas, iniciativas privadas e resistência comunitária. As narrativas coletivas, as cartografias sociais e os registros imagéticos assumem papel crucial nesse contexto, pois permitem compreender não apenas a ocupação física do território, mas também as relações de poder, a memória e os saberes incorporados pelas populações ribeirinhas (Almeida, 2003, p. 22).

Dessa forma, o histórico de uso e ocupação das margens do rio do Sal revela um contínuo entre conservação e transformação, resistência e expulsão, tradições e modernidade, evidenciando que compreender essas temporalidades é essencial para pensar políticas de preservação cultural, ambiental e social. Como enfatiza Morin (2001, p. 45), “a complexidade do humano não pode ser dissociada da complexidade natural”, sendo a história do rio do Sal um exemplo claro de como os modos de vida humanos se entrelaçam inseparavelmente com os processos naturais e as intervenções urbanas. A análise cronológica das ocupações, usos e conflitos ao longo do tempo permite, assim, apreender as dinâmicas complexas que moldaram a paisagem ribeirinha e possibilitam a reflexão sobre futuras estratégias de sustentabilidade e valorização dos saberes tradicionais.

4. 2. Pescando Memórias: uma experiência de resgate histórico e social

O povoado de São Braz, localizado no município de Nossa Senhora do Socorro, a aproximadamente 25 km de Aracaju, constitui um exemplo significativo da articulação entre memória, identidade e território no contexto da cartografia social. Banhado pelo rio do Sal e pelo riacho do Moleque, o território possui raízes históricas que remontam à década de 1940, quando sua ocupação inicial se deu por meio de três cabanas de pescadores e uma fazenda de sal. Atualmente, a comunidade é composta por cerca de 50 moradias e tem na carcinicultura uma de suas principais atividades econômicas.

Nesse contexto, destaca-se o projeto Pescando Memórias, idealizado por Isabela Bispo e Givanildo dos Santos, com o intuito de resgatar a história local e fortalecer os laços identitários da população. Trata-se de uma iniciativa de base comunitária que promove ações voltadas à educação ambiental, preservação das águas e valorização dos saberes tradicionais. O projeto evidencia o papel central que a memória coletiva desempenha na construção de uma cartografia social crítica, ao integrar aspectos ambientais, culturais e sociais em torno da defesa do território (SANTOS, 2006).

Ao considerar o território como um espaço vivido, praticado e simbólico, tal como propõe Milton Santos (2006) e Claude Raffestin (1993), o "Pescando Memórias" transforma a vivência cotidiana em ferramenta política. A noção de território aqui extrapola os limites físicos, sendo compreendida como expressão das relações de poder, das afetividades e das práticas sociais que se enraízam na paisagem. Como argumenta Haesbaert (2004), a territorialidade é marcada por múltiplas dimensões — simbólica, material, política — que são constantemente disputadas, sobretudo em contextos de vulnerabilidade socioambiental.

Nesse sentido, faremos uma relação do projeto com o pensamento de Anna Tsing (2019), quando a autora propõe pensar a vida nas ruínas do capitalismo e do desenvolvimento ambiental predatório. A partir de uma perspectiva multiespécie, Tsing convida a observar como humanos, rios, mariscos, peixes, plantas e outros seres compartilham o território em relações interdependentes. Enquanto isso, o projeto se insere na lógica de fomentar uma convivência sensível e regenerativa com os ecossistemas aquáticos e com os saberes ribeirinhos, contrapondo-se às dinâmicas destrutivas do antropoceno, ampliando o escopo da cartografia social e permitindo visibilizar também os vínculos afetivos e simbióticos entre os habitantes humanos e não humanos do rio do Sal.

Além disso, o projeto concretiza-se por meio de oficinas práticas e ações culturais que envolvem toda a comunidade. Atividades como o ensino de crochê, macramê, boas práticas alimentares, capoeira, uso de madeira para embarcações e customização de sandálias promovem geração de renda, especialmente para mulheres e jovens. Estima-se que cerca de 20 mil pessoas foram beneficiadas direta ou indiretamente pelas ações do

projeto, o que reforça seu impacto social e educativo. Nesse caso, a cartografia social vai atuar, não só como ferramenta metodológica, mas também como política de visibilização das vozes silenciadas, permitindo que os próprios sujeitos representem seus territórios a partir de seus valores, experiências e afetos.

Como destaca Harvey (2005), os mapas não são neutros: produzem realidades, disputam sentidos e legitimam narrativas. Ao construir seu próprio "mapa" do lugar, a comunidade do São Braz produz uma representação contra-hegemônica, marcada pela memória oral e pelas tradições culturais, reconhecendo o território como herança coletiva (CUNHA, 2009).

A situação do São Braz não é isolada. Conforme aponta Almeida (2008) em sua dissertação sobre os manguezais de Aracaju, o avanço urbano-industrial na região provocou a degradação sistemática dos ecossistemas costeiros, sobretudo em áreas pobres e racializadas. O autor denuncia o apagamento das relações tradicionais com o mangue e os rios em nome de projetos de "desenvolvimento" que beneficiam poucos. A história ambiental da região, portanto, é também a história de uma resistência: frente à devastação, surgem práticas como as do "Pescando Memórias", que reativam os vínculos com a terra, com as águas e com as formas de vida ribeirinhas.

Em uma dessas visitas ao povoado São Braz, comecei a coletar relatos como o de Gilmaria de Andrade Cruz Santos, moradora do povoado, que demonstram a eficácia das ações em provocar transformações concretas. Ao participar de um curso de culinária oferecido pelo projeto Pescando Memórias em sua própria sede, Gilmara conta que superou limitações pessoais causadas por transtornos emocionais e passou a garantir melhores condições alimentares para seus filhos, além de desenvolver perspectivas de futuro. A antropologia, ao tratar das formas de organização simbólica e cotidiana de populações tradicionais, contribui para a compreensão dessas práticas como formas legítimas de conhecimento e resistência (GEERTZ, 2008; OLIVEIRA, 1999).

Entretanto, os moradores do São Braz enfrentam ameaças constantes advindas da especulação imobiliária, da expansão de empreendimentos industriais e da negligência estatal. Tais processos configuram situações de racismo ambiental, conceito que denuncia a distribuição desigual dos impactos ambientais sobre populações vulnerabilizadas,

sobretudo negras, ribeirinhas e periféricas (ACSELRAD, 2004). Sendo assim, a comunidade tem buscado meios de resistir por meio da valorização do próprio território e de estratégias autônomas de geração de renda, em meio às ruínas de modelos urbanos excludentes, o projeto demonstra que há outras formas de habitar e construir territórios — formas que respeitam os ritmos da vida local e as relações com a natureza, humanas e não humanas.

4. 3. O território banhado pelo rio do Sal

A trajetória da urbanização na cidade de Aracaju (SE) está intrinsecamente relacionada à degradação dos ecossistemas naturais, em especial os manguezais. Segundo dados da Administração Estadual do Meio Ambiente (ADEMA), em 2013, aproximadamente 11% do território da capital sergipana era ocupado por áreas de mangue. Contudo, esse ecossistema tem sido progressivamente comprometido pelo avanço urbano. De acordo com Duarte e Rezende (2019), o processo de urbanização, especialmente a partir da década de 1960, provocou impactos significativos sobre o ambiente litorâneo. Entre os principais fatores responsáveis pela degradação estão o desmatamento, o acúmulo de resíduos sólidos, o despejo de esgotos domésticos e industriais, a especulação imobiliária e a prática da pesca predatória.

A presença de manguezais em todo o curso do rio é notória, embora o ecossistema como um todo venha sofrendo processos gritantes de degradação. Sobretudo, a partir dos anos 1980, quando se verifica um boom habitacional nas áreas em que a presença dos mangues era mais ostensiva, como nos bairros João Alves, Soledade, Fernando Collor, Santos Dumont, Japãozinho, entre outros. Segundo Alves (2004), o crescimento da população, aliado ao desejo de progresso, foram os propulsores para os primeiros aterramentos em manguezais do município de Vitória, localizado no Espírito Santo, onde seu estudo vai compreender e descrever a relação estabelecida entre os moradores e o ecossistema do manguezal, com ênfase no saber prático dos caranguejeiros acerca da pesca e na forma como as dinâmicas climáticas influenciam as interações sociais locais. Além disso, a análise contempla as disputas pelo espaço, considerando que esses trabalhadores tradicionais se encontram em um território marcado por intenso processo de expansão urbana.

Na cidade de Vitória, assim como na região de Aracaju, esse crescimento populacional foi impulsionado por fluxos migratórios oriundos do interior, resultando na fixação de um grande contingente de pessoas nas áreas de mangue. Muitos desses novos habitantes não possuíam conhecimentos prévios sobre o ecossistema em que passaram a viver, o que gerou uma assimetria nas relações sociais: enquanto para catadores de caranguejo e pescadores artesanais o manguezal constituía a base de subsistência familiar, para os recém-chegados ele se reduzia à condição de espaço territorial disponível para habitação.

Em uma das incursões para coleta de relatos, acabei decidindo passar por um local onde já morei, antigo loteamento Santa Isabel, e pude vivenciar de que forma as ações do poder municipal serviram e servem para expulsar a população que exerce algum tipo de relação com o rio, seja através da pesca artesanal ou da carcinicultura, por exemplo, além da devastação de boa parte da cobertura vegetal da área de manguezal dos bairros Soledade e Lamarão. Tudo isso para que fosse possível a construção da Avenida Governador Marcelo Déda Chagas, que liga os bairros Bugio e Lamarão, cortando a região do bairro Soledade, bem como a construção do Conjunto Habitacional Carlos Pinna de Assis, o que representou a devastação de uma grande área de manguezal na margem direita do rio em nome do que o poder público insiste em chamar de desenvolvimento e progresso.

Andando pela região, além de revisitar algumas lembranças, pude fazer a comparação da paisagem por meio de memórias imagéticas que tenho de como era o local antes do rolo compressor da urbanização passar pelo território que, por muito tempo, chamei de meu lugar. A noção de paisagem, nesse contexto, não se limita à sua configuração física, mas também expressa uma construção cultural, vinculada à forma como essa realidade é percebida e significada socialmente. No caso brasileiro, o processo de formação e expansão dos aglomerados urbanos teve nos rios um elemento estruturante. Conforme destaca Gandara (2017, p. 7), em todas as capitais do país os cursos d'água assumiram papel central na organização do espaço urbano: "Nas margens dos rios brasileiros se estabeleceram núcleos, constituíram-se engenhos, fizeram penetrações horizontais e verticais do território."

Em suas pesquisas, Gandara (2017) destaca que os rios, ao longo do tempo, passaram por múltiplas transformações, tornando-se simultaneamente produtos e agentes da história. Sua análise articula as dimensões histórica, ambiental e memorial, evidenciando a complexidade da relação entre território fluvial e ambiente urbano. Para a autora, compreender os rios vai além de reconhecê-los como simples acidentes geográficos nos mapas; eles configuram suporte físico, constituem paisagem e expressam uma mediação dialética entre natureza e cidade. No contexto do Rio do Sal, essa perspectiva revela-se particularmente pertinente, pois o rio não apenas estruturou a ocupação de Aracaju, mas também molda as práticas cotidianas, as memórias e as formas de pertencimento das comunidades ribeirinhas. Assim, o rio do Sal deve ser entendido como um elemento central na construção social e cultural do território, integrando dimensões físicas, históricas e simbólicas da vida local.

Continuando minha caminhada, fui parar onde o Riacho do Palame, responsável pela grande concentração de viveiros de camarão no bairro Soledade, encontra o rio do Sal e, mais uma vez, me deparo com a ação do capital imobiliário moldando o espaço urbano e sufocando os corpos hídricos que banham a cidade. O local que antes eu costumava ir quando queria ficar rodeado de árvores ou só tomar um banho de rio, ainda que não fosse indiciado por conta da contaminação da água, virou um grande canteiro de obras a céu aberto nas margens de um dos meandros do rio do Sal. Dessa vez, a mata ciliar foi devastada para que dois condomínios pudessem começar a serem construídos: o Beira Rio Mais Viver e o Mirante Mais Viver. Dessa forma, percebemos como a urbanização de Aracaju, desde o seu surgimento, está diretamente atrelada à devastação de ecossistemas e marginalização de comunidades ribeirinhas.

Ainda no Riacho do Palame, fui ao encontro de Maria do Carmo, uma marisqueira que morava próximo a mim e muito me ensinou sobre como o rio se comporta e de que forma podemos nos relacionar com ele de uma maneira recíproca. Dona Maria, como costumava ser chamada, sempre me alertou que o rio que costumava encantar com a beleza de suas curvas era o mesmo que afogava as pessoas sem nenhuma piedade. Essa fala, que até hoje ecoa na minha cabeça todas as vezes que passo pelos entornos do rio do Sal, sempre me mostrou a dimensão da relação que Dona Maria tinha com aquelas águas.

Durante a entrevista, Maria do Carmo contou sobre como a construção da nova avenida não só aconteceu em detrimento da segregação de moradores que por muito tempo estiveram ali e já tinham uma certa relação afetuosa e simbólica com o rio, como também provocou o abandono de vários viveiros de camarão que existiam no local, e por não receberem o devido tipo de tratamento ambiental, hoje formam uma ambiência pantanosa totalmente poluída, que evidencia a falta de atenção que essas regiões recebem do poder público, que parece mais preocupado em aterrar todo o manguezal que sobrou na região estuarina da Grande Aracaju. Além desses problemas, Dona Maria muito se queixou sobre o odor que essa nova configuração do espaço provocou na região, foi a partir disso que simbolicamente a experiência das comunidades do rio do Sal se relacionam com a obra de Carolina Maria de Jesus, que retrata a marginalidade urbana em São Paulo.

Ao descrever o espaço da favela como o quarto de despejo da cidade, Carolina revela uma lógica de exclusão que ressoa no contexto ribeirinho de Aracaju. Em seu diário, a autora escreve: "Às oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita... e quando estou na favela... sou um objeto fora do uso, digno de estar num quarto de despejo" (JESUS, 2007, p. 38). Esse trecho traduz a percepção de periferia como espaço do descartável, metáfora que pode ser aplicada ao entorno do rio do Sal, onde os efeitos da negligência estatal e da poluição convergem para a marginalização social. A autora também evidencia, de forma recorrente, as estratégias de sobrevivência cotidiana. Essa economia da sobrevivência aproxima-se da realidade das comunidades ribeirinhas, que transformam a relação com o rio em meio de subsistência e resistência, reafirmando a potência política dos territórios marginais.

Ainda sobre a contaminação da água do rio, foi interessante observar a partir dos questionários e dos relatos coletados, como a maioria dos pescadores sinalizaram que, apesar do rio conseguir manter boa parte da vegetação de suas margens, o mesmo não ocorreu com sua fauna, refletindo aquilo que Anna Tsing (2019) denomina como os "terrores na falta de habitabilidade". Essa perspectiva evidencia como as alterações ecológicas não são apenas locais, mas articulam-se a processos globais, como a transferência industrial de organismos, a introdução de novos patógenos e a contaminação

química das águas, incluindo fertilizantes e poluentes que comprometem as ecologias de água doce.

Além disso, a mudança climática interrompe as coordenações interespécies, afetando diretamente a biodiversidade e ameaçando a subsistência das populações ribeirinhas, que dependem do rio como fonte de alimento e sustento. Nesse contexto, observa-se uma tensão entre a vulnerabilidade ambiental e as práticas de resistência social: os moradores transformam o rio em um espaço de sobrevivência e reorganização das relações de trabalho, conhecimento e pertencimento. Dessa forma, os impactos ambientais sobre o rio do Sal revelam-se inseparáveis das dimensões sociais, econômicas e culturais da vida local, tornando evidente a relação dialética entre ecologia e práticas humanas, bem como a necessidade de compreender o território a partir de suas experiências vividas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção da cartografia social do rio do Sal, ao valorizar práticas ribeirinhas, saberes locais, conflitos e redes de solidariedade, responde à necessidade apontada por Morin (2015) de "religar" dimensões fragmentadas — natureza e cultura, visível e invisível, local e planetário. Nesse sentido, reconhecer o rio e suas comunidades não como objetos neutros, mas como sujeitos históricos e simbólicos, aproxima-se do gesto de Carolina Maria de Jesus (2007), ao afirmar-se como autora e testemunha de um território marcado pela invisibilidade social.

A análise desenvolvida evidencia a interdependência entre território, modos de vida e transformações ambientais e urbanas. Os rios estruturam paisagens, práticas socioculturais e memórias, configurando-se como espaços de resistência. Tal como outros cursos d'água urbanos brasileiros, o rio do Sal expressa tensões entre preservação ecológica, expansão urbana e marginalização social. Compreendê-lo exige integrar dimensões históricas, ambientais, culturais e sociais, valorizando ecossistemas e saberes ribeirinhos que transformam o rio em espaço de vida e pertencimento.

A leitura do rio do Sal como território vivo revela trajetórias compartilhadas de silenciamento e resistência entre rios e comunidades marginalizadas. Assim como

Carolina Maria de Jesus ressignificou a favela como espaço de voz política, as populações ribeirinhas afirmam sua identidade ao se relacionarem com o rio como lugar de memória e sobrevivência. Tal entendimento amplia a perspectiva de cidadania planetária, mostrando que ela também se constrói a partir da valorização de territórios historicamente invisibilizados.

O rio do Sal transcende sua materialidade ecológica, constituindo elemento central da vida social, cultural e histórica das comunidades da região metropolitana de Aracaju. Ao longo do tempo, articulou saberes tradicionais, práticas culturais e estratégias de subsistência, atuando como recurso material, suporte simbólico e agente relacional. A expansão urbana, a especulação imobiliária e a degradação ambiental — especialmente dos manguezais — reforçam processos de marginalização e desterritorialização, afetando identidade e permanência ribeirinha.

Em contrapartida, iniciativas como o projeto “Pescando Memórias” demonstram a potência da memória coletiva, da cartografia social e das práticas comunitárias como instrumentos de resistência e afirmação territorial. Essas experiências revelam que as populações ribeirinhas não apenas se adaptam às mudanças socioambientais, mas recriam continuamente vínculos afetivos, simbólicos e sustentáveis com o rio. O rio do Sal emerge, assim, como território vivo e complexo, reforçando a importância de abordagens multidisciplinares sensíveis aos saberes locais.

Como afirma Ingold (2011), o mundo está em permanente formação, num fluxo que integra humanos, não humanos e materialidades, o que exige compreender rios e margens como realidades dinâmicas que demandam acompanhamento contínuo. Pesquisas futuras podem aprofundar as interações entre práticas culturais, territorialidades e dinâmicas socioambientais, dialogando com a antropologia das águas e com metodologias participativas que ampliem o protagonismo comunitário.

A cartografia social configura-se como campo fértil para novos desdobramentos, pois, conforme Almeida (2003), permite que grupos inscrevam no espaço suas narrativas, memórias e reivindicações. Estudos futuros podem incorporar geotecnologias e mapeamento colaborativo digital, articulando saber científico e conhecimento empírico,

além de registros audiovisuais e etnografias visuais que capturem a riqueza simbólica do cotidiano ribeirinho.

Diegues (2000) lembra que grupos tradicionais constroem modos de uso dos recursos naturais profundamente enraizados na história e no território, e captar esses conhecimentos é essencial para pensar alternativas sustentáveis de gestão das águas urbanas — sobretudo em regiões constituídas a partir de relações com o ambiente aquático, como Aracaju.

Do ponto de vista aplicado, pesquisas futuras podem subsidiar políticas públicas de valorização das populações ribeirinhas e preservação do ecossistema do rio do Sal, reconhecendo que, como ressalta Morin (2001), a vida natural e social compõem uma mesma trama complexa. A universidade, por meio de ações extensionistas, pode fortalecer práticas de educação ambiental, cultura e solidariedade comunitária. Estudos comparativos com outras comunidades ribeirinhas da Grande Aracaju e de cidades brasileiras podem ampliar a compreensão sobre especificidades e convergências dos modos de vida ligados às águas.

Por fim, destaca-se que a continuidade da pesquisa não deve restringir-se ao descritivo, mas avançar para uma etnografia processual capaz de acompanhar transformações e registrar como comunidades reelaboram práticas e resistências. Assim, futuros trabalhos podem aprofundar a compreensão do rio do Sal como território vivo e contribuir para construir alternativas coletivas de cuidado, permanência e defesa das águas urbanas.

Em síntese, compreender o rio do Sal implica reconhecer a interdependência entre humanos, águas e ecossistemas, valorizando dimensões materiais e simbólicas do rio, e destacando o papel central das comunidades ribeirinhas na produção e resistência desses territórios. O rio não é apenas recurso a ser gerido, mas sujeito ativo na construção de mundos socioculturais, cuja preservação exige atenção às complexidades históricas, ecológicas e humanas que o atravessam.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais: marcos para o debate.** Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2003.

ALMEIDA, F. C. **A história da devastação dos manguezais aracajuanos.** 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2008.

ALVES, André (Org.). **Os argonautas do mangue.** Campinas: Editora UNICAMP; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

ARAÚJO, R. S. de. **Manguezais de Aracaju: história, ecologia e ocupação urbana.** Aracaju: Gráfica e Editora J. Andrade, 2006.

AVÉ-LALLEMANT, R. **Viagem pela Província do Sergipe.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953 [1859].

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martin Fontes, 2018.

CABRAL, J. **História de Aracaju.** Aracaju: Imprensa Oficial, 1955.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: NUPAUB/USP, 2000.

DUARTE, Thiago; REZENDE, Viviane. **Degradação dos manguezais em Aracaju/SE (Brasil): impactos socioeconômicos na atividade de catador do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*)**. Revista Brasileira de Meio Ambiente, v. 7, n. 1, p. 86–97, out. 2019.

GANDARA, Gercinair Silvério. **Rios: território das águas às margens das cidades**: o caso dos rios de Uruaçu-GO. Confins. Revista franco-brasileira de geografia, n. 31, 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description.** London: Routledge, 2011.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. 9. ed. São Paulo: Ática, 2007.

LAKOFF, G. **Metáforas de la vida cotidiana**. Madri: Catedra, 1980.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002.

MAIA, M. F.; CAREGNATO, S. L. Co-autoria: indicador de redes de colaboração científica. **Perspect. Ciênc. Inf.**, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 18-31, 2008.

MEADOWS, A. J. A. **A comunicação científica**. Brasília: Briquet de Lemos, 1999.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, E. **O método 1: A natureza da natureza.** 2. ed. Lisboa: Europa-América, 1997.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaios em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

PORTO, F. **Aracaju: história e urbanismo.** Aracaju: Nogueira, 1991.

RABELO, Josevânia Nunes. Enobrecimento Urbano do Bairro Treze de Julho em Aracaju: 1990 - 2000. Revista TOMO, São Cristóvão, n. 16, p. 158 - 195, jan/jul. 2010.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, G. S. **Cosmologias indígenas e águas amazônicas**. Manaus: EDUA, 2007

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SCHWARTZMAN, S. **Um espaço para a ciência**: a formação da comunidade científica no Brasil. Brasília: Ministério de Ciência e Tecnologia, 2001.

SILVA, J. R. **Urbanização e meio ambiente em Aracaju.** Aracaju: Ed. UFS, 2013.

SOBRINHO, S. A. **Aracaju: aspectos históricos e geográficos.** Aracaju: Tipografia do Comércio, 1955.

TSING, A. L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno.** Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VILAR, M. L. **Urbanização e recursos hídricos em Aracaju.** Aracaju: UNIT, 2002.

Um mar de ambivalências: casos de indenização e reassentamento durante a construção da Usina Hidrelétrica de Sobradinho

Daniel Seidel da Silva (UFRJ)

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo analisar, a partir de relatos e depoimentos, os impactos sociais da construção da Usina Hidrelétrica de Sobradinho, destacando como o processo de remoção forçada e as indenizações oferecidas pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (Chesf) se configuraram como práticas ambivalentes. Embora apresentadas como compensações e melhorias, tais medidas revelaram-se insuficientes, não reparando as perdas materiais e simbólicas dos ribeirinhos. Observa-se que o discurso técnico da Chesf prevaleceu sobre as perspectivas locais, configurando uma "queda de braço" em que o conhecimento técnico foi utilizado como argumento para invalidar a perspectiva dos riberinhos. Argumento ao longo do texto que as indenizações e reassentamentos não promoveram justiça social nem compensaram as perdas dos ribeirinhos do submédio São Francisco, com os interesses próprios da Chesf sendo atingidos, mas os dos ribeirinhos sendo negligenciados.

Palavras-chave: UHE; Sobradinho; Chesf; ribeirinhos; indenização; reassentamento; ambivalência.

1. Introdução

A Usina Hidrelétrica (UHE) de Sobradinho, construída pela Companhia Hidrelétrica do São Franscisco (Chesf), foi responsável pela inundação parcial das cidades de Casa Nova, Pilão Arcado, Remanso, Sento Sé, Juazeiro e Xique-Xique, localizadas no interior da Bahia e atravessadas pelo rio São Francisco. Antonio Conselheiro, ainda no século XIX, profetizava que um dia o sertão iria virar mar. O que ele provavelmente não imaginava é que esse mar seria formado através da construção de uma barragem, e não por uma intervenção divina, e que esse mar seria responsável por uma grande dor de cabeça para milhares de ribeirinhos, ao invés de acabar com a seca do sertão.

O objetivo da UHE de Sobradinho, nas palavras de João Paulo Aguiar[1], então diretor de obras de Sobradinho no período de construção da hidrelétrica, era a produção de energia elétrica. Mas essa não era a única promessa. A produção de energia elétrica era acompanhada de promessas de que o Projeto Sobradinho traria melhorias para toda a região Nordeste[2]. Ainda

[1] Essa afirmação pode ser encontrada no documentário Terra Roubada.
[2] GOODLAND, 1974, p. 75.

nas palavras de João Paulo Aguiar, as populações ribeirinhas que viviam nas margens da região em que a UHE de Sobradinho seria construída resistiam a deixar suas casas e aceitar a construção da hidrelétrica, pois tinham um "grande apego à terra". Embora seja verdade, isso omite um fator importante: o apego não foi o único motivo das insatisfações.

A partir disso, proponho apresentar neste trabalho os discursos dos próprios indivíduos que foram afetados pelo processo de remoção em consequência da construção da UHE de Sobradinho. Minha proposta é evidenciar, a partir dos relatos dos próprios sujeitos, as contradições entre as afirmações da Chesf de melhoria de vida e a realidade de fato vivenciada. Para realizar esse raciocínio, terei como fio condutor a ideia de práticas ambivantes, que mobilizo a partir da antropologa Paula Lacerda. Analisando casos de violação de direitos em que as indenizações colocaram em interação familiares de vítimas e agentes do Estado, mesmo quando esses agentes não foram os responsáveis pelo ato que acarretou na indenização, Lacerda observa que essas práticas de indenização são ambivalentes: elas podem, de um lado, se alinhar em certo ponto com os interesses daqueles que tiveram seus interesses violados, mas de outro lado também podem ser desconexas com a realidade dos contemplados e não ter o objetivo de promover justiça ou reparação. E principalmente, são ambivalentes por, em muitos casos, serem fruto da militância e reivindicação das vítimas e dos familiares das vítimas e, mesmo assim, não representarem uma compensação ideal para o que foi violado.

As indenizações que, em teoria, foram oferecidas como parte de um projeto que tinha em seus objetivos, mesmo que secundários, promover a melhoria da qualidade de vida das pessoas que viviam nas margens da região que seria alagada teve, na prática, um efeito reverso: não apenas não promoveram justiça por aqueles que tiveram suas terras tomadas contra suas vontades como também não representaram uma reparação daquilo que foi tomado. Igualmente, as populações ribeirinhas resistiram a deixar suas casas e aceitar as propostas da Chesf, que se viu obrigada apensar em outras alternativas. Contudo, essas alternativas frente ao embate com os ribeirinhosestavam longe de representarem uma compensação que fosse considerada justa. Dessa forma, proponho analisar as indenizações que ocorreram em consequência da construção da UHE de Sobradinho, assim como nos casos analisados por Paula Lacerda, como práticas ambivalentes: foram apresentadas como uma solução pela Chesf, mas, na prática, não promoveram uma reparação que compensasse o que foi tomado.

Outra autora que considero relevante estabelecer como fio condutor de reflexão para este texto é a antropóloga Catarina Morawska Vianna. A autora destaca no artigo *A Trilha de*

Papéis da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados que na construção de UHEs, há sempre um esforço de conferir mais peso a um domínio que a outro no processo de tomada de decisão política[3].Vianna nomeia como uma "queda de braços". E o peso maior nessa queda de braços é sempre é o das vantagens econômicas. A autora destaca que são mobilizados profissionais que adotam procedimentos técnicos-científicos próprios, que possibilitam o cálculo de impactos e, a partir desse processo, o uso de um saber técnico como uma cartada devalidação que faz com que efetiva perspectiva das populações afetadas pelas UHEs seja desconsiderada[4]. No caso da UHE de Sobradinho, o processo não foi diferente. O conhecimento técnico foi usado apenas como uma fachada para colocar em prática os interesses econômicos da Ditadura Militar Brasileira. Por fim, grande parte deste trabalho foi feito a partir da discussão bibliográfica com duas antropologas que também estudaram a fundo o caso de Sobradinho: Ana Luiza Martins Costa e Lygia Sigaud. Logo, ambas as autoras aparecerão com bastante frequência ao longo do texto para auxiliar as argumentações.

2. Um mar de ambivalências

O Banco Mundial foi um dos principais financiadores da construção da UHE de Sobradinho. Contudo, para que o empréstimo fosse liberado, foi necessário a produção de um parecer técnico para avaliar se o projeto estava apto para tal. Para isso, Robert Goodland foi contratado para realizar um parecer técnico que analisasse os possíveis impactos e benefícios que a UHE de Sobradinho poderia causar e, a partir disso, indicar se o projeto estava apto para. O parecer de Goodland, intitulado *Sobradinho: reconhecimento do impacto ambiental*, apontou que, para aqueles que fossem habitar as proximidades do reservatório, haveria a possibilidade de produção em caráter comercial, baseado na pesca, agricultura de irrigação e empregos relacionados ao projeto[5]. Ao concluir seu parecer, Goodland destaca que, apesar de suas ressalvas, o Projeto Sobradinho traria melhorias para toda a região Nordeste[6], logo, aprovando sua construção.

A produção de um parecer técnico, a princípio, parece ser um indicativo que a Chesf

[3] VIANNA, 2014, p. 24.
[4] VIANNA, 2014, p. 25.
[5] GOODLAND, 1973, p. 12.
[6] GOODLAND, 1974, p. 75.

estava disposta a pensar em um processo calculado e que considerasse todos os impactos. Mas, na prática, os resultados mostram-se diferentes do esperado. De fato, Sobradinho foi responsável por gerar empregos relacionados à hidrelétrica. Contudo, é preciso destacar as condições de vida anteriores a Sobradinho, assim como as condições desses empregos. Antes da existência de Sobradinho, os ribeirinhos do submédio São Franscisco viviam através de agricultura de subsistência. Um dos principais modos pelos quais essa agricultura funcionava era através dos lameiros, que eram as terras que o rio anualmente fertilizava nas cheias e a deixava descoberta nas vazantes[7]. Devido à proximidade ao rio, a pesca também era uma prática bastante comum para a sobrevivência dos ribeirinhos do submédio São Francisco. Desse modo, a relação entre o rio, as terras e as práticas de subsistência dessas pessoas estavam diretamente interligadas. Sendo assim, não é nenhuma surpresa dizer que, com a construção deSobradinho, essa relação sofreu uma ruptura, interferindo diretamente no modo de vida dessaspessoas.

Logo, forçados a deixar suas terras e, consequentemente, abandonar seus meios de sobrevivência, diversas pessoas foram obrigadas a trabalhar na construção de Sobradinho. E vale lembrar que, junto a esse fator, somava-se o fato que as indenizações foram apontadas como insatisfatórias por diversos relatos. Assim, é certo que, para aqueles que aceitavam trabalhar na construção da UHE de Sobradinho, não havia outra opção de sobrevivência. Essa ausência de opção fica evidente quando nos deparamos com os relatos das condições precárias de trabalho. Houve, por exemplo, denúncias de trabalhadores vendidos para trabalhar na construção de Sobradinho e submetidos a regime de escravidão[8]. Para endosar isso, há também os relatos presentes no documentário *Sobrado das Margens*. No documentário, o pescador Ingota relata sobre mortes durante as obras de Sobradinho. Ingota descreve que, na maioria dos casos, trabalhadores que vinham de fora das regiões de margem de Sobradinho e que faleciam duranteo trabalho tendiam a ter seus corpos enterrados sem nenhum aviso às famílias. Mas também indica que os próprios moradores da região não fugiam desse tratamento. Segundo o relato de Ingota, os trabalhadores "caiam de cima daqueles blocos, das comportas (...) ficava todo pendurado ali e quando dava um problema, já caia e pronto. E aí eles (Chesf) já pegavam e nãoavisavam à família. Pegavam ali mesmo e diretamente pro buraco e areia e pronto[9]".

Logo, os empregos relacionados ao projeto de Sobradinho previstos por RobertGoodland

[7] SIGAUD, 1992, p. 2.
[8] DOPS do Piauí identifica PM reformado e motorista que "vendiam" trabalhador. Jornal do Brasil, maio de 1975.
[9] Fala de Ingota retirada do documentário Sobrado das Margens.

apesar de terem, de fato, contemplado as populações das margens, tiveram condições extremamente precárias. E é sensato afirmar que aqueles que aceitavam se submeter a esses empregos que ofereciam altos riscos de vida, certamente, não tinham outra opção. Ora, se diversas pessoas morriam com frequência durante as obras e tal fato era de conhecimento de todos, é de se esperar que nenhuma pessoa se submeteria a trabalhar em tais condições, a menos que não existisse outra opção.

A contradição também fica evidente com a afirmação do parecer que Sobradinho traria melhorias para toda a região Nordeste. Meu objetivo não é questionar a eficiência da produção de energia que a UHE proporcionou, mas evidenciar que essa suposta melhoria não foi comtemplada pelos ribeirinhos do submédio São Francisco. Proponho, a partir de agora, mobilizar os relatos das pessoas que foram afetadas pelo processo de inundação que a UHE de Sobradinho causou. Proponho também termos em mente, conforme os relatos são apresentados, o posicionamento de João Paulo Aguiar, que afirmou na época que o "homem nordestino" tinha "um atavismo e uma ligação muito grande à sua região", ao justificar o porquê as pessoas se negavam à abandonar suas terras.

O primeiro relato relacionado às indenizações que encontrei data do ano de 1976 e pertence ao lavrador chamado Tertuliano Santos. A data não é por acaso, pois é em março de 1976 que a Chesf promove o primeiro deslocamento organizado[10], transportando trinta famílias para a região de Serra do Ramalho. Anteriormente, só haviam sido deslocados individualmente aqueles que aceitaram as indenizações oferecidas pela Chesf[11]. O que não é o caso de Tertuliano Santos que, inicialmente, mostra resistência em aceitar o que foi oferecido pela Chesf, mas se vê sem outra opção além de aceitar as propostas insatisfatórias:

> "*A gente recebe terra nova, paga com facilidade, com prazos longos e sem juros. Mas do que vai adiantar esta nova terra se não chover? Na beira do rio,tem água e tem peixe; na caatinga tem o quê? Se não chove ninguém come. János ensinaram isto: onde não chove nem tem rio a lavoura seca. Se a lavoura seca, não tem comida. Sem comida, só tem fome. Na minha terra, em Santana,*

[10] SIGAUD, 1986, p.30.
[11] MARQUES, SANTOS, BORGES, FEITOSA & FERRAZ, p. 6.

> *eu conheço tudo. Se a roça não dava em nada, eu sabia como caçar um calango, uma lagartixa, um preá para não passar fome. E na Lapa, que eu não conheço nada e a roça fica longe do rio? No meu assentamento, o Governo é que deveria cobrir o que falta para nós. Porque é o Governo que tirou nossa terra e nós não fizemos nada, porque o Governo é quem tem potência, o governo é quem manda e quem pode tudo. Eu, se pudesse, não saia do meu chão. Mas aí veio um, e me disse: você sai ou a água cobre sua casa, [12]sua roça e seu filho. Então eu saí, porque ficar não tinha jeito[13]*".

Podemos observar que Tertuliano Santos não tinha intenção em aceitar a proposta oferecida pela Chesf, mas o medo e a coerção o forçaram a aceitar. Não é por mero acaso que Tertuliano aceita a proposta. Na mesma matéria, há uma passagem que afirma que aqueles que se recusavam a aceitar a indenização oferecida pela Chesf recebiam dos técnicos uma advertência e mais nada: "Arranje um advogado. A Chesf arranjará 50 para derrotá-lo na justiça".

A realocação dos ribeirinhos para a região de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, fazia parte do Projeto de Colonização Serra Ramalho (PECSR). Esse projeto, pensado no ano de 1975, foi a primeira solução oferecida pela Chesf aos ribeirinhos diante do processo de inundação que a UHE de Sobradinho iria causar. O depoimento de Tertuliano dos Santos, contudo, representa uma minoria nesse primeiro momento: apenas uma pequena parcela dos ribeirinhos aceitou o PECSR. A maioria, inicialmente, recusou-se a abandonar a beira do São Francisco frente às condições impostas pela Chesf[14].

Cerca de 62% das 8.619 famílias optaram por recusar tal opção e permanecerem nas regiões de beira do submédio São Francisco[15]. O PECSR acaba sendo, na prática, um fracasso, não atingindo as expectativas da Chesf. João Paulo Aguiar argumenta que "infelizmente, por um atavismo e uma ligação muito grande que o homem nordestino tem à sua região, o Projeto não teve o sucesso desejado[16]". Para além daqueles que permaneceram nas beiras ou aceitaram as condições iniciais da Chesf, também havia aqueles que optavam por uma administração

---

[12] MARQUES, SANTOS, BORGES, FEITOSA & FERRAZ, p. 6.
[13] Depoimento de Tertuliano Santos retirado da matéria do Jornal do Brasil intitulada "Um mar encerra o Sertão,o Sertão recomeça", de 1976.
[14] SIGAUD, 1995, p. 162.
[15] SIGAUD, 1995, p. 162.
[16] Fala de João Paulo Aguiar retirada do documentário Terra Roubada.

própria de seu destino, uma "solução própria"[17]. Entre essa pequena parcela que optou por buscar uma solução própria frente ao processo de inundação que a UHE de Sobradinho iria causar, temos o caso de Maria da Paz Barbosa como exemplo da "solução própria" encontrada pelos ribeirinhos:

> *"A Codevasf (Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba) mandou a gente sair com nada, porque a minha roça valia cinco tarefa[18] e a minha casa também. E nada disso eles acharam que era vantagem. Só deu 2 mil e tanto (cruzeiros). (...) Hoje fui a Juazeiro, comprei a passagem pra viajar quinta-feira no dia 27 de dezembro, às 18:00h. Vou viajar porque não posso viver aqui. Então meu marido conseguiu no ano passado viajar pra ver se dava um teste da gente viver melhor que o que vivia. Não deu certo. Meu marido tá em São Paulo empregado e eu vou tentar ver se eu me dou bem ou se não. Ver se arrumo algum emprego por lá, empregar meus oito filhos, pra ver se me dou bem junto com minha família. Não sei o que que vai dar, se vou me dar bem ou se o tempo vai melhorar pra gente. A minha passagem foi o dobro da indenização (...) 2 mil e tanto e a passagem 5,250 (cruzeiros)[19]."*

A partir dos relatos de Maria da Paz Barbosa e Tertuliano Santos, podemos traçar um paralelo com a fala de João Paulo Aguiar, que afirmou que "por uma ligação muito grande do homem nordestino" com a sua região, os ribeirinhos, em grande maioria, recusaram-se a deixar suas terras. Maria da Paz Barbosa aceitou deixar sua terra em troca de uma indenização em dinheiro. Contudo, essa indenização, segundo Maria, não apenas não levou em consideração o valor de sua terra, como também não custeou o valor de sua passagem para São Paulo, que custou o dobro do valor pago. Já Tertuliano Santos, que expressa claramente que se sentiu coagido a deixar sua terra, relata que a nova região oferecida pela Chesf não oferecia condições de vida condizentes com a realidade ribeirinha. De um lado temos Maria que buscou uma "solução própria" e do outro Tertuliano, que aceitou o Projeto de Colonização. Em ambos os casos, é nítida a frustração e insatisfação. Nesse sentido, podemos supor, a partir dos casos apresentados, que o argumento de que o "a ligação do homem nordestino" com a terra por si só não explica a resistência em aceitar os planos da Chesf. Em um cenário em que as soluções

[17] SIGAUD, 1995, p. 162.
[18] Unidade de medida. Uma tarefa equivale a 3.025 metros quadrados.
[19] Depoimento de Maria da Paz Barbosa retirado do documentário Terra Roubada.

propostas indicam valores de indenização expressivamente baixos e uma mudança de região que representaria um nítido declínio na qualidade de vida, é de se esperar que a grande maioria dos ribeirinhos tenha manifestado resistência em abandonar suas terras.

Aqui também vale destacar um detalhe da fala de Maria da Paz Barbosa. Ela menciona como objetivo empregar seus oito filhos em São Paulo. Maria estava acompanhada de sete de seus oito filhos ao prestar seu depoimento. Dos sete, cinco deles eram crianças que aparentavam ter entre cinco e no máximo 12 anos e um dos filhos era uma bebê de colo. O documentário *Terra Roubada* não aborda novamente nenhum depoimento de Maria, mas é sensato concluir que a necessidade de sobrevivência de sua família estava ameaçada, ao ponto de ser considerado submeter suas próprias crianças ao mercado de trabalho. Dessa forma, o apego à terra do nordestino, mencionado por João Paulo Aguiar, não parece se sustentar aqui. A necessidade de sobrevivência evidencia-se como um marcador muito mais forte do que o vínculo emocional.

Frente à resistência da grande maioria da população rural do submédio São Francisco, que também representava cerca de 70% da população da região[20], a Chesf, em conjunto com a Associação Nacional de Crédito e Assistência Rural da Bahia (Ancarba), concentrou seus esforços entre os anos de 1975 e 1976 para convencer a população rural a aderir ao PECSR[21]. Contudo, mesmo com a insistência da companhia, até maio de 1997 apenas 25% das famílias, cerca de mil famílias, optaram por aderir o PECSR[22]. A alternativa escolhida pela Chesf foi criar núcleos de reassentamento nas bordas do lago artificial de Sobradinho. Essa medida havia sido rejeitada anteriormente, entre 1976 e 1977, pois a Chesf tinha como objetivo colocar em prática o PECSR[23]. Contudo, em decorrência da resistência da grande maioria da população em deixar suas terras, foi retomada novamente em 1977 e 1978 como medida de urgência. Em seu relatório, Robert Goodland menciona que a evacuação das mais de 70 mil pessoas da região que seria alagada poderia ser a consequência mais adversa do projeto[24]. Contudo, pontua logo em seguida que a Chesf estava "bem a par dos problemas e decidida a evitar qualquer efeito pernicioso à população". Se a Chesf estava, de fato, a par dos problemas, é nítido que o despreparo, ou a falta de interesse, prevaleceu ao lidar com tal evacuação, considerando que medidas de emergência foram tomadas frente ao fracasso dos planos estabelecidos inicialmente.

[20] GOODLAND, 1974, p. 9.
[21] COSTA, 1990, p. 58.
[22] COSTA, 1990, p. 59.
[23] COSTA, 1990, p. 59.
[24] GOODLAND, 1974, p. 9.

Quanto à determinação da Chesf em evitar efeitos perniciosos, não tardou para notar que esse compromisso não foi cumprido.

Um dos principais argumentos da Chesf para validar e colocar em prática seu processo de evacuação das populações ribeirinhas consistia em afirmar que as novas terras ofereceriam uma melhoria em um padrão de vida precário[25]. Esse discurso é reforçado por João Paulo Aguiar, que descreve a região do submédio São Franscisco como "uma das mais pobres e marginalizadas do País"[26]. Mais uma vez, vale destacar que essa melhoria na vida das populações ribeirinhas, que era não só uma promessa da Chesf como uma meta do Estado brasileiro prevista no Plano Geral para o Aproveitamento Econômico do Vale do São Francisco, não foi cumprida[27]. O fracasso da Chesf em cumprir o objetivo de melhorar a qualidade de vida dos ribeirinhos do São Francisco, inicialmente, pode ser explicado pelo fato que a prioridade de produção de energia elétrica sempre foi mencionada como o objetivo principal de Sobradinho, deixando em segundo plano considerar um plano de indenização e evacuação que fosse eficiente. Mas principalmente, tal fracasso explica-se pelo fato de que a Chesf enxergava o modo de vida dos ribeirinhos, ligado diretamente à terra e a subsistência, como sinônimo de pobreza e primitivismo. E tal visão, certamente, não era compartilhada pelos próprios ribeirinhos.

Certamente, as populações ribeirinhas não estavam inseridas em um cenário utópico e místico no qual não existia nenhum problema até a intervenção de um grande vilão. Contudo, é perceptível a partir dos relatos daqueles que foram removidos de suas terras que, apesar das dificuldades e simplicidade de suas vidas, havia felicidade e satisfação com suas realidades. Para evidenciar isso, proponho agora mobilizar alguns dos depoimentos presentes no documentário *Sobrado das Margens*. Vale ressaltar que o documentário é do ano de 2019, quase 40 anos depois da construção de Sobradinho. Mesmo com a distância de tempo, os depoimentos indicam uma relação ainda muito forte na memória dessas pessoas com a região que foi alagada. Também vale abrir um breve parênteses antes de adentrar nos depoimentos para evitar confusões. Os depoimentos a seguir, retirados do documentário *Sobrado das Margens*, não são de pessoas que foram para Bom Jesus da Lapa, destino do PECRS, mas sim de indivíduos que se dirigiram para Nova Casa Nova. Como parte do município de Casa Nova foi alagado, a

[25] COSTA, 1990, p. 59.
[26] Fala de João Paulo Aguiar retirada do documentário Terra Roubada.
[27] SIGAUD, 1986, p. 16.

localização da cidade foi alterada. Contudo, mesmo em localidades diferentes, os problemas relatados por Tertuliano Santos, que se dirigiu para Bom Jesus da Lapa, são quase idênticos aos relatados por aqueles que foram para Nova Casa Nova.

Aurelina Santos, professora, reforça em seu depoimento que a sobrevivência daqueles que viviam nas regiões que foram evacuadas era tirada diretamente do rio São Francisco, da roça e da pesca. A pesca é citada diversas vezes no documentário como uma atividade que era essencial na vida dos ribeirinhos. Não é de espantar, portanto, a resistência que houve da grande maioria em deixar suas terras, especialmente porque as novas regiões oferecidas pela Chesf não ofereciam o rio para manter a atividade de pesca. Mas além da relação de sobrevivência, o São Francisco e as experiências propiciadas por ele são descritas como "bonitas, lindas, marcantes" por Dona Dora, Dona Lurdes e Aurelina Santos. Destaca-se aqui, como pontuado por João Paulo Aguiar, o apego à terra. Tal afirmação é, incontestavelmente, verdadeira. Mas a partir dos discursos dessas pessoas, podemos visualizar que o apego à terra é, na verdade, apenas uma das diversas camadas da resistência.

Outra dimensão dos depoimentos presentes no documentário *Sobrado das Margens* que evidência o despreparo da Chesf em lidar com o processo de evacuação e reassentamento dos ribeirinhos é a constante menção da notícia inesperada da construção de uma barragem e a descrença dos ribeirinhos que, de fato, aquela região seria alagada. Havia uma crença generalizada que Sobradinho não apresentaria riscos para aquelas pessoas, ou que simplesmente não aconteceria a construção de nenhuma barragem. Ana Luiza Costa deixa isso bastante evidente em *Uma retirada insólita*:

> Em toda área do reservatório, são inúmeros os relatos que reafirmam o caráter insólito dos eventos produzidos pela barragem. A inundação da caatinga era impensável para um camponês da beira do São Francisco, que conhecia bem seu histórico de cheias e vazantes. Em Itapera, não apenas Seu Domingos, mas quase todos volta e meia repetiam, entre surpresos e perplexos, que "a gente jurava e batia pé que a água não vinha aqui1", referindo-se ao lugar onde hoje se encontra o novo povoado. Mano não esquece o espanto e descrença de todos diante dos cabras da Chesf insistindo que "a água ia bater na lagoa de Jurema", uma lagoa de chuva, bebedouro de gado raçado em inverno chuvoso, afundada na caatinga (...) Ninguém acreditava[28].

Apenas quando a Chesf chegou para abordar sobre indenizações que, de fato, passou-se

[28] COSTA, 2013, p. 172.

a acreditar que aquilo iria acontecer. Não é possível afirmar se tal desencontro aconteceu por falta de interesse da Chesf em comunicar-se com os ribeirinhos ou por mera falta de esclarecimento das dimensões da construção de uma hidrelétrica. Costa aponta que essa descrença generalizada era desconhecida pelas equipes de realocação da Chesf[29]. O fato é que, independentemente da justificativa, houve uma nítida incompetência da Chesf em tratar com seriedade o assunto da evacuação e reassentamento das cerca de 70 mil pessoas que foram afetadas pela construção dessa hidrelétrica. E tal incompetência reflete-se diretamente nos casos de indenização, que evidenciam total desconhecimento, ou mesmo falta de consideração, das necessidades daquelas pessoas. O curioso é que a própria Chesf se recusou a admitir tal falha. Inversamente, a companhia, na verdade, chegou a culpar os próprios ribeirinhos. Costa expõe que a diretora da Divisão de Realocação de Populações, do Centro de Implantação do Reservatório de Sobradinho, utilizou a descrença dos ribeirinhos como justificativa para os prejuízos causados com a UHE de Sobradinho, afirmando que "o povo não acreditava que o rio ia subir tanto" e que "a Chesf não sabia que eles tinham tantos animais" e que, assim, a Chesf foi "pega de surpresa" na hora de providenciar transporte[30].

Esse "desencontro" entre técnicos da Chesf e os ribeirinhos resultou em uma evacuação marcada por pânico e desespero[31], quando a barragem de Sobradinho, já finalizada, começou a encher a região em um ritmo desconhecido para aqueles que viviam naquelas terras. Frente a uma inundação nunca vista antes, um estado de desespero total foi estabelecido, com a realidade antes negada sendo colocada em prática. Segunda Costa, diversos, inclusive, precisaram ser resgatados de helicóptero[32]. E como já mencionado, houve um grande prejuízo para os ribeirinhos que demonstraram resistência e permaneceram na beira do rio até o fim, especialmente em relação aos gados, que morreram em grande número, afogados.

Para aqueles que optaram por não resistir e aceitaram ir para as agrovilas, o destino de "melhoria" prometido pela Chesf também não foi encontrado. Na verdade, o que é possível observar são os mesmos problemas de insatisfação com o oferecido pela companhia. Exemplifiquei essa insatisfação com os depoimentos de Tertuliano Santos e Maria da Paz Barbosa, mas esse fator também fica evidente a partir dos depoimentos presentes no

[29] COSTA, 2013, p. 174.

[30] COSTA, 2013, p. 174
[31] COSTA, 1990, p. 66.
[32] COSTA, 1990, p. 66.

documentário *Sobrado das Margens*. Dona Dora relata que os técnicos da Chesf, ao tentarem convencê-la a se mudar para as agrovilas, prometiam que "lá (agrovila) chovia demais" e que "a mata era enorme" com uma "pecuária farta", com "muita caça, muito peixe, muita coisa". As promessas da Chesf para Dona Dora, como esperado, não se cumpriram. E além da nova terra prometida não oferecer as maravilhas prometidas, o processo de mudança também foi marcado por dificuldades. A companhia ofereceu poucos ou mesmo nenhum recurso de auxílio para o processo de mudança dessas pessoas. A indenização oferecida pela Chesf é mencionada mais de uma vez no documentário *Sobrado das Margens* como insuficiente. No caso de Dona Conceição, que morava nas margens do São Francisco, o principal fator de insatisfação consistia no fato que o dinheiro oferecido não substituía a felicidade proporcionada pelas terras tomadas:

> *"Foi pouca a indenização deles pra nós porque o que a gente tinha lá, a felicidade que a gente tinha lá, era muito boa. Pra mim, era bom demais. Acho que a gente merecia muito mais do que aquilo, porque só de nós perder aquilo que a gente tinha lá... Nós não tinha nada, mas nós tinha muita coisa, muita, muita mesmo. A maior riqueza nossa foi aquele rio tão maravilhoso que a gente tinha*[33]*"*

Se Dona Conceição acredita que merecia mais do que foi oferecido, José Vital nem chegou a ter a oportunidade de receber algo para poder ter o ato de reivindicar uma indenização melhor:

> *"Eu não recebi um tostão, porque eles disse que quem morava nas ilhas não tinha direito a nada e que as ilhas eram da Marinha. E eu digo 'mas a Marinha não veio fazer nada aqui não' (...) eles só chegavam (e diziam) 'ou você assina isso aqui ou então vai perder tudo'. Bem assim foi a saída (...) quando eu cheguei, a mulher disse 'passou um homem aqui e disse que quinta-feira é pra sair, que as águas vai subir e vai cobrir tudo aqui'*[34]*"*

José Vital não é o único no documentário *Sobrado das Margens* a relatar que não recebeu nenhuma indenização. Dona Lourdes também relata que não recebeu nenhuma quantia em dinheiro por parte da Chesf, dizendo que foi ela mesma que comprou tudo com o próprio dinheiro. "Nada de Chesf". Não localizei nenhuma menção nos trabalhos de Lygia Sigaud, Ana Luíza Costa ou mesmo Ana Maria Daou sobre pessoas que não receberam nenhuma

[33] Depoimento de Dona Conceição retirado do documentário Sobrado das Margens.
[34] Depoimento de José Vital retirado do documentário Sobrado das Margens.

indenização. Minha hipótese para isso, frente aos relatos, é que a Chesf, muito provavelmente, utilizou-se, primeiramente, da coerção respaldada pela Ditadura Militar Brasileira, juntamente com a estratégia destacada pela antropóloga Catarina Vianna: o domínio social e ambiental era incorporado por meio de cálculos e documentos técnicos administrativos[35]. A Chesf, ao mobilizar técnicos e documentos que afirmassem que determinado indivíduo não possuía direito à indenização, certamente estava acompanhada de ferramentas que garantissem o sucesso de suas ações.

Basta recordarmos aqui, por exemplo, a menção na matéria do *Jornal do Brasil*, que dizia que os mais instruídos e que se recusavam a aceitar a indenização que a Chesf oferecia recebiam dos técnicos uma advertência e mais nada: "Arranje um advogado. A Chesf arranjará 50 para derrotá-lo na Justiça." Dona Lourdes e José Vital poderiam até ter tentado, na época, questionar e reivindicar o pagamento da indenização, mas é pouco provável que tivessem sucesso. Como exposto por Costa, a Chesf argumentou que não tinha noção que os ribeirinhos possuíam tantos animais e por isso foram "pegos de surpresa" na hora de providenciar transporte. Se essa foi a justificativa da Chesf, ela não se aplica aos casos mencionados no documentário *Sobrado das Margens*, em que pessoas que não possuíam gado ou qualquer outro animal relatam que a companhia ofereceu recursos insuficientes para auxiliar no processo de mudança. Aurelina Santos relata que:

> *"Eles davam uma quantidade em dinheiro pra pessoa comprar material, muito pouco, e davam transporte para que as pessoas que quisessem conseguir material lá nas casas. Então (...) eles davam transporte paras as pessoas trazerem material como madeira, telha, tijolo, que as pessoas tiravam das casas. E deram só um pouco de ajuda, muito mínima, mínima mesmo[36]."*

João Pereira também não faz menção de que possuía algum gado e mesmo assim relata que a Chesf só oferecia duas carradas e nada além. Caso sobrasse algum pertence, ficava para trás. Já Dona Dora menciona que o auxílio da Chesf era, na verdade, de três carradas. Mesmo com uma menção de um número maior, Dona Dora relata, contudo, que esse número ainda era insuficiente, pois "não cabia quase nada". Dona Dora menciona que após sua família organizar tudo para a mudança e se deparar com o transporte oferecido, que não chegava nem perto de

[35] VIANNA, 2014, p. 22.

[36] Depoimento de Aurelina Santos retirado do documentário Sobrado das Margens.

oferecer capacidade de transportar todos os pertences, não houve outra opção além de deixar a maioria das coisas para trás. Dona Dora menciona cercas e arames como pertences. Em nenhum momento faz menção de que possuía gado ou qualquer outro animal. Entre os depoimentos presentes em *Sobrado das Margens*, José Vital é o único a mencionar que tinha posse de animais, que precisaram ser abandonados em consequência da ausência de transporte.

Não obstante as condições de transporte, que não ofereciam o amparo necessário para levar todos os pertences, também não foi oferecido, segundo João Pereira, nenhum suporte para o plantio nas novas terras. Já Dona Conceição conta que o processo de adaptação à nova terra foi difícil, pois, em suas palavras, a nova roça era muito longe do rio e não havia condições de plantar. A ausência de condições de plantio e a distância do rio não foram as únicas dificuldades enfrentadas nas novas terras oferecidas pela Chesf. Maria Dias, pescadora, relata no documentário que, assim que chegaram à agrovila, ainda não havia energia elétrica, além da escassez de água. Lydia Sigaud aponta que, até o ano de 1980, quando Sobradinho já estava concluída e em funcionamento, as populações ribeirinhas das margens da barragem ainda não tinham acesso à energia elétrica provinda da hidrelétrica[37].

Logo, houve um cenário trágico e irônico ao mesmo tempo: milhares de pessoas que viveram toda sua vida com acesso direto ao rio São Franscisco tiveram suas terras tomadas para a construção de uma hidrelétrica que, acima de todos os objetivos, deveria produzir energia elétrica, e esses próprios indivíduos não foram comtemplados inicialmente por essa energia elétrica. Vale ressaltar também que a UHE de Sobradinho criou o maior lago artificial da América Latina. Mesmo com uma quantidade tão expressiva de água acumulada em um único local, as famílias reassentadas em Nova Casa Nova não tiveram acesso à água ao chegarem em suas novas terras.

Considerações finais

Proponho fazer as reflexões finais do texto a partir da ideia de práticas ambivalntes e da noção de queda de braço mencionadas na introdução. A partir do caso de Sobradinho, foi possível visualizar um caso de explícita ambivalência. A Chesf, inicialmente, ofereceu um plano de reassentamento através do Projeto de Colonização Serra Ramalho (PECSR), que foi rejeitado

[37] SIGAUD, 1986, p. 11.

majoritariamente pelos ribeirinhos. E mesmo aqueles que aceitaram outras opções além do PECSR, como o caso das pessoas retratadas no documentário *Sobrado das Margens*, é possível observar que aquilo que foi tomado não consegue ser substituído.

Paula Lacerda aponta que mesmo quando indenizações e ressarcimentos são frutos das reivindicações diretas das vítimas, elas são ambivalentes por não oferecerem uma reparação completa pelo que foi tomado. No caso de Sobradinho, a Chesf se viu obrigada a buscar novas medidas diante do movimento de resistência. Nesse sentido, as novas alternativas oferecidas pela Chesf foram frutos diretos da movimentação dos ribeirinhos. Contudo, tais alternativas passaram longe de compensar o que a UHE de Sobradinho estava tomando. E principalmente, as ações tomadas pela Chesf diante ato de resistência da grande maioria dos ribeirinhos em abandonar as margens do rio mostraram-se impiedosas em diversos momentos, com a recusa de oferecer transporte adequado para evacuação, obrigando milhares de pessoas a perder seus animais e pertences. A proposta de Lacerda nos leva a refletir até que ponto uma indenização, uma quantia em dinheiro ou o reconhecimento de um direito violado pode compensar o que foi tomado. No caso de Sobradinho, não é necessário refletir muito para concluir que o oferecido pela Chesf não chegou nem perto de uma equivalência. A ideia também nos leva a refletir sobre a própria ambivalência das ações da Chesf, que prometeu uma melhoria de vida para os ribeirinhos do submédio São Francisco, mas na prática exerceu ações que não compensaram o que foi tomado e, em muitos casos, destruiu os pertences e a vida de milhares de pessoas, sem oferecer reparo.

A grande maioria das pessoas que foram realocadas, incluindo Tertuliano Santos e todos os mencionados do documentário *Sobrado das Margens*, foram reassentadas nas bordas do lago de Sobradinho[77] ou em suas proximidades, ainda permanecendo na região do Sertão. O principal problema enfrentado por essas pessoas não foi apenas o ato de abandonar a terra que se tinha apego, como destacado por João Paulo Aguiar, mas o fato de que a "área da caatinga", onde a maioria foi reassentada, possuía solos secos e arenosos[78] e localizava-se a quilômetros de distância da beira do rio, que permitia a manutenção da agricultura de lameiro, que era a principal atividade praticada por aqueles que viviam nas proximidades do rio.

Já a afirmação da antropologa Catarina Vianna, que destaca que na construção de UHEs há sempre um esforço de conferir mais peso a um domínio que a outro no processo de tomada de decisão política, mostra-se bastante evidente no que foi apresentado ao longo do texto. A

"queda de braço" entre as vantagens ecônomicas (produção de energia elétrica) e os interesses dos ribeirinhos claramente foi vencida pelo fator econômico. Assim como Vianna destaca em seu estudo, foi mobilizado no caso de Sobradinho um profissional, o ecólogo Robert Goodland, que calculou, a partir de procedimentos técnicos-científicos próprios, os possíveis impactos que a UHE poderia causar, assim como as soluções para impedi-los. Por fim, a construção da UHE é aprovada com a afirmação de que ela traria melhorias para toda a região nordeste. A partir desse processo, o saber técnico foi usado como uma cartada de validação contra a perspectiva dos ribeirinhos afetados pela UHE. Logo, os ribeirinhos, a partir dessa lógica, são "apegados" às suas terras e se recusam a aceitar o conhecimento embasado que afirma que aquele projeto trará melhorias inquestionáveis.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

GOODLAND, Robert. Projeto Sobradinho: reconhecimento do impacto ambiental. Nova Iorque: Chesf, 1974. 89 p. Acervo Memória da Eletricidade.

Jornal do Brasil (1971-1981). Disponível na Hemeroteca Digital, no site da Biblioteca Nacional Digital.

Terra Roubada (1980). Roteiro e direção de Peter von Gunten. Legendado. Disponível no canal Canoa de Tolda, no YouTube.

Sobrado das Margens (2019). Roteiro e direção de Danilo Souza Santos. Disponível no canal Danilo Souza Santos, no YouTube.

Referências bibliográficas

COSTA, Ana Luíza. Barragem de Sobradinho: o desencontro cultural entre camponeses e

técnicos do Estado. In: VIANNA JÚNIOR, Aurélio (org.). Hidrelétrica, ecologia e progresso: contribuição para um debate. Rio de Janeiro: CEDI-Centro Ecumênico de Documentação e Informação.1990. p. 55-67.

COSTA, Ana Luíza. Uma retirada insólita. Rio de Janeiro Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. 2013.

LACERDA, Paula. As indenizações como política de direitos humanos e de justiça social no Brasil contemporâneo. Revista Antropolítica, n. 48, Niterói, 1. quadr. 2020, p. 246-275.

LACERDA, Paula. Reassentar e indenizar: formas de governo no contexto da implantação da usina hidroelétrica de Belo Monte, em Altamira, Brasil», Etnográfica [Online], vol. 25 (3) | 2021.

MARQUES, Adalton; SANTOS, Camila Silva Palmeira dos; BORGES, Iasmin Lara Macedo; FEITOSA, Janine & FERRAZ, Mario Marcio Nogueira. A construção e as consequências da barragem de Sobradinho.

SIGAUD, Lygia. Crença, descrença e interesses: Por uma sociologia das condutas face ao deslocamento compulsório. In: Estado, Energia Elétrica e Meio Ambiente: O caso das grandes barragens. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social,.1995. p. 162-184.

SIGAUD, Lygia. A política “social” do setor elétrico. Sociedade e Estado, Brasília, IV(1): 55-71, jan./jun. 1989.

SIGAUD, Lygia. Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional--UFRJ, 1986.

SIGAUD, Lygia. “O caso das grandes barragens.” Revista Brasileira de Ciências Sociais. S.P. 18 (7), fevereiro 1992.

VIANNA, Catarina Morawska. A Trilha de Papéis da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados. Revista Anthropológicas. Ano 18, 25(2):22-40, 2014.

Águas profundas, raízes antigas: trajetórias etnográficas pelas estearias em Penalva – Maranhão.

Lalia Diniz dos Santos Socha[1]

Resumo

Em diversas partes do mundo, construções tradicionais sobre as águas revelam saberes ancestrais, enraizados em contextos de resistência e em identidades culturais diversas, frequentemente invisibilizadas pelas lógicas urbanas contemporâneas. Nessa perspectiva, o presente artigo apresenta um recorte do Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo (UEMA), dedicado a investigação das múltiplas territorialidades do habitar em confluências com as águas em territórios Maranhenses (Santos, 2025). A pesquisa direciona-se por uma rota de análise diante dos percursos históricos e socioculturais desses territórios, investiga a autoprodução e autoconstrução, especificamente pelas estearias no município de Penalva — sítios arqueológicos lacustres pré-coloniais palafíticos. A investigação, de caráter etnográfico, articula revisão bibliográfica, observação de campo, entrevistas e levantamento de fontes arqueológicas. Como contribuição prática, a pesquisa resultou na elaboração de uma cartilha educativa voltada à comunidade penalvense, fortalecendo memórias e resistências locais. Espera-se não apenas ampliar o conhecimento acadêmico sobre o tema, como também evidenciar a centralidade da água na organização simbólica, espacial e cotidiana das comunidades tradicionais – em que a água não é um obstáculo a ser superado, mas um elemento vital que moldou sociedades e sustentou culturas, conduzindo a arquitetura palafítica não apenas como um objeto de estudo histórico, e sim, fonte de inspiração para novas abordagens construtivas sensíveis e que dialoguem com as águas.

Palavras-chave: estearias; palafitas; autoconstrução indígena; saberes ancestrais; Maranhão.

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da PUC-Rio (PPGArq/PUC-Rio)

Introdução

Ao direcionarmos nosso olhar para a ancestralidade, identificamos a importância dos legados transmitidos por gerações, ponto de partida significativo para a valorização de povos e culturas que dinamizaram territorialidades plurais. Essa reflexão permite visibilizar aspectos antropológicos e arquitetônicos substanciais para a compreensão do desenvolvimento das nossas atuais sociedades. A historicidade, nesse aspecto, converge para rotas de informações que trazem à superfície territórios do anonimato, concebidos por formas de produção do espaço distinta da formal ou academicamente codificada.

A autoprodução aqui é moldada por habilidades adaptativas e temporalidades próprias, não como expressão de primitivismo ou inferioridade, mas potencializadora de saberes tradicionais. Entretanto, essas práticas são constantemente inferiorizadas pela cultura urbana dominante, que tende a desvalorizar o saber e a história desses povos (Santos, 2025). Dentre os diversos meios pelos quais se expressa essa realidade, evidencia-se os ambientes em contato com as águas.

Assim, entre mares, rios e lagos, emergem as palafitas, transmitindo um modo de vida profundamente enraizado em técnicas tradicionais, que desafia os paradigmas hegemônicos de ocupação do território por sua habilidosa transformação e interação majoritariamente direta com a água. E nesse contexto evoca-se o estudo da arquitetura vernacular sobre as águas, de forma interdisciplinar.

Figura 1: A Arquitetura Vernacular Palafítica no Lago Tonle Sap, Camboja.
Fonte: Galeri Sumba, 2023.

Presente em diversas regiões do mundo, desde os lagos alpinos da Europa até os rios e lagos da América do Sul, as palafitas representam essa solução arquitetônica para a vida em ambientes aquáticos ou alagadiços. Em sua essência, as estacas ou esteios demonstram uma profunda compreensão das dinâmicas naturais e uma adequação às

adversidades climáticas e geográficas. Esses assentamentos palafíticos variam em complexidade, desde pequenas aldeias pré-históricas, quanto amplos assentamentos dinâmicos, reforçando diversidades habitacionais e aparelhamentos socioeconômicos múltiplos (Leite Filho, 2016).

No Maranhão, essa relação entre corpo, território e paisagem líquida adquire contornos particulares em que o espaço é tecido pela ancestralidade, pela experiência cotidiana e pelas resistências (Almeida, 2008). Diante disso, este artigo insere-se no território situado no município de Penalva, Maranhão. A escolha desse território se deu por sua diversidade de escalas e temporalidades, permitindo uma leitura que atravessa o tempo e as margens, conectando passado e presente.

Para isso, este artigo pretendeu identificar os percursos teóricos, históricos e socioculturais que configuram o território, como também, a análise das formas de produção do espaço e os modos de habitar em confluência com as águas em Penalva (MA); e difundir esses saberes ancestrais através de instrumentos educativos e de memória, compartilhando a cartilha produzida no âmbito da pesquisa base.

Figura 2: Paisagem ribeirinha na cidade de Penalva (MA).
Fonte: Foto Autoral, 2024.

Territorialidades Habitar e as Águas: modos de *habitar*, construir e pertencer

Ao observar o território maranhense, a linearidade e homogeneidade perdem espaço para percursos plurais, tecidos por muitos atravessamentos e marcados pela presença de diferentes povos, saberes e modos de vida que inscreveram suas marcas nas margens, nas águas e nas resistências construídas ao longo do tempo. Nesse sentido, o território ultrapassa a perspectiva de delimitação espacial. Para além de um substrato material, o território é compreendido como construções – ou desconstruções – em

múltiplas escalas, sendo, portanto, segundo Souza (1995), um espaço constituído e demarcado pelas relações de poder.

Assim, o território não é o substrato em si, mas a camada relacional e dinâmica que se projeta sobre ele, reverberando campos de forças — e pode, inclusive, operar sobre superfícies não sólidas (Souza, 1995). É possível ressaltar que esse conceito ressoa na interação do espaço com dimensões em que transformações são conduzidas por ações, sejam elas através do trabalho, da habitação, ou propriamente da produção, de forma a comunicar identidades e disputas. O espaço adquire valor, uso e consequentemente resistências e pertencimentos, dialogando também com o entendimento de espaços de autonomia e de práticas sociais.

Retomando no que se refere aos territórios que não se limitam a materialidade física ou solo, ao projetar em suas análises conceituais, Souza (1995), esclarece limites instáveis, evidenciando territórios flutuantes ou móveis, presenciados em "superfície líquida, um mar territorial" (Souza, 1995, p. 98). Isso exemplifica como o território é mais sobre relações do que sobre fronteiras fixas. O que o define não é a terra firme, mas o vínculo, o domínio, a disputa, - a relação.

Logo, espaços aquáticos, como rios, lagos, e margens, também são palco da territorialização. Equivalendo território como um espaço vivido e praticado, cuja existência está intimamente ligada às formas de apropriação e produção do espaço, territórios sobre as águas são exemplos concretos de como a territorialidade pode existir sem depender do solo firme, onde a fluidez da água não anula, mas intensifica, os vínculos territoriais, desafiando concepções fixas e cartesianas de espacialidade.

Mais do que uma simples posse ou domínio, territorialidade sobre as águas envolve dimensões simbólicas, afetivas, políticas e culturais. É a forma como se experimenta, defende ou disputa um território, um conjunto de relações, práticas e estratégias por meio das quais sujeitos (individuais ou coletivos) se movimentam no cotidiano (Fuini, 2014). Em concordância, Haesbaert (2007) reitera sobre o conceito de território a acepção atribuída do poder, não somente ao contexto tradicional de poderes políticos, relacionados a dominação, como também outras formas de poderio simbólico, estabelecido pela apropriação.

Figura 3: Território Vila São José (Penalva-MA).
Fonte: Foto Autoral, 2025.

Assim, a territorialidade, "enquanto 'imagem' ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado" (Haesbaert, 2007, p.25). O território não se define unicamente por seus limites físicos, mas se compreende à luz dos processos históricos e das dinâmicas socioespaciais que o constituem. A partir desse raciocínio, compreende-se que o território, entendido como espaço-tempo, assume características múltiplas, diversas e complexas, diferentemente da concepção unifuncional que prevalece na lógica capitalista hegemônica (Haesbaert, 2005).

Dessa forma, Rogério Haesbaert (2021) contribui com a ampliação do conceito ao propor a ideia de multiterritorialidade. Essa noção reconhece a coexistência de múltiplas territorialidades, atravessadas por diferentes temporalidades, pertencimentos e resistências. No caso das comunidades lacustres maranhenses, é possível observar formas diversas de relação com a água que são, ao mesmo tempo, forma de moradia, de sustentação e de afirmação territorial. Assim, o território se revela como algo em movimento, constantemente (re)construído.

É válido ressaltar, de acordo com Pereira (2014), que considerar as territorialidades das comunidades lacustres ou ribeirinhas somente pelas relações que se tecem com os recursos naturais, no caso, o entorno das águas e a paisagem biológica, também não é o suficiente, faz-se necessário considerar múltiplas redes de poder que atravessam os modos de vida dos sujeitos que conferem sentidos específicos aos seus territórios de vida. Ao reconhecer as territorialidades como construções históricas, simbólicas e políticas, torna-se possível valorizar os modos de vida que emergem em

contextos frequentemente marginalizados pelas lógicas hegemônicas de planejamento e ordenamento territorial.

É, portanto, reafirmar que os territórios não se definem apenas por onde pisamos, mas sobretudo por onde vivemos, lutamos e pertencemos. Nesse sentido, estudar sobre o *habitar* em diálogos com as águas, por meio das *construções em palafitas* em determinados espaços lacustres no Maranhão, não é apenas analisar edificações, mas compreender modos de vida, e mais, aprender com comunidades que vivenciaram a adaptação precisa ao meio ambiente e uma interação simbiótica com a natureza (Oliver, 2006).

Neste *habitar*, encontramos a confluência que extrapola a ideia de moradia enquanto somente abrigo físico, assumindo dimensões que atravessam o corpo, o cotidiano, o território e a cultura. Como reitera Maïté Clavel (2016) "habitar, não é só ocupar um local específico" (Clavel, 2016, p. 150), e em via contrária a certa rigidez funcional que se insere o termo *habitat,* a riqueza imaginativa que envolve o *habitar* encontra-se justamente na possibilidade da criação do espaço, cercado de descobrimentos com paisagens familiares e relações quotidianas.

Figura 4: Lago do Formoso (Penalva - MA).
Fonte: Foto Autoral, 2024.

Revisitando as principais ideias aludidas pelo filósofo Gaston Bachelard (1993), o habitar relaciona-se diretamente a memória, como os sentimentos alojam-se em torno do modo de estar, interligados aos objetos ou atmosferas. Esse cenário é contextualizado pela noção da *poética da casa* e a importância do espaço habitado, está dentro do quadro da intimidade. A experiência do *habitar* está associada à imaginação e à lembrança. *Habitar*, nesse sentido, é também lembrar, sonhar, construir mundos internos.

Em síntese, podemos afirmar que o *habitar* envolve como o ser humano se configura e se associa no mundo, traduzindo engajamento e pertencimento (Machado-

Martins e Trotta, 2020). Assim, o *habitar* sobre – ou pelo entorno – as águas evidenciam territorialidades legítimas, moldadas por saberes locais e pela contínua reinvenção das relações entre corpo-território-rio (Salgado, 2024).

Espiralar lacustre: um percurso analítico entre tempo, habitar e resistência em Penalva (MA)

Os territórios aqui analisados estão inseridos na porção nordeste brasileira, no estado do Maranhão, áreas com uma configuração geográfica marcada por uma extensa rede hidrográfica e planícies alagáveis. Dentro desse enquadre, destaca-se a cidade de Penalva, um território, situado na porção sul da Microrregião da Baixada Ocidental Maranhense, influenciado pelas dinâmicas dos rios, lagos e enchentes sazonais. A região é caracterizada pelo regime pluvial de muitas chuvas no primeiro semestre do ano, após a estiagem no segundo período, uma característica da várzea amazônica.

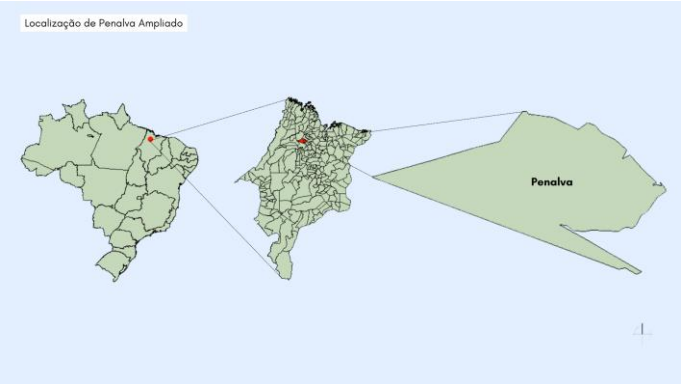


Figura 5: Mapa da localização do município de Penalva (MA).
Fonte: Santos, 2025.

Um reflexo de um Brasil ribeirinho e lacustre, como também um exemplo vivo das adaptações arquitetônicas e sociais frente as dinâmicas ambientais. O município de Penalva aprende cerca de 800,916 km² em área territorial (Brasil, 2023), a cidade abrange uma população residente aproximada de 32.511 habitantes, de acordo com o Censo se 2022, centrados na região da bacia hidrográfica do Pindaré, com ecossistemas lacustres compostos pelos lagos Cajari, Capivari, Lontra e Formoso (Correia, 2006).

Logo, as unidades de paisagens bem presentes no município, conforme constata Miranda (2006), apreciam desde campos inundáveis, expostos a sazonalidade das águas e formação de lagos temporários, como também campos não inundáveis e aterrados, esse por último formado pelo acúmulo de substratos são visualizados como os flutuantes que

configuram as chamadas ilhas flutuantes, compreendidas na localidade do Lago do Formoso.

Historicamente, a colonização da cidade de Penalva é associada à ação da Companhia de Jesus, visto que, na Baixada Maranhense, instituiu-se um número significativo de ações de catequização dos padres jesuítas (aos indígenas Gamelas e Guajajaras que já habitavam a região) juntamente aos colonos portugueses (Marques, 1970 *apud* Balby, 2021). Essa trajetória de colonização inicia-se com a Missão do Maracu ou Missão Nossa Senhora da Conceição do Maracu, no período de 1679. Somente em 1871, a localidade foi elevada à categoria de vila em 21 de junho de 1871, e em 1938, tornou-se cidade (Santos, 2025).

> No tempo do governo do governador Jozé Tellez da Silva em 1785, se deligenciou domesticar huma porção de gentio Gamella, recolhido em huma povoação com o nome de Canjary, e conseguindo-se reduzi-lo á paz, se lhe dêo a denominação de S. Jozé de Penalva (Gaioso, 1970, p. 231).

Contudo, pela nomenclatura atribuída à cidade – Penalva – a narrativa oral evidenciada na comunidade assegura uma correlação intrínseca entre a existência de muitas aves de plumagem branca nas margens dos lagos e campos, possivelmente garças, em que os povos originários, no caso, os Gamelas, se inspiraram para denominar o local, "um *índio* encontrou uma grande pena de coloração alva, surgindo da junção desses dois termos o nome Penalva (*pena* + *alva*)" (Balby, 2021, p. 86).

Todavia, o *habitar* neste território tem outras rotas, longínquas das rotas coloniais. Fontes históricas e arqueológicas – como Lopes (1924), Gikovate (1933), Marques (1970), Balby (1985), Lima (1985) e Leite Filho (2010) - evidenciam sociedades indígenas que construíram suas moradias dentro de rios e lagos penalvenses, através dos esteios, que remontam habitações palafíticas, logo, a presença dos primeiros habitantes da região, é indicada pelas datações radiocarbônicas pelo período entre 800 e 1100 AD[2] (Navarro, 2025).

Ademais informações sobre esses sítios arqueológicos, e dos povos das Estearias, podem ser apreendidas pelas principais pesquisas arqueológicas iniciadas através dos trabalhos coordenados pelo Museu Paraense Emilio Goeldi, tal como, pelo Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (CPHNAMA), e atualmente por pesquisas realizadas pelo Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão (Larq-UFMA).

[2] A.D. representa Anno Domini, equivalente à d.C., "Depois de Cristo".

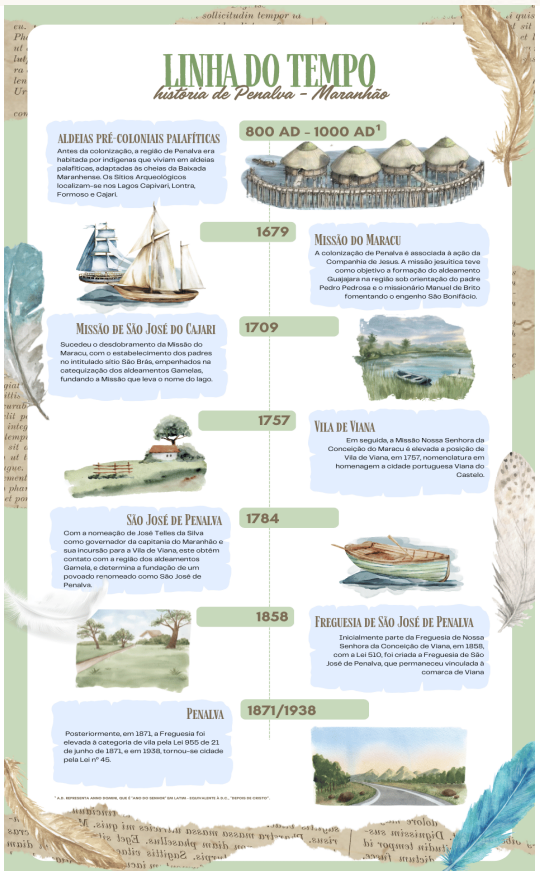


Figura 6: Linha do Tempo da Cidade de Penalva (MA).
Fonte: Santos, 2025.

Assim, os primeiros relatos sobre essas habitações na região da Baixada Maranhense estão contidos em crônicas naturalistas, obras de viajantes do período entre os séculos XVII e XVIII, como o Padre Yves D'Évreux em seus escritos "História das coisas mais memoráveis ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614" (Banhos; Navarro, 2022). Logo as Estearias de Penalva, contam sobre raízes antigas, que até então, conecta a uma ancestralidade com povos originários ainda pesquisado no atual momento.

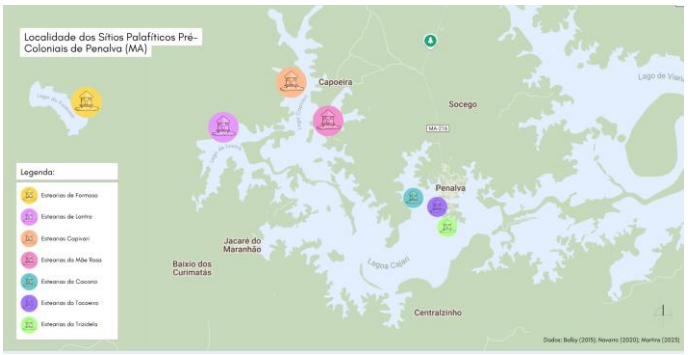


Figura 7: Mapa dos Sítios Palafíticos Pré-Coloniais de Penalva (MA).
Fonte: Santos, 2025.

A descoberta de um dos principais sítios da região de Penalva (MA), a Estearia de

Formoso, é datada no período do ano de 2010, por um exímio conhecedor e morador local: Galdino Arouche (Penalva, 2024). Em pesquisa de campo, realizada em dezembro de 2024, durante o período de seca na região, com a companhia do mesmo e um pescador local, obteve-se a experiência direta e as aferições fotográficas. Pôde-se observar o dimensionamento amplo do assentamento através dos esteios aparentes, assim como, a aferição dos relatos do vasto depósito de cerâmicas e utensílios no fundo do lago.

Figura 8: Localidade dos Esteios de Formoso durante a seca de 2024.
Fonte: Foto Autoral, 2024; Google Earth, 2025; adaptado pela autora.

Sobretudo, ainda há muitas incógnitas acerca desses povos, sendo possível apenas afirmar, com base nas evidências arqueológicas, a semelhança entre os artefatos encontrados no Lago do Formoso e aqueles atribuídos aos povos Marajoaras ou Tapajônicos (Navarro, 2025). Sobre a dimensão territorial, os esteios estão distribuídos em uma área de aproximadamente dois hectares, com 3218 unidades, agrupados em 14 núcleos, divididos em uma parte ocidental configurado em formato quase circular com um centro, sendo esse possível local ritualístico da aldeia (Navarro, 2023).

De acordo com Davis e Navarro (2023), há uma correspondência estatisticamente significativa do estudo espacial com a constelação das Plêiades. Essa semelhança sugere que os esteios podem ter funcionado como marcadores celestes e sazonais, orientando práticas como a pesca, a semeadura e rituais, funcionando como um calendário materializado no lago, marcando os períodos da estação chuvosa (Navarro, 2025).

Figura 9: Artefatos da Estearia de Formoso
Fonte: Fotos fornecidas pelos moradores de Penalva - MA

A partir da análise iconográfica dos artefatos encontradas no local, pelo

Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão (Larq-UFMA), é identificado o xamanismo como possível prática dessas comunidades originárias. Os artefatos exibem padrões de transformação — seres híbridos, humanos em animais e vice-versa, — Navarro (2025, p.31) ressalta que "são elementos narrativos e de memória da importância do mito da cobra-canoa ao longo do tempo."

Portanto, a territorialidade dessas comunidades e a relação intrínseca com o ambiente circundante, neste caso o Lago do Formoso, infere a confluência entre corpo-território e território-corpo alcançando as águas do lago.

> Assim, o próprio rio é a metáfora de transformação corpórea, que, unido à transmutação da anaconda em uma canoa, deram sentido às cosmologias indígenas da Amazônia cuja principal característica é esta ontologia da corporalidade e seu desdobramento xamânico (Navarro, 2021, p. 19-20).

O contexto arqueológico que circunda o Lago de Formoso é fantástico e atualmente palco de uma territorialidade única. O que temos hoje é um reflexo da ancestralidade que grita pelas águas do seu lago. Há, portanto, uma continuidade territorial — não necessariamente linear ou étnica — entre o passado materializado nos esteios submersos e os modos de *habitar* que persistem no entorno do Lago Formoso. A paisagem, assim, se torna depositária de múltiplos tempos e territórios: é simultaneamente vestígio arqueológico e território vivo, ancestralidade e resistência atual.

E observando as conexões entre essas memórias, essas novas descobertas arqueológicas com relação as comunidades locais, apreciamos com uma pesquisa etnográfica riquezas únicas. Independente do tempo, Penalva conta com a técnica construtiva palafítica, a autoconstrução perto dos rios ainda é vista em alguns pontos da cidade. O uso de materiais locais ainda é muito forte, como a palha e a madeira que ainda fazem parte desse *habitar* em contexto ribeirinho.

Figura 10: Fotografias do *habitar* penalvense.

Fonte: Fotos Autorais, 2024.

A pesca é notória em cada detalhe. Pelas redes que compõem as imagens desse *habitar*, assim como as canoas, ou rabetas[3], e cestas trançadas para recolher os peixes. Sendo assim, o ambiente reflete uma relação direta entre arquitetura, natureza e modos de vida lacustres, onde a organização espacial e as soluções construtivas são respostas diretas às dinâmicas ambientais da região, e o ambiente, no caso, as águas dos rios e lagos fazem parte de um protagonismo único.

E para além dos elementos físicos que compõem esse *habitar*, não podemos deixar de notar as narrativas orais que percorrem a cidade. E com elas muitos *encantamentos* que permeiam as águas. De certa forma a narrativa se interliga. Enquanto crenças, a territorialidade do Formoso é expressa pelos chamados *Encantados* (Santos, 2025). Esses seres fazem parte das narrativas locais, e entre os mistérios que existem pela região a Ilha flutuante – reconhecida como Aterrados. As comunidades acreditam na proteção que esses seres oferecem, desempenhando resistências aos sujeitos ou instituições que se contrapõem a configuração do território.

> As pessoas não têm medo da ilha e a despeito do encantamento, o que elas têm é uma espécie de respeito. Ao adentrar tem que cumprimentar e pedir licença. Dizem que a ilha é como uma mãe e precisa ser respeitada (Informação verbal) [...] Os esteios são 'lanças afiadas', como as armas dos Tritões184. Os esteios aparecem nos relatos dos pescadores como materiais que danificam as redes de arrasto, como se buscassem proteger a natureza da pesca predatória. Um deles pegou uma canoa, remou até a ilha para amarrá-la com uma corda. Ele ficou louco falando frases desconexas e morreu alucinado pouco depois (Informação verbal) (Martins, 2023, p.196).

Em campo observou-se que para a entrada e saída do Lago de Formoso era necessário o ritual de permissão, e consequentemente aqueles que adentram as águas da Estearia sem o consentimento da Ilha Encantada ou dos seres que nela habitam devem esperar o adoecimento ou morte eminente. Contudo essa riqueza está se perdendo. Uma das entoadas do Boi do Formoso já evidência problemáticas que estão sendo aclamadas pelo povo: "o lago do formoso secou, queimou as matas que tinha fazendeiro já tomou". O perigo bate a porte, e ameaça não somente a proteção do patrimônio arqueológico dos sítios como das populações tradicionais ribeirinhas e lacustres.

[3] A rabeta é um tipo de motor de popa alongado, muito utilizado em pequenas embarcações nas regiões ribeirinhas do Brasil, especialmente na Amazônia e no Maranhão. Ela é bastante comum em canoas de madeira, pois oferece um meio de locomoção acessível e eficiente para pescadores, agricultores e comunidades ribeirinhas que dependem dos rios para se deslocar (Portal Amazônia, 2023).

E dentre essas ameaças que alertam a população local, o território atualmente convive com conflitos bem definidos: cercas elétricas nos campos alagados, criação de búfalos, devastação de juçarais, grandes latifúndios e fazendas, além do desmatamento e queimadas criminosas (Santos, 2025). Algumas considerações importantes no que tange a essa realidade de acordo com os estudos elaborados por Santos (2018):

> Em Formoso a privatização de áreas de uso coletivo tem reduzido em detrimento das ações de privatização por parte de fazendeiros e latifundiários. Essa apropriação e cercamento das acontecem nos campos, nas matas, nas margens das estradas e como mencionei antes, extrapolam os quintais dos moradores (Santos, 2018, p. 97).

A cerca extrapola o significado de objeto e transmite a relação de poder existente entre os atores sociais do território, "ela se configura como uma ameaça ao modo de ser e de viver de um povo" (Santos, 2018, p.88). Impedindo a passagem dos moradores, essa prática demarca um ato de violência. Por outro lado, a criação de búfalos nos campos alagados insere no território a problemática da contaminação das águas e do sabor dos peixes pescados no Lago devido os dejetos fecais desses animais.

Figura 11: - Paisagem pela rota de Formoso - criação de búfalos.
Fonte: Santos, 2025.

Tendo em vista que a área que envolve o território de Formoso e o seu lago por muito tempo consistia em terras e águas de uso comunitário, e recentemente, com a ação de fazendeiros e latifundiários, está sendo privatizada, as narrativas sobrenaturais, dos *Encantados*, podem ser compreendidas como formas de *resistência*. Envolta em *encantamentos*, desaparecimentos e loucuras, as narrativas orais compartilhadas pelos moradores estimam o respeito e temor diante do risco que o território atravessa.

Em síntese, a seguir, apresenta-se o espiral temporal que propõem uma leitura não linear, fluida e interconectada, respeitando suas particularidades sem hierarquizá-los, e permitindo revelar em cada volta uma camada distinta da produção territorial dos locais analisados. Esse espiral teve como inspiração e base as produções de Martins (2021) e Salgado (2024).

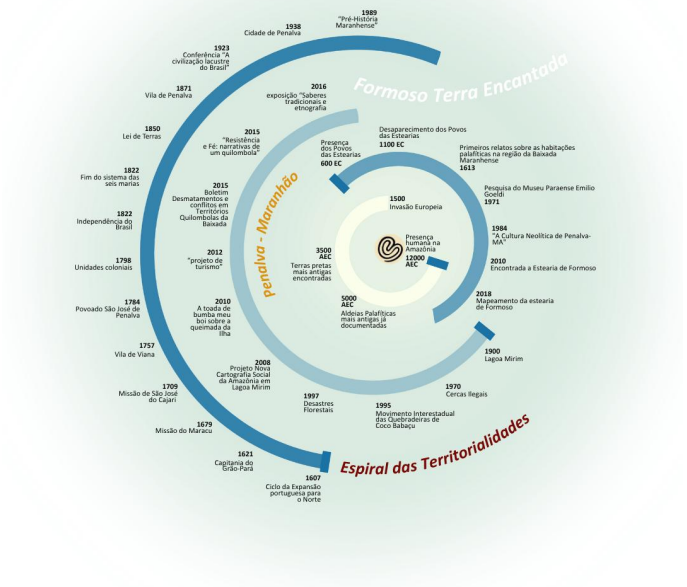


Figura 12: Espiral de Territorialidades.
Fonte: Autora, 2025.

Conclusão

Assim, percebe-se que em meio às águas de Penalva (MA), coexistem camadas de tempo e significado: da cosmovisão ancestral registrada nos esteios submersos à luta contemporânea das comunidades por seus modos de vida. Cada território é marcado por disputas materiais e simbólicas. A paisagem não é apenas o cenário, mas a própria narrativa encarnada de um povo que habita, resiste e encanta.

Através desse percurso, busca-se contribuir para o reconhecimento de formas legítimas e plurais de modos tradicionais de habitar em comunidades lacustres, valorizando saberes locais, vínculos territoriais e práticas tradicionais vivas.

Ao longo da pesquisa, compreende-se que preservar as estearias não é apenas proteger um sítio arqueológico, mas também reconhecer as vozes e os saberes que continuam a ecoar sobre essas águas. E foi com esse propósito que se desenvolveu uma cartilha educativa, voltada para as escolas e comunidades locais — uma forma de devolver à própria população o conhecimento que ela mesma ajudou a construir.

Essa cartilha reúne de maneira visual e simples parte da história das estearias, das formas de *habitar* sobre as águas. A ideia é que crianças e jovens possam se reconhecer nesse território e entender que há um patrimônio inestimável em suas origens. A cartilha educativa visa preencher essa lacuna ao traduzir o conteúdo acadêmico para uma linguagem acessível e visualmente atrativa, facilitando o engajamento dos moradores da região. Link de acesso a cartilha: https://cartilhaestearias penalva.my.canva.site/

Assim, entre passado e presente, arqueologia e arquitetura, minha intenção foi construir uma ponte: entre o que foi e o que ainda é. Diante disso, termina-se com a certeza de que *habitar* é também lembrar, e que *lembrar* é um ato de *resistência*.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas 2008.

ARAUJO, Naíla Arraes de. **Uso e composição de valor dos aterrados da baixada maranhense**. 250 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2013.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BALBY, Raimundo. **A Cultura Neolítica de Penalva**. Penalva: SECMA, 1985.

BALBY, Raimundo. **Nos tempos do Cine Trianon**. Penalva: 2000.

BALBY, Raimundo. **Notas e fragmentos históricos**. São Luís: Ponto a Ponto Gráfica Digital, 2021.

BANHOS, Marilene.; NAVARRO, Alexandre. Guida. Palafitas e modo de vida lacustre no maranhão: relatos coloniais e naturalistas. **Gnarus Revista de História**, v. 9, p. 17-28, 2022.

BRASIL. IBGE. **Portal cidades**, 2023. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/Acesso em: 05 out. 2024.

CLAVEL, Maïté. Elementos para uma nova reflexão sobre o habitar. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 38, jan. 2016. DOI: 10.22409/antropolitica2015. 0i38.a41683.

CORREIA, Jaciara de Oliveira. **Sustentabilidade dos Sistemas Agro-Extrativos de Produção da Região Lacustre de Penalva - Ma, na Área de Proteção Ambiental da Baixada Maranhense.** 2006. 95f. Dissertação (Mestrado em Oceanografia e Limnologia) - Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2006.

COSTA, Cássio Reis. **A Baixada Maranhense**. São Luís: Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão. 1982.

DAVIS, Chistopher; NAVARRO, Alexandre. Plan of prehistoric stilt village in Maranhão Brazil may resemble the Pleiades. **Journal of Archaeological Science: Reports** 51, 2023.

FÉNELON COSTA, M. H.; MALHANO, H. B. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, D. (ed.). **Suma Etnológica Brasileira**, vol 2. p. 27-94. Rio de Janeiro: Vozes, FINEP, 1986.

FUINI, L. L. Território, Territorialização e Territorialidade: O Uso da Música para a Compreensão de Conceitos Geográficos. **Terr@ Plural,** *[S. l.]*, v. 8, n. 1, p. 225–249, 2014. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/6155. Acesso em: 29 jun. 2025.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa. **Compendio Histórico Político dos princípios da lavoura no Maranhão.** São Luís, SUDEMA, 1970.

GALERI SUMBA. **Keajaiban Tonle Sap: Danau air tawar terbesar di Asia Tenggara yang menjadi tempat hunian dan mata pencaharian**. [S.l.]: Galeri Sumba, 2023. Disponível em: https://www.galerisumba.com/pariwisata/8769452276/keajaiban-tonle-sap-danau-air-tawar-terbesar-di-asia-tenggara-yang-menjadi-tempat-hunian-dan-mata-pencaharian. Acesso em: 4 fev. 2025.

GIKOVATE, Moysés. As esteiarias. **Revista Nacional de Educação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 6, p. 64-71, 1933.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. USP, Departamento de Geografia, 20-26 de março de 2005.

HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. 1a ed. **CidadeAutônoma de Buenos Aires**: CLACSO; Niterói: Projeto de Pís, 2021.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade – um debate. In: **Geographia.** Ano IX, n 17. pp. 19-45. Rio de Janeiro, junho de 2007.

LEFEBVRE, Henri**.** L'habitat pavillonnaire. **Centre de Recherche de l'Urbanisme**, Paris, p. 3–25, 1965.

LEITE FILHO, Deusdédit Carneiro. Arqueologia dos ambientes lacustres: cultura material, dinâmica sociocultural e sistema construtivo nas estearias da Baixada Maranhense. **Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico**, v. 25, n. 2, p. 54-99, 2016.

LIMA, Olavo Correia. Homo Sapiens stearensis. Antropologia Maranhense, **Revista do IHGM**. São Luís, v. 59, n. 9, p. 33-43, 1985b.

LOPES, Raimundo. A civilização lacustre do Brasil. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 87-109, 1924.

MACHADO-MARTINS, Maíra; TROTTA, Carolina de Carvalho Gambôa. Espaço programado e espaço criado. A construção da habitabilidade em duas formas de moradia popular. **Arquitextos**, São Paulo, ano 21, n. 241.04, Vitruvius, jun. 2020 <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/20.240/7777>.

MARQUES, César Augusto. (1870) **Dicionário Histórico e Geográfico da Província do Maranhão**. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, 1970.

MARTINS, Dayse Marinho. **A "cidade dos lagos": narrativas ancestrais sobre as estearias no município de Penalva – MA**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** Editora Cobogo, 2021.

MIRANDA, Glaciane Penha Everton. **Uso e Ocupação do Solo no Entorno dos Lagos Cajari e Formoso, Penalva - MA, APA Baixada Maranhense, e sua influência nas variáveis limnológicas**, 2006. 61 F. Dissertação (Mestrado Em Oceanografia E Limnologia) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

MUNIZ, Lenir Moraes. **Pescar e despescar: Uma análise do cotidiano da pesca artesanal praticada por um grupo de pescadores em Penalva- MA** 2016. 237 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

NAVARRO, Alexandre G. **Civilização lacustre do Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 2019.

NAVARRO, Alexandre G.; ROOSEVELT, Anna C. New evidence of the Formative in the Amazon: A stilt village culture in Maranhão, Brazil. **Boletín Antropológico**, v. 102, p. 196-224, 2021b.

NAVARRO, Alexandre Guida. A estearia do Formoso: um enclave Inciso-Ponteado/Arauquinoide no Maranhão. **Revista de Arqueologia,** *[S. l.]*, v. 36, n. 2, p. 166–193, 2023.

NAVARRO, Alexandre Guida. **Formoso: um lago encantado. Arqueologia das estearias do Maranhão, Amazônia Oriental.** São Luís: EDUFMA, 2025.

NAVARRO, Alexandre Guida. Navegando pelo Turiaçu: a reprodução cosmológica do rio Amazonas e o mito da cobra-canoa e sua relação com as estearias do Maranhão. **História (São Paulo***)*, v. 40, e2021059, 2021. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-4369e2021059.

OLIVER, Paul. **Built to meet needs: cultural issues in vernacular architecture**. Oxford: Architectural Press, 2006.

PENALVA: minha cidade, minha memória, minha história. Vários autores. São Luís, MA: Genial Soluções e Inovações, 2024. ISBN 978-65-83071-12-5.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. **As encruzilhadas das territorialidades ribeirinhas: Transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia Tocantina Paraense**. 2014. 435f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade Federal fluminense, Niterói, 2014.

PORTAL AMAZÔNIA. **Conheça os tipos de embarcações mais usados na Amazônia**. 2023. Disponível em: https://portalamazonia.com/amazonia/conheca-os-tipos-de-embarcacoes-mais-usados-na-amazonia/. Acesso em: 5 fev. 2025.

SALGADO, Victor. **Pertencer à terra, habitar com a água; Territorialidade amapaense e confluências da palafita na Vila Elesbão.** Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

SANTOS, Jhullienny Silva. **Território de Formoso: conflitos territoriais e a construção de uma territorialidade específica**. 113 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

SANTOS, Lalia Diniz dos. **Águas profundas, raízes antigas: trajetórias etnográficas pela arquitetura vernacular palafítica nas estearias em Penalva – Maranhão.** 2025. 111 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2025.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de.; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Geografia: conceitos e temas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 77-140.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Espectros do mangue: degradação ambiental e invisibilidade em tempos de crise

Márcio Antônio Farias de Freitas[1]
CRIA/AMBIÊNCIAS
marcfreeitas@gmail.com

Resumo: Às margens do rio Piraquê-açu, no município de Aracruz, no estado do Espírito Santo, vivem ribeirinhos e povos indígenas Tupiniquim e Guarani, que, ao lado da Mata Atlântica, do manguezal e de sua foz - que se encontra com o Oceano Atlântico -, formam uma rica biodiversidade de ecossistemas naturais, fundamentais na produção e reprodução material e simbólica dos coletivos humanos. No entanto, desde a década de 1960 essa paisagem passa a sofrer com os impactos causados pela chegada da monocultura de eucalipto da Aracruz Celulose S/A, e a instalação de indústrias, dentre outras, ligadas à cadeia produtiva da celulose, bem como o complexo logístico da região, composto por grandes portos e estaleiros. E como se já não bastassem tais impactos, esse cenário foi agravado em decorrência do crime ambiental da Samarco/Vale/BHP Billiton, com o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana (MG), em novembro de 2015, já que, após a lama de rejeitos de minério atingir o rio Doce e percorrer cerca de 880 km, alcançou o oceano Atlântico, através de sua foz, no município de Linhares (ES), espalhando-se pelo litoral capixaba, atingindo, dentre outros, o rio Piraquê-açu. Nessa paisagem, pretendo discutir sobre a situação dos ribeirinhos do rio Piraquê-açu, impactados desde novembro de 2015 pelo rompimento da barragem de Fundão, mas ainda invisibilizados no processo de reparação.

Palavras-chave: Degradação ambiental - Ribeirinhos - Invisibilidade

O crime ambiental da Samarco/Vale/BHP Billiton

[1] Doutor em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa, integrante do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA/Portugal), e do Laboratório de Estudos, Pesquisas e Experimentos em Naturezas-Culturas (Ambiências/UFES).

Ao alcançarem, no dia 22 de novembro de 2015, o oceano Atlântico através de sua foz em Regência Augusta, município de Linhares (ES), espalhando-se pelo litoral capixaba, contaminando com metais pesados o mar, rios e diversas comunidades, os cerca de 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro e sílica[2], entre outros elementos (BOWKER, 2015; CREADO *et al,* 2018a), que haviam contaminado o rio Doce - *Watu* para o povo indígena Krenak, que vive em suas margens em Resplendor (MG) (KRENAK, 2019) -, passam a desencadear uma série de desequilíbrios, tanto ambientais, quanto socioculturais, que são sentidos, agravados e ressignificados até o momento.

Antes disso, os rejeitos de minério da barragem de Fundão já haviam causado a morte de 19 humanos, 14 toneladas de peixes e outros animais, destruído os distritos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, no município de Mariana (MG), e o distrito de Gesteira, pertencente ao município de Barra Longa (MG), atingindo o rio Gualaxo do Norte e seguindo em direção ao rio Doce e sua foz, passando por 35 municípios de Minas Gerais e 5 do Espírito Santo (LOSEKANN *et al.,* 2018; MILANEZ *et al.* (orgs.), 2016; ZHOURI (org.), 2018; CREADO *et al.,* 2016; CREADO *et al.,* 2017; CREADO *et al.,* 2018b; POEMAS, 2015; MENEGHIN *et al.*, 2018; MILANEZ *et al.,* 2016).

A barragem de Fundão, localizada em Mariana (MG), é de propriedade da Samarco Mineração S/A, uma *joint venture* controlada em partes iguais pela anglo-australiana BHP Billiton Ltd., e a brasileira Vale S/A, que produzia, até novembro de 2015 - mas que voltou a produzir em dezembro de 2020, depois de proibição de 5 anos -, pelotas de minério de ferro comercializadas nos mercados das Américas, Oriente Médio, Ásia e Europa, num total de 19 países (JUSTIÇA GLOBAL, 2018).

[2] O maior crime ambiental em volume de material despejado por barragens de rejeitos de mineração do mundo, considerando os registros iniciados em 1915 (BOWKER, 2015), e o segundo em número de vítimas, atrás somente do crime ambiental da Vale S/A na barragem de Córrego do Feijão, em Brumadinho, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, ocorrido no dia 25 de janeiro de 2019, com 267 mortos e 03 desaparecidos, com um total de 12 milhões de metros cúbicos de rejeitos (FREITAS *et al.,* 2019).

A região costeira capixaba, habitada por populações tradicionais, tais como indígenas, quilombolas e ribeirinhos, já violados em seus direitos há décadas, em decorrência dos impactos causados pelos diversos empreendimentos degradadores, principalmente relacionados à cadeia produtiva petroquímica, metalmecânica e um conjunto de indústrias ligadas à cadeia produtiva da celulose - contemplando aqui a monocultura do eucalipto -, bem como o complexo logístico da região, composto por grandes portos (IZOTON, 2016; DORNELAS, 2018), passam, de forma desproporcional, a sofrer também com os impactos da mineração, embora com o empreendimento causador do crime ambiental localizado a cerca de 880 km de seus territórios de abundante biodiversidade de ecossistemas naturais. Tais violações, que recaem sobre comunidades que já se viam ameaçados por outros contextos, nos revela o quanto é delicada a situação dos povos e comunidades tradicionais dessa região capixaba, em relação aos impactos junto ao conjunto do ambiente biofísico e sociocultural.

Contaminação e proibição da pesca

Em fevereiro de 2017, com a Nota Técnica nº 03/2017, há - pelo ICMBio - a "identificação da área atingida pela pluma de rejeitos da Samarco e das principais comunidades pesqueiras existentes na mesma", abrangendo uma área de cerca de 200 km². A Nota Técnica destaca os principais coletivos que estão presentes, ou que fazem uso da região costeira atingida, principalmente na área com proibição de pesca definida pela Justiça Federal, de Degredo, em Linhares, até Barra do Riacho, em Aracruz. No entanto, a área afetada com maior concentração da pluma de rejeitos seria do município da Serra (ES), até a Resex de Cassurubá, em Nova Viçosa (BA), sendo que a área afetada com menor concentração atinge desde o Rio de Janeiro, até o Parque Marinho de Abrolhos, na Bahia (MMA, 2017).

Assim, de diferentes formas, todas as comunidades ribeirinhas localizadas na área abrangida pela pluma de rejeitos, ou que realizam atividade de pesca nesta área, foram atingidas. As principais comunidades identificadas foram: Nova Almeida, de Rio Preto à Barra do Sahy, Barra do Riacho, Regência Augusta, Povoação, Degredo, Pontal do Ipiranga, Barra Seca e Barra Nova. Importante observar que essa Nota Técnica, ao

mesmo tempo em que "não descarta a possibilidade de que outros coletivos além dos indicados possam ter sido atingidas pela pluma", devido à limitação dos dados sistematizados disponíveis, e do prazo para elaboração da referida Nota Técnica, declara que outros poderão vir a ser indicados, até por outras instituições, "desde que outros dados não utilizados nesse momento indiquem que os mesmos foram atingidos pela pluma", deixando claro que conforme os dados disponíveis até então, os coletivos afetados seriam apenas os até então mencionados. No entanto, como disse o presidente da Associação Comunitária de Pescadores e Catadores de Caranguejo de Lajinha (APESCAL), Joceli da Conceição Santos:

> não tem como separar o peixe que está no mar e o que está no rio (Piraquê-açu): isso não é um aquário, que tem um vidro ali na foz do rio em Santa Cruz que não deixa a água entrar, se os peixes, os botos, as tartarugas entram no rio para se reproduzirem, como que a lama não entra? É lógico que entra, é lógico que a "lama da Samarco" entrou no rio, todos sabem disso, não adianta negar não, eles só fazem isso para não pagar para a gente, mas sabem que a lama entrou aqui sim.

Diante da insegurança em relação à contaminação do mar, e visando preservar a saúde da população que consome os pescados da região, e a sobrevivência das espécies, o Ministério Público Federal do Espírito Santo (MPF-ES) solicitou, em 03 de fevereiro de 2016, a interdição da pesca no litoral norte do Espírito Santo, através do Processo n° 0002571-13.2016.4.02.5004. Acolhendo à essa solicitação, a Justiça Federal proibiu a pesca de qualquer natureza, salvo a destinada à pesquisa científica, na região da foz do rio Doce, entre a região de Barra do Riacho (Aracruz) até o distrito de Degredo e Ipiranguinha (Linhares), no litoral norte do Estado - conforme figura 03 abaixo - até a profundidade de 20 metros no mar, a partir do dia 22 de fevereiro de 2016 e por tempo indeterminado. Além de tantas outras comunidades tradicionais, esta área de proibição contempla a comunidade ribeirinha de Lajinha, em Aracruz.

Para o MPF-ES, a interdição visava garantir a conclusão dos trabalhos técnicos que buscavam diagnosticar os impactos da lama no mar, e a contaminação dos recursos pesqueiros, sendo necessária porque nenhum estudo realizado até então garantia que os

peixes, moluscos e crustáceos que habitam a área da foz do Rio Doce não estariam contaminados por substâncias nocivas à saúde humana, depois do rompimento da barragem de Fundão.

Em resposta ao processo do MPF-ES, em 2019 são apresentados os resultados do Relatório do Programa de Monitoramento da Biodiversidade Aquática da Área Ambiental I - Porção Capixaba do Rio Doce e Região Marinha e Costeira Adjacente, elaborado por meio de convênio entre a Rede Rio Doce Mar e a Fundação Espírito-Santense de Tecnologia (FEST), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), que comprova a contaminação por oito metais pesados, em Linhares e em Regência, na foz do Rio Doce. Comparando os valores encontrados nos dois locais com a Resolução Conama nº 357, ele destaca que, em todos eles, as concentrações estão muito acima do máximo permitido pela legislação. No caso do alumínio, que tem 0,087 microgramas por litro como concentração máxima permitida, está mais de 5 mil vezes superior em Linhares e mais de 4 mil vezes em Regência Augusta. As outras sete comparações mostram as seguintes situações: ferro (1,0 mg/L segundo o Conama) duas mil vezes maior em Linhares, e em Regência; manganês (0,1mg/L): 401 e 461 vezes maior, respectivamente; bário (0,7 mg/L): 54,4 e 56,3 vezes maior; zinco (0,18mg/L): 97,8 e 88,9 vezes mais; cobre (0,009 mg/L): cerca de mil vezes maior em ambas localidades; níquel (0,025 mg/L): 216 e 276 vezes; e chumbo (0,01mg/L): 380 e 470 vezes maior (RRDM, 2019).

Já em 2020, conforme o Diagnóstico Socioambiental dos Danos Decorrentes do Rompimento da Barragem do Fundão na Bacia do Rio Doce, realizado pelo Instituto Lactec[3] ao longo da bacia do rio Doce e da zona costeira adjacente, os pescados estão contaminados por metais e outros elementos potencialmente tóxicos que tendem a se

[3] O Instituto Lactec é uma das empresas especializadas, nomeadas pelo Ministério Público, para o diagnóstico dos danos socioambientais decorrentes do rompimento da barragem de Fundão, ao longo da bacia do rio Doce e da zona costeira adjacente. O trabalho foi realizado desde 2017 por uma equipe multidisciplinar de pesquisadores e consultores especialistas, com o objetivo de obter um quadro detalhado dos danos, por meio de coletas, pesquisas e análises de dados da região. Conforme metodologia apresentada, foram coletadas amostras ao longo de toda a bacia do rio Doce, região estuarina e marinha, incluindo a área de proibição da pesca, sendo que em água doce foram coletados somente peixes, já em água salgada, além dos peixes, foram capturados moluscos e crustáceos. Além disso, para identificar se houve contaminação, foram analisadas amostras do tecido muscular dos pescados (LACTEC, 2020).

acumular no organismo ao longo do tempo (LACTEC, 2020). Foram identificados e analisados 17 metais e elementos potencialmente tóxicos: prata, alumínio, arsênio, bário, cádmio, cobalto, cromo, cobre, ferro, mercúrio, manganês, níquel, chumbo, antimônio, selênio, estanho e zinco. Desses elementos avaliados, apenas quatro (arsênio, cádmio, mercúrio e chumbo) possuem limites máximos estabelecidos pela legislação brasileira. No entanto, elementos como prata, alumínio, bário, cobre, ferro, manganês, níquel, selênio e zinco (que não possuem o limite estabelecido pela legislação) foram identificados em alguns pescados, em concentrações elevadas (LACTEC, 2020).

O nexo de causalidade entre a contaminação do pescado com os rejeitos de minério decorrentes do rompimento da barragem de Fundão foi apresentado em 2022 no relatório da AECOM[4]. Conforme esse documento, as substâncias químicas presentes no pescado para as quais foi indicado risco em relação ao seu consumo são o arsênio inorgânico (III + V), as bifenilas policloradas (PCB), o mercúrio e o metilmercúrio. E para cada substância química que apresentou preocupação em relação ao seu consumo, considerando as regiões nas quais foi observado risco, a equipe de perícia concluiu pela existência de nexo de causalidade para as concentrações de mercúrio encontradas no pescado (peixes e crustáceos) proveniente da região marinha; bem como as concentrações de metilmercúrio encontradas nos peixes provenientes da região marinha. E embora não tenha sido possível avaliar o nexo de causalidade para os peixes oriundos da região estuarina para os PCB e o metilmercúrio, a equipe de perícia ressalta que os resultados sugerem que não há diferenças consideráveis entre as concentrações dessas substâncias químicas nos peixes provenientes da área de interesse e da área controle (AECOM, 2022).

Comunidade ribeirinha de Lajinha

[4] No dia 11 de março de 2020 a AECOM do Brasil Ltda. foi nomeada como perito oficial do juízo, no processo nº 1000412-91.2020.4.01.3800, Classe: Eixo Prioritário n° 6 - Medição da Performance e Acompanhamento, em atendimento à decisão judicial assinada pelo Juiz Federal Mário de Paula Franco Junior (ID 162081357).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Realizei a minha pesquisa de campo do doutorado em Antropologia na comunidade ribeirinha de Lajinha, localizada na margem sul do rio Piraquê-açu, em Aracruz (ES), onde, numa paisagem de degradação ambiental, ocasionada pelo rompimento da barragem de Fundão, busquei entender, através de uma etnografia multiespécies, como o coletivo entendia esse fenômeno, se organizava e reagia, a partir de suas perspectivas ontológicas, num contexto marcado por sua invisibilidade e pelas relações assimétricas de poder.

Nas margens desse rio Piraquê-açu concentram-se muitas histórias, conhecimentos tradicionais e costumes indígenas, já que sua população sempre viveu em função desse ecossistema, onde há séculos desenvolvem sua produção e reprodução material e simbólica.

Esses coletivos passaram por transformações na configuração de seus territórios, seja em relação à mudança fundiária e de uso e ocupação do solo, a partir de final da década de 60, devido à implantação da monocultura do eucalipto da Aracruz Celulose S/A -, seja pela criação da Reserva Ecológica dos Manguezais Piraquê-Açu e Piraquê-Mirim na década de 80, que transformou áreas livres e extensões de propriedades em territórios de uma unidade de conservação, passando a impor limites, fronteiras, normas e restrições, e que foi acompanhada pela ocupação urbana dessa região litorânea.

Nesse contexto de mudanças causadas por essas duas lógicas - a neoextrativista e a conservacionista - está Lajinha, literalmente imprensada entre o eucalipto da Suzano Celulose S/A e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Municipal Piraquê-açu e Piraquê-mirim, administrada pela Prefeitura Municipal de Aracruz. Lajinha é um coletivo unido por laços de parentesco, um organizador do espaço social (WOORTMANN, 1995), sendo todos membros da única família da região que não aceitou vender as terras para a Aracruz Celulose S/A na década de 70, argumentando que queriam que seus filhos fossem criados ali.

Lajinha encontra-se abandonada pelo poder público municipal, não possuindo água encanada, sendo abastecida semanalmente através de caminhões pipa, e não contando com nenhum equipamento público, obrigando seus moradores a buscarem em Santa Rosa ou na Sede de Aracruz os serviços de educação, saúde e comércio.

Já na margem norte do rio Piraquê-açu encontram-se duas Terras Indígenas reconhecidas pela FUNAI, a Terra Indígena Tupiniquim e a Terra Indígena Caieiras Velha II. A TI Tupiniquim possui uma área aproximada de 14.282 hectares, localizada entre a rodovia ES-257 e o rio Piraquê-açu, contemplando as aldeias de Caieiras Velha, Irajá, Boa Esperança, Três Palmeiras, Amarelos, Areal, Olho D`Água, Nova Esperança e Pau Brasil, que com exceção das aldeias Boa Esperança, Três Palmeiras, Olho d´Água e Nova Esperança, formadas por Guarani Mbyá, as outras aldeias são compostas por Tupiniquim. Ela foi homologada em 2010 e unificou as Terras Indígenas Caieiras Velha e Pau Brasil. A TI Caieiras Velha II, contígua à TI Tupiniquim e próxima à foz do rio Piraquê-açu, tem área de 57 ha em sua única aldeia (Piraquê-açu), composta por Guarani Mbyá. Além dessas, no litoral do município encontra-se a Terra Indígena Comboios, situada entre o rio Comboio e o mar, com uma área de aproximadamente 3.800 hectares, distribuída em duas aldeias, Comboios e Córrego D`Ouro, e formada por Tupiniquim.

A “lama da Samarco” em Lajinha

A comunidade só descobriu a existência da barragem de Fundão, distante a cerca de 900 km, quando a lama chegou ao rio Piraquê-açu, afetando seu modo de vida, seu cotidiano, sua renda, trazendo angústia, insegurança e indignação. No dia 21 de dezembro de 2015, a prefeitura municipal de Aracruz declara - através de nota oficial publicada em seu site - que o rio Piraquê-açu fora atingido pela “lama da Samarco”:

> a Prefeitura Municipal de Aracruz (PMA) comunica que os órgãos ambientais dos governos estadual e federal detectaram nesta segunda-feira (21/12/2015), vestígios da pluma de lama, na foz do rio Piraquê-açu e se aproximando das praias de Aracruz. Os vestígios da pluma que foram encontrados são provenientes do rompimento da barragem

> da Samarco, em Mariana (MG). A maior concentração dessa mancha escura segue em direção ao mar aberto. A Prefeitura de Aracruz ressalta que o monitoramento da situação na região marinha está sendo realizado diariamente pelos Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (IEMA), Agência Estadual de Recursos Hídricos (AGERH) e Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEMAM). Considerando que o levantamento é diário, estaremos a acompanhar a evolução da situação para a adequada comunicação à comunidade e adoção das medidas cabíveis. A Prefeitura de Aracruz informa ainda que continuará adotando todas as medidas necessárias à prevenção e reparação de possíveis danos ambientais, sociais e econômicos que vierem a ser causados no município em razão desse acontecimento lamentável (NOTA, 2018).

Em 18 de novembro de 2016 foi noticiado pelo jornal Folha do Litoral, periódico local de publicação diária, com circulação nos municípios de Aracruz, João Neiva e Ibiraçu, a notícia estampada em sua capa: "Robalos e caranguejos contaminados por 13 tipos de metais pesados", complementando o seguinte texto:

> robalos e crustáceos dos manguezais capixabas, incluindo o estuário de Santa Cruz, em Aracruz, foram considerados impróprios para o consumo humano, devido à contaminação por 13 metais pesados encontrados na pesquisa feita durante oito anos no entorno do Complexo de Tubarão, na Serra. As principais espécies contaminadas pelo pó preto e a "lama da Samarco" são o robalo-peva, camarões e ostras (ROBALOS, 2016, p. 1).

E conforme a reportagem do jornal, a pesquisadora Iara da Costa Souza[5] afirma que foram encontrados titânio, bismuto, tântalo, nióbio, alumínio, vanádio, arsênio, rubídio, estrôncio, prata, cadmio, mercúrio e chumbo, em quantidade até seis vezes maior que o normal nos músculos dos peixes examinados, sendo que no robalo a concentração de Arsênio e Mercúrio estavam acima do permitido para o consumo humano. A respeito das demais espécies, a pesquisadora não detalhou os metais e percentuais exatos encontrados, mas destacou que "a presença em si de metais não essenciais nessas espécies já é um indicativo de que há desequilíbrio e contaminação nos peixes e crustáceos" (*Ibid.,* p. 3).

[5] Iara da Costa Souza é bióloga, doutora em Ecologia e Recursos Naturais e pesquisadora da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). http://www.bv.fapesp.br/pt/pesquisador/672778/iara-da-costa-souza/

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando cheguei em Lajinha em janeiro de 2017, os relatos das pessoas indicavam que não existiam mais caranguejo, ameixa, sururu, ostra, nada, como se realmente houvesse a extinção de modos de vida e biodiversidade (FAUSTO, 2014), e isso foi o que ouvi durante os oito meses de trabalho de campo:

> (...) antigamente tinha muito caranguejo. Eu viajava para Colatina com sete sacos de caranguejo por semana, toda sexta-feira, toda feira de Colatina, eu não falhava não, agora acabou, não tem mais caranguejo não, hoje pego aí 20 dúzias, 10 dúzias, uma dificuldade para vender danada, antigamente era fácil, como é que estão as coisas né? (...) E não tem conserto mais não, acabou, não tem jeito mais não. Antigamente eu pegava 50 kg, rapaz. Eu tinha freguês para entregar os peixes, eram 50 kg, toda lua, direto, mas o peixe sumiu, sumiu o peixe rapaz, eu ainda boto rede, eu boto rede sempre e pego 2 ou 3 kg de peixe, não dá mais para nada não, só para comer mesmo. (...) Mas não é fácil não. Não tem mais nada rapaz, se eu não tivesse a minha aposentadoria eu teria morrido de fome (...). O negócio ficou difícil, muito difícil, a gente vive porque tem que aguentar né ? (Seu Geraldo, 85 anos).

Assim como a instalação da estrada de ferro Vitória - Minas (EFVM) da antiga Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), hoje Vale S/A, em 1901, pode ser considerada o início da morte lenta do rio Doce (COELHO, 2009), a implantação da monocultura do eucalipto na década de 60 no entorno do rios Piraquê-açu e Piraquê-mirim foi o início da morte desses, sendo que em ambas as situações, o advento da chegada da "lama da Samarco" representou, como disseram várias vezes em Lajinha, o seu fim, posto que "agora fecharam o caixão".

TTAC e novo acordo de repactuação

Em março de 2016 foi assinado o Termo de Transação e Ajustamento de Conduta (TTAC), entre Samarco Mineração S/A, Vale S/A, BHP Billiton Ltd., Governo Federal, Governos Estaduais de Minas Gerais e do Espírito Santo, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), Agência Nacional de Águas (ANA), Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Estadual de Florestas (IEF), Instituto Mineiro de Gestão das Águas

(IGAM), Fundação Estadual de Meio Ambiente (FEAM), o Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (IEMA), Instituto de Defesa Agropecuária e Florestal do Espírito Santo (IDAF) e a Agência Estadual de Recursos Hídricos (AGERH). O TTAC definiu a Samarco Mineração S/A, a Vale S/A e a BHP Billiton Ltd. como as instituidoras e mantenedoras da Fundação Renova, definindo essa como a responsável pela criação, gestão e execução das ações de reparação e compensação das áreas e coletivos atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, com controle público do Comitê Interfederativo, formado por representantes do Governo Federal, Governos Estaduais, municípios afetados e Comitê da Bacia do Rio Doce (UNIAO, 2016; REGATTIERI *et al.,* 2016).

Uma vez que o rompimento da barragem de Fundão impactou povos indígenas e tradicionais, que partem de uma estreita relação com o seu território e o meio ambiente que os cercam, essenciais na reprodução material e simbólica, fundamentais, assim, na subsistência e manutenção de seus modos de vida, possuem especificidades que demandam ações diferenciadas e adequadas para reparação e compensação dos danos sofridos, foram criados, através do TTAC, o Programa de Proteção e Recuperação da Qualidade de Vida dos Povos Indígenas (PG03), e o Programa de Proteção e Recuperação da Qualidade de Vida de Outros Povos e Comunidades Tradicionais (PG04), para atender às especificidades desses coletivos.

Enquanto o PG03 teve como objetivo mitigar, reparar, recuperar e compensar os impactos sociais, econômicos, ambientais e culturais identificados, assim como promover o desenvolvimento integrado das comunidades indígenas direta ou indiretamente impactadas na área de abrangência do evento, conforme cláusulas 39 a 45 do TTAC, o PG04 teve como objetivo mitigar, reparar, recuperar e compensar os impactos sociais, econômicos, ambientais e culturais identificados, assim como promover o desenvolvimento integrado de povos e comunidades tradicionais direta ou indiretamente impactadas na área de abrangência do evento, conforme cláusulas 46 a 53 do TTAC. Até a vigência do TTAC, em outubro de 2024, eram contempladas pelo PG03 as comunidades indígenas de Comboios, Caieiras Velha II e Tupiniquim, ambas

em Aracruz (ES), e pelo PG04 as comunidades quilombolas de Degredo e Povoação, em Linhares (ES), e de Sapê do Norte, contemplando os municípios de São Mateus e Conceição da Barra. Entretanto, existem outras comunidades tradicionais localizadas no litoral norte do Espírito Santo, impactadas desde 2015 pelo rompimento da barragem de Fundão, e que não foram contempladas nestes programas, como a comunidade ribeirinha de Lajinha, localizada na marguem sul do rio Piraquê-Açu, no município de Aracruz (ES).

O TTAC foi vigente até outubro de 2024, quando foi assinado o Acordo Judicial para Reparação Integral e Definitiva Relativa ao Rompimento da Barragem de Fundão, homologado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 6 de novembro de 2024. Esse novo acordo foi celebrado pelas empresas Samarco Mineração S/A, Vale S/A, BHP Billiton Ltd., Advocacia-Geral da União (AGU), Governos Estaduais de Minas Gerais e Espírito Santo, Procuradoria-Geral da República (PGR), Defensoria Pública da União, Ministérios Públicos de Minas Gerais e do Espírito Santo, e Defensorias Públicas dos dois estados, e destina R$ 132 bilhões para ações de reparação e compensação.

Desse montante, R$ 100 bilhões foram repassados aos entes públicos – União, estados de Minas Gerais e Espírito Santo e municípios que aderirem ao acordo – para aplicação em projetos ambientais e socioeconômicos, incluindo programas de transferência de renda. Outros R$ 32 bilhões foram direcionados para recuperação de áreas degradadas, remoção de sedimentos, reassentamento de comunidades e pagamento de indenizações às pessoas atingidas, que serão realizados pela Samarco.

Nesse Acordo, há um documento específico que trata dos povos indígenas e comunidades tradicionais, o ANEXO 3 - POVOS INDÍGENAS, COMUNIDADES QUILOMBOLAS, POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, que versa sobre as medidas de reparação relacionadas aos eventuais danos coletivos causados pelo ROMPIMENTO e dos auxílios de subsistência e financeiro devidos exclusivamente às famílias pertencentes aos povos indígenas, às comunidades quilombolas e às comunidades e povos tradicionais, especificando, na Cláusula 5, os povos indígenas e

comunidades quilombolas abrangidos por este ANEXO, desconsiderando as comunidades ribeirinhas:

> Parágrafo primeiro. São reconhecidos pelo TTAC como atingidos pelo ROMPIMENTO:
> I. Povos indígenas no ESPÍRITO SANTO
> a. Os povos indígenas Tupiniquim e Guarani (território das TIs Tupiniquim, Caieiras Velhas II e Comboios).
> (...)
> Parágrafo segundo. São reconhecidos pelo CIF e/ou por decisão judicial como atingidos pelo ROMPIMENTO:
> (...)
> II. Comunidades quilombolas no ESPÍRITO SANTO
> (...)
> b. Comunidade de Sapê do Norte, incluindo as comunidades de: Palmitinho II; Angelim; Angelim Disa; Angelim II; Angelim III; Córrego do Macuco; Linharinho (composta pelos povoados Dona Domingas, Dona Maria, Dona Anália, Dona Oscarina, Morro, Maria do Estado e Mateus de Ernesto); Roda D´Água; Coxi; Córrego do Sertão; Santana; Córrego Santa Izabel; Dona Guilherminda; Porto Grande; Córrego do Alexandre; Morro da Onça São Jorge (composta pelos povoados: Morro das Araras, Vala Grande, São Jorge, Córrego do Sapato I, Córrego do Sapato); São Domingos; Serraria e São Cristóvão; Nova Vista; Dilô Barbosa; Cacimba; Chiado; Córrego Seco; Mata Sede; Beira-Rio Arural; Santaninha; São Domingos de Itauninhas; Divino Espírito Santo, localizadas nos municípios de São Matheus-ES e Conceição da Barra (ES).
> c. Comunidade de Degredo, no município de Linhares (ES).
> d. Comunidade de Povoação, no município de Linhares (ES).
> (ACORDO, 2024).

Considerações finais

Os diferentes coletivos do entorno do Piraquê-açu possuem relações distintas com o Estado, pois, embora todos sejam legalmente considerados tradicionais a partir da alteração da categoria da unidade de conservação em 2013, de Reserva Ecológica para Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), através da Lei Municipal nº 3.739, de 07 de novembro de 2013, quando, em seu Artigo 2º, afirma: “a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Municipal Piraquê-açu e Piraquê-mirim constitui uma área natural que abrange povos indígenas e comunidades tradicionais, bem como pescadores artesanais, marisqueiros e catadores de caranguejo residentes no seu entorno” (PMA, 2013).

No entanto, a comunidade ribeirinha de Lajinha ainda não conseguiu alcançar seus direitos enquanto tal, já os coletivos indígenas desse entorno sim, em virtude de serem reconhecidos como povos indígenas pela FUNAI desde 1983, quando são criadas as Terras Indígenas de Caieiras Velha, Pau Brasil e Comboios, através dos Decretos Federais nº 88.926, nº 88.672 e nº 88.601, respectivamente. Temos aqui um cenário com tramas que possuem similaridades, mas que se desenvolveram de formas distintas. Embora estejam separados entre si apenas pelas margens do rio Piraquê-açu, ao compararmos Lajinha com os coletivos indígenas vislumbramos tanto a invisibilidade da primeira, quanto a visibilidade dos indígenas (HONNETH, 2004).

Conforme Eduardo Viveiros de Castro, o encontro com o Estado consiste numa pergunta pelo nome, e aqui a falta de nome registrado na lista do Estado, ou da Samarco Mineração S/A, Vale S/A, ou BHP Billiton Ltd. significa a privação de cidadania (SZTUTMAN, 2008). Logo, como Lajinha não consta em nenhuma lista, não é surpresa que o coletivo não possua direito algum.

Nesse contexto, onde há tanto a visibilidade de uns, quanto a invisibilidade de outros (HONNETH, 2004), está presente a luta pelo reconhecimento dos direitos, com o qual, os sujeitos, enfim, reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade, uma vez que as relações jurídicas geram a "consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros" (*Idem*, 2003, p. 195). Já que, conforme Honneth, "os sujeitos humanos são visíveis por um outro sujeito segundo o grau o qual este aqui é capaz de os identificar - segundo a natureza da relação considerada - como pessoas possuidoras de propriedades claramente definidas" (HONNETH, 2004, pp. 138-139), ou seja, quando nossos parceiros de interação social reconhecem nossas particularidades e atributos.

Os indígenas tiveram um tratamento diferenciado quanto aos demais coletivos atingidos, tanto em relação à celeridade no pagamento do auxílio financeiro emergencial, quanto em relação ao valor pago, bem como pelo fato de que todos os

indígenas foram atendidos com o recebimento do emergencial, uma vez que o TTAC, de sua cláusula 39 à 45, prevê o atendimento especializado às comunidades indígenas das terras indígenas de Comboios, Tupiniquim e Caieiras Velha II, através do Programa de Proteção e Recuperação da Qualidade de Vida dos Povos Indígenas. Embora essa contaminação do rio tenha afetado a todos, indistintamente da margem onde estão localizados, apenas quatro famílias em Lajinha receberam o auxílio emergencial da Fundação Renova, mesmo que todos tenham sido cadastrados por ela.

Prestes a completar dez anos do maior crime ambiental do país, além de não haver nenhum condenado devidamente responsabilizado, os peixes, os rios e o mar continuam contaminados, moradores e turistas convivem com o prejuízo da dúvida em relação à qualidade da água e do pescado, a coloração do rio e do mar voltam sempre a ser vermelhada quando chove e há movimentação de seu fundo.

Assim como na criação do TTAC - onde teve que ser criado o TAC-Gov para amenizar essa grande falha - a repactuação incorreu, assim como em 2016, no mesmo erro, ao não permitir a participação dos atingidos em sua elaboração, mais uma vez desrespeitando tanto a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), quanto ao Decreto 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Além disso, destaca-se que não há nenhuma menção às comunidades ribeirinhas, apenas indígenas e quilombolas, não contemplando, dessa forma, os ribeirinhos de Lajinha, que seguem com o rio contaminado, com a pesca proibida - causando a perda deste seu modo de vida, desta sua forma de reprodução social -, e ainda não reconhecidos como atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, invisibilizados como fantasmas no manguezal do Piraquê-açu.

Referências bibliográficas

AECOM. **Laudo Pericial da Segurança do Alimento - Pescado no Rio Doce, foz e região marinha.** São Paulo-SP, 2022. Disponível em: Relatório N° 36 - Perito do Juízo, 12ª Vara da Justiça Federal Cível e Agrária da SJMG, na Ação Civil Pública, Processo N° 1000412-91.2020.4.01.3800

ACORDO. **Acordo Judicial para Reparação Integral e Definitiva Relativa ao Rompimento da Barragem de Fundão.** Brasília, 25 out. 2024. Disponível em: https://www.samarco.com/wp-content/uploads/2024/10/Repactuacao-TTAC-Mariana.pdf

BOWKER ASSOCIATES. ***Samarco Dam Failure Larges by Far in Recorded History***, 2015.

CREADO, Eliana; HELMREICH, Stefan. ***A wave of mud:*** *the travel of toxic water, from Bento Rodrigues to the Brazilian Atlantic.* Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, nº 69, p. 33-51, 2018a.

CREADO, Eliana; TRIGUEIRO, Aline; TORRES, Clara. **Vidas de rio e de mar:** pesca, desenvolvimentismo e ambientalização. Vitória: ProEx, 2018b.

CREADO, Eliana *et al.* **Práticas de ser, conhecer, pensar e escrever:** incertezas e disputas sobre as condições das águas na foz do rio Doce no pós-rompimento da barragem de rejeitos de mineração da Samarco. Trabalhos Completos Apresentados nos Seminários Temáticos da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 3, nº 3. São Paulo, 2017.

CREADO, Eliana; LEONARDO, Flávia; TRIGUEIRO, Aline; ZANETTI, Daniela. **Modos de olhar, contar e viver:** a chegada da "lama da Samarco", na foz do Rio Doce em Regência Augusta (ES), como um evento crítico. In: MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (Org.). Desastre no vale do Rio Doce: Antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio digital: letra e imagem, 2016.

DORNELAS, Rafaela Silva. **Diálogos de saberes em meio ao desastre:** reflexões e práticas a partir do Organon - Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Mobilizações Sociais. In: LOSEKANN, Cristiana e MAYORGA, Cláudia (Org.). Desastre na bacia

do rio Doce: desafios para a universidade e para instituições estatais. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2018. p. 47-71.

FAUSTO, Juliana. **Os desaparecidos do Antropoceno.** In: Coloquio os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro: PUC, 2014.

FREITAS, Carlos Machado *et al.* **Da Samarco em Mariana à Vale em Brumadinho:** desastres em barragens de mineração e saúde coletiva. Cad. Saúde Pública, vol. 35, nº 5, Rio de Janeiro, 2019.

HONNETH, Axel. ***Visibilité et invisibilité**: sur l'épistémologie de la "reconnaissance".* Revue du MAUSS *1/2004* (nº 23), pp. 137-151.

_____. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

IZOTON, João Paulo. **Pesca artesanal, desenvolvimento e conflitos socioambientais na Barra do Riacho.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Centro de Ciências Naturais e Humanas, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2016.

JUSTIÇA GLOBAL. **Vale de Lama:** relatório de inspeção em Mariana após o rompimento da barragem de rejeitos do Fundão. Disponível em: http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2016/03/Vale-de-Lama-Justi--a-Global.pdf

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

LACTEC. **Diagnóstico socioambiental dos danos decorrentes do rompimento da barragem do Fundão na Bacia do Rio Doce.** Curitiba-PR, 2020.

LOSEKANN, Cristiana e Claudia MAYORGA (Org.). **Desastre na bacia do rio Doce:** desafios para a universidade e para instituições estatais. Rio de Janeiro: Folio Digital/Letra e Imagem Letra, 2018.

MENEGHIN, Guilherme de Sá; SILVA, Nívia Mônica da. **A atuação do Ministério Público para garantir a participação dos atingidos no processo de reparação dos direitos violados pelo rompimento da barragem de Fundão operada pela Samarco em Mariana.** In: LOSEKANN, Cristiana e Claudia MAYORGA (Org.). Desastre na bacia do rio Doce: desafios para a universidade e para instituições estatais. Rio de Janeiro: Folio Digital/Letra e Imagem Letra, 2018, p. 173-206.

MILANEZ, Bruno e LOSEKANN, Cristiana (Orgs.). **Desastre no vale do rio Doce:** antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Folio Digital/Letra e Imagem, 2016.

Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). **Nota Técnica nº 03/2017:** Identificação da área atingida pela pluma de rejeitos da Samarco e das principais comunidades pesqueiras existentes na mesma. Vitória-ES, 17 de fevereiro de 2017.

NOTA OFICIAL DA PREFEITURA DE ARACRUZ. Disponível em http://www.aracruz.es.gov.br/noticia/6517.

POEMAS**. Antes fosse mais leve a carga:** avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG). Mimeo. 2015. versãofinal.pdf

PREFEITURA MUNICIPAL DE ARACRUZ. **Lei nº 3.739**, de 07 de janeiro de 2013. Altera a categoria da unidade de conservação Reserva Ecológica dos Manguezais Piraquê-açu e Piraquê-mirim para Reserva de Desenvolvimento Sustentável Municipal Piraquê-açu e Piraquê-mirim. Aracruz-ES, 2013.

Rede Rio Doce Mar (RRDM)/Fundação Espírito-Santense de Tecnologia (FEST). **Relatório do Programa de Monitoramento da Biodiversidade Aquática da Área Ambiental I.** Vitória-ES, 2019.

REGATTIERI, Lorena; CASTAÑEDA, Marcelo. **Na beira do rio Doce:** Antropoceno e mobilização no rastro da catástrofe. Vulnerabilidade, Ano 3, nº 5, 2016.

ROBALOS do Espírito Santo estão impróprios para consumo humano. Folha do Litoral, Aracruz-ES, 18 de novembro de 2016, p. 3.

SZTUTMAN, Renato (Org.). **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

UNIÃO; Governo do Estado de Minas Gerais; Governo do Estado do Espírito Santo; Samarco Mineração S/A; Vale S/A; BHP Billiton Brasil Ltd. **Termo de Transação e Ajustamento de Conduta - TTAC.** Brasília, 2 mar. 2016.

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo - Brasília: HUCITEC - Edunb, 1995.

ZHOURI, Andréa (Org.). **Mineração, violências e resistências:** um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA, 2018.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

DESAFIOS E POTENCIALIDADES DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO BARRINHA NO TERRITÓRIO DE IDENTIDADE DO VELHO CHICO

Cláudia Cristina Rezende Puentes[1]
Eliziane da Silva Almeida[2]
Matheus Haniel Costa da Silva[3]

Resumo

O presente artigo aborda os desafios e as potencialidades da Comunidade Remanescente de Quilombo Barrinha, situada em Bom Jesus da Lapa, no Território de Identidade do Velho Chico, Bahia. A partir de uma análise qualitativa e documental, busca-se compreender as dinâmicas territoriais, sociais e ambientais que marcam a luta da comunidade pela titulação de suas terras e pela preservação de seu modo de vida. O estudo evidencia as tensões entre os empreendimentos econômicos instalados na região, as políticas públicas ambientais e os direitos assegurados às comunidades tradicionais, com destaque para os fundamentos da Lei nº 6.938/81, a Política Nacional do Meio Ambiente, e para os direitos constitucionais e internacionais de povos quilombolas. O texto também valoriza as formas de resistência e o protagonismo da comunidade na defesa do rio São Francisco e de sua cultura.

Palavras-chave: Comunidade Tradicional; Sustentabilidade; Quilombos; Velho Chico; Direito Ambiental.

[1] Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Alagoas, Membro do Laboratório de Etnografia e Estudos em Comunicação, Cultura e Cognição/LEECCC-UFF
[2] Quilombola da Barrinha. Graduanda em Engenharia de Pesca - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.
[3] Quilombola da Barrinha. Graduando em Agronomia - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO

As comunidades remanescentes dos quilombos são grupos étnico-raciais com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. No município de Bom Jesus da Lapa – Bahia, o Quilombo Barrinha é uma comunidade tradicional existente desde o período colonial, certificada pela Fundação Cultural Palmares como remanescente de quilombo.

O Velho Chico, como é popularmente conhecido o rio São Francisco, representa mais que um curso d'água: é elemento estruturante das identidades, das economias e das espiritualidades de milhares de comunidades tradicionais ao longo de suas margens. Nessa perspectiva, como lembra Ailton Krenak (2020), "as águas são nossas parentes mais antigas", e reconhecer nelas uma força viva é essencial para manter o equilíbrio do mundo. O rio, portanto, é sujeito de vida e sabedoria, e sua preservação é condição para a continuidade da própria comunidade de Barrinha, cuja história expressa a luta pela terra, pela preservação ambiental e pela afirmação cultural.

A região possui mais dez comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, contudo, somente três detêm a titulação do território sendo que Barrinha está no escopo das que não possui titulação. Todas elas estão integradas ao rio São Francisco, aos lagos e lagoas que permeiam seus territórios de saberes ancestrais.

Retomando o conceito de paisagem viva de Anna Tsing, citado por Igor Rodrigues da Silva (2022), as paisagens não são estáticas, mas estão em constante processo de renascimento. Essa leitura converge com o pensamento de Krenak, para quem "o mundo está vivo e responde aos nossos gestos" (KRENAK, 2020). Assim, questiona-se: como se dá o refazimento da vida diante dos atropelos cometidos pelos empreendimentos que ameaçam as águas, as pessoas e as histórias da Barrinha?

Destaque que os males são cometidos com anuência de instituições que deveriam defender os rios, as lagoas, lagos, animais e as pessoas que vivem em Barrinha e nas demais comunidades que ali estão.

Além dos empreendimentos implantados na região, há o avanço da plantação de eucaliptos que se alastra pelo coração da Bahia, o que compromete sobremaneira as águas e os solos da região. Sob o pretexto de captura de carbono para manter o equilíbrio ambiental, como citado por algumas instituições, como o instituto mais floresta[4], o impacto social e ambiental associado ao cultivo tem aumentado a desigualdade, o êxodo rural e mudanças no uso da terra.

Adotamos como metodologia, abordagem qualitativa, de caráter descritivo e exploratório, com base em levantamento bibliográfico e documental. Além das vivências supracitadas, foram utilizados estudos acadêmicos (Silva, 2021; Nasser, 2021), relatórios do Ministério Público Federal (2024) e dados de órgãos públicos como a Fundação Cultural Palmares, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e o Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos da Bahia (Inema). Integram, ainda, fontes jornalísticas locais e observações sobre as dinâmicas sociais e econômicas vivenciadas pela comunidade. O método interpretativo foi orientado pelos referenciais da antropologia, do direito ambiental e da sociologia rural.

Um panorama sobre a cidade de Bom Jesus da Lapa.

Bom Jesus da Lapa é um município-polo na região, reconhecido especialmente pelo turismo religioso. Entre os meses de julho e agosto, a cidade se torna palco de três importantes romarias católicas: a Romaria de Terra e Água, a Romaria do Bom Jesus e a Romaria de Nossa Senhora da Soledade. Esses eventos religiosos atraem aproximadamente 800 mil romeiros e visitantes, segundo dados da prefeitura local, que participam das celebrações para pedir graças ou expressar gratidão por bênçãos alcançadas por intermédio dos santos

[4] https://www.maisfloresta.com.br/cultivo-de-eucalipto-na-bahia-impulsiona-combate-as-mudancas-de-clima/

católicos. Ao longo do ano, a cidade recebe cerca de 1,5 milhão de visitantes, conforme informações da Secretaria Municipal de Turismo (Bahia, 2024).

O município recebeu em 03 de outubro de 2025, a certificação de sua inclusão oficial no Mapa do Turismo Brasileiro. A conquista faz parte do Programa de Regionalização do Turismo, que reconhece cidades com potencial turístico e estrutura adequada para receber visitantes.

Características da comunidade quilombola de Barrinha

A Comunidade Quilombola Barrinha está localizada no município de Bom Jesus da Lapa, Bahia, às margens do rio São Francisco, dentro do Território de Identidade do Velho Chico. Composta por 86 famílias, a comunidade sobrevive majoritariamente da pesca artesanal, do artesanato e de atividades ligadas ao turismo. Apesar da certificação pela Fundação Cultural Palmares em 2006, a titulação definitiva de suas terras ainda se encontra em tramitação no Incra, desde 2011.

Manutenção das práticas ancestrais – resistência cultural e subsistência

O refazer é uma das formas de resistência que as comunidades têm para manter sua identidade e sua tradição cultural, pois tudo o que há nela advém dos recursos naturais disponíveis, ao mesmo tempo em que se tornaram diretamente responsáveis por sua preservação. Desta forma, interagem com outros povos e comunidades tradicionais e em busca de soluções, por vezes temporárias e até temerárias, mas há resistência.

Em Barrinha, essa resistência se dá no entrelaçamento entre o corpo, a terra e a água. Ailton Krenak (2020) destaca que “sem as águas, não há futuro; o rio é o sangue que corre pelo corpo da terra”. Essa compreensão cosmológica ancora o modo de vida quilombola, que percebe o Velho Chico não como recurso, mas como parente e mestre.

Através da vivência na comunidade, foi realizado um levantamento das características relacionadas à atividade pesqueira, um dos principais meios de subsistência desta comunidade quilombola.

Em relação aos apetrechos usados na *arte de pesca*[5], têm destaque a tarrafa feita a mão, rede de arrasto, rede de espera, armadilhas, linha de mão e varas de pesca. Nesta arte e dependendo do objetivo do pescador, são utilizadas iscas diferenciadas. Podendo ser compostas por animais capturados ou produzida com algum tipo de alimento caseiro. Como minhocas, insetos, rã, lesmas, caranguejo, camarão, lampreia, pequenos peixes como tuvira ou caçote, milho, bolinho feito de algodão e farinha de trigo ou soja.

As embarcações utilizadas pelos quilombolas são artesanais, canoas, que comportam cerca de 2 a 3 pescadores. A utilização de remos e leme ainda são muito frequentes na comunidade, mas, também há utilização de canoas com pequenos motores de popa. Em relação às espécies de peixes, as mais comuns são pintado, piauçu, curimatã, mandi, dourado, piranha, pacu e surubim.

Com a pesca os comunitários têm, como já citado, seu rendimento e subsistência, alguns pescados são vendidos para o comércio da cidade, outros vão para as barracas dos familiares quilombolas, ou, ainda, são vendidos para pessoas que se apropriaram do território e construíram barracas que atendem aos turistas.

Entretanto, a comunidade tem enfrentado desafios com relação a pesca artesanal e a seus recursos naturais. Começando pela construção da rodovia que atravessou o território, que gerou conflitos ao longo de décadas. Ao longo dos anos, o avanço do capitalismo só vem afetando cada vez mais a comunidade, com o cercamento e aterramento de lagoas, desmatamento da mata ciliar, despejo de lixo e entulho oriundos da construção civil nas margens das águas.

[5] Grifo dos autores por transmitir exatamente a fala de um dos pescadores.

Dificuldades enfrentadas

Nos últimos anos, Bom Jesus da Lapa consolidou-se como um dos principais polos de expansão da energia solar no oeste da Bahia. De acordo com dados da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL, 2025), o município possui atualmente dez empreendimentos fotovoltaicos em operação ou em fase de implantação, totalizando mais de 480 megawatts (MW) de potência instalada — um aumento de cerca de 35% em relação a 2023. O crescimento está relacionado ao potencial solar da região e aos incentivos fiscais e creditícios destinados à geração de energia renovável no semiárido baiano.

Entre as novas iniciativas, destacam-se os complexos solares Lapa III e Lapa IV, de propriedade da Atlas Renewable Energy, que iniciaram obras em 2024 e devem entrar em operação até o final de 2025. Esses projetos, contudo, têm suscitado preocupações sobre seus impactos socioambientais, especialmente em comunidades rurais e quilombolas situadas nas zonas de influência direta e indireta das usinas.

Organizações locais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e a Articulação Estadual das Comunidades Quilombolas da Bahia (Acquiba), têm denunciado que o processo de licenciamento ambiental municipal continua desrespeitando a Convenção 169 da OIT, uma vez que as consultas prévias, livres e informadas não vêm sendo realizadas com as comunidades afetadas, incluindo a de Barrinha e a de Lagoa das Piranhas.

Em janeiro de 2025, novas representações foram encaminhadas ao Ministério Público Federal (MPF) e ao Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (Inema), apontando indícios de irregularidades nas autorizações concedidas à empresa SunField Energia S.A., responsável por outro projeto fotovoltaico previsto para ocupar áreas próximas à margem direita do rio São Francisco, em território tradicionalmente utilizado por pescadores artesanais e famílias quilombolas.

Esses empreendimentos têm provocado mudanças significativas na paisagem e no modo de vida local, com a substituição de vegetação nativa por painéis solares, a restrição do acesso às lagoas e áreas de pesca e a intensificação da pressão imobiliária sobre os terrenos próximos à Barrinha. A ausência de estudos de impacto social aprofundados e de planos de mitigação específicos para comunidades tradicionais tem sido apontada como uma violação direta à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040/2007).

Além das usinas solares, surgiram também projetos complementares de infraestrutura, como a ampliação da subestação de energia da Coelba, o aeródromo Ninho do Bacurau, e obras para escoamento da energia produzida, com instalação de linhas de transmissão de alta tensão atravessando áreas agrícolas e próximas a povoados ribeirinhos.

Em abril de 2025, o MPF requisitou à Prefeitura de Bom Jesus da Lapa informações sobre condicionantes ambientais e medidas compensatórias relativas a esses empreendimentos, enfatizando a necessidade de garantir participação comunitária em todas as etapas do processo.

A situação reacende o debate sobre o modelo de transição energética adotado no semiárido baiano, que, embora traga promessas de desenvolvimento e geração de empregos, tem reproduzido desigualdades históricas no acesso à terra e nos benefícios econômicos. Em entrevistas concedidas à Agência Sertão (2025), representantes das comunidades quilombolas e da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) alertaram para o risco de "colonialismo verde" — expressão utilizada para descrever a apropriação de territórios tradicionais sob o discurso da sustentabilidade, sem retorno social efetivo às populações locais.

A presença de empreendimentos energéticos e imobiliários, licenciados sem consulta prévia, livre e informada, ameaça os modos de vida tradicionais e desafia a efetividade de marcos legais nacionais e internacionais voltados à proteção socioambiental. Este artigo propõe analisar tais desafios e potencialidades à luz da Política Nacional do Meio Ambiente

(Lei nº 6.938/81), da Constituição Federal de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), destacando o papel do território como espaço de vida, resistência e identidade.

Não há como elencar em um artigo os conflitos socioambientais e as estratégias de resistência que os comunitários enfrentam. Desta forma, procuramos apontar como o enfrentamento é feito, à partir da vivência dos autores, enquanto quilombolas residindo na comunidade e, o olhar da antropóloga que através de trabalhos contratados por empreendimentos, conheceu e procura apontar caminhos de fortalecimento para toda a comunidade através de suas lideranças e demais moradores. Incentivando o uso das políticas públicas e dos instrumentos jurídicos de proteção ambiental e territorial.

Nos últimos anos, a Barrinha tem enfrentado intensos conflitos territoriais, especialmente com fazendeiros e empresas do setor energético. Licenças ambientais concedidas pela prefeitura para empreendimentos de energia solar e um aeródromo local foram emitidas sem a realização da consulta prévia, livre e informada, em desacordo com a Convenção 169 da OIT e a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040/2007).

Esses conflitos motivaram a atuação do Ministério Público Federal, que em 2024 ajuizou ação civil pública requerendo a suspensão imediata das licenças e a reparação por danos morais coletivos à comunidade.

Nesse contexto, a Lei nº 6.938/81 — que institui a Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA) — assume papel central. Ela estabelece princípios e instrumentos voltados à proteção e melhoria da qualidade ambiental, reconhecendo o meio ambiente como bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida. No caso das comunidades tradicionais, como a Barrinha, a PNMA impõe ao poder público o dever de garantir que o licenciamento ambiental considere a função social e cultural do território, a preservação dos recursos naturais e a participação popular nos processos decisórios.

A PNMA, em seus arts. 2º e 6º, prevê a integração entre desenvolvimento econômico e proteção ambiental, orientando a atuação do Sistema Nacional do Meio Ambiente

(SISNAMA) e do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA). Esses instrumentos devem assegurar a compatibilidade entre os projetos econômicos e os modos de vida locais, especialmente em áreas ocupadas por povos e comunidades tradicionais.

Além da PNMA, destacam-se direitos assegurados às comunidades quilombolas: o direito à terra e ao território (art. 68 do ADCT da Constituição de 1988); o direito à educação intercultural (art. 210, §2º e Resolução CNE/CEB nº 8/2012); as ações afirmativas de inclusão social e econômica (Lei nº 12.711/2012); e o direito à consulta prévia, livre e informada (Convenção 169 da OIT, Decreto nº 5.051/2004). Tais marcos legais formam uma base normativa que vincula a sustentabilidade ambiental à justiça social e à reparação histórica.

As ações da comunidade de Barrinha e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) revelam um processo contínuo de resistência e reivindicação, que articula saberes tradicionais, práticas agroecológicas e mobilização política. A luta pelo território não é apenas uma questão fundiária, mas também simbólica: representa a defesa de modos de vida sustentáveis e do direito à permanência em terras ancestrais.

Conclusão

A experiência da Comunidade Quilombola de Barrinha ilustra os desafios enfrentados pelos povos tradicionais diante do avanço de projetos econômicos e das fragilidades institucionais na implementação das políticas ambientais. A análise demonstra que a efetividade da Política Nacional do Meio Ambiente e dos direitos quilombolas depende de práticas estatais comprometidas com a consulta, a participação e a reparação. A consolidação do direito ao território, da educação intercultural e das políticas afirmativas é fundamental para que o desenvolvimento regional seja verdadeiramente sustentável e inclusivo. Assim, o caso da Barrinha reafirma a importância de fortalecer o diálogo entre justiça ambiental, direitos humanos e soberania territorial.

A pesca artesanal, atividade central para a subsistência, é também prática cultural e espiritual. As embarcações simples, a produção artesanal das tarrafas e a partilha do pescado

entre famílias revelam um modo de viver em comunhão com as águas. Entretanto, a degradação do rio — marcada pelo desmatamento da mata ciliar, o despejo de resíduos e o aterramento das lagoas — tem ameaçado essa continuidade.

A perda da qualidade da água e a redução da fauna aquática comprometem não apenas o sustento, mas a própria identidade da comunidade. Conforme Krenak (2020), “quando o rio adoece, adoece também o corpo coletivo que dele depende”. A defesa do Velho Chico, portanto, é defesa da vida e da memória.

Para garantia a sustentabilidade da pesca artesanal na comunidade, é de importância promover políticas de manejo sustentável, oferecendo práticas de conservação, além disso fortalecer a rede de cooperativismo da comunidade melhorando economia local, com apoio de políticas públicas protegendo os direitos territoriais quilombolas. O reconhecimento e respeito das práticas pesqueiras tradicionais dos quilombolas é fundamental para preservar suas práticas culturais e garantir a continuidade dessa importante atividade econômica e cultural.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagens

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quiosque de quilombola na margem do rio São Francisco

Parte interna do quiosque com turistas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quilombola na construção de sua embarcação

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mutirão para limpeza da comunidade

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Margem do rio São Francisco na comunidade

Pescador navegando no rio São Francisco

Pescador e instrumento arpão manual

Pescador exibindo o Surubim

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pescador com Pintado e Surubim

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Liderança e família caminhando no território

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Estação hidrometereológica da comunidade

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

BISPO, Antônio dos Santos. Colonização, Quilombos, Modos e Significados. Brasília: INCTI, 2015.

_____. A terra dá, a terra quer. São Paulo: UBU, 2023.

BOM Jesus da Lapa: Moradores da Barrinha fecham a entrada da comunidade em defesa do Velho Chico. Notícias da Lapa, 15 ago. 2021. Disponível em: https://shre.ink/gAPm. Acesso em: 19 out. 2024.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

CENSO 2022: Bom Jesus da Lapa é o município da Bahia com maior número de quilombola em territórios quilombolas. Notícias da Lapa, 27 jul. 2023. Disponível em: https://shre.ink/gAPr. Acesso em: 22 out. 2024.

CUNHA, M. A.; BORJA, P. C. O programa de aceleração do crescimento no estado da Bahia e os desafios da universalização do saneamento básico. Revista Brasileira de Gestão Urbana. Curitiba, v. 10, Supl. 1, p. 173-185, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/urbe/a/sWWgBWtwG6sQT67qLGTZYNf/?format=pdf&lang=pt&fbclid=IwAR1RjydjZvqwk4wS9tR4C0qlMlxlD8t0XWsqz7yGcw5Chj8yRn2i-08sD4. Acesso em: 14 out. 2024.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NASSER, Rafique. Ataques à sobrevivência do quilombo Barrinha alimentam um conflito que se desenrola entre fazendeiros e comunidade. Teia dos Povos, 2021.

SILVA, Kleide Iraci. Mulheres negras quilombolas: um estudo de caso sobre agência feminina na dinâmica da geração familiar, Barrinha, Bom Jesus da Lapa-Bahia. Tese (Doutorado em Educação) – UFMG, 2021.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Ação Civil Pública contra empreendimentos em território quilombola. Bahia, 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra, 1989.

SILVA, Igor Luiz Rodrigues da. 2022. Há um rio que vive e navega em meus sonhos, um preto velho me contou: memórias, paisagens e práticas do São Francisco nas ruínas do Antropoceno. Disponível em: file:///C:/Users/alago/Downloads/PASO0564-T.pdf

TERRITÓRIOS de identidade. Secretaria de Desenvolvimento Rural – Bahiater. 28 set. 2017. Disponível em: https://shre.ink/gHRz. Acesso em: 16 dez. 2024

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ESCUTAR OS RIOS COMO TECNOLOGIAS DA DEMORA

Carlos Henrique Falci[1]

Mariana Carvalho Jorge[2]

Nayara Rufino[3]

RESUMO
Nossa proposta parte do modo de conviver com os rios, baseada em narrativas de memória de ribeirinhos da região do Médio Rio Solimões, para entender tais comportamentos como tecnologias da demora. Entre 2022 e 2023 coletamos narrativas de moradoras e de moradores ribeirinhos, em comunidades localizadas no Lago Tefé e na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá, na Amazônia Brasileira. Observamos os seus modos de vida, a maneira como se relacionavam com as águas e os seus movimentos, além da forma como apreendiam o comportamento dos rios. Quando falamos de tecnologias da demora, pensamos em técnicas/tecnologias como maneiras de conviver com a Terra no tempo ou nos tempos dela. Nos vários tempos dos seres não-humanos, que funcionam em outras temporalidades. Escutar as vozes que se relacionam com as águas, escutar os rios é uma possibilidade de conhecermos modos de vida diversos, distintos, é uma abertura para as diferenças no viver. Trabalhar a partir das tecnologias da demora significa estarmos abertos para outras e novas afecções, para sensibilidades que não conhecemos. E não para dominá-las ou compreendê-las, mas para estabelecermos convivência, para sermos capazes de nos individuarmos junto com a própria Terra, e com as tecnologias que criamos, em temporalidades que respeitam essas afecções e suas demoras.

PALAVRAS-CHAVE: Tecnologias da demora. Escuta dos rios. Memória. Rios amazônicos.

[1] Doutor em Literatura, professor da Escola de Belas Artes – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: chfalci@gmail.com
[2] Graduanda em Antropologia, UFMG. Contato: marianacarvalhojorge@gmail.com
[3] Bacharel em Cinema de Animação e Artes Digitais, UFMG. Contato: nayararufino@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A MULTIPLICIDADE DE TEMPOS E AS TECNOLOGIAS DA DEMORA

"E o rio tem memória?" Essa pergunta me foi feita por um morador da região de Tefé (Médio Rio Solimões), logo na primeira vez que cheguei na cidade. Parado na praia, eu olhava um barco vindo de Manaus, atracado no porto. Me agachei na beira do lago Tefé, e falei: "vim conversar com as pessoas daqui sobre as memórias dos rios." Ele me olhou, agachou-se ao meu lado e perguntou: "e o rio tem memória?". De imediato, devolvi a pergunta para ele: "não sei, você acha que tem?". Ele pegou uma pedra, jogou no leito do lago e falou: "é movimentado, né? Está sempre indo e voltando, muda muito. Acho que tem memória, mas não sei bem...". Percebi, contudo, que nesta primeira viagem me dediquei mais a ouvir as memórias *sobre* o rio, ou seja, a não descuidar das memórias das pessoas. À medida que escutava as lembranças, o rio parecia falar, interpor-se no meio da conversa, porque era impossível evitar a sua presença, naturalmente. Contando esse episódio para as outras duas autoras deste artigo, me dei conta de que o próprio rapaz havia nos dado uma pista sobre a necessidade de escutar os rios.

Entre 2022 e 2023 coletamos narrativas de moradoras e de moradores ribeirinhos, em comunidades localizadas no Lago Tefé e na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá, na Amazônia Brasileira. Observamos os seus modos de vida, a maneira como se relacionavam com as águas e os seus movimentos, além da forma como apreendiam o comportamento dos rios. Percebemos o olhar que os ribeirinhos tinham sobre as marcas deixadas por essas águas nas árvores, bem como sobre a mudança no volume dos cursos d'água, nas secas e nas cheias, quando o rio chega a subir até 15 metros em relação ao período seco. O comportamento do rio, entretanto, para além das marcas físicas na terra, é também assimilado por essa população a partir dos sons produzidos pelo rio e, dentre eles, o som do *banzeiro*, o que demonstra a forte relação dos ribeirinhos com as águas.

Com o passar do tempo, frases como "o lago é traiçoeiro, o tempo vira do nada", dita por Armelindo, morador de São Sebastião do Curumitá de Baixo[4], ou "o lago é como uma

[4] Entrevista realizada em junho de 2023

criança que se irrita facilmente", dita por Braga, de Bom Jesus da Ponta da Castanha[5], passaram a fazer parte do cotidiano e a criar em nós um repertório sobre o que chamamos, aqui, de comportamento do rio: a forma como ele é percebido por aqueles humanos que relacionam-se diariamente com ele. Durante as viagens e as travessias das águas do lago Tefé, do rio Solimões e dos paranás e igapós que habitam a região, ouvimos os relatos das pessoas com quem nos encontramos e notamos a intensidade da agência do rio, as suas diversas temporalidades e os seus modos de individuação. Observamos que as narrativas de memória dos ribeirinhos evocam elementos que falam de uma grafia das águas nas paisagens e de modos de existência *com* as diferenças – vive-se *com* o rio. Essas formas de viver com o rio são maneiras de romper com a visão em que os elementos da terra e das águas são compreendidos como recursos ou como objetos.

Na entrevista com seu Dalvino, na Boca do Mamirauá, em 18 de março de 2023, ele indicou as malhadeiras como um problema para a questão da pouca profundidade dos rios. Segundo ele, desde que a pesca com malhadeira se tornou comum e usada em larga escala pelas comunidades, os peixes grandes deixaram de ficar nos rios e paranás perto da Boca de Mamirauá e mesmo perto do Lago Mamirauá. E seriam os peixes os responsáveis por levantar e cavar a terra no fundo dos rios, com os seus movimentos, o que faria com que os leitos se mantivessem fundos. Com as malhadeiras, os peixes grandes deixam de habitar esses locais e os rios passam a acumular terra no fundo, o que faz com que eles fiquem cada vez mais rasos. E as malhadeiras não são necessariamente um equipamento tecnológico de ponta, mas são já uma tecnologia de pesca em maior escala do que com a linha, o caniço, a flecha ou a zagaia.

Em uma conversa com Augusto Coelho, morador da comunidade de Boa União[6], ele falou sobre a relação de alternância entre construção e destruição, que acontece entre o rio e os demais seres, citando como exemplo o poder que as águas têm de levar embora as plantações. Com naturalidade, constatou que "é sempre um recomeço" e que, portanto, deve-se observar o rio, pois ele orienta o tempo do plantio, para que seja possível colher

[5] Entrevista realizada em março de 2023
[6] Entrevista realizada em junho de 2023

antes da cheia. Dona Ivanilde, da Boca do Mamirauá[7], em semelhante reflexão, aponta que é preciso "plantar ligeiro e colher ligeiro" as plantações de três meses, para tentar evitar que a água as levem.

Podemos perceber, portanto, a manifestação do que entenderemos como tecnologias da demora, um termo que se relaciona com a tecnologia enquanto uma abstração da técnica, por um lado; e, por outro, com as possíveis relações da tecnologia com o tempo de outros seres (humanos e não-humanos). Essas duas formas de interpretação nos interessam, para discutirmos a maneira como as tecnologias da demora nos permitem perceber ordens de magnitude temporal diversas entre seres humanos e não-humanos, engendrando modos particulares de existência.

As tecnologias desenvolvidas em larga escala a partir da Revolução Industrial, bem como a noção de conhecimento científico que as sustentavam, foram pensadas, em sua grande maioria, como formas de acelerar o tempo do mundo, ou *os tempos* do mundo. Onde a natureza parecia impor tempos mais lentos, os seres humanos utilizaram a tecnologia como forma de antecipar a promessa do progresso: a criação de um mundo melhor, mais adequado aos seus desejos. No entanto, o que vemos é um mundo do qual estamos cada vez mais desconectados, embora as conexões tecnológicas pareçam dizer o contrário.

Os seres não-humanos, digamos por exemplo, as sementes de árvores ou de flores dependem de fatores com temporalidade extremamente variável e não quantificável. (Kimmerer, 2023) Isso nos distancia da natureza, e faz com que a noção de cultura também seja apartada dessa. Afinal, os conhecimentos que produzimos e nos quais nos baseamos para criar essas ferramentas de aceleração do tempo são uma forma de cultura. Mas são apenas uma das formas. Em que momento a cultura encontra a natureza? Nosso palpite é que isso demanda modos de presença cuja escassez é patente no *modus vivendi* contemporâneo.

Vivemos a sociedade da não-presença, do cansaço (Han, 2017), do tempo 24/7, como define Jonathan Crary (2014). Um mundo que não pode parar, dormir, deixar de produzir.

[7] Entrevista realizada em março de 2023

Uma boa maneira de exemplificar isso se encontra nas ditas redes sociais, nos aplicativos de mensagens instantâneas, que nos convocam todo o tempo para uma não presença, para um não-lugar. Paradoxalmente, vivenciamos diversas temporalidades, mas de maneira apenas ilusória, pois o tempo é cada vez mais comprimido pela exigência de resposta rápida, instantânea. Parece-nos que a mesma coisa se passa quando pensamos nos modos de cultivo baseados em monoculturas, com uso de pesticidas e métodos para acelerar o crescimento das espécies, e fazer com que um determinado tipo de semente produza o ano inteiro, mesmo fora da estação adequada. O uso de tais métodos tenta controlar o tempo, reduzindo o número de seres que habitam as plantações, criando períodos de crescimento para vegetais e frutas com base na imposição da percepção humana do tempo. Esse modo de existência distancia as pessoas da natureza e faz com que não a compreendamos também como cultura. O resultado é uma sociedade cada vez mais estruturada em torno da não presença. Uma sociedade da não presença está progressivamente se afastando do trabalho com a terra e com a natureza, pois esse trabalho exige renunciar ao controle exato do tempo e aprender a compartilhá-lo com outros seres não humanos, cujo tempo não opera de forma precisamente quantificável. A natureza, aqui, deve ser considerada a partir da ideia de transindividuação, desenvolvida por Simondon, e das ideias de relação e intra-ação, conforme Karen Barad (2007).

Na tese de Gilbert Simondon (2020), o transindividual surge quando os seres (em permanente constituição) coexistem como elementos de um sistema caracterizado por potencialidades e metaestabilidades, tensão e espera. As tensões pré-individuais criam processos de individuação, quando as relações entre seres desembocam em resoluções temporárias. Dito de outra maneira, quando uma semente eclode, uma determinada tensão pré-individual se resolve, pois a semente agora irá se tornar uma árvore ou uma leguminosa. Mas surgem novas tensões, pois a semente eclodida passa a integrar um novo conjunto de relações com o seu entorno. Assim, os seres não cessam de estar em relação, de se modificarem nas relações e modificarem as próprias relações das quais fazem parte. Não se tornam indivíduos completos e isolados do mundo que os cerca; antes, se tornam individuações, metaestabilidades derivadas de relações e de intra-ações, como postula Karen Barad (2007).

A noção de intra-ação parte do princípio de que não há seres constituídos que precederiam uma relação. As agências emergem a partir da intra-ação, e elas são distintas, específicas, existindo somente a partir do estabelecimento da relação, em função do seu entrelaçamento momentâneo. Seres pré-individuais entram em relação e essa relação é tanto baseada numa intra-ação quanto produz intra-ações entre os pré-individuais. Segundo Barad (2007), não haveria seres já formados que entram em relação. A autora propõe pensarmos que não há pré-existência da matéria ou dos discursos de sujeitos e objetos, de humanos e não-humanos, de natureza e da cultura, e sim uma intra-ação de reconfigurações dinâmicas do mundo, com determinadas propriedades e limites locais. (Fischetti, 2022). As tecnologias podem reconfigurar conjuntos materiais-discursivos, produzindo novas individuações, sempre dinâmicas e não-prefixadas. Ou seja, as tecnologias podem participar de emaranhados sócio materiais como pré-individuais (Simondon, 2020) e não como mediadores ou como separadores dicotômicos. Para tanto, é importante que sejam pensadas a partir da lógica da demora, do emaranhamento, de aglomerados de pré-individuais. E isso significa pensar as relações entre tempo e presença.

Presença significa ter tempo; estar no tempo presente. Numa visão capitalista baseada na opressão/supressão/apropriação do tempo dos indivíduos, isso é entendido como “gastar” tempo. Controlar o fluxo do tempo sempre foi uma das questões centrais das sociedades capitalistas, e as tecnologias vêm sendo utilizadas em larga escala com esse propósito.

Mas, se a tecnologia é uma maneira de reorganizar o tempo, ela pode criar demora? Podemos desacelerar os tempos? Para discutir essas possibilidades, é importante retomarmos as ligações entre técnica e tecnologia. Uma técnica carrega uma marca, um vestígio do ato que a criou. Se tomamos uma canoa ou um barco, cada um deles possui uma forma associada a uma técnica, uma maneira de trabalhar com a materialidade do mundo. Mas, uma vez que tais objetos estejam separados do primeiro ato que os criou, a técnica que lhes deu origem passa a estar no objeto, que pode ser constantemente moldado em outras formas. Isso torna possível imaginar maneiras diferentes de usar os materiais que compõem esse objeto. É possível criar canoas ou barcos de tamanhos diversos, de acordo com as águas em que se deseja navegar, sejam elas mais rápidas, mais fundas ou

mais rasas; com motores mais ou menos potentes, no caso dos barcos. A tecnologia surge quando as pessoas abstraem os elementos estruturantes desses conjuntos técnicos e então imaginam combinações até então inconcebíveis entre eles. Pensar a tecnologia como uma abstração da técnica significa voltar à ideia de técnica como uma exteriorização da memória humana, conforme sugerido por Bernard Stiegler (2009). Esse é o primeiro movimento em direção às tecnologias da demora.

A externalização da memória humana numa técnica permite que esta gere outras percepções sobre o que está à nossa volta, produzindo memórias que não dizem mais respeito ao primeiro corpo que gerou o objeto. No caso das canoas ou barcos, por exemplo, pode-se dizer que elas são uma forma de relacionar-se com as águas. E essa relação dá-se a partir da percepção do tempo das águas, da sua intensidade, do seu volume, do peso da canoa ou barco, do seu tamanho. Quando alteramos a materialidade ao nosso redor, estamos tensionando o espaço e o tempo. Se aceitamos essa premissa, uma tecnologia é uma forma de estruturar o tempo, de reorganizá-lo. Uma tecnologia, como uma abstração da técnica, é capaz de organizar temporalidades.

Parece-nos essencial, no entanto, vislumbrar tecnologias que difiram da noção de Stiegler, a qual envolve conjuntos complexos de instrumentos técnicos e industriais e seus modos de operação. O modo de pensar e agir dos povos ribeirinhos da Amazônia destaca a necessidade de considerar outros tipos de tecnologia, o que chamamos aqui de tecnologias ancestrais. Elas seriam métodos de relacionamento com o mundo derivados de técnicas de demora, e fundamentados em experiências que respeitam o tempo de todos os seres envolvidos em qualquer relação. São abstrações de técnicas de demora, manifestando-se como maneiras do corpo se envolver e perceber a natureza. Mantêm a noção de abstração da técnica e externalização da memória, como vista em Stiegler (2009), embora divirjam dela. Afinal, são tecnologias ancestrais porque transformam gestos individuais, envolvendo ou não objetos tecnológicos. Devem ser entendidas como formas coletivas do corpo de ouvir e experimentar o transindividual. Uma tecnologia pode criar demora, ou despertar nossa sensibilidade para a necessidade da demora. Para olhar outras formas de habitar o mundo, e de estar com o mundo em tempos mais dilatados. Se a tecnologia

incorpora e cria conhecimentos sobre outros modos de conhecer e de viver a materialidade do mundo, o que ela pode fazer é alterar o curso do tempo.

Ao tratar das tecnologias da demora, torna-se possível pensar em técnicas ou tecnologias tais como maneiras de conviver com a Terra no tempo ou nos tempos dela, contemplando os vários tempos dos seres não-humanos. Aqui entra o segundo aspecto do termo "tecnologias da demora", relativo às combinações temporais que as tecnologias podem fazer aparecer. Trabalhar a partir das tecnologias da demora significa, então, estarmos abertos para outras e novas afecções, para sensibilidades que ainda não conhecemos. Não se trata de uma tentativa de dominá-las ou de compreendê-las, mas de estabelecer convivência, para sermos capazes de nos individuarmos junto com a própria Terra e com as tecnologias que criamos. Augusto Coelho, em outra de suas reflexões, disse sobre o "saber viver com a abundância" e, assim, "navegar para observar a beleza… aproveitar os momentos conforme eles são oferecidos e respeitar o tempo do rio". Dona Edirce, moradora da comunidade de Tauary[8], nos contou que acompanha a tradicional pesca de facho, durante as noites, por prazer, e que se põe a observar a desova dos peixes.

Nas conversas realizadas ao longo deste projeto, o rio foi tomando forma, tanto física quanto simbólica, fosse pela sua centralidade no cotidiano, pela força do seu deslocamento e dos deslocamentos que provocam (de terras, de pessoas, de comunidades inteiras), pelos sons que as pessoas ribeirinhas associam às águas, ou pelo movimento dos peixes, entre vários outros elementos. As falas multiplicavam as águas, o modo como elas estão vivas, a existência de movimentos que independem do desejo das pessoas, como que a indicar uma outra ordem de magnitude temporal, com a qual podemos e devemos nos relacionar de maneira a coexistirmos, reconhecendo-nos como seres vivos. Na região da RDS Mamirauá, o rio aparece como um ente a ser observado em seus movimentos, porque ele pode levar embora grandes porções de terra (a terra caída), e fazer com que comunidades inteiras desloquem-se várias vezes ao longo de sua existência, como a comunidade de Caburini, no local onde o rio Japurá encontra-se com o Solimões. Os

[8] Entrevista realizada em março de 2023

modos do rio surgem constantemente na fala das pessoas, e também como reguladores de atividades cotidianas nas comunidades.

Como nos disse Seu Raimundo Gomes (Seu Sandro), morador do Caburini[9], "tem lugar que a terra cria, noutros vai é tirar um pouquinho". Ele conta que tiveram que mudar-se sete vezes de lugar, indo quatros vezes mais para longe e outras três vezes mais para perto do rio, de acordo com o movimento das águas. Sentados na varanda de sua casa, ele apontou para o chão embaixo da palafita e nos disse: "aí embaixo está o assoalho da casa antiga em que morávamos. O rio veio trazendo a terra com tanta força que quando abaixou não dava mais pra retirar o que o rio trouxe. A casa ficou soterrada e fizemos um andar novo por cima dela." Os deslocamentos se fizeram para aproximarem-se do rio e diminuírem a distância de acesso a água, utilizada para banhos, lavar roupas, cozinhar; ou para escaparem da cheia do rio, que traz volumes de terra consideráveis e alaga as plantações e pomares, ocasionando perdas de colheitas e de áreas de plantio. A mobilidade frequente é um ponto forte nas narrativas de memória de dois moradores da comunidade do Caburini, mas a dinâmica ambiental interfere na vida de todas as comunidades da Boca do Mamirauá, independentemente de o fenômeno da terra caída afetar todas elas. A comunidade move-se em função das mudanças do rio, em vez de combatê-las criando grandes aterros ou mesmo diques que impediriam a entrada das águas.

Outro termo que associamos com a criação de tecnologias da demora é o banzeiro. Nos diálogos com moradoras e moradores surgiu um marcador físico importante das águas, na forma de uma sonoridade, difícil de traduzir numa onomatopeia, mas que se assemelha a algo como "bouuuummm", "bouuuummm". Esse é o som do banzeiro, quando bate na canoa, nas margens dos paranás ou no lago Tefé. Os moradores e moradoras trouxeram esse som, e os demais relatos tornaram a presença do banzeiro muito forte nas lembranças de cada pessoa. Esse fenômeno indica quando é possível se aventurar numa saída com barco no lago Tefé e nos rios da região, ou quando se deve esperar, porque o risco de alagamento é muito grande. Identificamos aqui uma série de relações com o tema central deste artigo. A primeira diz respeito a entender o rio como um ser vivo cujo modo de existência se faz perceber em suas ações e gestos. A segunda, para se estabelecer uma

[9] Entrevista realizada em março de 2023

relação de co-existência com os rios, é necessário que se estabeleça uma transindividuação, e ela recebe um nome concreto pelos ribeirinhos: banzeiro. Finalmente, a maneira de percebermos o banzeiro como uma escuta das águas se dá quando os ribeirinhos decidem ou não sair para os rios, por conta do modo como as águas e os ventos se apresentam.

A MEMÓRIA E A DEMORA

Quando paramos para ouvir os rios, experimentamos a demora. Essa espera é também uma forma de fazer memória; afinal, ela nada mais é do que a demora no tempo, ou do tempo. Se demorar no tempo é se deixar ser atravessado pelo que flui, pelo que não logramos controlar, dominar. Mas tal ação nos remete, igualmente, ao habitar, permanecer durante um tempo num determinado lugar, e fazer daí, casa, um lugar de memória. Quando nos demoramos, ficamos à espera, e esse gesto nos abre para o inesperado, para aquilo que, em nós, pode produzir uma diferença. Isso não é novo. Reforçar essa fala diz respeito não só à discussão aqui proposta, mas à própria ideia de que demorar é também habitar os nossos pensamentos. Habitar principalmente os nossos afetos, habitar o corpo. Significa podermos imaginar, e a imaginação é uma demora. Com ela, nos tornamos capazes de perceber coisas que não são medidas pela sensibilidade humana, mas que nos habitam e habitam o mundo em que vivemos. Num momento em que eventos climáticos extremos como as secas na Amazônia ou as enchentes no Sul do país apresentam-se como um limite para a visão de progresso e domínio do homem sobre a natureza, Veronica Strang (2023) nos lembra que as crenças e valores humanos são co-constituídos pela maneira como nos engajamos materialmente com o ambiente, com os seres que estão à nossa volta, e de que forma compreendemos as agências mútuas entre seres humanos e não-humanos, aqui incluídos os rios e os seres que os habitam. Podemos ver essas relações no que tange às narrativas sobre as cobras grandes. Elas aparecem associadas às tempestades, raios e manifestações extraordinárias da natureza, como no relato de Silas, morador da comunidade de Boca do Mamirauá[10]. Ele conta que foi pescar com um amigo,

[10]Entrevista realizada em junho de 2023

e quando foram colocar uma bóia no peso da malhadeira, a bóia começou a afundar, andando para baixo. "Ai a gente 'fiquemo' olhando, aí quando já começou a relampear, começou escurecer tudo o céu é, à noite né? Aí começou a dar aquele trovão, falei: Éder, vai chover, eu acho que nós mexemos com a cobra (...) Vinha muito (a chuva vinha forte), você escuta um barulho assim que vem estralando tudo, a modo de quebrar a árvore no meio do mato, um negócio bem feio mesmo. A gente 'tiremo' tudo ali e fomos pra beira. 'Fiquemo' esperando a chuva cair".

Há quem se recuse a falar das cobras grandes por considerá-las como manifestações do diabo, que não devem ser ouvidas nem faladas. No entanto, nos parece necessário retomar essas narrativas, ainda que não em sua totalidade nesse artigo, para compreender de que forma se situam, contemporaneamente, as relações natureza-cultura a partir da dinâmica das águas, dos rios como seres vivos e dos entes que habitam as águas, como os botos e as cobras-grandes, seja do ponto de vista mítico, literário ou factual. No caso específico da cobra grande, chama a atenção a associação que se faz desse ser não-humano com a chegada das tempestades muito fortes, com raios e muitos ventos. (SANTOS, 2022). Marilina Serra Pinto (2008) afirma que a aparição da cobra-grande "é sonora e inusitada, marca o relevo e modifica a topografia, faz surgir os igarapés. Seus olhos lembram duas tochas de fogo." (PINTO, p. 6, 2008)

Ouvir os ventos ou observar as águas, ações entendidas como técnicas, pode ser visto como mais do que simplesmente saber como executar uma ação. Essas técnicas podem promover uma predisposição para se sintonizar com os cursos d'água que envolvem não apenas um gesto específico, mas uma maneira de se comportar que permite a percepção dos sons do rio. Além disso, essa abstração do gesto técnico poderia nos levar a desenvolver tecnologias de demora, pois envolvem um modo de escuta perceptiva mais amplo. Essas mesmas tecnologias conectam os humanos a formas sonoras que demandam atenção, pois diferem do que as pessoas normalmente vivenciam diariamente. A atenção se liga tanto à imaginação quanto à memória, à nossa capacidade de criar relações e de estar no meio delas. O banzeiro é um caso singular de como a escuta das águas se dá para muito além do próprio rio.

Aqui importa compreender como as águas envolvem diversas materialidades, desde sua presença física no curso dos rios até as decisões institucionais que regulam essas mesmas águas, bem como as cosmologias que tem a água como centralidade na criação de mundos. Em lugar de pensar somente um ciclo hidrológico de renovação infinita, adotamos a ideia de um ciclo hidrosocial, em que a vida cotidiana das pessoas se relaciona com a vida cotidiana das águas, como semelhantes, e em que há uma mútua interferência nos modos de vida desses grupos (água, humanos e não humanos).

Como afirmam Cecília Chen et all, a água não é uma entidade abstrata, ela precisa de um corpo ou de um lugar para existir, o que significa dizer que ela está situada, e que nós também nos situamos em relação às águas. (Chen et all., 2013) No entanto, elas evocam espaços e tempos "estranhos", territórios extraordinários, com os quais não estamos acostumados a lidar. Lugares outros, um outro lugar, o diferente, o diverso. Se pensarmos nos rios como lugares de memória, são lugares de memória misteriosos, outros, que pedem também outras formas de compreender a memória. As autoras sugerem formas alternativas de narrar como uma das maneiras de se aproximar dessas experiências estranhas e dar voz a vocabulários "aquosos" e inclusivos, produzindo sentidos comunitários em relação às águas. Entender a materialidade da memória dos rios pode ser um exercício conectado às paisagens que os cursos d'água criam ao longo do tempo. A paisagem, como afirma Leal (2013), é o tempo materializado, ou se materializando, porque se modifica constantemente. A paisagem não é o que vemos, mas uma forma de ver. No texto da mesma autora, ela sugere um exercício de vermos o nosso olhar e os nossos comportamentos quando buscamos os rios, num exercício de reflexo bem apropriado ao cânone de espelho das águas. A memória dos rios se situa, assim, interligada ao fluxo, ao movimento e ao próprio tempo e temporalidade das águas.

Evocamos a memória como uma forma de produzir relações, como tecnologias da demora. Sugerimos compreender a demora como uma capacidade de cada pessoa, que pode ser cultivada ao longo da vida, de ter percepções das coisas à sua volta. Isso significa conseguir perceber as multiplicidades temporais aí envolvidas. É importante não perdermos a capacidade de produzir relações entre uma multiplicidade de temporalidades. Só que isso exige tempo, percepção dessas temporalidades; exige produzir demora. Viver

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

a demora talvez seja um termo melhor, porque a memória não é uma coisa para ser produzida, mas sim para ser vivida, experimentada, e não trabalhada como um produto que podemos adquirir. Um dos gestos associados a esse tipo de relação com a memória é justamente a escuta, a capacidade de escutar o que está à nossa volta, de nos demorarmos com nossos sentidos, com as relações que nos mantêm vivos.

ESCUTAR OS RIOS

Propomos, dessa forma, pensar a escuta como uma tecnologia da demora, e isso talvez seja o oposto dos usos contemporâneos da tecnologia, que é tentar controlar o que é diferente, o que está num tempo distinto, ou acelerar processos considerados "demorados". Nos aliamos aqui à crítica que Bernard Stiegler faz sobre a industrialização da memória e uma consequente desorientação provocada por esse movimento. Stiegler (2009) pensa a técnica como uma externalização da memória, o que faz com que a memória passe a existir para além do humano que a produziu. Entretanto, isso não significa que ela seja o oposto do humano, e sim, justamente, sua possibilidade de existência. A técnica não é mais ou menos que o ser humano; ao exteriorizar e objetivar a memória, ela amplia o tempo de permanência do gesto para além dele mesmo, além de carregar traços e rastros de temporalidades distintas daquelas em que ela se apresenta. Os rastros são registros que permitem à memória voltar-se sobre si mesma, ser reflexão, porque é transmitida para fora de si. Quando o pensamento se torna iterável para além de si mesmo é quando o seu modo de existência se faz enquanto um rastro, enquanto traços do pensado. Esse gesto pode fazer com que amplifiquemos nossa capacidade de criar relações entre as mais diversas possibilidades de existência. A memória se configura, dessa forma, como uma organização parcial do saber, que sempre escapa e é mais ampla do que o seu registro. No entanto, é esse registro do saber, como memória, que permite seu compartilhamento.

As pessoas se lembram de comportamentos do rio, dos animais do rio, dos seres que estão em contato com ele, e esses seriam os elementos da paisagem e os elementos de memória sobre uma paisagem, que é o próprio curso do rio. Nos depoimentos, os ribeirinhos

conseguem delimitar regiões dos paranás, do lago ou dos rios, ainda que não se possa dizer que estas regiões configurem lugares ditos. O que parece mais marcado é a existência de elementos ou narrativas associados a comportamentos do rio ou dos animais que vivem junto com ele. Isso reforçaria a ideia de que o rio carrega memórias, e as memórias carregam o rio.

Do ponto de vista de um conjunto mais amplo de narrativas, isso significa atestar que, em vários outros campos do conhecimento, nós estamos o tempo todo produzindo narrativas, que nada mais são do que formas de contar nossa experiência no/do mundo com os materiais que temos à mão, à disposição, ou que escolhemos utilizar. Reforçamos aqui a compreensão da narrativa como uma maneira de organizar o tempo, o que não significa necessariamente linearidade temporal, ou somente o uso da linguagem escrita. Então, em alguns momentos utilizam-se materiais e métodos mais quantitativos, próximos do que chamamos as ciências "duras" (*hard science*), que também produzem narrativas, nem mais ou menos válidas do que aquelas derivadas de outras experiências de mundo. Elas são feitas, criadas a partir de uma determinada escuta, de um modo de observação, do modo como nós nos posicionamos e escutamos o mundo. A partir destes lugares recolhemos observações, visões, fatos sobre o mundo e criamos narrativas. Fazer memória é reconhecer quais os modos de escuta são necessários para ouvir as águas, os rios, e a partir deles, reconhecer quais são os saberes implicados nesses modos de escuta e deles derivados. De que maneira podemos entrecruzar as várias escutas? Acreditamos que esse cruzamento permite adensar o saber sobre os rios e produzir uma identidade mais colaborativa, reconhecida por todas as pessoas, e que preserva as diferenças entre os tipos de existência aí envolvidos.

Escutar os rios é ir em direção aos registros, rastros que as águas deixam nas margens, nas pessoas, nos animais. Os rios compartilham sua existência conosco, e pedem em troca que saibamos nos abrir para sua existência como seres vivos, como existências em relação com. Ouvir as memórias sobre os rios é reconhecer sua existência para além da maneira como os mercados reconhecem e tratam a água enquanto mercadoria e recurso econômico ou financeiro simplesmente. A profundidade dos cursos d'água está intimamente conectada à sua capacidade de continuar se manifestando de maneiras variadas e

inesperadas. Entre as muitas menções aos rios como seres com agência própria, independentemente dos humanos, mas em conexão com todos os seres que os circundam, há uma passagem em Marcelo Pereira e Antônio Witoski que exemplifica bem porque é necessário reconhecer que os rios têm memória. Os autores, citando Nogueira (1999), afirmam que "o rio é um caminho que não precisa ser construído, uma vez que desliza e se move por si." (PEREIRA & WITOSKI, 2012, p. 285) É essa capacidade de agência que nos faz perceber a necessidade de reconhecer não só memórias sobre os rios, mas fundamentalmente a memória dos rios.

A agência do rio se mostra na maneira como os igarapés e paranás vão se abrindo, à medida que as chuvas caem nos rios e fazem a água subir até 15 metros. Esses canais permitem às pessoas economizar combustível quando estão navegando entre suas comunidades e as cidades que ficam nessa região, como Alvarães, Coari, Tefé, entre outras. Os paranás se abrem e dão acesso a lagoas no meio da floresta, onde os pescadores também vão armar redes e armadeiras para pescar o pirarucu, o tambaqui e outros peixes. Encontrar tais lagos mostra como os moradores e moradoras da região aprendem a ler os caminhos das águas, uma vez que nem sempre é fácil perceber, no meio de galhos de árvores já com água pela metade de sua altura, que um lago se abre logo depois delas. Numa das subidas que fizemos pelo paraná do Mañana, um dos moradores de Boca do Mamirauá foi me mostrando pequenas entradas em que a água já está quase encobrindo o capim, indicando lagos que escolhem para armar as redes e encontrar peixes. Trata-se de um saber olhar o rio, reconhecer os caminhos que ele faz sazonalmente, inundando determinadas áreas e depois deixando esses locais, quando vem a estação da seca (Alencar, 2010). Ouvir as narrativas dos rios e sobre os rios significa reconhecer a identidade e a existência daquele que narra, seja humano ou não-humano. E essa questão está intimamente ligada à memória das águas e sobre as águas. Quando ouvimos e reconhecemos tais narrativas estamos reconhecendo o modo de vida das pessoas, o comportamento dos seres não-humanos, a maneira como as populações lidam com os rios. É também uma maneira de reconhecer que esse saber tem lugar, que ele pode existir. As memórias dizem respeito à nossa capacidade de contar e escutar, de trazer de volta essa habilidade de ouvir a natureza narrando, ouvir os rios se contando e saber contar da nossa relação com eles. Se a memória é uma tecnologia da demora, ela pode permitir isso.

Escutar as vozes que se relacionam com as águas, escutar os rios é uma possibilidade de conhecermos modos de vida diversos, distintos, é uma abertura para as diferenças no viver. O tempo da escuta pode ser também o tempo em que nos encontramos em situação de acalmar o agir incessante, marca patente dos tempos contemporâneos. Somos constantemente provocados a agir, a não parar, a não estarmos em situações de calma, porque elas seriam excessivamente passivas. Quando as águas dos rios nos colocam em situação de espera, podemos usar esse momento para acalmar o corpo, sentir o entorno e tomar decisões com autonomia, com escolha consciente. Escutar as águas talvez seja uma chance de voltarmos a viver com as diferenças e, nesse movimento, voltar a fazer do mundo, casa.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Edna. **Memórias de Mamirauá**. Tefè: Instituto de Desenvolvimento Susntentável, 2010.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

CRARY, Jonathan. **24/7**: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

FISCHETTI, Natália. Relacionalidades humano-artefactuales. Lecturas de otra filosofia de la técnica. **Culture Machine**, v. 21, p. 1-13, 2022. Disponível em https://culturemachine.net/vol-21-antropoficciones/relacionalidades-humano-artefactuales-lecturas-de-otra-filosofia-de-la-tecnica-natalia-fischetti/. Acesso em 07 set. 2025.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIMMERER, Robin Wall. **A maravilhosa trama das coisas**: sabedoria indígena, conhecimento científico e os ensinamentos das plantas. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.

LEAL, Ondina Fachel. Paisagem etnográfica: imagens, inscrições e memória nos cadernos de campo. In: **Iluminuras**, v. 14, no.34, p. 62-84, ago/dez 2013

NOGUEIRA. R. J. B. **Amazonas**: um estado ribeirinho. Manaus: EDUA, 1999.

PEREIRA, Marcelo S.; WITOSKI, Antônio C. Construção da paisagem, espaço e lugar na várzea do rio Solimões-Amazonas. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n.1, p. 273-290, jun. 2012.

PINTO, Marilina Serra. A Amazônia e o imaginário das águas. In: 1o. ENCONTRO DA REGIÃO NORTE DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA, 2008, Manaus. **Anais do 1o. ENCONTRO DA REGIÃO NORTE DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA**. Manaus: 2008, p. 1-13.

SANTOS, Jaqueline Gomes. **Lugares-tempos no lago Amanã**: paisagens arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia: Arqueologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e de informação**. São Paulo: Ed. 34, 2020.

STIEGLER, Bernard. **Technics and time**: the fault of Epimetheus. Stanford: Stanford University Press, 2009.

STRANG, Veronica. **Water beings**: from nature worship to the environmental crisis. London: Reaktion Books, 2023.

ALMA RIBEIRINHA: autoetnografia e resistência nas florestas do Jucuruçu

Ywmalay Pataxó Carrilho Soluna McReynolds[1]

RESUMO

Este texto nasce às margens do rio Jucuruçu, ou rio do Prado, no Extremo Sul da Bahia. Aborda um período histórico que parece ser, ao mesmo tempo, passado e presente, e retrata uma comunidade que se recusa a assumir as formas urbanas e comerciais da vida, mantendo viva uma cultura centenária, se não milenar: a dos ribeirinhos, ou caboclos, que vivem junto às águas dos rios em vários cantos do país. Estes ribeirinhos resistem a todo tipo de violência pelo simples direito de viver como querem viver, serem o que são e o que foram seus avós e ancestrais. Sou também cabocla, ribeirinha do Prado, não retrato um mundo externo, mas uma parte de mim. Umas poucas entrevistas se misturam a imagens escritas e memórias de minha família, da comunidade em que fui criada em boa parte da minha vida, a melhor e a mais importante. Pode ser também interpretado como o estudo de um passado-presente vivo e longínquo, de raízes profundas, bem fincadas nas margens dos rios e florestas da região. Esta história antiga foi perturbada pela chegada do mundo colonial em tempos recentes, com o desmatamento e a expulsão dos nativos por fazendeiros e grileiros. Neste processo de extrema violência muitos dos parentes caboclos terminaram por se render à dependência do dinheiro, à escravidão disfarçada de emprego nas fazendas e cidades. Este trabalho prefere olhar para aquelas famílias que escolheram resistir e manter sua integridade, os hábitos herdados de seus avós, a alegria da vida nas florestas e beiradas de rio.

Palavras-chave: caboclos; ribeirinhos; rio Jucuruçu; comunidades tradicionais; autoetnografia.

[1]Filha das águas do rio Jucuruçu, cabocla ribeirinha do povo Pataxó. Bacharel em Humanidades e graduanda em Direito pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO — CONTEXTO

Esta pesquisa se situa geograficamente às margens do rio Jucuruçu, também chamado do rio do Prado, entre os municípios de Prado e Itamaraju, no Extremo Sul da Bahia. Aborda um período histórico que parece ser, ao mesmo tempo, passado e presente, ao retratar uma comunidade tradicional que se recusa a assumir as formas modernas de vida (urbanas e comerciais) mantendo viva uma cultura centenária, se não milenar: a dos ribeirinhos, ou caboclos, que vivem junto às águas dos rios em vários cantos deste país. Estes ribeirinhos do Prado resistem a vários tipos de violência pelo simples direito de serem o que são, continuidade viva de seus avós e ancestrais.

Sou também cabocla, ribeirinha do Prado, de forma que não estou observando e retratando uma comunidade externa a mim, mas uma parte da minha própria vida. O período da pesquisa pode ser considerado como presente ou passado recente, a partir das poucas entrevistas que fiz, ao que se misturam imagens e registros de memória, de minha família, da comunidade em que fui criada, a melhor e mais importante para mim. Pode ser também interpretado como o estudo sobre um entretempo: um passado-presente vivo, longínquo, de raízes profundas, bem fincadas nas beiradas do rio e florestas desta região.

Esta história antiga foi perturbada pela chegada do mundo colonial em tempos relativamente recentes, com a retirada da maior parte das florestas e expulsão de comunidades e famílias nativas por fazendeiros e grileiros. Neste processo de extrema violência muitos dos parentes caboclos terminaram por se render à vida urbana, à dependência do dinheiro, à escravidão disfarçada de emprego nas fazendas e cidades. Este trabalho, entretanto, escolhe lançar um olhar para aquelas famílias que escolheram resistir e manter sua integridade, sua cultura material e imaterial, os hábitos herdados de seus avós, a alegria da vida nas florestas e beiradas de rio.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para cumprir esta primeira etapa — pois pretendo continuar este estudo que continua em movimento — adoto uma metodologia que permite minha presença como pesquisadora, sem abrir mão do meu pertencimento, das minhas raízes a este território vivo e ancestral.

O MÉTODO AUTOETNOGRÁFICO

Quando iniciei este estudo, estava convicta de que realizaria um trabalho de campo utilizando o método etnográfico. Porém, à medida que conduzia as entrevistas, percebi que as respostas que recebia já me pertenciam de alguma forma. Isso porque estava entrevistando meus parentes, pessoas que compartilham comigo uma mesma forma de viver, saberes, hábitos, memórias e sentimentos.. Mais do que a mesma cultura e suas diversas formas de manifestação, tais como as ciências as reconhecem, uma mesma *alma.* Sobre a etnografia, André afirma:

> […] este tipo de abordagem não envolve a manipulação de variáveis, nem tratamento experimental. Além disso, não se concebe a realidade em unidades passíveis de serem mensuradas e estudadas isoladamente, como é o caso da pesquisa do tipo quantitativa. (ANDRÉ, 1995 *apud* PAIVA 2019, p. 329)

Através da etnografia posso chegar perto dos conhecimentos, dos saberes, listar, registrar. Mas para aproximar da alma ribeirinha, teria que contar com os meus conhecimentos, sentimentos, com a minha conexão espiritual com meus parentes. Nas conversas com meus tios, avós e primos, percebi que suas narrativas eram, na verdade, partes da minha própria história. Tudo que o meu primo dizia, eu e meu irmão sabíamos – todos nós sabemos ainda. Descobri, assim, um conflito interno, tanto pessoal e acadêmico, nesta pesquisa: estava fazendo etnografia com pessoas como eu, em nome de uma suposta distância e isenção do pesquisador que, da minha parte, não existia e não poderia existir. Tentava pensar e agir como alguém que veio de fora, sem que isso fosse verdade. A verdade que

minhas entrevistas revelaram é que minha pesquisa se configurava como um processo de autoconhecimento, não apenas de um indivíduo, mas de uma comunidade, de um povo, do qual faço parte.

Não se trata de autoconhecimento individual. Não se trata de narcisismo acadêmico, o foco não está em mim, mas na dimensão comum, nos saberes partilhados e nas vivências coletivas. Por isso, nem tudo pode ser tornado público, apenas o que a própria comunidade consente em compartilhar.

Durante a pesquisa de referências bibliográficas, encontrei uma pista que poderia solucionar este conflito. Na busca por uma metodologia que pudesse contemplar os conhecimentos compartilhados que descrevia sem perder a validade "científica" dos mesmos, procurando a possibilidade de integrar referências etnográficas com processos de autobiografia, encontrei um método que julguei ser o mais adequado para guiar este trabalho: a autoetnografia. A alternativa metodológica se mostrou óbvia:

> A autoetnografia é […] um método que pode ser usado na investigação e na escrita, já que tem como proposta descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, a fim de compreender a experiência cultural" (ELLIS, 2004, *apud* SANTOS, 2017, p. 216)

Ao me deparar com essa proposta metodológica, percebi a possibilidade de escrever a partir de dentro, unindo minhas vivências, às experiência do meu povo. Como estava estagnada no desenvolvimento do trabalho, encontrei uma porta que se abria. Além das entrevistas, encontrei valor da minha própria experiência: a vida ribeirinha, o nomadismo, a atividade extrativista, os plantios, a vida no meio da floresta e nas beiradas do rio. Neste caminho busquei autores que me fizessem conhecer um pouco mais sobre autoetnografia, onde surgiu, e o que o conceito propõe em termos de metodologia e epistemologia.

> "Autoetnografia" vem do grego: auto (self = "em si mesmo"), ethnos (nação = no sentido de "um povo ou grupo de pertencimento") e grapho

> (escrever = "a forma de construção da escrita"). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato ("escrever"), sobre um grupo de pertença ("um povo"), a partir de "si mesmo" (da ótica daquele que escreve). (ALVES, 2017, p. 216)

Segundo Walter Goldschmidt, (1977) a etnografia em estudos antropológicos têm sido focada no estudo do 'Outro', com métodos e técnicas de pesquisa de campo desenvolvidas em conformidade com este princípio. Para Goldschmidt, mesmo que "a etnografia seja um método de pesquisa qualitativa que descreve fenômenos sociais humanos com base em trabalho de campo de uma comunidade que não é a do próprio pesquisador, na autoetnografia o pesquisador estuda o 'Eu'." (MARAK, 2015, p. 1). Este autor afirma que toda "autoetnografia" é focada em torno do *self* e revela "investimentos pessoais, interpretações e análises".

Aqui manifesto minha discordância parcial com o que Goldschmidt afirma acima: nem toda a pesquisa autoetnográfica é focada apenas em torno do 'Eu". A autoetnografia pode se localizar muito além do foco em si mesmo, tal como parece indicar Queenbala Marak, quando afirma que "os benefícios da autoetnografia são muitos — pesquisas de natureza pessoal podem nos dar entendimento em problemas muitas vezes esquecidos na cultura." (2015, p.2). Neste sentido, prefiro adotar outra concepção para o trabalho que realizo, a partir de uma crítica ao procedimento acadêmico normal, com a qual concordo:

> A autoetnografia mostra a luta, a paixão, a vida encarnada e a criação colaborativa de construção de sentidos em situações nas quais as pessoas têm que lidar com circunstâncias terríveis e perda de sentido. A autoetnografia quer que o leitor se importe, sinta, tenha empatia e faça algo, que aja. Ela precisa que o pesquisador seja vulnerável e íntimo. Intimidade é uma forma de ser, um modo de se importar e não deveria ser um veículo para produzir teorização distanciada. O que estamos dando às

> pessoas com quem somos íntimos, se nosso maior propósito é utilizar as experiências conjuntas para produzir abstrações teóricas publicadas nas páginas de periódicos acadêmicos? (ELLIS; BOCHNER. 2006, p. 433)

Embora haja pesquisadores que tenham resistência em relação ao método autoetnográfico, por não considerarem como pesquisa científica (uma vez que estaria voltada para as narrativas pessoais), defendo a posição de autores que consideram a autoetnografia como método válido de investigação científica. Ela pode ter, inclusive, uma abrangência maior que a etnografia geralmente praticada nos estudos antropológicos, partindo de uma perspectiva, ao mesmo tempo externa e interna, que envolve toda a complexidade do contexto cultural, social, acadêmico e político onde essas vivências estão inseridas, traçando uma outra visão que pode até mesmo, estar em confrontação, em alguns casos, com resultados da etnografia convencional.

> A autoetnografia vai além da antropologia como uma das formas de romper os constrangimentos da disciplina, como um campo de interesse emergente [… que] coloca o relacionamento entre conhecedor e conhecido no centro do conhecimento criado e assim vai além das suposições positivistas, fazendo evidência ao invés de encontrar fatos para interpretações de interpretação […] (DAS; MULLICK. 2015, p. 266. Trad. da autora)[2]

Na década de 1980, pesquisadores começaram a se interessar e valorizar a importância da cultura e de suas narrativas à medida que se tornavam mais engajados por meio dos aspectos pessoais nas práticas etnográficas. Nos anos 1990, que se deu a expansão do uso da "autoetnografia", associada fortemente a narrativas pessoais de cunho etnográfico.

[2] No original: "*Autoethnography moves beyond anthropology as one of the ways of breaking the constraints of the discipline as an emergent field of interest […that] places the relationship between knower and known at the centre of knowledge created and so moves beyond positivist assumptions by making evidence rather than finding facts for interpretations of interpretation but doesn't mean […]"* (tradução da autora)

A publicação da série *Ethnographic Alternatives* e do *Handbook of Qualitative Research* consolidaram a importância do método autoetnográfico.

Além de possibilitar uma aproximação íntima com o tema da pesquisa, a autoetnografia permite a superação da dicotomia sujeito-objeto na pesquisa, colocando-a no campo da crítica epistemológica das ciências humanas. O método demanda não apenas uma reflexão subjetiva, mas também uma escrita subjetiva, que incorpora a memória pessoal do autor, seus sentimentos e pensamentos no corpo do objeto pesquisado, tal como afirma Anderson:

> [...] o pesquisador é um ator social altamente visível dentro do texto escrito. Os próprios sentimentos e experiências do pesquisador são incorporados à história e considerados como "dados vitais" para a compreensão do mundo social que está sendo observado. (ANDERSON, 2006, p. 384 *apud* SANTOS, 2017, p. 222)

Seguindo esse caminho, adoto o ensaio autoetnográfico para expressão de observações intercaladas com as minhas memórias, buscando ser fiel a uma verdade que é, ao mesmo tempo coletiva e subjetiva. uma forma de autoconhecimento que não se dirige apenas a minha pessoa, mas que faz justiça aos saberes e conhecimentos coletivos, assim como da alma do povo e das comunidades da qual faço parte.

Apresento, a seguir, seis ensaios que inauguram uma pesquisa em movimento, uma jornada que não se encerra aqui, mas segue viva, que pretende ter continuidade em outras etapas de estudo, em um futuro próximo.

SEIS ENSAIOS AUTOETNOGRÁFICOS

1. Chegando ao povoado

Cada vez que volto, o rio me reconhece antes mesmo que eu o veja.

(Ywmalay Pataxó)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Saí de Porto Seguro rumo a Prado para a realização da pesquisa de campo, pensando no privilégio que seria escrever um texto acadêmico sobre o território onde cresci. Sempre percorro esse trajeto para ver o meu povo, como chamamos a família. Como o acesso não é fácil nem rápido, gosto de viajar pela manhã; assim, se houver algum imprevisto, consigo estar lá antes do anoitecer.

Depois de quatro horas e meia, o ônibus para na rodoviária. Desço com uma mochila nas costas e uma sacola de mão. Vejo um rosto conhecido com um enorme sorriso no rosto: meu tio veio me buscar de bicicleta. Logo ele pega a sacola da minha mão, eu peço "a bença", como de costume. "Bença tio", ele responde: "Deus lhe abençoe minha filha". Dou um abraço meio desajeitada, por causa da bolsa pesada nas minhas costas, e caminhamos até a sua bicicleta vermelha, apelidada de Motor. Pergunto como estão todos, ele me responde rápido, dizendo que estão bem, sento na garupa da bicicleta e partimos em direção ao povoado. No caminho, conversamos. Falo sobre o que estou escrevendo e ele fica feliz por alguém da família estar registrando algo do nosso povo.

Quase uma hora depois, chegamos à beira do rio, na casa da minha avó. Uns dez metros adiante, vejo uma senhora com uma bacia nas mãos. Ao me aproximar, ela me reconhece e deixa a bacia no chão. Caminha em minha direção e me abraça. "Bença, minha avó. "Deus te faça feliz", responde. Meu tio diz, em tom de brincadeira: "olha mãe, te trouxe esse presente que achei perdido lá na rodoviária." Todos nós rimos com isso.

Entro na brincadeira e digo que eu estou com fome. Ela me lança um olhar e responde: "Chegou na hora certa minha filha, tem bolo de aipim, bolo de tapioca e um peixe assado na folha da patioba. Veja também o que tem na bacia. Quando olho, vejo um tatu e um saruê. Dou risada e digo que cheguei no momento certo. Ela sorri e fala: "Entra, coloca a sua bolsa lá dentro de casa e vá comer algo, tá muito magrinha" e, rindo, ela segue para a beira do rio, a poucos passos da casa.

Faço o que me pede. Entro na casa de taipa coberta de palha. Vejo o meu primo pequeno dormindo na rede e, num canto, o papagaio mais velho da família, o Niok. Ele grita: "Quer café"? Chego perto e faço um carinho na cabeça dele e digo: "Ei tabaréu." Ele aceita

o carinho e vem para a minha mão, converso com Niok como se eu estivesse falando com uma pessoa — para nós é comum fazer isso, conversar com os bichos. Coloco Niok onde ele estava, saio da casa.

Quando volto para fora, meu tio me chama: "Vamos lá no seu Damião, ele deve estar em casa". Pego um pedaço de bolo de tapioca e vou em direção ao rio, onde a minha avó se encontra, avisamos que vamos dar uma volta nas casas dos parentes. Ela nos dá uma "intimação" para não esquecermos de vir almoçar com ela, porque os meus primos e tios que saíram para "redar"[3] ao amanhecer e todos irão estar no almoço.

Era por volta das 8:30 da manhã quando saímos em direção a casa do Damião. Tudo é próximo da casa da minha avó, mas não conseguimos avistar a casa devido as árvores altas em volta. Andamos em torno de cinco minutos pela mata até avistar a uma casa rústica feita de taipa, madeira e cobertura de palha de piaçava. E a casa de seu Damião, que fica a dez metros da margem do rio Jucuruçu (ou Rio do Prado).

À porta, um menino, que meu tio chamou de Biel, nos observava com timidez antes de correr para chamar o pai e a mãe. Logo surgiu seu Damião; meu tio me apresentou, e eu pedi a bênção. Ele me abençoou com um sorriso e comentou que eu havia crescido muito — fiquei feliz com a forma calorosa com que fomos recebidos. Em seguida, veio Dona Maria, com um lenço no cabelo e o pequeno Biel agarrado à sua perna. Nos ofereceu um banco de madeira para sentar e avisou que iria preparar um café. Também lhe pedi a bênção, e ela, sorrindo, me abençoou.

Enquanto seu Damião estava conversando sobre pesca com o meu tio, deixo o meu olhar passear: vejo uma rede de pesca, uma tarrafa, uma lâmpada de caça, uma rede de dormir ainda sendo feita e um fogão a lenha. Volto a olhar para o meu tio, vejo Biel me olhando, usando uma blusa com uma estampa de uma árvore e uma criança no balanço — ele me dá um sorriso tímido, e eu sorrio de volta. Ouço galinha gritando, pássaros cantando, um som familiar, do bem-te-vi. De repente uma borboleta amarela com uns pontinhos pretos pousa na minha cabeça, eu fico encantada com a recepção.

[3] Pescar com rede.

Permaneço em silêncio, sem fazer nenhum comentário, aguardando o café — sei que, assim como na minha casa, recusar um café é considerado desfeita (falta de educação). Observando as árvores próximas, me distraio com tanta informação para os meus olhos. De repente me viro para o lado oposto ao que estava olhando e vejo Biel, querendo "se achegar", eu chamo e ele vem.

Pergunto se ele pode me levar até as criações de animais, e ele diz: "Vamos ver os coelhinhos? O meu pai trouxe ontem do mato." Eu aceito convite e vou ver os bichinhos. Ele tira um coelho do cercado e me dá nas mãos, e fala: "olha como esse é bonito". Esse é o meu, e o nome dele é Mimoso. Digo a ele que o nome combina com o bichinho e ele sorri para mim. Biel me pergunta se eu vou dormir na casa dele, eu respondo que não, que vou ter que ir para a casa da minha avó. Ele diz, tá bom, mas amanhã você dorme aqui? Eu sorrio e digo: "Vamos ver depois, tá bom". Uns 20 minutos se passaram, dona Maria nos chama para tomar o café e, com uma garrafa em mãos, foi logo servindo.

Fomos convidados a entrar na casa pelo seu Damião, "para se achegar mais", na fala dele. Comecei a perguntar a Damião como é o viver ribeirinho. Ele responde que é um viver de aventuras. O nascimento dele foi em casa com uma parteira, o Biel nasceu em casa também com parteira, porque ele acredita muito nos saberes dos mais velhos, que infelizmente, a cada dia que passa, estão se perdendo. A sua infância foi vivida em uma realidade diferente, comparando com a realidade das crianças ribeirinhas dos dias de hoje. A sua infância foi toda nômade, seus pais viajaram para vários lugares do extremo sul da Bahia, era comum estarem em lugares diferentes a cada seis meses.

Hoje, já alocados em Prado por mais de trinta anos, essas crianças ribeirinhas não experimentam tanto essa movimentação. Cada relato que escutei de Damião, reconheço cada palavra, como se ele contasse também a minha história. Todos nós, que crescemos nas beiradas, sabemos o que é esse modo de viver: leve, conexão com a natureza, muito vivo e com o coração sempre voltando para o mesmo rio.

2. A formação da identidade ribeirinha

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Aprendemos o mundo primeiro com os pés na lama e o corpo dentro da água.
(Ywmalay Pataxó)

A forma como lidamos com as coisas do cotidiano — o acordar de manhã, o trabalho, o banho de rio, a travessia para ir para a escola — é guiada pelo relógio natural das marés e das águas que ditam o nosso ritmo. O vai e vem das correntes molda nossa rotina. Desde cedo, os ribeirinhos aprendem a sentir o tempo com o corpo. Quando criança, descobrimos o equilíbrio no trapiche das moradas, o prazer de remar, de brincar dentro da canoa, de se cobrir de lama, mergulhar no rio ou se deixar molhar pela chuva. Aprendemos a lidar com as enchentes e a vazante das marés, com o vento frio que vem lá do rio, entrando pelos buracos das paredes das casas de taipa ou de palha.

Os adultos, os jovens e, sobretudo, as crianças encontram nas águas o espaço onde se forma a essência do povo do beirinho. Essa ligação entre o corpo e o rio é uma verdadeira "escola do rio", onde os saberes se constroem nas brincadeiras, no contato direto com o ambiente. Desde o início da vida, surge uma intimidade profunda com o rio e com o mar — uma convivência que nos ensina a escutar o que a natureza diz.

A vida cotidiana das crianças, até chegarem na fase adulta, é guiada pelo "tempo do rio": tempo de brincar, de realizar as tarefas de todo dia, que determinam o momento de iniciar e finalizar, o trabalho e as brincadeiras. As crianças assumem os afazeres da vida cotidiana como brincadeiras, mas a pessoa mais velha que as orienta vai mostrando os caminhos que as preparam para a vida adulta. Trabalhando assim, de forma não obrigada, vão se preparando para a maturidade, repetindo e reinventando o modo de viver povo ribeirinho.

Acredito que a formação da identidade nativa se constitui neste movimento da vida, no contato com os primeiros banhos no rio, pegando caranguejos no mangue, armando armadilhas para guaiamum, experimentando frutas, fazendo e comendo peixes na folha da patioba, farinha de puba, pescando na beira de um barranco, comendo caça, comendo insetos, tanajura, brincando na lama, brincando de ajudar — ou realmente ajudando — os pais nos trabalhos, limpando uma rede de pesca, plantando milho, feijão, mandioca, plantando horta…

Enquanto isso a criança ribeirinha aprende a andar com carrinho feito de madeira, a nadar, a remar, a se mover pelas águas, e pelos caminhos da floresta. Aprende a reconhecer o valor de cada planta, o encanto de cada bicho, e a importância de preservar o território que a sustenta. Dessa convivência nasce um olhar que atravessa as águas e reconhece nelas um espelho da própria alma. É pertencimento mútuo, o rio nos conhece, e nós o conhecemos também. Desta vontade de conhecer, creio que vi a alegria da vida nômade, que Damião e eu vivemos e sentimos tanta falta.

3. Andança, caça e pesca

O nomadismo não é ausência de raiz, é raiz que caminha.
(Ywmalay Pataxó)

Para nós, ribeirinhos, a andança é o modo natural de existir. O nomadismo não é falta de casa, é ter muitas. Caminhamos por um território que reconhecemos como nosso desde os tempos antigos.

A história corrente, afirma que os povos nômades não se dedicavam a nenhum tipo de melhoria de seus territórios, se alimentavam daquilo que a natureza podia lhes oferecer e, conforme a caça, a pesca e os frutos da floresta iam se escasseando, se deslocavam para outra região onde teriam melhores condições de vida, com uma rotina de subsistência associada apenas ao extrativismo. Mas a verdade é outra: sempre plantamos. Plantas que curam. Nossa medicina, nossa comida, nossa herança. Deixamos sementes, raízes e frutos pensando no retorno, para nós e para os bichos.

Hoje, porém, muitas vezes somos forçados a partir. Se a parte do rio em que vivíamos era próxima a alguma fazenda, isso já era o suficiente para nos expulsar do local à bala. Perdemos muitas coisas nesse movimento: nossas casas, plantações e animais. Partíamos às pressas, deixando para trás o lugar que, por anos, foi nosso lar. Viver como nômades seria muito bom se não fosse imposto pelo medo. Mesmo que ali não houvesse tanta peixe ou a caça se afastava, sabíamos esperar o tempo da fatura. Íamos para outro trecho do rio,

deixando o cultivo crescendo, à espera do retorno, quando os peixes voltassem e os frutos e plantação amadurecem e estivessem prontas para a colheita.

Durante anos percorremos esse trajeto, subindo ou descendo o rio Jucuruçu entre Prado e Itamaraju, rio de águas fartas e matas cheias de vida. Ali também havia perigos, como muita suçuarana (onça parda), mas que nunca nos atacavam, talvez por haver muito alimento para elas nessas matas. Entretanto, um dia, sem que o desejássemos, um encontro com uma delas aconteceu.

O meu avô e o meu tio saíram para uma caçada, bem próxima do nosso barraco (casa), em busca de uma capivara que eles sabiam que, por volta das 8 da noite, ela apareceria para comer o restante de capim que havia ficado naquela parte da margem do rio. Como de costume, saíram ao escurecer, e partiram para a caçada, mais ou menos uma hora depois ouvimos um disparo da velha espingarda, arma artesanal que usamos para caçar. Ficamos felizes, sabíamos que a mira do velho raramente falhava e comemoramos.

Ansiosos ficamos, como de costume. Assim que ouvíamos um disparo a minha mãe colocava um balde de água no fogão à lenha para esquentar, preparando o banho para limpar a caça quando chegasse. Sentamos em volta da fogueira, conversando, imaginando a carne da capivara no almoço seguinte. No almoço havíamos comido peixe assado, no jantar comemos saruê e estávamos certos que comeríamos capivara no dia seguinte. Enquanto isso, os mais velhos contavam histórias das suas vidas, repassando seus saberes e conhecimentos.

Mas, quando voltaram, o meu tio e meu avô estavam bem assustados. Nenhum animal nas mãos. O meu tio começou a falar: “Matamos uma onça, achamos que era capivara que vinha na nossa direção no seco na beira do rio, paramos para chamar a *brivona*[4], mas não ouvimos quebra de capim ou folha seca, achamos estranho… Aí pai clareou com a lanterna, a onça já estava voltando, deu uma olhada para nós, e no susto pai atirou nela”.

Todos da fogueira olhavam com espanto para os dois, e o meu avô disse: “Então, eu vi aquele gatão na minha frente, nem pensei, só atirei. O bonito seria se eu não acertasse o disparo, ela ficasse irritada e viesse nos comer”, nesse momento todos rimos. Mas o meu avô

[4] Nome da capivara na língua de meus avós.

e tio não ficaram felizes por ter matado uma onça, dava para sentir a forma de como eles falaram, foi por causa do susto que ele atirou, porque segundo falavam, se fosse de atacar, ela teria feito e eles nem se dariam conta de tão silenciosa que ela é na caça.

Esse episódio da caça da onça foi conversa para vários dias, no outro dia, eles tiraram o couro dela, tiramos a carne dos ossos, eu fiquei incrédula quando vi a cor da carne — uma cor branca parecida com a carne do frango, sem cheiro forte. Achava até então que a carne teria algum odor. Salgamos a metade e colocamos para secar no sol, a outra parte moqueamos no fogão de lenha[5]. Passamos muitos dias comendo a carne da onça.

Vivemos um período muito bom nesse lugar, mas não fomos muito felizes ao final do percurso, quando quase morremos queimados. Estávamos na beira do rio, no limite de uma fazenda chamada Duas Barras, próximo ao povoado chamado de Pontinha do Prado. Ficamos mais ou menos seis meses nesse local e, quando fomos descobertos pelos empregados da fazenda, nos pediram para deixar aquele local. Pensamos em sair com calma, porque tínhamos muitos bichos e plantação, mas eles não deram esse tempo. Depois de dois dias do comunicado, vieram à noite e atearam fogo na nossa casa e nas casas dos bichos. O fogo tomou a cabana rapidamente, estávamos todos dormindo e minha mãe, meu avô, avó, tios agiram rápido para tirar as crianças de dentro. Eu vi fogo por todos os lados, foi um desespero. Minha mãe e meu avô se queimaram tentando tirar todos. Conseguiram. Ninguém morreu, mas deixamos para trás tudo o que tínhamos.

Na mesma madrugada saímos daquele lugar para outro em que as pessoas já nos conheciam, Rosinha do Prado. Ficamos um tempo por lá, curando o corpo e o susto, tentando retornar às nossas vidas, mesmo porque esse não foi o primeiro atentado de fazendeiros contra nosso povo. Mesmo assim continuávamos a plantar na floresta, sempre seguindo uma regra de deixar comida: mesmo se não retornássemos para aquele lugar, outros parentes ribeirinhos poderiam usufruir daquele alimento, senão os próprios animais. Mas nunca deixamos de semear o lugar onde passamos.

[5] Moquear: defumar sobre o fogão de lenha, uma forma de secar e conservar a carne para não estragar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4. Nossas moradias

A casa ribeirinha é feita de barro, mas sustentada por memória.
(Ywmalay Pataxó)

Viver em um ambiente onde a natureza se faz presente com tanta força é um desafio. Aprendemos a viver em um meio repleto de limitações colocadas pelo rio e pela floresta. Mas isso não significa que vivemos tristes ou reclamando da vida, a nossa convivência com os ciclos naturais do clima, ensina a adaptação. É dessa convivência que nasce o nosso modo de morar e encontrar caminhos para continuar.

Para que as águas das enchentes não invadam as nossas cabanas, fazemos as nossas moradas a cerca de dez a quinze metros das margens, em pontos mais altos. Vivemos sem energia elétrica, sem água enganadas, mas cercados por vento, rio e verde. Abrimos mãos de paredes fachadas, muros, cercas e divisórias. As nossas moradias costumam ter estrutura de madeira, com fechamento e cobertura de palha, tudo retirado com respeito da mata. Também fazemos cabanas de taipa, madeira entrelaçada, barro e fibras, utilizando o cipó de biriba para amarrar as varas das laterais, para logo preencher os buracos com o barro. Tecemos a palha do teto para que fiquem mais juntas, formando o que chamamos de panos de palha. A forma desse tecimento dificulta a entrada do sol e, principalmente, da chuva.

Quando as casas são levantadas, o trabalho é coletivo. Cada um tem sua função, uns cortam as varas, outros trançam as folhas, outros amassam o barro com os pés. As crianças correm em volta, ajudando a carregar o barro. O cheiro do barro molhado se mistura com o do café no fogão, logo uma pausa do almoço e o dia se estende até o entardecer. Esse tipo de cobertura dura de quatro a cinco anos, conforme o local onde é erguida. Com o tempo, o sol resseca as fibras e chega o momento de refazer o traçado, esse trabalho geralmente coincide com o início do período de muita chuva e com isso nos obriga a colocar novas palhas.

A casa ribeirinha não é apenas abrigo, é extensão do corpo e do território. O barro que a sustenta também sustenta os nossos pés. O cipó que amarra o teto é o mesmo que

amarra nossas histórias. Cada cabana guarda um pouco de quem a ergueu, o gesto de cada mão, o canto que acompanhou o trabalho, o riso das nossas crianças. Quando o tempo da chuva se aproxima e é preciso reforçar o telhado, ninguém reclama. É assim mesmo, as casas, como as pessoas, envelhecem e precisam de cuidado. A madeira fala, o barro racha, a palha pede renovação. O ciclo da casa é o mesmo da vida, um contínuo nascer, viver, refazer.

5. Respeitar o tempo: rios e marés, luas e plantios

Nosso calendário é a lua. Nossa hora é a maré.
(Ywmalay Pataxó)

Para o ribeirinho, saber lidar com as estações, entender os sinais dos climas, respeitar o tempo e o momento de cada coisa da natureza é fundamental para nossa sobrevivência. Ter conhecimento sobre a "essência viva" das marés vazantes, cheias, marés de lance, de quebra, de ressaca, compreender com precisão o ciclo das águas para navegar, as fases da lua e suas relações com o rio-mar, todos esses ensinamentos das águas foram construídos pelos sujeitos como guia de suas vidas.

Esse significado do viver às margens dos rios está fundado nos saberes e fazeres da vida ribeirinha, em comunidades que se recusam a trocar seus modos de viver, às margens do rio do Prado, escondidos daqueles que não imaginam a dimensão desse morar na beira do rio. Além da caça e da pesca, plantamos milho, amendoim, feijão, banana, fruta pão, algodão, quiabo, jiló, maxixe, pimenta, batata doce, inhame, abóbora, tomate, mandioca. A produção de farinha tem lugar de destaque na nossa vida. Quando chega a época de plantio, reconhecemos bem o tempo do rio. Precisamos saber os meses certo em que as águas do rio sobem e descem. Um erro no tempo do cultivo pode levar à perda total das nossas plantações em uma enchente. Fazemos nosso plantio bem perto do rio, porque facilita nosso sistema de irrigação, através de valas e bambu. Este nosso tempo nem sempre é controlado pelo calendário convencional. Temos conhecimentos da estação, da lua, com eles sabemos qual alimento pode ser plantado naquele dia. Nosso tempo é o tempo dos aprendizados

acumulados por gerações ribeirinhas que aprenderam a lidar com o rio. Em cada parte que morávamos ficava um pedaço da gente. Deixávamos naqueles locais uma área enorme plantada.

Dentro das nossas plantações existia a mandioca brava e a mandioca mansa, que chamamos de aipim (aipim eucalipto, aipim abacate, aipim manteiga etc). A mandioca brava não pode ser consumida crua ou mesmo cozida, porque é tóxica. Antes de usar a mandioca brava precisamos fazer alguns processos, como ralar, (ou triturar), colocar em uma prensa artesanal de madeira e deixar ela no mínimo um dia, para tirar a massa da prensa, colocar para secar e fazer farinha, raspa, goma, amido ou polvilho doce, em um processo de detoxificação. Já a mandioca mansa, o aipim, pode ser consumida crua ou cozida, sem necessidade de processamento, das mais diversas maneiras: purês, caldos, bolos, biscoitos, cozida com peixe assado, frita no óleo de coco…

6. Colheitas, comidas e trocas

A colheita alimenta o corpo; a partilha sustenta o povo.
(Ywmalay Pataxó)

A época da colheita é um grande momento, de encontros e muita fartura. Reunimos parentes e fazemos muita comida para os que vieram colaborar. Fazemos peixe assado na folha da patioba, na folha da bananeira, bolos de aipim, milho, batata assada na brasa, inhame cozido, diversos tipos de beiju, angu de milho com peixe ou galinhada. Momento de muita felicidade e reencontro de parentes e amigos. Um grupo de mulheres fica responsável pelo café da manhã e o jantar, enquanto os outros vão todos para o recolhimento, incluindo as crianças maiores. A colheita é época de muitas brincadeiras e contação de histórias, também de conhecer gente nova e viver namoros que muitas vezes terminam em casamentos.

Várias pessoas da minha família se uniram assim, incluindo meus avós, que se conheceram quando meu avô foi ajudar a família da minha avó em uma colheita de mandioca que durou uns 3 dias, e o preparo da farinha durou uma semana. Esse processo de cooperação

é muito comum entre o povo ribeirinho. A retribuição dessa ajuda pode vir em forma de troca. No caso do meu avô, o apoio foi compensado em troca de farinha de puba e outros alimentos colhidos depois.

Se nós estávamos colhendo mandioca e íamos fazer farinha, outra família possivelmente colheu feijão, então trocávamos uns com os outros o que não tínhamos no momento. Fazemos trocas de sementes de feijão, milho, pimenta, quiabo, manivas de mandioca, mudas de árvores. Trocávamos de tudo. De alguma forma, essa partilha de alimentos entre parentes e amigos nos mantém mais fortes e protegidos, porque assim geramos o nosso próprio sustento. Fazemos essas trocas, mas infelizmente existem algumas mercadorias que não produzimos, como óleo diesel, arroz, lanterna para caçar, pilha, fósforo, espoleta, pólvora... Para conseguir estes produtos a solução era ir para o mercado de Prado no dia de feira, aos sábados, e tentar vender uma parte da nossa produção — como feijão verde, milho, farinha, beiju — para conseguir o dinheiro e comprar aquilo que não produzimos.

Na cidade de Prado só havia um dono de uma mercearia que trocava o sal dele por feijão e milho nosso. Ele não era justo conosco, porque o sal era muito mais barato do que o feijão e o milho e ele dava uma quantidade pequena de sal por quantidade grande de feijão e milho. Fomos muitos enganados por muitas pessoas, os meus avós não conheciam dinheiro; foi minha maẽ que aprendeu e passou a ensinar — mas até hoje meus bisavós ainda não lidam bem com ele. Meus tios já conhecem um pouco mais, meus primos também, mas infelizmente os nossos mais velhos ainda se confundem. Sabem contar, porém, por não reconhecer bem as cédulas, é fácil serem trapaceados.

A primeira vez que acompanhei os meus avós na feira na cidade foi um dia muito triste. Colocamos nossos produtos do lado oposto da feira para que as pessoas não se incomodassem conosco. Levamos uma esteira de taboa e espalhamos nossas coisas sobre ela. Levamos limão, laranjas, vassouras, cestos grandes e pequenos de cipó para vender. Quando organizamos tudo, veio um casal de feirantes dizendo que não poderíamos ficar ali, que tínhamos que pagar para estar naquele espaço. Não entendemos nada, não entrava na minha cabeça que precisávamos pagar para vender.

Ficamos sem ação até que, de repente, uma senhora perguntou o valor do coentro, respondemos com um valor bem abaixo do valor de mercado (que não conhecíamos). Não estávamos preocupados com lucro, apenas queríamos conseguir o dinheiro para comprar o nosso necessário. A mulher não só levou o coentro, como também um cesto pequeno, couve, feijão e milho. A felicidade minha e da minha avó parecia querer saltar dos nossos olhos. Quando fizemos essa venda, sentimos que o dia estava ganho. O casal que nos abordou antes, havia se afastado quando a senhora começou comprar as nossas mercadorias. Porém, quando ela deu as costas, o mesmo casal retornou, chutando nossas coisas, derramando os grãos, nos xingando com palavras horrorosas, nos chamando mendigos… Tentei impedir, mas a mulher, me empurrou e caí no chão — o mundo parecia acabar naquele instante, enquanto minha avó, gritava: "pelo amor a Deus, nos deixe em paz!". O mais cruel foi ver gente olhando a cena de uma senhora e uma criança sendo agredidas, sem mover um dedo para ajudar. Começamos a catar o que sobrou das coisas. Quando estávamos saindo tristes e chorando, apareceu uma mulher mais ou menos uns quarenta anos de idade e perguntou à minha avó o que havia acontecido. Ela contou tudo. A mulher se indignou e disse que voltaríamos ali mesmo, colocaríamos os restos das mercadorias no chão e queria ver quem teria coragem de nos tirar de novo. Ficamos com medo, mas ela nos encorajou. Ela ajudou a estender a esteira e gritava: "Quero ver quem são os covardes que vão tirar essa senhora e essa menina daqui!". E continuou: "Vou ficar aqui até elas venderem, e semana que vem quero ver quem vai mexer com elas. São pessoas trabalhadoras, honestas, cidadãs como qualquer um que está aqui!".

As horas passaram, vendemos a metade das coisas que conseguimos recolher. Agradecemos aquela mulher desconhecida e até hoje a minha avó, nossa mãe velha, conta essa história, que ficou marcada em nossas vidas.

Era comum passarmos por situações como essa na cidade, como cobradores de ônibus que não nos deixavam subir dizendo, em tom de ironia, que no ônibus "dele" não levava índio. Ou quando íamos ao mercado comprar as coisas que precisávamos e o dono perguntava se tínhamos dinheiro, porque "não fazia caridade para o tipo de gente como nós".

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM TRABALHO EM MOVIMENTO

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Enquanto o rio correr, a alma ribeirinha continuará viva em nós.
(Ywmalay Pataxó)

Assim como meu povo ribeirinho em seus lugares, este trabalho não se fixou em definitivo neste espaço da graduação. Ainda é um trabalho nômade, que percorreu uma parte do seu território sem se estabelecer de forma completa. Talvez nunca se fixe — e tudo bem. O que sei é que seguirá em movimento, quando pretendo transformá-lo em um projeto de pós-graduação. Tendo percorrido um trecho ainda curto, ele apenas abriu uma porta para um lugar que já se desenhava em minha vida há muito tempo: o de registro da cultura ancestral do meu povo.

Sei bem de onde vem esta cultura: dos povos originários que habitam esta região e que foram descritos pelos primeiros europeus que invadiram nossas terras e tomaram nossos territórios. Entretanto, na memória de nosso povo, sabemos que já estávamos neste lugar muito antes. A pesquisa que se seguirá deverá passar pela história desse povo e por outras manifestações de sua cultura — as festas, a farinhada, as técnicas de pesca e caça, o plantio no meio da floresta, as plantas que só nós conhecemos.

Poderá passar também pelas descobertas recentes que nos relaciona com outros povos indígenas da região, que combateram e venceram, ainda no século XVI, os invasores portugueses na Batalha de Cricaré, no rio hoje chamado de São Mateus, onde ainda tenho parentes. Em minha família também ouvi relatos de guerras antigas de nosso povo contra os Botocudos, que hoje tratamos como parentes e a quem nos aliamos no presente contra os colonizadores. Tenho viva na memória de minha família também as alianças com povos quilombolas, que fizemos para nos garantir em parte de nosso território no rio Jucuruçu.

Minha família sabe bem que povo somos. Temos parentes em todos os cantos desse antigo território, que vai do norte do Espírito Santo até o vale do rio Jequitinhonha, entrando sertão adentro, por este rio e pelos outros rios da região — Mucuri, Itanhém, Jucuruçu, Buranhém — até o espinhaço. A maior parte deles, entretanto, prefere não se declarar como indígena, devido à perseguição que sofremos no passado e continuamos a sofrer no presente.

Sigo meus avós, bisavós e todos os meus parentes próximos quando me declaro, com orgulho, ser uma cabocla ribeirinha. Mas sabemos que nossa alma é antiga, milenar, que ainda nos guia no caminho dos que vieram antes, protegida pela luz dos encantados que guardam nossos rios e florestas para o futuro e para as crianças de nosso povo.

REFERÊNCIAS

DAMICO, Jack; TETNOWSKI, John. Auto-ethnography. Encyclopedia of Social Deviance. (p.48-50), jan. 2014. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/273317476_Auto-ethnography> Acesso em: 20 jan. 2022.

DAS, Kaustav; MULLICK, Pinaki Dey. Autoethnography: An introduction to the art of representing the author's voice and experience in social research. International Journal of Applied Research, Ìndia, 1(7): 265 -2 6 7, maio, 2015. Disponível em: https://www.allresearchjournal.com/archives/2015/vol1issue7/PartE/1-7-35-675.pdf. Acesso em: 10 maio 2022.

ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. Analysing analytic autoethnography: an autopsy. Journal of Contemporary Ethnography, v. 35, n. 4, p. 429-449, 2006.

MARAK, Quinbala. Writing the 'self': Introducing autoethnography. Article in Man in India, 95 (1):1-10), May, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283041259_Writing_the_%27self%27_Introducing_autoethnography . Acesso em: 4 maio 2022.

MATHAIYAN, Muniraj; SELLADURAI, Manjubarkavi; SRINIVASALU,Sumathi. Interralation between biografy and ethnography: cultural analysis as an experimental system. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográca, Salvador, v. 04, n. 12, p. 918-937, set./dez. 2019. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/download/7541/4863/ Acesso em: 8 abr. 2022.

PAIVA, Rodrigo Calatrone. Contando estórias para pesquisar: autoetnografia e implicações para o estudo de ensino-aprendizagem de línguas. Revista Pesquisa Qualitativa. São Paulo (SP), v.7, n.15, p. 326-355, dez. 2019. Disponível em: https://editora.sepq.org.br/rpq/article/download/192/165/933 . Acesso em: 20 jan. 2022.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios[1]. Plural - Revista de Ciências Sociais, São Paulo, vol. 24, núm. 1, pp. 214-241, junho, 2017. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972 . Acesso em: 08 abr. 2022.

ENTRE VIVÊNCIA E EXPERIÊNCIA RIBEIRINHAS: (SOBRE)VIVER NAS ÁGUAS DO RIO ACUTIPEREIRA A PARTIR DE MEMÓRIAS INTERGERACIONAIS

Maria de Nazaré Palheta da Luz[1]
Camila Soares Lippi[2]

O presente trabalho se propõe a escrever memórias sobre a vivência ribeirinha a partir de experiências entre pessoas de gerações diferentes, do mesmo núcleo familiar, escutando as impressões que cada um possui sobre o espaço, o tempo e as transformações que atravessam a realidade ribeirinha no rio Acutipereira, localizado no município de Portel, no estado do Pará, Ilha do Marajó. As transformações que impactam diretamente o modo de vida de quem habita às margens dos rios possuem grau distinto, formas diversas de enfrentamento, mas desencadeando a mesma reação de desestruturação nas relações desses indivíduos com o seu meio ambiente, forçando migrações, causando crises e impondo modos de vida alheios ao que se tem experimentado. O registro dessas memórias busca refletir sobre o impacto dessas mudanças em experiências individual e comunitária, evidenciando assim as estratégias de sobrevivências traçadas por cada um. As memórias são experiências vividas, escutadas e trocadas entre quatro pessoas do mesmo rio, com idades distintas. As conclusões encontradas no registro e reflexão a partir dessas memórias narram a trajetória de cada um, compreendendo que as circunstâncias ambientais, políticas e mudanças globais afetam diretamente a complexa relação entre o ser e o meio ambiente, que se sustenta no conhecimento, nos saberes e no fortalecimento da identidade ribeirinha como ferramenta de enfrentamento em resposta às crises que ameaçam o bem viver dessas comunidades.

Palavras-chave: Comunidades Tradicionais; Memórias; Crises Ambientais; Território

[1] Maria de Nazaré Palheta da Luz, graduanda em Relações Internacionais, Universidade Federal do Amapá. E-mail: mariapalheta47@gmail.com

[2] Camila Soares Lippi, professora de Relações Internacionais, Universidade Federal do Amapá. E-mail: camila.lippi@unifap.br

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO

Na boca da noite, tudo se silencia, a mata que de dia era tão familiar, se mostra escura, temos apenas a certeza que no amanhecer da madrugada, ela vai clarear e tornar a ser o caminho que andamos de olhos fechados. Nesse silêncio, tudo continua a acontecer, acendemos a lamparina para alumiar nossos passos na estiva, a maré enche, vem a vazante e tudo se reinicia, as horas passam, trovoadas caem, a maniva cresce na roça, o açaí fica tuíra, assim é a coivara da vida ribeirinha, regada de sincronia com as águas. Assim como na calada da noite a vida acontece silenciosamente, longe de nossos olhos observantes, existe algo lá longe, que chega para nós como uma ilha de barranco quando encosta no igarapé, começa a tapar a passagem do casco, finca suas raízes e por vezes, faz o igarapé secar, impedindo o fluxo da água, criando lama. Isso é o que de fora chamamos de crise.

O mistério que cerca esse fator e como se apresenta aos territórios ribeirinhos será mostrado na escrita de memórias e fragmentos de minha história, de meu pai, meu tio e minha avó paterna, com quem tenho muitas conversas misurentas sobre a vida e suas transformações que exigem de nós um deslocamento contra a maré, difícil de se remar.

O registro das memórias aqui descritas e relatadas sob uma forma despretensiosa de ser avaliada a partir de olhares científicos, busca refletir formas de sobre(viver) nascidas de lugares onde a memória é por si mesma, a realidade entrelaçada entre vários mundos, o nosso modo de vida ribeirinho, alheio à correnteza que deságua na precipitação de uma vida cronometrada, descompassada, ordenada para o lucro e para crises. Desse modo, não há intenção de relutar aos métodos de pesquisa e todo seu arcabouço, em princípio, o objetivo dessa escrita é inteiramente ser um olhar cru a respeito da construção de saberes que desconhecem essa linearidade com a qual fazemos nossas pesquisas, escrever sobre memórias ribeirinhas requer que retornemos ao que representa esse elemento do viver às margens, onde essa ciência de vida é inteiramente construída a partir de conhecimentos

próprios, ou seja, é certo que a dinâmica de sobrevivência é compartilhada por outros que se originam desse mesmo modo de existir, porém a especificidade que cada família carrega, até a experiência individual, é muito complexa e mutante, tal qual seus deslocamentos que exigem uma nova maneira de se criar nesses territórios fluidos.

O RIO ACUTIPEREIRA

O rio Acutipereira está localizado no município de Portel, Ilha do Marajó, no estado do Pará. O município de Portel é cercado por quatro rios, sendo um o rio Acutipereira, o rio Pacajá, rio Camarapi e por fim, o rio Anapu, todos com muitos braços e igarapés, uma diversidade de relevo, fauna, flora e cada um com seus próprios mistérios e trajetórias únicas de quem vive às suas margens. É nessa maré que vamos navegar para chegar ao porto que me atracou como filha, no rio Acutipereira, na Vila Campina, comunidade São Benedito. O rio possui diversos braços, cujas águas foram pontes de travessia para minha família paterna, que morou em quase todas as localidades, quando ainda era o principal núcleo familiar de moradores do rio, juntamente com poucas famílias que se mudaram de outros rios do município ou de outras ilhas vizinhas. Outras comunidades e vilas foram sendo habitadas conforme os filhos foram casando e assim, atualmente conta com catorze vilas principais, onde ocorrem as atividades centrais, onde as escolas são construídas e as igrejas formam a organização e disposição espacial desses territórios na beira do rio, em seus braços.

PARTEJANDO VIDAS E PARINDO LUGARES

Aqui escrevo memórias de minha avó Iolanda Tavares da Luz, nascida no rio Camarapi, na localidade chamada Banã, Vila Gomes. Das histórias que ela contava durante a noite quando dormia em nossa casa, seus pais João Baía dos Santos e Dina Tavares se mudaram para o rio Acutipereira quando ela tinha 21 dias de nascida, o principal motivo da mudança foram questões de conflitos com outra família que morava na mesma Vila. Se mudaram para a localidade do Tapauá, no extremo do Acutipereira. Durante sua infância e juventude, ainda habitaram outros braços e localidades, que

posteriormente se tornaram comunidades maiores, moraram na Vila Paraíso, Mocajatuba, Cumarú, Vila Santa Cruz, rio Arapiúna, e por fim, Vila Campina, a última no qual viveram antes de se mudarem para a cidade de Portel, onde a maioria dos seus doze filhos vivos se estabeleceu, tendo uma gravidez interropida por aborto espontâneo, somando treze gestações, conforme ela conta ainda hoje, nos seus 83 anos de idade. Nasceu no dia 22 de junho de 1942, no Banã, Camarapi. Seu pai viveu até os 70 anos, sua mãe morreu ainda jovem, aos 20 anos de idade, em decorrência de uma hemorragia, grávida. Ela tinha 8 anos quando isso aconteceu. Esse acontecimento teve grande impacto na sua vida, pois foi dada para sua madrinha, Benedita Farache, judia, que morava em Portel, e através disso ela passou até seus 13 anos morando com essa família em Santarém, retornando perto de seus 14 anos para a casa de seu pai. Naquele tempo, o povo vinha dos rios para trabalhar na Companhia, a primeira indústria que se instalou ali, o que ajudou na criação da cidade. Segundo ela, antes de ser Vila, o espaço era habitado por nações indígenas, que foram se espalhando e se misturando com outros que chegavam. Dentre esses, ela relembra que a praia do Arucará era uma área onde sempre se encontrava louças marajoaras, ossos de cobra grande e outros artefatos indígenas, alguns foram levados para o Museu em Belém, outros se perderam no processo de ocupação da cidade.

Ela conta que começou a fazer parto quando tinha 14 anos, numa situação de emergência na qual uma mulher estava em trabalho de parto, mas a parteira ainda não tinha chegado para assistí-la. Assim, ela fez seu primeiro parto. Nesse ofício, trabalhou até seus 60 anos, sendo instruída depois por sua cunhada e madrasta Marcira Gomes, que era uma referência de rezadeira e parteira nos rios próximos. Além dessa prática, ela também teve o dom de trabalhar com ervas, fazendo remédios para todos os tipos de doença, rezando em crianças, curando mulheres e auxiliando em casos de necessidade dos moradores e filhos.

Ela foi alfabetizada aos 14 anos, por uma professora chamada Ana de Almeida, que dava aula em algumas localidades pela região de Melgaço. Eles alfabetizavam a partir da paleografia, escrevendo com letra de pau, madeira, no tempo em que não existia a possibilidade de acessar papel e outros meios para estudar, um período marcado por muita pobreza de recursos para continuar a estudar. Era só alfabetizar, não tinha um objetivo maior para as crianças ribeirinhas.

Assim, foi quando ela se casou aos 16 anos com meu avô, Valdomiro Gomes da Luz, filho de um curador conhecido do rio Camarapi. Tiveram 12 filhos vivos, foram casados por 56 anos, até o falecimento em 2016. Viveram no rio Acutipereira até o ano de 2003, quando decidiram se mudar por motivo de acompanhamento de saúde do filho caçula, que nasceu com síndrome de Down. Ela conta que queria dar a oportunidade para o filho estudar, mas não havia professores que tivessem conhecimento para alfabetizar ele na situação que estava, precisava de apoio específico. Desde então, foram embora para Portel, morar na Vila Velha, bairro periférico da cidade, próximo da estrada do Acutipereira, atualmente.

Hoje, ela diz que vê as coisas se perdendo, antes as pessoas tinham fartura nas roças, na pesca, palmito. Relembra que meu avô era pescador de pirarucu, mas não se acha mais esse peixe nas redondezas, muita gente mexendo na mata. Doenças difíceis de curar com remédio, a perda do saber que os jovens não estão interessados, a carência para trabalhar na roça, o tempo mudando, para ela, isso tudo vai acabar. Conta também que antes a comida era natural, hoje ela diz que grande parte das doenças vem das comidas de supermercado.

CONTANDO VANTAGEM

Aqui trago a história de meu pai, Waldemir Baía da Luz, a partir de nossas vivências e escutas. Nasceu no rio Arapiúna, braço do rio Acutipereira, no dia 30 de abril de 1966. Cresceu na Vila Campina, onde se estabeleceu e formou sua família, juntamente com Jorgelite Ribeiro Palheta, com quem teve 8 filhos. Desde cedo trabalhou na roça, pesca e manejo de açaí, exercendo no período em que morou na comunidade São Benedito, papel de liderança comunitária. Estudou até a sétima série, não concluiu o ensino fundamental devido ao grande esforço que a roça exigia, impossibilitando de conciliar as duas tarefas.

Nesse período de tempo, muitas mudanças ocorreram, ocasionando uma estruturação no seio familiar, quando meus três irmãos mais velhos foram para Breves, em busca de estudo e trabalho. Muitas dificuldades foram vivenciadas, fome, doenças, falta de recursos, dentre outros. Contudo, apesar de todo afã, seu sonho era que cada um tivesse a oportunidade de escolher seu destino, e acima de tudo, não depender exclusivamente da

roça, pois naqueles anos, as coisas estavam ficando escassas, as escolas sempre enfrentavam situações de precariedade, o salário dos professores atrasavam por meses, os barqueiros não eram pagos e a gente tinha que ir a pés para a escola, uma caminhada de quase 2 horas até a Vila Boa Vista onde a escola atendia a maior parte dos moradores do rio.

Nessas travancas, ainda assim conseguimos desfrutar das virtudes que uma vida em comunidade oferece. Rezas, histórias, vivências, mutirão, convidados, torneios de futebol e festividades dos Santos Padroeiros das comunidades, enraizavam nossa vida ali, em meio a tantas trovoadas, até que uma mais forte nos fez navegar para longe, contra a maré.

Em 2012, meu pai decidiu que a melhor saída era mudarmos para a cidade de Macapá, no Amapá, em busca de uma educação melhor e para ele, um trabalho que possibilitasse fazer sozinho, pois o trabalho na roça havia sobrecarregado seu corpo físico, principalmente da maneira que trabalhava, eram muitas roças para pouco retorno financeiro numa família grande. Assim, chegamos em Macapá, cheios de esperança e necessitando de um alívio para sobreviver e estudar. Durante nossa adaptação, muitas consequências surgiram, depressão, falta de apoio familiar, adaptação escolar, o impacto de um modo de vida estranho ao nosso, mas que abria feridas profundas.

TIO TEOFRO

Tio Teofro Lacerda Gomes, 47 anos, nasceu na Vila Santa Cruz, comunidade Santo Ezequiel Moreno, onde vive até hoje. Filho de Maria Luiza e Canuto, primo de primeiro grau de meu pai, Waldemir Baía da Luz. A comunidade foi habitada desde sua origem, pelo meu bisavô Marcos Baía, o qual se casou após a morte de minha bisavó, com Marcira Gomes, a raiz das famílias que hoje habitam a comunidade.

Ele nos conta que começou sua trajetória como dirigente de comunidade desde de sua juventude, e desde então vem organizando a comunidade para sobreviverem às dificuldades que vem se apresentando, o que causa grande parte das saídas de filhos que necessitam sair para trabalhar em outros estados para possibilitarem um futuro sossegado para seus pais, os que ficam no interior, esperando e torcendo para que seus filhos estudem e consigam sobreviver dignamente.

Ele trabalha na comunidade com projetos sustentáveis, juntando os conhecimentos do manejo do açaí e a criação de uma cooperativa que traz o desenvolvimento sustentável para a comunidade, parcerias como a Embrapa, Universidade Federal do Pará, Instituto Federal e sindicatos da região. Segundo ele, trabalhando dessa forma, eles conseguem trabalhar menos e ganhar mais, nesse caso, ganhar tempo de recuperação dos açaizais e igapós, sem prejudicar o sustento dos moradores. Houve uma expansão desses projetos para outras comunidades do rio, mas segundo ele, há outros problemas que estão chegando, o plantio de soja, crédito de carbono, estão como principais meios de causar desmatamento nos outros rios do município, o que é o caso dos rios Pacajá e Anapu.

Para ele, o manejo comunitário é o diálogo que fortalece as alianças, principal ferramenta que eles usam para conversar com outras comunidades sobre as mudanças climáticas e seus impactos nos povos e territórios ribeirinhos.

EU, NA MARÉ SECA…

Nasci no dia 12 de outubro de 1997, num domingo de Círio em Belém, me chamo Maria de Nazaré Palheta da Luz, filha de Waldemir Baía da Luz e Jorgelite Ribeiro Palheta, neta de Iolanda Tavares Baía e Waldomiro Gomes da Luz, e Altair de Almeida Palheta com Orecide Ribeiro Palheta. Nasci no hospital de Breves por conta de complicações no parto de minha mãe.

Desde que me entendi como gente, meu sonho era aprender a ler e ter uma roça. As misuras escutadas, vividas e que me guiam hoje, em águas tão distantes, foram minha concepção como ribeirinha. Na minha infância, desde muito cedo, ajudava meus pais na roça, capinando, tirando lenha, pegando água no poço para lavar mandioca. Não tinha obrigação, mas era algo que me fazia sentir independente e responsável, livre. Andar sozinha na mata, assobiando, atrás de bacuri. A vida era encantada, nem os dias de fome tiravam a presença forte do viver na beira do igarapé.

Nossa casa ficava em frente a um igarapé que se alimentava do fluxo da maré do Acutipereira, dele víamos o outro lado, a Vila Santa Cruz, nossos parentes por parte de pai. Nossa rotina era guiada pela força das águas, da terra, das enchentes e das secas também, não havia energia elétrica, as lamparinas feitas de lata de conserva, sugavam o

óleo diesel para alumiar nossas noites escuras e silenciosas. Nossa alimentação era exclusivamente da pesca, da caça, açaí e farinha de mandioca. Catitu, preguiça, tatu, veado, jabuti, era nosso alimento mais presente. Os peixes já estavam difíceis de pescar, não era todo dia que comíamos um tucunaré, traíra, aracu ou pixuna. A maré quebrava, ficava mais difícil estar no ritmo bom para pegar peixe. Os dias de fome chegavam. Era o jeito ir comprar uma lata de sardinha e meio quilo de arroz para esperar o outro dia chegar para ver o espinhel, rezar para ter uma sulamba fisgada. A caça sumia. Mais alguns dias sem almoçar, sustentados apenas por banana, beijú de tapioca, farinha.

Mas não foram apenas dias assim, estar na vida comunitária cria laços para além de ser parente. O mundo se criava na imaginação do mundo, a partir do que vivíamos, era nossa única referência. Era brincadeira, reza, banho, reza de novo, e mais um ano se passava enquanto a gente ia crescendo. Até o tempo chegar, o ano onde deixamos nossa casa, em busca de uma vida melhor. Doeu. Foi uma quebra de lançante difícil de achar o fluxo de volta, lama, cuíra, desesperanças de estar em comunidade. Passaram-se 10 anos para enfim, chegar o momento de visitar nossa família novamente, antes era impossível pensar em viajar nas férias, pois era sufocante, como se fosse me afogar em tantas águas que escorreriam ao atravessar os longos rios até chegar no nosso, eu de fora, de volta. De fato, se eu tivesse escolha, jamais teria saído de perto dos meus.

Embora essa trovoada tenha empurrado a gente pra longe de casa, hoje nós reconstruímos nossa vida, identidade, nos apoiando no que fortalece nossas vivências e nos alimenta enquanto estamos distantes da beira do rio, mas ainda topamos os nossos pés no chão, olhando pra onde o nosso porto está, beirando a água.

CONCLUSÃO

A proposta do registro dessas memórias, tem o objetivo de revisitar a fonte de vida, a forma como a conhecemos, nos organizamos e adaptamos nos territórios das águas, as comunidades ribeirinhas. Olhar para essa maré e tentar enxergar de onde vem a lama que encobre o brilho das águas, é tentar ver na correnteza, o conflito silencioso que chega para nós, imperceptível como a força que faz a água crescer, mas muito visível aos olhos como quando ela se mostra grande e cheia, faz nosso tempo mudar, buscamos novas estacas,

novos esteios para sustentar. Compreender esses silêncios que crescem como um cipó de fogo, que logo cresce e fere aquele que caminha nas matas. Das águas, as memórias de quem aqui foi dito, minha avó, meu pai, tio, nos demonstram que essas crises nos alcançam de repente, forçando mergulhar por águas escuras, sem margem para descansar. Logo, esse conflito permite uma viagem mais profunda, fazendo lembrar que sabemos nadar, é na maré que fluímos, nos tornamos ela, criamos braços, crescendo da água de um rio que nunca deixaremos de beber, mas desaguamos, norteando as beiras, aquelas que vamos usar como apoio para quando a maré ameaçar secar outra vez, sem nos avisar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Terras caídas, corpos caídos: paisagem e sobre-paisagem de São Paulo de Olivença

Gabriel Andion (Museu Nacional da UFRJ)

Sentados à mesa de Dona Tereza, almoçamos já tarde, por volta das 14:30h, nesse dia. Era domingo e uma marchinha de carnaval da agremiação do bairro Santa Terezinha ecoava da sala. Em 2025, a agremiação não desfilou no carnaval da cidade: o último deslizamento causado pelas terras caídas, em outubro do ano passado, uma semana antes da minha primeira visita ao campo, levou por inteiro a casa de Dona Tereza, onde eram realizados os treinamentos para o desfile na avenida. Com isso, ela ponderou ser melhor deixar de desfilar com a agremiação do bairro por um ano para se restabelecer. Ao contrário da sua antiga casa, grande e pensada para as "festividades de junho", a de sua filha, Liliana, em que tem morado desde então, não foi planejada para sediar grandes eventos, tornando inviável o treinamento dos foliões e a construção das alegorias carnavalescas.

Dona Tereza e Seu Lili, seu esposo, eram contemporâneos do meu avô, que nasceu em São Paulo de Olivença. Estudaram juntos na escola mais famosa da cidade, Nossa Senhora de Assunção (já fora de operação), até que meu avô se mudou para Manaus. Essa proximidade resultou no meu encontro com a família Abreu ainda em minha primeira visita ao campo, prolongada em uma amizade que serviu de apoio logístico e afetivo durante minha estadia na cidade. Seu Lili, um senhorzinho já nos seus 70 e poucos anos, adquiriu algumas limitações físicas depois da pandemia de COVID-19, agravadas pelo seu quadro diabético. Ainda hoje, ele se orgulha de ter sido rábula[1] da cidade em seus "tempos de ouro", ganhado debates contra advogados renomados e ministrado aula como professor primário para dois prefeitos de São Paulo de Olivença.

O cotidiano que eu compartilhei com a família Abreu foi amplamente ditado pelo ritmo de Seu Lili. Em sua cadeira de rodas, quieto, mas observador, Seu Lili é rígido quanto aos seus hábitos alimentares e de higiene, participando pontualmente nas conversas que tínhamos em grupo. Pela manhã, era sagrado ver Dona Tereza fazer o café doce, oferecido a moradores e visitantes da casa, e o café sem açúcar, dado a Seu Lili, enquanto um de seus filhos, normalmente Hallen, auxiliavam com o banho do pai. O cronograma, portanto, girava em grande parte em torno do patriarca da

[1] Advogado sem formação reconhecido pelo seu amplo nível de conhecimento das normas jurídicas.

família. Neste dia, por exemplo, enquanto esperávamos o almoço ficar pronto, lá por volta das 13h, Seu Lili já estava almoçando.

Sentados à mesa, eu e Tati, filha do casal, conversávamos sobre a antiga casa deles, no bairro Santa Terezinha, a alguns 2 km de onde estávamos (no bairro Campinas), quando fomos interrompidos por Seu Lili, normalmente calado. Mencionando a cidade de São Paulo de Apóstolo (um dos primeiros nomes dado a SPO), ele nos perguntou se conhecíamos a origem do nome da cidade. Já havia lido em alguns trabalhos, mas respondi que sim principalmente porque essa era a terceira vez em que Seu Lili nos contava este relato. Naquela cidade, ele disse, era tudo muito lindo, diferente de onde estávamos. Lá, um casal de europeus teria aportado na terra após uma longa viagem e se apaixonado pelo ambiente em torno, sobretudo por uma certa borboleta azul-celeste que só existia em sua cidade, Olivença, e isso teria dado origem ao nome São Paulo de Olivença. "Aqui nessa cidade" (no bairro Campinas), "não é como lá" (no seu antigo bairro Santa Terezinha), ele nos contava.

O relato de Seu Lili mistura elementos de duas histórias contadas para descrever o surgimento do nome da cidade. Na primeira versão, conta-se que uma família portuguesa teria viajado, em 1815, até o Rio Javari na intenção de lucrar. Falhando em sua ambição, eles decidiram voltar para a cidade de Olivença, sua terra natal. Na volta, descendo o Solimões, o filho único do casal adoeceu e eles desembarcaram nas terras em que hoje está sediada a sede do município. Lá, a mãe fez uma promessa a São Paulo Apóstolo, padroeiro do povoado, para que seu filho não morresse na viagem. Uma vez curado, a família passou a realizar, anualmente, a festa de São Paulo, que passou a ser chamada pela comunidade de "festejos dos Olivenças". Em uma segunda versão, o nome é atribuído à popularidade entre os pesquisadores das borboletas azul-celeste da espécie Olivençus, com detalhes pretos e amarelos, encontrada nas áreas de terra firme no período da vazante do rio Solimões, nome que teria se popularizado entre os moradores da localidade (Reis, 2022, p. 67).

Interessado no dissenso que Seu Lili estabeleceu em sua fala entre um "aqui" e um "lá" de uma distância que pode ser resumida a uma longa ladeira a separar os dois bairros, decidi, nesse dia, hesitar. Se Tati e Hallen justificavam a fala de Seu Lili pelo seu esquecimento, optei neste dia por conceber a sua afirmação como a construção de uma oposição entre duas espacialidades que

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

também englobam um plano temporal. A vida que ele vivia lá não era, por certo, a vida que vivia aqui, teimei com Tati e Hallen. Para ele, me parecia, o ambiente em torno e a temporalidade em que estava inserido eram diferentes: não era mais a mesma cidade, o voar da borboleta não se fazia presente ali onde estávamos, ao menos não aquele da borboleta azul com detalhes pretos e amarelos que brilhava os olhos dos visitantes.

- **Nas ruínas da "maior cidade do mundo"**

Se em 2025 não saiu, a agremiação Unidos de Santa Terezinha definitivamente desfilará na quadra poliesportiva Luciana Mendes no ano de 2026. A ambição foi apontada por Dona Tereza logo em nossa primeira conversa, na sala de estar de sua filha. Lá, ela me mostrou as quase duas horas de vídeos que gravou da apresentação de 2024, com o tema "cambebas: o povo que nasceu da gota d'água", etnia de sua família. Suas netas foram porta-estandarte e seu sobrinho, "morcego", outra categoria obrigatória do carnaval. Além de exalar amor pela festa popular, ela defendeu a importância de abordar, nas apresentações, de temas que tratem da cultura local: "precisamos falar sobre problemáticas daqui a partir daqui, não trazer temáticas de outros lugares", ela disse, criticando uma das agremiações de 2025 que trouxe um mito exógeno para a avenida. Em 2026, o tema do Unidos de Santa Terezinha tratará de um tema local inescapável: as terras caídas.

A animação em tratar da temática foi ratificada pela jovem Jô Cabral, médium em formação. Ela me contou já estar planejando as roupas que irá costurar para a saída do bloco. Jô não desfilou em nenhuma agremiação em 2025, embora tenha se aproximado dos ensaios de um dos quatro blocos. Não gostou da forma como trabalhavam e decidiu ficar um ano sem 'sair'. A preparação para o carnaval, em seu relato e em outros que ouvi em campo, parecia menos um encontro circunstancial de diferentes atores e mais um prolongamento das sociabilidades já cultivadas nos bairros. Isso ficou ainda mais evidente quando, na esteira de sua crítica, Jô confidenciou sentir saudades do antigo bairro e das amizades que ali mantinha. Com os deslizamentos, cada amiga passou a morar em um lugar distinto, e os encontros tornaram-se mais raros.

Essas mudanças no espaço vivido, que atravessam amizades, festas e cotidianos, estão diretamente ligadas ao que a população chama de terras caídas — fenômenos erosivos que resultam

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

em movimentos de massa. Muitos ribeirinhos conseguem prever esses eventos a partir de um saber empírico, mas a literatura observa que diferentes processos (fluxo de sedimentos, abatimentos, deslizamentos, desabamentos) são comumente tratados como sinônimos, quando na verdade "cada tipo de movimento de massa compõe um fenômeno específico que, associado às ações humanas, caracteriza os desastres quanto à intensidade, frequência e magnitude" (Rodrigues, 2024, p. 62). Impondo à paisagem ribeirinha um dinamismo incontornável, as terras caídas adquirem a conotação de desastre ao se associarem às interações promovidas pela sociedade com o meio[2].

Sob a insígnia de desastres, o fenômeno emerge como um dos principais problemas vivenciados pelos cidadãos paulivenses[3]. Certo dia, em conversa com Ricardo, um funcionário do CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) da cidade, quando ele me perguntou: "Gabriel, tu sabes qual a maior cidade do mundo?". Intrigado com a pergunta, respondi um tanto sem saber "Nova Iorque", o que arrancou risadinhas das duas outras pessoas que nos acompanhavam na sala, Sonerly e Célia[4]. Ele então me respondeu: "São Paulo de Olivença, que cai todos os dias e nunca acaba", desencadeando nos presentes uma nova sessão de risos de pouco mais de um minuto. Apesar dos risos, as três pessoas na sala tiveram grande parte de seus projetos de vida afetados pelas terras caídas e a reconstrução foi assinalada com um processo cíclico, difícil e com pouco apoio da prefeitura.

---

[2] Elementos como a litologia (os tipos de rochas presentes na constituição do canal); a neotectônica (ocorrência de abalos sísmicos); o clima (períodos prolongados sem precipitação ou com precipitação intensa); a morfologia do canal fluvial e relevo adjacente (como o encontro de pequenos vales a confluir com o canal principal) e hidrodinâmica do canal são alguns dos elementos trazidos por Rodrigues (2024, p. 64)para compor um quadro dos processos que constituem os distintos deslizamentos de terra. A literatura sobre o tema também reconhece a importância da ação humana no aceleramento dos processos naturais. Rodrigues (2024, p. 168) observa que a construção de casas e estabelecimentos comerciais na margem de um rio com vertente de inclinação acentuada, combinada com a retirada de vegetação nativa, resulta na maior recorrência de processos erosivos.

[3] Gomes (2023, p. 105) nos dá um parâmetro para entender a dimensão do desastre causado pelos fenômenos erosivos ao relatar que "entre os anos de 2010 e 2016 foi decretado pelo Governo do estado do Amazonas, por meio da Defesa Civil do Amazonas, situação de emergência, e conforme a ação da defesa civil, nesta época foi elaborando um plano de reabilitação do cenário de desastre na zona portuária e áreas limitantes desta cidade". O autor aponta que, em 2018, 250 imóveis e 1000 pessoas estavam em situação de alto risco por conta das erosões ocorridas na zona portuária da sede do município

[4] Sonerly é irmã da falecida Luzia, talvez a rezadeira mais famosa de São Paulo de Olivença. Quando percebi que seu nome aparecia em todas as entrevistas que fazia com especialistas de cura, já que ela era uma das poucas médiuns responsáveis por fazer "coroações" na cidade, busquei entrevistar pessoas próximas a ela. Dessa forma, cheguei até Sonerly, Ricardo e Célia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Célia me contou que vivia na rua Tenreiro Aranha, antiga zona comercial da cidade, onde o movimento de gente era constante. Ali, além da casa, ela e a família mantinham um pequeno comércio, sustento de todos. Quando o desabamento aconteceu, perderam tudo de uma só vez: a moradia e a principal fonte de renda. A única ajuda recebida veio na forma de um 'aluguel social', pago à família inteira — não por pessoa —, um valor de 500 reais destinado a cobrir o aluguel de uma casa para todos, embora fossem muitos. Andando pelo bairro de São João, é possível ter uma dimensão da destruição causada pela erosão da terra. Paredes de bares e casas encontram-se, por vezes, completamente suspensas sobre o grande barranco. Olhando de cima, é quase impossível conceber a existência ali, outrora, de uma grande avenida, hoje traduzida em restos de cimento e madeiras de casas que se empilham entre as vegetações rasteiras.

Sonerly, a terceira presente, também foi criada em um ambiente que não existe mais, no Escadão da Misericórdia. Ali, Luzia, sua irmã, realizava quando viva as coroações dos médiuns e a festa para Iemanjá todos os finais de ano. Os degraus ficavam cheios de médiuns em formação, trajando roupas azuis ou vermelhas (a depender do seu caboclo/encantado) e coroas (para as meninas) ou quepes (para os meninos). Curiosamente, cresci ouvindo falar do Escadão, obra idealizada durante o mandato do meu bisavô como vereador da cidade e da qual o meu avô sempre me contou com orgulho. Mais de cem degraus ligavam o porto (hoje inexistente) à praça central, onde fica a Paróquia. Ainda hoje, o filho de Luzia mora na casa onde a mãe fazia suas rezas, um dos poucos moradores remanescentes na região do Escadão[5]. A alguns 10 metros dali, contudo, restam apenas escombros, com restos de lixo e dejetos humanos ornando as esquinas, tomadas por galhos de trepadeiras.

Conversando com dona Tereza, ela me contou que as terras já caíam, timidamente, antes de 2010. Mostrou-me fotos de rachaduras nas paredes de sua antiga casa e de crateras que se abriram, devagar, no asfalto em frente à sua varanda, onde ficava sentada ao final da tarde para assistir ao pôr-do-sol junto a Seu Lili. Apesar dos buracos, ela não imaginava que, um dia, a casa seria levada por inteiro. Na noite da queda, em 10 de outubro de 2024 (curiosamente, o mesmo dia

[5] Com a queda, as pessoas que moravam nas casas do escadão mudaram-se e muitos passaram a alugar as suas casas a preços baixos para migrantes peruanos que, por sua vez, começaram a vender suas mercadorias ali, criando disputas internas entre os comerciantes locais e os migrantes. Muitos desses peruanos mudaram-se à localidade do centro histórico, ainda próxima ao barranco (Rodrigues, 2024, p. 176).

e mês em que houve o primeiro grande deslizamento, em 2010), Liliana e suas filhas, Vick e Dani, estavam dormindo na sala. Ao ouvirem o barulho da terra deslizando, saíram correndo da casa, sem nem avisar sua avó. Esta foi acordada pelo irmão de Liliana, Hallen, que dormia no quarto ao lado. Após a queda, saqueadores invadiram a casa e levaram alguns itens, como a botija da família, que foram depois recuperados pelos filhos.

A descrição é próxima àquela feita por Xinhaco. Segundo ele, as casas próximas a sua passaram a cair por volta de 00:00h. Ele estava jogando dominó no Recanto do Guerreiro, bar próximo à sua residência quando, ainda umas 23:40h, começou a ouvir o barulho. Saiu do bar apenas para ver as casas caindo, de uma por uma, enquanto as mulheres gritavam "num alvoroço doido" no escuro, já que a energia elétrica fora cortada diante da queda do poste de luz. Às 05:00h da manhã, começou a carregar junto a colegas os pacotes de cerveja que estavam no Recanto, pois no dia seguinte, sexta, haveria uma festa no local. Até hoje, o bar existe, mas não com o mesmo poder de atração que havia antes.

Por coincidência, acompanhei o dia em que a Defesa Civil foi colocar placas de "risco" em frente à casa de Xinhaco, a última existente antes do barranco. Irresignado, ele disse que não sairia dali enquanto a prefeitura não lhe desse um terreno para construir outra casa. Neste meio tempo, tem mobilizado familiares e advogados para conseguir um "laudo de risco" da casa para subsidiar um pedido judicial de ressarcimento. Observou, contudo, que a terra não tem puxado mais: "não se ouve mais aquele barulho". Por ora, então, não pretende sair de lá, mas evita que sua mãe, uma mulher idosa, durma em sua casa, preocupado com possíveis deslizamentos. Xinhaco me mostrou como ao redor de sua casa tudo já caiu. Passeei pelos escombros junto ao seu sobrinho, apoiando-me com cuidado em frágeis estacas de madeira ou restos de cimento das casas que antes se espalhavam pela extensão do bairro.

Para os que ficaram no bairro, as terras caídas alteram o cenário ao redor. No tempo em que estive em campo, a ponta de Santa Terezinha, onde fica a casa de Xinhaco, havia se tornado um local particularmente habitado por usuários de drogas, indivíduos que iam "cheirar brilho" ali próximo. Enquanto conversávamos, ele me mostrou alguns vídeos dessas pessoas fazendo uso de drogas bem em frente à sua casa, por vezes tornando-se agressivas, empunhando facas pequenas, diante dos gritos do morador para que saíssem. Localizada próximo à tríplice fronteira, São Paulo

de Olivença está particularmente exposta a esse tipo de trânsito e era comum ouvir durante o almoço histórias de pessoas apreendidas ao tentarem embarcar ou desembarcar com altas quantidades de substâncias entorpecentes.

Em um passeio pelos livros didáticos escritos por alunos de ensino primário[6], identifiquei mais de uma dúzia de histórias sobre os riscos das drogas para a vida das pessoas, demonstrando que o problema é latente na cidade. Certa tarde, subi o morro de Santa Terezinha, bem em frente ao barranco feito pelas terras caídas, para melhor visualizar o pôr-do-sol junto a um amigo. Lá, fomos surpreendidos por 5 pessoas agachadas entre os matos fazendo uso de substâncias entorpecentes. Foi a última vez que me aventurei no local.

Se hoje esse espaço "vazio" é ocupado por usuários de drogas, o espaço era utilizado, antes, para realizar o levantamento e derrubada do mastro em comemoração à Festa de São Paulo Apóstolo, seguido pelo clássico forró do Seu Lili, ambos sediados por Dona Tereza desde 1971. Ao andar pelos escombros, é quase possível visualizar as lembranças descritas vividamente pela minha interlocutora. De sua varanda, ela via as pessoas chegando das comunidades para tomar o clássico combo nescau com a bolacha trator oferecido na festa. Recebia em sua ampla varanda os/as voluntários/as para a preparação da comida da festa e em frente à Feira Nova, distante a uns 20 metros de sua casa, levantavam o belo mastro, adornado com enfeites trazidos pelos cidadãos.

Durante o ano inteiro, pessoas de diferentes bairros interagem nas festas organizadas pelas famílias em cumprimento a promessas feitas aos seus santos padroeiros. Bandeirolas coloridas são penduradas em fios que cruzam os céus dos bairros, onde realiza-se o levantamento e derrubada do mastro. Um real mercado de disputas entre quem organiza a melhor festa para o seu santo é desvelado nessas ritualísticas. A importância das promessas para as comunidades amazônicas já foi documentada em etnografias clássicas (Galvão, 1955; Wagley, 1957), mas também em etnografias contemporâneas voltadas especificamente para o estado do Amazonas (Gomes, 2019; Penaforte, 2021; Rubem, 2022; Salgado, 2016).

[6] Realizei três visitas à Escola Domenico Mázio para acessar o acervo de livros escritos pelos alunos da quinta série. A intenção era encontrar o livro escrito com base na história de Íris, narrada no terceiro capítulo desta dissertação. Acabei encontrando um rico acervo de histórias sobre encantados, mas também sobre problemáticas próprias à cidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Os santos, nesses registros, ocupam o espaço cosmológico dos ribeirinhos junto a outros seres, que vêm das matas, das águas e do ar. Em São Paulo de Olivença, essa manifestação de catolicismo popular possui, por vezes, maior ou menor distanciamento entre os campos religioso e secular. Dona Tereza me contou animada da vez em que "até o padre" decidiu vir à sua festa. Recebeu-o de braços abertos e como símbolo de uma grande honra, mas essa não é uma configuração comum em outros recortes de histórias da cidade. Sobre esses festejos, descreve Kirna Gomes (2019, p. 31):

> A "tiração" do mastro é um ato religioso comum entre os nove municípios do Alto Solimões (Fonte Boa, Tonantins, Santo Antônio, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Contant, Atalaia do Norte e Tabatinga), justamente a região no qual trafegava navios de comerciante espanhóis e portugueses, além das missões religiosas carmelitas e jesuítas. A cerimônia de "tiração" é realizada por devotos, um grupo de homens que retiram da floresta um tronco de árvore resistente para, depois levantarem em frente à casa da família devota ao Santo. Logo depois deste ato, as mulheres e crianças enfeitam o mastro com frutas típicas da região e com folhas de samambaia, banana e cipó, colocados em volta do troco da árvore. Antes de ser levantado, o padre da comunidade realiza uma missa em referência ao santo, abençoando a família devota. No alto do "paude-mastro" levanta a imagem do Santo. É uma manifestação religiosa que tem sua origem em promessas feitas pelos devotos a Santos da Igreja Católica.

Realizada no final de junho, a festa é o resultado de uma promessa feita para a melhoria da saúde de Liliana, filha mais velha do casal. Na data alusiva a São Paulo de Apóstolo, Liliana sempre adoecia, até que, ao completar 3 anos, a promessa foi feita. Desde então, não deixaram de realizar a comemoração em nenhum ano, mesmo durante a pandemia de COVID-19. Orgulhosa, dona Tereza me conta que, uma semana depois de ter sido liberada do hospital, ainda angariou esforços para cumprir a sua promessa em 2020. Enquanto escrevia esta dissertação, recebi vídeos da festividade, com Seu Lili sentado em frente à varanda da casa de Liliana, enquanto suas lágrimas corriam pelo rosto em contraste com os aplausos dos fiéis que carregavam o mastro.

- **Cobras, maldições e padres: nos escombros das causas**

A força do desastre e o impacto que causa na vida de quem o enfrenta fizeram crescer minha curiosidade em relação à forma como Dona Tereza abordará o tema no carnaval de 2026. Ela me contou que tratará das causas que explicam a ocorrência do fenômeno. Fabiam Gomes (2023, p. 84) registrou, em pesquisa no Alto Solimões, uma explicação ribeirinha bastante difundida na Amazônia: as terras caídas seriam obra da cobra grande. Com seu corpo descomunal, ela teria

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

moldado boa parte dos rios e provocado as quedas de 'barrancos' (terraços fluviais). Ao rastejar, deixaria sulcos imensos na terra, que, com o tempo, se transformam em rios; e, onde quer que repousasse, surgiria uma grande 'queda de barrancos'. Já Francisco Rodrigues (2024, p. 60) recolheu outras hipóteses narradas pelos ribeirinhos de São Paulo de Olivença:

> Para os ribeirinhos as Terras Caídas assumem um caráter místico ou sobrenatural associado a relatos fantasiosos que buscam explicar a origem do fenômeno e os porquês dos eventos, tais como:
> a) o tracajá ou a cobra grande que estão no subsolo e se movem provocando os desmoronamentos;
> b) o macaco que pula na margem do rio à frente da casa do caçador até que ela caia como uma forma de vingança por ele ter matado a família do macaco;
> c) ou ainda a vingança de um pajé sobre uma comunidade indígena.

Embora não tenha ouvido sobre tracajás que se movem no subsolo, macacos que pulam na margem do rio ou retaliação de pajés, a figura da cobra grande e a ideia de vingança apareceram em minhas incursões de campo. A primeira história me foi contada repetidas vezes, mas em versões que variam, ligeiramente, os papéis assumidos por cada um dos agentes nesse processo de vingança/maldição. No primeiro relato, aquele contado por Dona Tereza, mais simples, havia um certo padre que era "muito ruim" com a população. Maltratava e aplicava castigos físicos aos aldeados. Em certa ocasião, revoltados com as atitudes do pároco, os locais decidiram amarrá-lo e espancá-lo, jogando-o dentro de uma vala. Uma vez liberto, o padre foi embora da cidade, mas, antes de deixar o território, tirou as sandálias, molhou os pés na água e pisou uma última vez descalço na cidade, amaldiçoando-a: "Essa cidade nunca vai para frente"[7]. Desde então, as terras começaram a cair e a vida se tornou mais difícil.

Em outra versão dessa mesma história, contada por Sonerly, alguns brincantes de carnaval teriam roubado, décadas atrás, a batina do padre para usá-la em suas folias. Naquele tempo, os padres eram vistos como figuras santificadas e intocáveis, e suas roupas carregavam essa mesma sacralidade. Vestindo a batina para dançar no carnaval, os foliões despertaram a ira do pároco, que decidiu deixar o município. Antes de partir, à beira da ponta de Santa Terezinha — no limite do bairro citado — lançou uma maldição sobre a cidade. Calçou as sandálias, bateu-as com força no chão e declarou que não levaria 'nem o pó' daquele lugar, mas que a cidade começaria a cair. A

[7] A noção de falta de sucesso atribuída à maldição de um padre também é contada a Eduardo Galvão (1955) pelos cidadãos de Itá em trabalho de campo em 1948 em Gurupá, no Pará.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

partir de então, pequenos deslizamentos foram surgindo, até que a situação se agravou a ponto de Sonerly ver a própria casa de infância sucumbir às terras caídas.

Outra explicação me foi contada pela rezadeira Jurema. A conversa começou com uma frase que ela repetia sempre: 'Em São Paulo de Olivença, tem muita maldade'. Em seguida, perguntou se eu sabia por que tantas pessoas se suicidavam na cidade. Eu, sem imaginar a gravidade desse dado, respondi que não. Foi então que ela disse ter ouvido de Ubirajara, seu caboclo, a origem dessa maldição que recai sobre o lugar. Segundo ele, a cada sétima virada de Lua, um espírito híbrido — metade freira, metade padre — desce à cidade para levar consigo as almas dos vivos. Nessas ocasiões, de cinco a seis pessoas tiram a própria vida em sequência, quase sempre jovens entre treze e quinze anos. A história desse espírito teria começado com uma tentativa de violência: o padre tentou abusar da freira, que, além de tudo, era sua irmã. O incesto, mesmo sem o consentimento dela, recaiu como condenação sobre ambos, e os dois foram punidos. Desde então, retornam juntos, fundidos em uma mesma entidade, para assombrar São Paulo de Olivença e cobrar sua vingança.

O tema do incesto apareceu de forma recorrente nas conversas que tive em campo. A principal história foi aquela de um senhor que virava cavalo no bairro Santa Terezinha, próximo à Feira Velha, local onde hoje há o barranco causado pelo deslizamento de terras. Essas pessoas "metamorfas" assumiram nos distintos relatos diferentes configurações. Ouvi falar de uma mulher que conseguia retirar a própria cabeça e deixá-la rodando, como uma bola, para assustar transeuntes desavisados. Também ouvi sobre um homem que se tornava um jaburu, pássaro bicudo cujo material foi mencionado como ingrediente para poderosos feitiços. O homem, contou-me um amigo, utilizava-se do livro de São Cipriano, tendo recebido como castigo a sina de transformar-se em bicho, muito embora meu amigo não tenha sabido me explicar sob quais circunstâncias as trocas de corpo ocorriam.

A metamorfose corporal nessas conversas foi, de modo quase unânime, atribuída ao ato de se relacionar com alguém da sua família. Meus interlocutores me contaram histórias de um casal de irmãos que até hoje vive em comunhão. Após algum tempo, a irmã teria desenvolvido um inchaço na região íntima, castigo pelo incesto, motivo pelo qual teria ficado mal falada entre os vizinhos. Como em outros casos, ela também se transformava em bicho, mas não cheguei a

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

conhecê-la ou a saber seu nome ou endereço. Em casos como esse, a melhor medida para se proteger é atacar o bicho misterioso com algo que lhe dê alguma marca. Caso apareça, no dia seguinte, uma pessoa com um machado na mesma região do corpo, o ofensor pode ter certeza de que se trata de uma pessoa-bicho. Foi assim que descobriram a identidade humana do cavalo de Santa Terezinha.

Na literatura sobre os ticuna, o tema do incesto intraclânico é tratado como uma das causas das tragédias que recaem sobre o mundo[8]. Aline Magalhães (2014) documentou na comunidade ticuna Filadélfia, município de Benjamin Constant, histórias em que o incesto intraclânico levava as pessoas ou a tornar-se bicho ou a verem bichos (*nã˙ãcuane*, espíritos de animais transfigurados) e registrou um episódio em que uma de suas interlocutoras, Bütchira, "foi chamada por uma amiga de cavalo, denominação comumente usada para designar aqueles que se casam com primos/irmãos" (Magalhães, 2014, p. 110). Também traçaram, em seu campo, uma relação de causalidade entre o incesto e a "ruína de um povo" (Magalhães, 2014, p. 112), o que cita para destacar a preocupação intergeracional com o respeito às clãs e metades.

Com o cuidado de aproximar distintos marcos conceituais para a definição de incesto (por um lado, o incesto familiar e, por outro, o incesto intraclânico), acredito ser possível traçar uma relação de continuidade entre os discursos difundidos sobre os casos de metamorfose diante do cometimento do incesto em São Paulo de Olivença com essas observações de etnografias feitas junto aos ticuna de regiões próximas. A ideia da "ruína de um povo" reverbera nas versões contadas sobre a maldição do padre e a estagnação da cidade. O distanciamento de um tempo mítico em que as regras eram seguidas parece ecoar nesses distintos registros em torno do incesto. Curiosamente, a figura do cavalo também se repete nesses distintos registros.

Distanciando-se do registro da vingança/maldição, o outro conjunto de explicações mais bem difundidas sobre as terras caídas diz respeito ao movimento da cobra grande, esse ser imenso que cruza as águas dos rios amazônicos e que, ao se movimentar, leva consigo (por ser muito grande) partes das costas das cidades ribeirinhas. A quantidade de cobras presentes nesse mundo

[8] Recorrendo aos mitos ticuna, Maria Bueno (2014, p. 58) descreve que a desobediência a Yo'i, um dos gêmeos criadores do universo, por meio do incesto clânico, inaugurou um período mais difícil entre os ticuna, distanciando-os do tempo encantado.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

subaquático, o seu tamanho e difusão pelas águas do Solimões são informações que consegui colher tão somente de modo difuso. Certo é que a cobra aparece, por vezes, mencionada como parte de um sistema mais amplo de "encantos". Nesse sistema cosmológico, os moradores "de baixo" (do fundo do rio) podem irritar-se com a poluição sonora produzida aqui em cima e, como forma de castigar-nos (humanos) pelo desrespeito, *puxam* a terra.

O incômodo dos encantados com o barulho apareceu em conversas que tive com rezadores e rezadeiras. Conforme me explicaram, assim como temos nossas casas aqui em cima, também eles as têm lá embaixo. Fazer zoada, portanto, é incomodá-los[9]. Isso explicaria o motivo de a erosão ter se dado mais intensamente próximo a um dos principais bares da cidade, o Recanto do Guerreiro. Explicação semelhante aparece entre os interlocutores de Edna Alencar (2002) em etnografia tecida junto ao povoado São João, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (região do Médio Solimões), quando falam com ela sobre a mudança dos locais de ilhas, poços e remansos:

> Como as pessoas, os encantados não gostam de ser incomodados em suas casas. Quando perturbam o sossego do encantado, ele muda de lugar e leva junto a terra sob a qual tem sua casa. Ao sair, ele provoca a transformação da paisagem, assim como o povoado muda de lugar quando se alteram as condições do ambiente, seja pela terra caída ou pela formação de ilhas. (Alencar, 2002, p. 171)

A paisagem para os seus interlocutores, portanto, é o resultado da confluência entre agências humanas, sobre-humanas e "da própria natureza". Não se trata de um cenário sobre o qual se desenvolvam as ações humanas, mas da síntese de distintos processos de significação do mundo que servem de subsídio para compreender a construção identitária de seus interlocutores, já que por vezes emerge como um elemento constitutivo da diferença (Alencar, 2002, p. 176). Nessa relação com o mundo, os locais são distribuídos entre gradações de "mais" ou "menos" perigosos, a depender da influência que os seres encantados têm sobre as espacialidades, recorte similar ao que encontramos em São Paulo de Olivença.

[9] Em trabalho de campo realizado em São João de Pirabas, no Pará, Hermes Veras (2022, p. 55) questionou à encantada Tóia Jarina onde residia o Rei Sabá. A entidade respondeu que ele estava voltando para a Praia do Castelo, pois hoje é mais respeitado. Detalhou: "Ele se afastou daí, porque agora não, era muita baderna anteticuna era respeitado. Aí fica mais lá, mas agora tá voltando". A transversalidade desse tema indica o cuidado necessário no tratamento entre os seres de cima e os seres de baixo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Uma última narrativa invocada para explicar as terras caídas ativa essas noções de risco e cuidado entre os seres de cima e os seres de baixo[10]. Trata-se da história de uma criança que teria sido levada ao encanto após o príncipe do Reino do Fundo ter se apaixonado por ela. Diante de uma série de investidas dos humanos, em confluência com forças outras, os encantados foram obrigados a devolvê-la à superfície, o que não os deixou, de modo algum, satisfeitos. A vingança dos encantados foi puxar as terras nas quais a menina se tornaria princesa regente, iniciando pelo bairro de São João, até o bairro de Santa Terezinha. Curiosamente, os desabamentos dos dois bairros e o desaparecimento da criança ocorreram na mesma época do ano, no início de outubro.

Com os deslizamentos, a beira do rio deixa de ser apenas lugar de morada e de pesca; torna-se limiar entre o que se segura e o que escapa, entre a vida que permanece e a terra que cede. Muitas famílias se afastaram, buscando encostas mais firmes, mas a cidade continua a se mover — não só pelo esforço humano, mas pelas forças invisíveis que habitam os mundos existentes em São Paulo de Olivença. A maldição do padre, o incesto e a Cobra Grande desenham a cidade junto com o fluxo das águas, moldando as margens, abrindo sulcos e criando paisagens que só podem ser compreendidas quando se caminha com os olhos atentos ao que se revela entre o que está em cima e o que jaz sob o rio. Ao carregar os detritos, as águas também levam memórias e fragmentos de vida, mas em seu movimento, todo um novo mundo se desvela: um mundo reinventado, onde destruição por vezes se entrelaça ao encantamento.

- **Os corpos que afundam: rezadores e rezadeiras descrevem o Fundo**

"Entra-se na água como se entra no mosquiteiro." Ao longo do campo, em ocasiões distintas, ouvi essa mesma frase repetida por três pessoas diferentes, cada uma dando à imagem um peso próprio, uma maneira particular de sentir a água. Ao adentrar a água, entra-se num outro espaço que guarda mundos próprios. É nesse gesto de imersão que começam a se revelar as cidades do fundo — aquelas que existem por baixo de São Paulo de Olivença —, lugares narrados pelos rezadores e rezadeiras e que só se mostram àqueles capazes de escutar as vozes das margens, a sentir o pulso das águas e a perceber as vidas que se ocultam entre o que flutua e o que afunda.

[10] Descrevo melhor o caso no terceiro capítulo desta dissertação.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A descrição mais detalhada que registrei da cidade do fundo foi em uma conversa que tive com Higson, rezador de 41 anos do bairro São João. Ele sempre teve uma vivência espírita, mas ainda era cético quanto a alguns aspectos desta doutrina religiosa até que, aos 39 anos, visitou o encanto e viu "com seus próprios olhos" a existência de um outro mundo além do humano. Dormia tranquilamente quando, por volta das 20h, duas pessoas se aproximaram de sua cama, dizendo que vinham buscá-lo. Levaram-no até um comércio próximo à sua casa e ele, da ponta de São João, viu um navio imenso, com uma grande porta que se abriu para ele entrar, similar à porta de um avião. Olhando de longe, pescadores transeuntes viam apenas um navio, mas um médium saberia que aquilo era, na verdade, uma cobra[11].

No corpo do navio-cobra, o rezador viu de tudo, desde restaurantes, até áreas de lazer, mas ele não podia comer e nem beber nada, senão não conseguiria mais voltar. Na "casca da cobra", que se tornava fina ao chegar perto do rabo, Higson via povos que trabalhavam em linhas diferentes daquelas em que ele próprio trabalhava enquanto espírita e, entre as cobras que observava, via seres do bem e seres do mal. Ele entrou em um auditório em que se reuniam todas as linhas (marujos, indígenas e "gente de todo tipo"). Lá, um tapete vermelho levava a um palco onde o mestre Jorge determinava quais linhas trabalhariam em cada dia. Essa foi a última vez em que viu o mestre Jorge, pois logo depois ele deixou os trabalhos para o Rei Sebastião, o mesmo rei das águas cristalinas, encantos mais pesados, em que "tu joga uma coisa e não encontra mais". Esses encantos das águas cristalinas[12] englobam caboclos como Jarina e Mariana.

Naquela noite, enquanto o navio andava a uma altíssima velocidade, os encantados lhe ensinaram tudo o que ele precisava saber para trabalhar como um curador. Ao chegar na praia dos

[11] Na etnografia clássica de Charles Wagley, há menção a uma "cobra grande navio", que se dirigia ao público com as luzes acesas. O autor fala de um seringueiro que descansava em um barracão "quando ouviu o ruído do motor de uma embarcação fluvial e em seguida avistou o barco aproximando-se do cais abandonado. Era um grande barco, todo iluminado [...]. Subitamente, virou na mesma direção de onde viera" (Wagley, 1957, p. 321). Em campo, a rezadeira Perpétua me relatou que, embora ela própria nunca tenha visto a Cobra, sua mãe, a rezadeira Sabá, já viu as costas da cobra tornando-se navio no horizonte do Solimões. As referências ao aspecto metamorfo da cobra-navio são abundantes em etnografias amazônicas.

[12] Gustavo Pacheco (2004) documentou uma distinção entre encantados das águas doces e os encantados das águas salgadas. Esse tipo de distinção apareceu em mais de um momento nas conversas que tive em campo como uma diferença entre os que são "de lá" e os que são "de cá".

Lençóis[13] (centro do encanto e destino final da viagem), viu mulheres lavando roupa nas pedras, crianças brincando e senhoras com ramas de plantas numa feira de ervas, todas vestidas de branco. Embora tenha ouvido falar de rezadores que conseguem ir ao fundo e voltar, como seu avô, essa foi a última vez que visitou o local. Às 5h da manhã, Higson retornou para casa e aprendeu que "em cada uma dessas bocas do rio é um encanto".

De modo semelhante, Cristiomar, rezador de 35 anos do bairro Santa Terezinha, me contou das visitas à cidade encantada que realiza enquanto trabalha em suas sessões de cura. Nesses momentos, ele chama o navio, que atraca nos fundos de sua casa, em um barranco à beira do Rio Solimões. Através de uma escada com um tapete dourado, ele entra no navio-cobra enquanto é saudado pelos encantados na entrada da cidade, cheia de riquezas e castelos. Lá, sua companheira/namorada (do fundo) vem buscá-lo e eles fecham a porta do navio. Na cobra, viajam juntos a locais como Manaus, Rio de Janeiro ou São Paulo em uma rápida velocidade, "num piscar de olhos". Ao passar pelo encontro das águas, onde se tocam as águas dos rios Solimões e Amazonas, vê o maior castelo do encanto.

Da janela, também vê o "final do mundo" de um lado e de outro. O mundo lá embaixo, ele me detalhou, é como o daqui de cima, com todas as coisas que existem aqui, com a diferença de que quem vive no fundo experimenta uma vida de riquezas, "é ouro para tudo quanto é lado"[14]. Não se gasta com comida e não se tem que trabalhar. Próximo ao término da sessão, que dura no máximo uma hora e meia, intervalo em que fica o tempo todo dentro do castelo, os encantados batem um sino e Cristiomar é devolvido pela boca da cobra: sua companheira do encanto o deixa na porta e ele volta para a terra.

[13] As Praias dos Lençóis são um centro importante da encantaria como concebida por praticantes da Mina Paraense e Maranhense (Leacock; Leacock, 1975; Pacheco, 2004; Pereira, 2017; Veras, 2022).

[14] A ideia de que o encanto é um universo de riquezas também é partilhada em outras localidades amazônicas. Diz-nos Eduardo Galvão: "Entre os sobrenaturais que se acredita habitar o fundo dos rios e dos igarapés ou dos "poções", estão os companheiros do fundo, também chamados caruanas. Habitam um "reino encantado", espécie de mundo submerso. O "reino" é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro. Os habitantes dêsse "reino" do fundo dos rios têm semelhança com criaturas humanas, sua pele é muito alva e os cabelos louros. Alimentam-se de uma comida especial que se provada pelos habitantes dêste mundo, os transforma em encantados que jamais retomam do "reino". Os "companheiros do fundo agem como espíritos familiares dos pajés ou curadores." (Galvão, 1955, p. 92).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Embora Cristiomar descreva com detalhes sua experiência, é comum ouvir de outros rezadores, como o próprio Higson ou Ranolfo, rezador do bairro de São João (63 anos), que hoje em dia é difícil alguém ir e voltar do fundo, algo que era comum antes[15]. As visitas do último ao reino do fundo foram feitas somente em sonhos. Nessas viagens oníricas, normalmente ocorridas no momento da incorporação, "a gente vai, a gente dorme, a voz modifica", ele relatou. Lá, ele viu botos que viram gente e cobras grandes que funcionam, novamente, como navios que "trazem" os caboclos para a superfície. Assim como o acesso ao fundo é diferente para cada rezador, também os modos de se aprender junto ao encanto são muito diversos.

Dona Idarcy, rezadeira do bairro de Santa Terezinha (78 anos), nunca visitou o encante, mas teve contato com esse mundo de outro modo. Quando trabalhava "com o espiritual", na época em que tinha saúde para tanto, ela primeiro tratava os enfermos com remédios caseiros ou "da terra". Caso eles não melhorassem, ela cuidava deles com remédios trazidos do encanto. A rezadeira, com ajuda de banqueiros[16], colocava alguns pires sobre uma mesa dentro de um quarto de sua residência, enquanto o grupo ficava na sala da casa de madeira, do lado de fora, entoando cantos e fazendo orações. Ao ouvir "o zoado", abriam a porta do quarto e viam os remédios (que incluíam comprimidos, injeções, ampolas e pastilhas), sempre específicos para o tratamento de cada paciente, dispostos sobre a mesa.

Complementou dizendo que, em São Paulo de Olivença, há muitos encantos "de boto" e "de cobra grande", seres que, lá embaixo, são animais, mas que, em terra, viram gente. Apenas médiuns conseguem conversar com encantados mas, para médiuns e não médiuns, o risco de ser "pego" pelo encanto é uma virtualidade em iminência. Segundo Dona Valentina, rezadeira de 72 anos do bairro Bonfim, os bichos do fundo podem fazer o bem, mas também podem fazer maldade. Se você vai no encanto deles e mata peixe ou mata o boto, eles tacam flecha. Ao ser flechada, a pessoa sente dor em todo o corpo e na cabeça, e é necessário chamar caboclos para ajudar a tirar a flechada.

[15] A ideia de que os pajés de antes podiam ir e voltar do fundo aparece como um elemento central nas etnografias de Kauã Vasconcelos, Maria Audirene, e Eduardo Galvão. No caso dos dois últimos, o curador sacaca não morreria, se transformaria em energia (Cordeiro, 2017; Galvão, 1955; Vasconcelos, 2020).

[16] Banqueiros são os auxiliares de rituais. Sua imagem se aproxima àquela de "cambonos", mas o nome "banqueiro" remete à distinção feita por Chester Gabriel (1985) para classificar os cultos mediúnicos em Manaus entre "bancas", "searas" e "terreiros".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

É consenso entre os rezadores e rezadeiras com quem eu conversei que os encantados são pessoas como a gente[17] e, portanto, podem ser boas ou más. Seu Anízio, rezador do bairro de São Joaquim, de 85 anos, me explicou que os encantados também são humanos, mas "pertencem a outra nação". Eles conversam como nós, humanos, conversamos, numa cidade povoada assim como há em terra, com pessoas boas e pessoas ruins. Na época em que trabalhava com as linhas das águas e das matas, no início de sua jornada como rezador, Seu Anízio chegou a passar três dias desaparecido nas matas, onde vivia numa cidade como essa em que vivemos. "Lá, eles são gentes, são cristãos, como nós somos", ele me explicou, "mas depois que se incorporam em bicho na nossa terra, eles são como bicho".

A filha do rezador kokama, Giovana, vica-cacica da comunidade de São Joaquim, me disse que, antes de trabalhar com os espíritos do ar, como faz hoje, a prática de cura de seu pai era diferente e muito sofrida. Quando trabalhava com os espíritos das águas, a família precisava ter muito cuidado para não o contrariar. Qualquer raiva ou chateação feita para com ele o levava a entrar no rio e desaparecer. Sua família passava horas o procurando. Isso porque o perigo de "não voltar" é experimentado pelos rezadores que se formam no fundo. Micaela, rezadeira de 43 anos, disse ter visitado o encante apenas uma vez. Ficou apreensiva em retornar e se apaixonar por algo dali, pois as coisas "eram muito bonitas", com muitas pessoas brancas e de olhos claros[18]. Enamorar-se por algo/alguém do encanto, ela me contou, significa abrir mão do seu espírito[19] e nunca mais voltar, encantando-se.

É por conta desses perigos que muitas dessas visitas ao fundo são, de distintos modos, "guiadas". A viagem de Dona Jurema (53 anos, bairro Santa Terezinha) foi guiada pelo caboclo Ubirajara logo em seus primeiros trabalhos espirituais. Ao dormir, à noite, era levada pelo caboclo às profundezas das águas, entrando na boca do que parecia uma cobra grande, mas que logo se revelou uma grande cidade. Nesse registro, a cobra *é* a cidade, não *passeia* pela cidade, diferentemente do que me foi descrito por Cristiomar e Higson.

---

[17] Perspectivismo. Citar Viveiros, citar Maués, citar Wawziniak.

[18] Sobre a presença de brancos no fundo como símbolo da colonização, as formulações de Lima (2014) a partir do perspectivismo ameríndio são interessantes para a discussão que pretendo fazer aqui.

[19] Perder a noção de quem se é (Viveiros de Castro, 2011).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ali, as pessoas eram "de todo jeito, gente com o nariz torto, com a perna torta" e encontravam-se verticalmente opostas a si, quase de cabeça para baixo. Elas ofereciam-lhe comidas, bebidas e verduras, mas ela já havia sido alertada por Seu Ubirajara para que não aceitasse as ofertas. A visita, ele a alertou, servia apenas para verificar se teria "coragem de enfrentar o que vem pela frente". Com esse intuito, Seu Ubirajara passeou com ela em terra "na calada da noite". Em cada encruzilhada, o caboclo apontava a existência de diferentes tipos de encostos e seres normalmente associados aos exus, como Tranca-Ruas. Viu essas forças fumando cigarros fortes, soprando o ar e tirando sangue de suas bocas: "Esses aí são os espíritos mais perigosos, mas a gente vai passar e eles não vão ver", ele informou para ela enquanto passavam perto das esquinas.

Se essas entidades não a enxergavam, o perigo de que o fizessem é, também, um consenso entre os rezadores e rezadeiras, sobretudo porque esses seres, muitas vezes, assediam aqueles que portam o tom da mediunidade. Dona Auxiliadora, rezadeira do bairro São João, me contou das vezes em que foi pescar com o marido e passou mal: sentia o corpo inchar de água e, toda vez que via um boto saltar pelo rio, sentia como se estivesse o bicho pulando em si. Quanto mais o boto saltava, mais sentia o seu corpo tremer. Adoeceu nos dias seguintes, período em que passou muito frio e desconforto corporal.

Outro desses efeitos me foi relatado pela rezadeira Diva, de 65 anos, moradora do bairro Santa Terezinha. Ela me contou do encontro de seu marido, "um homem de coragem sem igual", com o boto. No dia do ocorrido, ele estava pegando tracajá na praia quando viu um casal vindo em sua direção. Pareciam humanos, mas eram botos encantados, trajando chapéus brancos. O casal não mexeu com ele, muito embora o companheiro da rezadeira tenha sentido um arrepio nas costas. No dia seguinte, a febre alta o atacou: "Tu não ficou com medo, mas eles te viram", ela disse. E completou: "Nós somos desse mundo, né, a outra coisa que tu vê é de outro mundo. Que é estranho já. Não é assim como nós estamos aqui. Aí afeta o corpo, porque o nosso corpo não aguenta. Ninguém 'não' vai aguentar um morto vindo pra nós pegar, porque ele já é de outro mundo".

Os seres do encanto, portanto, estão à espreita e possuem capacidade de afetar os corpos humanos, em bons ou maus encontros. Por esse motivo, o espaço também se manifesta em delimitações temporais. Exemplo disso é a existência de horários impróprios para as crianças brincarem fora de casa, fato disseminado entre os ribeirinhos. Em meus primeiros dias em campo,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

esbarrei em Igor, neto da falecida rezadeira Luzia, enquanto tomava café da manhã no Clube das Mães, localizado na praça central. Segundo o rapaz, os antigos contavam que a Escadaria do Sacrifício era uma porta de entrada e saída de espíritos. Por esse motivo, os pais não deixavam as crianças brincarem ali às 6h e às 18h, principalmente às segundas-feiras, porque "é o dia que os espíritos fazem festa".

Um primo seu, quando criança, chegou a brincar no local nesses horários impróprios e teve um princípio de AVC: ouvia as vozes lhe chamando, mas não conseguia retornar. Foi Luzia quem socorreu-lhe. A rezadeira Diva reforçou a ideia de que existe um encanto em frente ao Escadão, bem como na "boca do Jandiatuba". A rezadeira Micaela me citou ter sido proibida de tomar banho desse trecho até o rio Camatiã na época em que trabalhava como banqueira, pois corria o risco de ser levada. Para Dona Jurema, às 6h, 12h e 18h, "os demônios estão soltos". Eles se manifestam em todos os aspectos e, por isso, nós na Terra precisamos estar preparados para não recebê-los.

As interações entre as pessoas que moram no fundo e as pessoas de cima não são baseadas somente na inimizade. Em distintos recortes, as pessoas de cima estabelecem com os seres do fundo relações de proximidade e, por vezes, de parentesco. Mencionei acima a relação do rezador Cristiomar com a sua companheira encantada. Ele foi apresentado a ela por Sete Encruzilhadas, um exu que mora na cidade do fundo. Ao apresentá-la, disse a ele que ele poderia viver com ela como namorado, mas que caso quisesse reproduzir-se com ela, precisariam casar-se, o que implicaria em ela assumiria um corpo humano e passar a viver como ele como um casal no mundo "de cima". Os seus filhos com ela seriam, nesse sentido, pessoas vivas, humanas. Cristiomar, que já é casado e possui dois filhos, optou por não seguir esse caminho e focar na criação dos filhos que já possui.

Esse tipo de relação também apareceu nas conversas que tive com a rezadeira Jurema. Ela conheceu o encantado Marco Coimbra em formato de boto, enquanto chorava à beira do rio Jutaí numa viagem que fazia com o seu primeiro marido. Ela tinha apenas 15 anos, enquanto o então esposo tinha 45 anos. Ciumento, ele tolhia a liberdade dela e era agressivo quando ela tentava ter "algo seu". O encantado sentiu a tristeza da rezadeira e aproximou-se dela nesse episódio. Após alguns anos de instabilidade com a sua mediunidade, Marco tornou-se uma importante peça na dinâmica familiar construída por Dona J.. Quando parou de trabalhar com ele, os filhos passaram

a sentir falta dos conselhos dados pelo encantado, um pai para eles. Paciente, atencioso e sábio, as saudades de Marco traduziram-se nas lágrimas que correram pelo rosto da filha de Dona J. ao me contar sobre a relação que tinha com o encantado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Edna Ferreira. **Terra Caída: Encante, Lugares, Identidades**. 2002. 263 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

BUENO, Maria Isabel Cardozo da Silva. **Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)**. 2014. 252 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CORDEIRO, Marina Audirene de Souza. **"A canoa da cura ninguém nunca rema só": o se ingerar e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)**. 2017. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2017.

GABRIEL, Chester. **Comunicação dos Espíritos: Umbanda, cultos regionais e a dinâmica do transe mediúnico**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955.

GOMES, Kirna Karoleni Vitor. **"Por trás das máscaras sempre dançamos": etnografia da etnicidade e territorialidade em São Paulo de Olivença (AM)**. 2019. 139 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2019. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/8018/11/Disserta%c3%a7%c3%a3o_%20KirnaGomes_PPGAS.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

GOMES, Fabiam Chota. **Processos fluviais e implicações portuárias para as cidades de São Paulo de Olivença, Amaturá e Santo Antônio do Içá, na calha do Rio Solimões-AM**. 2023. 146 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2023.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. **Spirits of the deep: a study of an afro-brazilian cult**. Garden City, New York: Anchor Books, 1975.

LIMA, Deborah de Magalhães. O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio solimões, amazonas). **Revista Teoria & Sociedade**, [*s. l.*], nº Número especial-Antropologias e Arqueologias Hoje, 2014. Disponível em: https://bib44.fafich.ufmg.br/teoriaesociedade/index.php/rts/article/view/115. Acesso em: 1 set. 2025.

MAGALHÃES, Aline Moreira. **Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna**. 2014. 208 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de cura: Um estudo sobre a pajelança maranhense**. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PENAFORTE, Gilcirley Santana. **Ofício de fé: rezadeiras no município de São Paulo de Olivença-AM**. 2021. 134 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Tabatinga-AM, 2021. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/8457/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o_GilcirleyPenaforte_PPGSCA.pdf. Acesso em: 5 fev. 2025.

PEREIRA, Anderson Lucas da Costa. **A cabocla Mariana e a sua corte ajuremada: modos de pensar e fazer festa em um Terreiro de Umbanda em Santarém, Pará**. 2017. 148 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2017.

REIS, Josimar Pereira da Silva. **Cidades ribeirinhas da Amazônia: a relação entre produção do espaço urbano e a dinâmica fluvial na cidade de São Paulo de Olivença-AM, Brasil**. 2022. 172 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2022.

RODRIGUES, Francisco Gleison de Souza. **Terras caídas: riscos e desastres no município e na cidade de São Paulo de Olivença, AM**. 2024. 192 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2024.

RUBEM, Erik Gonçalo. **O benzimento e os saberes tradicionais em saúde no município e Amaturá-AM**. 2022. 141 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

SALGADO, Liliane Lizardo. **Mutawarisá: benzimento entre os Baré de São Gabriel Da Cachoeira - Alto Rio Negro**. 2016. 169 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2016.

VASCONCELOS, Kauã. **Nas Margens de Lá: entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara.** 2020. 197 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ, 2020.

VERAS, Hermes de Sousa. **Convivendo com seres encantados: Encontros e percursos da encantaria de Rei Sabá em São João de Pirabas, Pará**. 2022. 247 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, [*s. l.*], vol. 54, nº 2, p. 885–917, 2011. Disponível em: https://revistas.usp.br/ra/article/view/39650. Acesso em: 2 set. 2025.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

ST 08: Artes de notar: experimentos com socialidades mais que humanas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O sentimento de si como arte de notar: fabulações corporais do holobionte

Renata de Oliveira Ramos[1]

Resumo

O artigo propõe uma reflexão sobre o deslocamento do sentimento de si a partir das descobertas sobre o microbioma humano e das fabulações artísticas que emergem em torno do corpo-holobionte. Partindo de uma trajetória pessoal que atravessa os imaginários do corpo-máquina e do corpo-código, argumenta-se que o paradigma ecológico inaugurado pelos estudos do microbioma redefine sensivelmente a experiência corporal. Mais do que reconhecer que o corpo é composto por múltiplas espécies, trata-se de desenvolver modos de atenção capazes de perceber essa multiplicidade. A partir de autores como Georges Vigarello e Anna Tsing, e de artistas como Joanna Ricou, Flávia Pinheiro e Sonja Bäumel, o texto investiga como práticas artísticas contemporâneas operam como dispositivos de percepção e fabulação, convidando-nos a experimentar o corpo como campo relacional. Inspiradas nas "artes de notar" de Tsing, essas obras nos ensinam a deslocar o olhar do indivíduo para o entre, do visível para o sensível, do eu para o nós. O sentimento de si, nessa perspectiva, deixa de ser experiência da interioridade e passa a ser exercício de co-percepção: uma arte de notar as interdependências microscópicas que nos compõem e que sustentam a vida. O artigo sugere, assim, que imaginar o corpo como holobionte é também imaginar novas formas de viver, cuidar e coexistir em tempos de colapso ecológico.

Palavras-chave: holobionte; artes de notar; microbioma humano; fabulação; poéticas corporais

* * *

Sou uma mulher nascida nos anos 70 e, como tal, atravessei algumas mutações do imaginário corporal ocidental. Assisti séries como *Homem de 6 Milhões de Dólares* e *Mulher Biônica,* onde o super-humano se constituía a partir de próteses mecânicas incríveis que ampliavam a força de seus membros e sentidos. Força sobre-humana,

1 Doutoranda do Núcleo de Subjetividade do PPG em Psicologia Clínica da PUC/SP

audição ampliada, visão telescópica, sempre um corpo-máquina, aperfeiçoado pela engenharia.

No início dos anos 90, com a escola, visitei em Belo Horizonte um laboratório de genética onde Sérgio Pena e sua equipe começavam a realizar exames de DNA — um dos primeiros da América Latina. A genética nuclear ditou a virada no imaginário a respeito do corpo humano, que afastava-se da máquina como conjunto de órgãos a serem substituídos ou melhorados por dispositivos externos, e aproximava-se de um código a ser decifrado, uma sequência de informações que conteria, em si, a verdade da vida.

Daí em diante, foi sob a predominância desse imaginário, com suas práticas e metáforas específicas que vivemos, com a convicção de que compreender o DNA seria como decifrar o humano, da saúde à doença, da herança à personalidade. Tempos de ovelha Dolly a ocupar o noticiário, junto com a novela *O Clone*, exibida no Brasil entre 2001 e 2002, explorando as questões éticas subjacentes à promessa de que seria possível criar a vida.

Também no começo dos anos 2000, houve um remake da série *A Mulher Biônica,* para seguir no mesmo exemplo, em que a protagonista já não recebia apenas próteses: seu corpo era atravessado por nanotecnologias que atuavam no nível genético, corrigindo defeitos, acelerando processos de reparação, ampliando sua capacidade de regeneração. Assim se consolidava a metáfora dominante do corpo como hardware, regido por um software invisível, o genoma. E, como afirma David Le Breton, um corpo que parecia desde sempre condenado à obsolescência, à espera de atualização, sempre incompleto diante das promessas da biotecnologia.

Em 2003 se deu a conclusão do Projeto Genoma Humano. E, no entanto, o resultado ficou aquém das expectativas: não havia um "código da vida" que pudesse, sozinho, explicar o humano. A decifração do genoma revelou-se insuficiente para dar conta da complexidade dos corpos.

Se o resultado ficou aquém do imaginado, as tecnologias de sequenciamento criadas para o *Projeto Genoma* foram muito bem sucedidas, e em 2007, iniciou-se o *Projeto*

Microbioma Humano (HMP), com a proposta de mapear não apenas os genes humanos, mas também dos micro-organismos (bactérias, fungos, vírus e protistas) que habitam e compõem cada corpo, e entender seu papel na saúde humana.

O sequenciamento do microbioma, na esfera desse projeto, terminou em 2012 e apresentou ao mundo novidades surpreendentes. Descobriu-se que as células microbianas ultrapassam o número de células humanas numa proporção de dez para um. A partir de então, os estudos sobre o microbioma humano se expandiam enormemente, inaugurando um novo entendimento sobre o corpo, que passa a ser considerado não apenas um indivíduo, mas uma composiçao de seres em constante negociação entre si e com o ambiente. A essa composiçao dá-se o nome de holobionte[2].

Desde a primeira vez que me deparei com o conceito de microbioma humano, pensei: como todas as pessoas não estão falando sobre isso? Ao procurar informações geralmente me deparava com artigos médicos que afirmavam a importância da manutenção de uma flora bacteriana multipla no corpo humano, ou livros de divulgação cient[ifica que apontavam doenças advindas do desequilíbrio dessas interações. O Livro *10% Humano*, de Alanna Collen, é um desses textos, que associa males como alergias, diabetes e autismo, ao uso descontrolado de antibioticos. Mas, eu pensava, e as implicações subjetivas? E filosóficas? Será essa a nossa 4ª ferida narcísica[3], depararmo-nos com a ínfima porcentagem de material genético humano nesse pacote animado a que chamamos corpo e identificamos tão fortemente ao nosso eu? Algumas novidades da ciência têm o poder de propiciar uma virada paradigmática, quando não se trata de novas respostas que aprofundam o entendimento, mas de novas perguntas que reordenam a forma de conhecer. E eu suspeitei que o microbioma humano seria uma dessas novidades.

2 O termo holobionte foi popularizado pela bióloga Lynn Margulis para descrever a unidade ecológica e evolutiva formada por um hospedeiro e suas comunidades simbiontes. O conceito desafia a noção de indivíduo e enfatiza que corpos são ecossistemas complexos e que a interdependencia não é mera contingência, mas uma força vital.

3 Se Copérnico nos tirou do centro do universo, Darwin do topo da criação e Freud do controle absoluto da própria mente, o microbioma nos desaloja da soberania sobre o próprio corpo. Já não somos nem mesmo uma individualidade genética 'pura', mas um consórcio de cooperação vital com incontáveis outros.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

E desde então, dá-se que, com esse outro entendimento de corpo emergem, também, novos vocabulários, metáforas e práticas corporais. A guerra contra micróbios e todo o vocabulário médico acionado por ela deixa de ser a única possibilidade de relação com o outro-em-nós e a medicina passa a reportar a modulação de populações bacterianas do organismo, expandindo vocabulário da ecologia para o interior do corpo. O corpo, antes pensado como máquina ou código, passa a ser visto como ecossistema.

As pesquisas sobre o microbioma humano vêm crescendo de maneira impressionante. Para se ter uma ideia da escalada de pesquisas, em 2017, havia cerca de 30 mil artigos indexados na base PubMed sobre o tema. Hoje, esse número está em torno de 180 mil. Essa explosão de publicações mostra que não se trata apenas de um nicho de investigação científica, mas de um campo em franca expansão, que mobiliza diversas áreas — da medicina à psicologia, da nutrição à ecologia, para ficarmos apenas no âmbito da saúde.[4]

Essa presença também se faz sentir no cotidiano. Nas farmácias brasileiras, a prateleira destinada aos probióticos se multiplicou em poucos anos, sinalizando não apenas um mercado promissor, mas também uma nova sensibilidade em relação ao corpo, que precisa ser cultivado, alimentado, povoado de micro-organismos que passam a ser aliados e não apenas inimigos a serem combatidos.[5]

Trata-se de um novo paradigma corporal que vem se somar e acrescentar algo sobre as dores e desastres cultivados pelo paradigma do corpo-indivíduo: cisão entre o eu e a capacidade de se conectar com as forças ativas do mundo, adoecimento psíquico e

4 Nos primeiros anos, os estudos do microbioma humano se concentraram sobretudo no mapeamento taxonômico e funcional — identificando os microrganismos presentes e seus genomas. Mais recentemente, porém, o foco tem migrado para as interações entre espécies microbianas e entre micróbios e hospedeiro — com o esforço de inferir redes ecológicas, fluxos metabólicos e mecanismos de cooperação ou competição interespecíficos no microbioma humano (Dohlman & Shen, 2019; Ling et al., 2019).

5 No Brasil, os probióticos são regulamentados pela Anvisa como suplementos alimentares, não como medicamentos. Isso significa exigências regulatórias mais brandas: não é necessária prescrição médica para consumo, os critérios de eficácia são menos rigorosos que os aplicados a fármacos, e o processo de registro é simplificado. O resultado é a ampla circulação desses produtos sem acompanhamento clínico, favorecendo um mercado em expansão contínua. Para a indústria de suplementos, trata-se de uma verdadeira mina de ouro, sustentada pelo apelo simbólico de “reforçar a imunidade” e “cuidar do intestino” — slogans que ganharam espaço no imaginário coletivo.

destruição do planeta. Corpo que reforçou por tanto tempo o individualismo e o medo do outro, o sentido de excepcionalismo humano, a solidão, a paranoia, a angústia de almejar a superfuncionalidade e uma alucinada juventude expandida. Vemos emergir esse novo paradigma e um novo imaginário por fazer, que aciona em nós outras possibilidades de imaginação corporal, enquanto ainda perdura, no senso comum, a noção do corpo como hardware.[6]

O deslocamento da metáfora corporal da máquina para a do ecossistema não é apenas epistemológico, mas também sensível, convidando-nos a recriar a percepção do corpo. E é nesse cenário que buscamos aproximar a pesquisa científica das práticas artísticas contemporâneas. Se nas ciências da saúde os estudos sobre o microbioma humano aparece como desafio epistemológico, nas artes eles se apresentam, em grande medida, como dispositivos de fabulação. Artistas como Joanna Ricou, Flavia Pinheiro, Sonja Bäumel e Anna Dumitriu trabalham diretamente com esse campo, tensionando modos de perceber e imaginar o corpo. Para elas, o microbioma deixou de ser apenas objeto de investigação científica para se tornar matéria estética e política.

Essas obras ativam novas máquinas de imaginar, além de uma espécie de pedagogia sensível: fazem-nos experimentar, de forma estética, aquilo que os dados científicos ainda não conseguem traduzir completamente. O corpo, aqui, não é indivíduo nem código, mas multiplicidade. Algumas obras me parecem exemplares nesse movimento de deslocar o imaginário corporal.

A artista portuguesa radicada nos EUA, **Joanna Ricou**, em *The Other Selves* (2014), propõe uma guinada na prática cotidiana do autorretrato. Em vez de registrar o rosto ou a imagem corporal a partir da fotografia, ela coleta amostras de

6 É importante considerar que não se trata de uma passagem linear entre paradigmas. As metáforas corporais se sobrepõem e se reconfiguram ao longo do tempo, de modo que múltiplas concepções do corpo coexistem em nosso imaginário e em nossa linguagem cotidiana. Ainda falamos que o coração bombeia o sangue, e pensamos nas artérias e veias como canais, heranças do corpo-máquina do século XVII , enquanto noções como *energia*, *metabolismo* e *homeostase* ecoam o corpo termodinâmico da biologia do século XIX. Mais recentemente, o corpo passou a ser compreendido como *hardware* de um *código genético* a ser decifrado, mapeado ou reprogramado. Essas metáforas e imaginários corporais não substituem as anteriores, mas convivem com elas, compondo um palimpsesto de imagens — mecânicas, energéticas, informacionais e simbióticas — que seguem produzindo sentidos, práticas e políticas do vivo.

microrganismos que habitam a superfície da pele, mais especificamente o umbigo dos visitantes da exposição e os cultiva em placas de Petri expostas na galeria. O que emerge é um retrato feito de colônias em crescimento, onde o "eu" é os nossos simbiontes em proliferação. O título da obra, The Other Selves, revela-se, ele próprio, um dispositivo de fabulação. É difícil traduzi-la precisamente. "Outros eus" mantém a centralidade do eu, outros de mim já é um pouco mais interessante. A artista cria algo que "perturba", selves que são other, 'sis' que são 'outros'. Este paradoxo linguístico, que só encontraremos mais adiante uma possível tradução no conceito de 'si-tantos', já anuncia uma selfie que se dá na negociação com presenças não humanas. Porque sonoramente próxima de selfie, a obra subverte a lógica do autorretrato digital: em vez de capturar a imagem estável de um 'eu', ela cultiva a imagem em processo de uma comunidade de 'outros'. Ela não captura uma pretensa identidade estável, mas a multiplicidade em processo que constitui o corpo.

O projeto **Biota Beats**, do laboratório de biologia de comunidades da EMW Street Bio em 2016**,** converte o microbioma em som. Culturas microbianas em placas de petri modificadas, semelhantes a discos de vinil são lidas e "tocadas", gerando composições que soam estranhas e familiares ao mesmo tempo. O microbioma se dá aos ouvidos, mais que aos olhos, desafiando a tradição moderna que prioriza o visual nas tecnologias de produção de evidências científicas. O corpo se aproxima de uma paisagem sonora, ressoando a dimensão relacional tanto da arte quanto da vida microscópica.

A coreógrafa brasileira **Flavia Pinheiro**, em seu espetáculo *Bactéria Magnífica*, exibido no SESC 24 de Maio em 2023, leva ao palco a experiência de um corpo em diálogo com processos microbianos. Com gestos coreográficos amebóides e fabulação bacteriana, ela encena a contaminação como potência, povoando o palco ao convidar os espectadores a compor a paisagem cênica e colocando em xeque as narrativas higienistas e bélicas que marcam o imaginário moderno. A frase: "de que lado você está na guerra antibiótica que vem sendo travada?" ecoa pelo teatro algumas vezes. Seu trabalho faz da proliferação uma estética e uma política, trazendo à cena a vitalidade excessiva que escapa ao controle e os impasses que isso supõe, abrindo a possibilidade

de uma nova microbiopolítica.

O termo, útil aqui para pensar o governo da vida em nível microscópico, encontra eco direto na análise da antropóloga Heather Paxton sobre os debates em torno do queijo de leite cru nos Estados Unidos. Em seu artigo *Post-Pasteurian Cultures*, Paxton demonstra como a regulação estatal, baseada em um paradigma de guerra aos patógenos, buscou erradicar os riscos através da pasteurização, silenciando os saberes que lidam com os microrganismos como parte de uma relação de cuidado e terroir. A pergunta da artista — "de que lado você está na guerra antibiótica?" — opera uma virada semelhante. Ela torna visível o conflito entre duas microbiopolíticas: uma, baseada no combate e na esterilização, e outra, insurgente, que a coreógrafa encena, baseada na composição e na negociação com a vida microbiana como condição para uma existência potente.

Já a artista austríaca **Sonja Bäumel** cria instalações e performances que exploram os limites do corpo humano na relação com o universo microbiano que o constitui. Como, por exemplo, cultivando microrganismos em tecidos ou superfícies que se expandem diante do público. Sua pesquisa recente se dedica a pensar o *quorum sensing*, um mecanismo de comunicação química que permite às bactérias perceberem densidade populacional e coordenarem ações coletivas no interior do organismo. Ao trazer essa ideia para o campo artístico, Bäumel abre a possibilidade de imaginar o corpo como espaço de negociação e linguagem compartilhada entre espécies.

Essas obras, em sua diversidade, operam como dispositivos sensíveis que nos obrigam a experimentar o corpo como multiplicidade. Elas o deslocam radicalmente do excepcionalismo humano e dão a ver (e a ouvir) os simbiontes que nos constituem. Cada uma, à sua maneira, desloca o olhar para práticas de escuta, fabulação e contaminação, semeando imaginários em que o corpo deixa de ser indivíduo para se afirmar como composição, Elas nos convidam a distender o contorno corporal e a exercitar um outro regime sensível, capaz de reconhecer as multiplicidades que nos constituem. Uma outra microbiopolítica, na qual “dizemos nós” com os micro-organismos. Essas obras convidam o público a notar o que normalmente passa ao largo

das narrativas dominantes sobre o corpo e a vida.

Ao observar como as bactérias marcam presença em autorretratos (a que se refere esse auto?), produzem sons a partir de sua cultura, coreografam movimentos ou comunicam-se entre si através do quorum sensing, essas obras tornam-se exercícios de percepção que abrem espaço para que novas formas de convivência sejam imaginadas/notadas/percebidas.

As obras apresentadas aqui contribuem para delinear e dar sustentação a esse outro imaginário corporal. Se a ciência moderna descreve o corpo como máquina ou unidade autônoma, elas insinuam um corpo múltiplo, relacional, atravessado por vozes microscópicas e interações mais-que-humanas. Elas funcionam como pequenas práticas de fabulação, que desafiam o olhar moderno que separa natureza/cultura, humano/não-humano, visível/invisível, e nos sensibilizam para outras formas de viver-com. Todas elas ensaiam mundos possíveis, em que o corpo deixa de ser apenas humano e fechado sobre si e passa a ser tecido em simbiose.

No livro *O Sentimento de Si, História da Percepção do Corpo*, do historiador francês Georges Vigarello, o autor investiga como ao longo da história ocidental a noção de "sentir-se" ou o sentimento de si, foi construído e adquiriu densidade histórica e cultural em paralelo ao surgimento e utilização de instrumentos e técnicas como o espelho, o termômetro ou a fotografia, que redefiniram o que é "visível" e "perceptível" sobre si, enquanto normas sociais de higiene e beleza produziram padrões de autocuidado que alteraram a experiência corporal.

Vigarello nos lembra que aquilo que chamamos de ‘sentimento de si’ é sempre histórico: ele varia com as tecnologias e os imaginários que modulam o que o corpo percebe como ‘próprio’ Ele descreve as práticas, saberes e dispositivos que moldam essas transformações, condições de possibilidade médicas, sociais, estéticas e técnicas que, deslocadas da alma, amalgamam-se ao próprio corpo.

Na história do Ocidente, portanto, o corpo foi progressivamente se tornando cada vez mais individualizado, delineando-se um corpo unitário, descrito e experimentado a partir de metáforas informacionais e da genética, de imaginários bélicos de uma certa

vulgata da imunologia e de práticas francamente eugenistas, cujo interior é estéril e sempre em busca de superar a si mesmo através de reprogramações de seu software e de lutar contra doenças defendendo suas fronteiras de tudo que seja não-eu: o outro, o externo vistos como risco. Frente a esse horizonte empobrecido, o corpo-holobionte aparece como deslocamento radical: não uma unidade a proteger ou a programar, mas um emaranhado a compor.

Talvez estejamos assistindo a um possível deslocamento do "si", que passaria a incluir a rede interespécies de que nossos corpos fazem parte, dissolvendo fronteiras rígidas entre eu e outro. Se o corpo é um ecossistema, o "eu sinto" refere-se, também, às redes simbióticas invisíveis, interdependências microbianas, fluxos que me atravessam como populações ou comunidades. Se, por séculos, aprendemos a sentir o corpo como fortaleza, talvez agora possamos experimentá-lo como floresta: permeável, vibrátil e em coabitação.

A redefinição sensível de si, do si-mesmo para o si-tantos, estende a experiência corporal além e aquém da pele, em direção ao múltiplo e ao coletivo. Trata-se de perceber-se parte de um ecossistema dinâmico e colaborativo, ele próprio conectado ao ecossistema terrestre e aos outros corpos-ecossistemas. Seria esse momento atual, o surgimento, no pensamento ocidental, de uma via de possibilidade de reconexão do homem ao cosmo? Uma conexão à altura do desafio de lidar com o desastre climático e as consequencias catastróficas do antropoceno?

Nesse sentido, esse convite se alinha ao que Anna Tsing nos faz, em seu livro *O Cogumelo no Fim do Mundo*, para que experimentemos no corpo o que ela chama de artes de notar: modos de atenção que permitem ver as interdependências e emergências nos interstícios da vida. Ela afirma que o vício no humano e nas narrativasde progresso nos impede de perceber "as manchas nas paisagens, as temporalidades múltiplas e as assembleias instáveis entre humanos e não-humanos, a matéria mesma da sobrevivência colaborativa." (TSING, 2022, p. 63). Perceber que o corpo, assim como a vida do planeta, é interação entre múltiplos seres, requer, a princípio, que nos mantenhamos em estado de curiosidade, "primeiro requisito para a sobrevivência colaborativa em tempos

de precariedade." (TSING, 2022, p. 41). Exercer uma arte de notar exige tempo, paciência e sensibilidade para perceber que o corpo não é unidade isolada, mas campo relacional em processo permanente. Desviar da percepção hiperfocada no humano e criar novos sensíveis que se conectem a esses outros universos.

Se a modernidade nos treinou a perceber do si (mesmo) especialmente o que reafirma nossa individualidade, os estudos sobre o microbioma, assim como essas obras e experimentos artísticos, nos convidam a perceber interdependências microscópicas, sonoras, coreográficas, químicas. São gestos que alargam o campo perceptivo e nos instigam a sustentar outros imaginários corporais proliferantes, relacionais, porosos.

O sentimento de si da modernidade levou-nos a lutar contra micróbios, contra defeitos, contra a vulnerabilidade ao outro; a buscar a manutenção de uma integridade física que é também a manutenção de um eu isolado e autocontido, um "eu" que se percebe como fronteira, separado do mundo e das demais formas de vida.

Pensar o corpo como holobionte demanda mais do que o simples reconhecimento de que somos povoados por microrganismos e atravessados por relações invisíveis. Exige que se constituam outros sensíveis, capazes de perceber e relacionar-se com essas múltiplas presenças e sentir que a vida em nós que não se reduz à individualidade humana.

Se Anna Tsing propõe o termo artes de notar referindo-se à postura em relação às ruínas da paisagem complexa da terra no antropoceno, acreditamos que esse sensível aproxima-se melhor do que emerge ao concebermos o corpo, também, enquanto campo relacional de espécies, fluxos e interações. Deslocar a percepção corporal do campo de dizibilidade do 'sentimento de si' para o das 'artes de notar' é um gesto de deslocamento do sensível. Esse gesto, que envolve perceber processos e interdependências nos interstícios da vida e reconhecer o que é emergente, provisório e heterogêneo, convoca a atenção para padrões que só se manifestam a quem está disposto a escutá-los e acompanhá-los.

Aplicado ao corpo-holobionte, portanto, esse gesto de atenção permite experimentar, ainda que parcialmente, um sentimento de si que não se limita ao

indivíduo, mas se abre para o *si-tantos.* Essa expressão, que aqui propomos, é uma tentativa de responder em português ao *Other Selves*, de Joanna Ricou: aquele paradoxo linguístico que já encontrávamos em seu trabalho, e que agora se revela como possibilidade de nomear a experiência do holobionte de um eu descentrado que se constitui com, por e através do conjunto de presenças que o atravessam. O desenvolvimento desse outro sensível, então, seria condição para que emerjam imaginários corporais plurais, relacionalmente ricos e ecologicamente enraizados. E acreditamos que a arte possa operar na criação e sustentação desses novos sensíveis e das novas fabulações possíveis a partir dos estudos do microbioma humano.

Tsing enfatiza a importância de perceber o que se passa às margens, processos que não são centrais ou hegemônicos, mas que surgem nas bordas, nos interstícios; observar a interação entre diferentes espécies em florestas secundárias ou em campos perturbados, prestando atenção ao que se manifesta apenas em contextos instáveis. Deslocar o selfie para selves, o rosto para as colônias invisíveis do umbigo, como o faz Joanna Ricou, ou apresentar os sons microbianos que anunciam a pele como continentes de múltiplas populações, cada uma delas com seu tom, ritmo e fluxos bacterianos que normalmente escapam à percepção direta. Ao acionar a audição como sentido nobre que reforça a dimensão de presença e coletividade nas relações entre os corpos, convocam a imaginação a conceber os limites entre dentro e fora do corpo como território borrado e fluido.

Praticar atenção aos tempos e ritmos distintos de seres humanos e não-humanos implica em desacelerar a percepção para captar padrões alheios à cadência humana e à lógica de produtividade. Perceber que cada microrganismo, cada processo biológico, tem seu próprio tempo, numa multiplicidade de escalas.

Num artigo intitulado *The Epistemic Revolution Induced by Microbiome Studies*, é dito que esses estudos trazem uma intenção de usar redes de interação multiescalares como estrutura explicativa capazes de incorporar fenômenos e reconhecer os efeitos causais que emergem das interdependências entre microrganismos, tecidos e ambientes.

Essa mudança de escala ressoa profundamente com o gesto de Sonja Bäumel em

Entangled Relations — Animated Bodies (Trienal de Milão, 2022), onde projeções, esculturas e ações performativas se entrelaçam para tornar visível o contínuo entre o micro e o macroscópico. Ela buscou desestabilizar as representações tradicionais do corpo (estático) embaralhando escalas dimensionais por acreditar que "nossa ética está fortemente ligada a uma falsa compreensão da grandeza da raça humana". A isso, incorpora a coexistência de múltiplos tempos e agentes no mesmo campo vital, enfatizando a performance como linguagem privilegiada para abordar o corpo humano. Numa coreografia entre espécies e escalas, a artista convoca o público a ultrapassar o "contenho multidões" de Whitman para *ser* multidão *com* as bactérias, transtornando os limites interespecíficos, assim como nossa pretensa unidade corporal.

As assembleias de que fala Anna Tsing talvez se inscrevam no mesmo impulso: o de perceber a polifonia vital, aliando-se a espécies companheiras e afirmando encontros heterogêneos em composições precárias e criativas. A ecologia das relações entrelaçadas, tanto nas comunidades microbianas, quanto nas práticas humanas, exige novas formas de atenção e convivência. Em Bäumel, em Tsing e nas pesquisas biológicas contemporâneas acerca do microbioma humano, o mundo aparece menos como sistema estável e mais como constelação vibrátil de interações multiescalares.

Estimular a percepção para acolher e acompanhar a multiplicidade sem reduzi-la a um único padrão explicativo, implica reconhecer que qualquer evento, gesto ou alteração no corpo holobionte, é efeito de uma constelação de agentes. Cada qual com sua história, temporalidade e forma de agir no mundo. Reconhecer que um corpo emerge atravessado por projetos de fazer mundos humanos e não humanos que se sobrepõem e transformam-se uns aos outros. Experimentar o corpo como assembleia interespecífica é deslocar a percepção do que reforça a forma-indivíduo e notar os projetos divergentes,sobrepostos e conjuntos que tecem mundos.

Práticas de cuidado e co-presença se tornam modos de entrar em relação com o que nos habita: notar, como propõe Anna Tsing, é um exercício de co-habitar. Envolve modos de estar junto, de deixar-se atravessar, de sustentar o contato.

Projetos como *Biota Beats* materializam essa disposição relacional. Nele, a música,

enquanto sistema semiótico, promove outras políticas de atenção e de presença, distintas daquelas dominadas pela imagem. E, nesse projeto, a musica em questão é o hip hop, que mobiliza um repertório sígnico e afetivo próprio. Segundo os próprios artistas, eles buscam a criação de comunidade, de transferência e troca, "numa celebração da arte, da ciência e da vida em todas as suas formas." Entre linguagens, instituições, entre grupos, espécies, entre sistemas sígnicos. O projeto reúne uma equipe mutidisciplinar composta por biologas, artistas, engenheiros, produtores, e envolve crianças e adolescentes da comunidade local. Um DJ mixa os sons das culturas bacterianas.

A arte torna-se, assim, uma prática de cuidado expandido na qual perceber, criar e conviver são gestos indissociáveis. Crianças ocupam o espaço do laboratório/galeria, compartilham suas companheiras bactérias e ouvem-se como música. A obra se dá nos encontros: entre laboratório, artistas, crianças e músicos; nos dispositivos mobilizados para que esses encontros se tornassem possíveis; nos procedimentos de coleta do microbioma, nos gestos e nas negociações; nos desenhos constituídos nas placas de culturas; na criação de materiais e procedimentos; na música produzida; ao se ouvir o som da cultura das bactérias, coletiva ou individualmente; nas trocas de conhecimento e de afetos. No visível, no invisível, no material e no imaterial, no audível e no inaudível, na experiência e nas políticas de afeto e de atenção constituídas.

Se a arte contemporânea, em geral, busca se afastar dos cânones da modernidade, nos trabalhos que trazem o microbioma para o centro das experimentações isso se torna praticamente uma regra. Eles recorrem, assim como o projeto Biota Beats, a sons, performances, coautoria com público e bactérias em obras-processos realizadas em cooperação com os micro-organismos. São obras vivas e abertas aos ritmos e durações das espécies companheiras em processo de tornar-se-com.

Essas obras instalam-se em zonas de vizinhança entre operações artísticas e práticas científicas. Elas borram fronteiras entre as áreas, estetizam a ciência e afirmam a arte como campo de produção de saberes. Convidam o corpo a se perceber como si-tantos, propondo novos modos de habitá-lo condizentes com a experiência de sermos holobiontes. Um sentimento de si que é arte de notar, relacional, porosa e pluriversal,

capaz de acolher múltiplas presenças e modos de existência.

Observar as interações entre espécies, ou entre processos de naturezas distintas, não significa apenas registrar dados, mas ensaiar possibilidades. Fabular é também um modo de conhecer. Tsing fala da fabulação como uma forma de imaginar mundos possíveis a partir de encontros precários; do mesmo modo, certas práticas artísticas e científicas experimentam o corpo como laboratório sensível, ensaiando outras coreografias de convivência.

Diante da guerra antibiótica que ainda estrutura tantas práticas contemporâneas, fabular cooperativamente é um gesto político e vital: imaginar futuros nos quais coexistir não é ameaça, mas condição de florescimento. Uma fabulação que vem ganhando espaço e que serviu de base para os estudos do micobioma humano, é a da teoria da simbiogênese. Lynn Margulis, personagem central dessa perspectiva, afirmava que o mecanismo essencial da evolução não seria a luta pela sobrevivencia, mas a cooperação. Essa virada pode produzir vias de relação mais implicadas com a vida na e da Terra.

O corpo-holobionte inaugura uma ruptura radical que abala o sensível individual produzido pela modernidade colonial, treinado para notar, de si, apenas o que confirma a individualidade humana. É preciso outro sensível, capaz de acompanhar interações microscópicas, ouvir ritmos heterogêneos e apreciar a multiplicidade como constitutiva do próprio sentir-se vivo.

Justamente nesse espaço, as obras de Joanna Ricou, Flavia Pinheiro e Sonja Bäumel e o projeto Biota Beats se tornam decisivas. Elas apontam para outras possibilidades de corpo, outras materialidades e procedimentos, ensinando modos de perceber e sentir compatíveis com a experiência holobionte. Elas mostram que imaginar o corpo de forma relacional não é apenas conceito, mas prática: perceber, fabular, cuidar e co-existir com o que nos atravessa.

Entre ciência e arte, entre microrganismos e humanos, o sentimento de si na contemporaneidade é convocado a tornar-se arte de notar o holobionte: corpo como paisagem, sempre mais que humana, tecida entre projetos de fazer mundos.

Referências Bibliográficas

BAPTESTE, Eric; GERÁRD, Philippe; LAROSE, Catherine; BLOUIN, Manuel; NOT, Fabrice; CAMPOS, Liliane; AIDAN, Géraldine; SELOSSE, M. André; ADÉNIS, M. Sarah; BOUCHARD, Frédéric; DUTREIL, Sébastien; COREL, Eduardo; VIGLIOTTI, Chloé; HUNEMAN, Philippe; LAPOINTE, F. Joseph; LOPEZ, Philippe. The Epistemic Revolution Induced by Microbiome Studies: An Interdisciplinary View. *Biology.* 2021; 10(7):651. https://doi.org/10.3390/biology10070651

BIOTA BEATS. *The Human Microbiome Music Project.* EMW Street Bio Lab, 2016. Disponível em: https://www.emwstreetbio.org/biotabeats. Acesso em: 18 out. 2025.

Cornwall, Celine. Navel gazing: portraits of the bacteria in our belly buttons – in pictures. *The Guardian* Qua 24 fev 2016. 07:00 GMT . Disponível em: https://www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2016/feb/24/navel-gazing-portraits-of-the-bacteria-in-our-belly-buttons-in-pictures Acesso em: 26/09/2025

DOHLMAN, A. B.; SHEN, X. *Mapping the microbial interactome: Statistical and experimental approaches for microbiome network inference. Current Opinion in Microbiology*, v. 50, p. 42–49, 2019. DOI: 10.1016/j.mib.2019.09.009.

FAINTUCH, Joel. (org.) *Microbioma, Disbiose, Probióticos e Bacterioterapia*. 2ª ed. Barueri, SP: Manole, 2025.

HARAWAY, Donna. *Quando as Espécies se Encontram.* São Paulo: UBU, 2022.

LE BRETON, David. *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. 3ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2003.

LING, X.; WATANABE, K.; OKUDA, S. *The human gut microbiome is structured to optimize molecular interaction networks. Computational and Structural Biotechnology Journal*, v. 17, p. 783–790, 2019. DOI: 10.1016/j.csbj.2019.06.002.

MARGULIS, Lynn. *Planeta Simbiótico: um novo olhar para a evolução*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022..

PAXSON, Heather. *Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States.* Cultural Anthropology, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 15–47, 2008. Disponível em: https://www.sertaobras.org.br/wp-content/uploads/2015/03/Paxson-Cheese-PostPasteurianCultures.pdf. Acesso em: 04 out. 2025.

RICOU, Joanna; DUNN, Robert R. *Identidades híbridas: explorando individualidade e conetividade através do microbioma*, MIDAS [Online], 5 | 2015, Online since 02 December 2015, connection on 10 October 2024. URL: http://journals.openedition.org/midas/848 ; DOI: https://doi.org/10.4000/midas. 848

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Corpo e História.In: *Cadernos de subjetividade.* Núcleo de estudo e pesquisa da subetividade – Programa de estudo de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/SP, 1995. p. 243-266.

SONJA BAUMEL. Site da artista. Disponível em:. https://www.sonjabaeumel.at/ Acesso em: 20/09/2025.

TSING, Anna L.*O Cogumelo no Fim do Mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo.* São Paulo: n-1 edições, 2022.

VIGARELLO, Georges. *O Sentimento de Si.* Petrópolis, RJ:Vozes, 2016.

ST 09: Ciência e Tecnologia em interações entre humanos e não humanos nos mundos alimentares

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cogumelos para comer e para pensar: indo além da alimentação num projeto de inovação na fungicultura

João Phillip Tilopa Barbosa de Oliveira Neuen[1]

O quê se entende por "cogumelo"? No Brasil, frequentemente, se entende como "cogumelos alucinógenos", particularmente da espécie *Psilocybe cubensis*. No interior de Portugal ouve-se "míscaros", "frades" e "boletos". Na antropologia pensamos "Anna Tsing", na contracultura "Terence McKenna" e na biologia talvez "Paul Stamets". Neste trabalho, apresento um projeto de inovação no cultivo de cogumelos, estabelecido por um brasileiro no interior de Portugal, na "vila do cogumelo" da região. Este projeto acabou fracassando, com pequenos malogros se acumulando. Cada um destes momentos ensaiava um tipo de esperança, uma renovação que, finalmente, ofereceria chances de uma retomada. Central foi a polissemia dos "cogumelos", cujo sentido era modificado, restringido e, principalmente, expandido, conforme novos aliados se juntavam ao projeto. Ali, cogumelos como alimento, que eram os protagonistas da forma inicial do projeto, foram apenas um ingrediente entre outros nesta sopa controversa que são os fungos e, ao passo em que se perdia terreno na vila, outros usos, acepções e agências dos fungos entraram em destaque. Por fim, parafraseando Lévi-Strauss, porém, num sentido diferente do dado por ele, mostro como cogumelos não são bons apenas para comer, mas também para pensar. Pensando em fungos, meus interlocutores foram além do cogumelo alimentício, desenvolvendo uma série de produtos e, inclusive, deixando-o para trás, pelo menos em sua roupagem usual.

Palavras-chave: cogumelos; fungos; alimentação; inovação.

Introdução

Por "cogumelo", usando os termos da biologia, entende-se, de maneira comum, o corpo de frutificação de um macrofungo, geralmente um pertencente ao filo dos basidiomicetos, como o *champignon* de Paris, o *shiitake* e o *shimeji*, ou ao dos ascomicetos, como a *Morchella*. Este sentido é também compartilhado pela gastronomia,

[1] Mestre pelo PPGAS - UnB e pesquisador independente.

por veganos e vegetarianos, amantes de cogumelos e por um público bastante amplo, que adiciona o sabor, a textura e os juízos de cada um à definição (Terçarioli; Paleari; Bagagli, 2010; Urben et al., 2017). O cogumelo se torna diverso, assumindo contornos plurais, e "os cogumelos" se multiplicam, separados por espécie e valor culinário.

Esta é uma definição adequada, mesmo que simples, de cogumelo, ou cogumelos, no plural. Penso que todes concordariam. Contudo, para a Shimejito, empresa que resolvi estudar para a minha dissertação de mestrado, cogumelos são muito mais do que isso. Os que encontrei no início do meu trabalho de campo eram agentes de transformação social e promotores da sustentabilidade ambiental.

A empresa foi fundada na Vargem Bonita, zona rural do Distrito Federal, por um ex-funcionário do Banco do Brasil em busca de mais liberdade e autonomia, além de um propósito que pudesse "mudar o mundo" (sic). Meu principal interlocutor, que chamarei aqui apenas de"CEO", insatisfeito com a estagnação na carreira e o ambiente demandante e competitivo de um banco, juntou seu pai e seu irmão mais novo e encontrou na Embrapa uma aliada fundamental: a equipe da Dra. Arailde Urben, que oferecia cursos de cultivo, preservação e utilização de cogumelos. O manual de cultivo editado pela pesquisadora foi uma referência central no trabalho da Shimejito, pois, como pude verificar, grande parte dos procedimentos implementados refletia a peça (ver Urben et al., 2017).

Como afirmou o pai do meu amigo CEO, a ideia inicial era ofertar às pessoas um produto saudável, destacando as propriedades "nutracêuticas"[2] dos cogumelos, especialmente o *shiitake* e o juba-de-leão. A sustentabilidade do produto, que, àquela altura, ainda eram os cogumelos *in natura*, também era enfatizada, formando a base das campanhas de *marketing* da Shimejito. Saúde e sustentabilidade acabaram se associando a noções de flexibilidade, conectividade e descentralização, de certa forma características de um "novo espírito do capitalismo" (Boltanski; Chiapello, 2009), oriundas do antigo trabalho do CEO em um grande banco público e de suas críticas àquele modo de vida.

[2] O termo "nutracêutico", falando em alimentos, se refere à combinação de propriedades nutricionais e medicinais. Em relação ao tema deste trabalho, vale notar que o "interesse pelos cogumelos, em razão de suas propriedades nutracêuticas (nutricionais e medicinais), aumentou a partir da década de 1970, com pesquisas sobre seus efeitos terapêuticos, conduzidas principalmente no Japão, na China, na França e nos Estados Unidos. São considerados alimentos funcionais, reconhecidos por seu valor nutricional e pelos benefícios que proporcionam à saúde" (Urben et al., 2017, p. 224).

Na produção, a saúde, a sustentabilidade e a descentralização associadas aos cogumelos, eles mesmos parte de um mundo onde a identificação de um centro de comando ou agência centralizada é impossível (Ingold, 2004; Sheldrake, 2021), seriam alcançadas por meio da combinação de alguns elementos heterogêneos.

Primeiramente, a técnica *JunCao* foi adaptada ao contexto local. Ela é apresentada no manual da Embrapa, tem origem na China e se fundamenta na substituição de substratos lenhosos, mais "tradicionais", por substratos compostos por gramíneas, dotadas de uma maior taxa de bioconversão[3], e restos agrícolas. Essa técnica se apresenta como mais sustentável e eficiente, já que poupa árvores e faz uso de materiais mais abundantes, além de proporcionar substratos mais variados para que os fungos se nutram e produzam cogumelos (Urben et al., 2017). Gramas locais, como o capim-braquiária, foram utilizadas, além de outras palhas disponíveis na região.

Em segundo lugar, a computação em nuvem foi incorporada, especificamente a internet das coisas (*Internet of Things - IoT*), que permitiria a supervisão da produção à distância em tempo real. Esta ferramenta identifica cada objeto a ser catalogado por um número similar a um código de barras e, por meio de sensores, monitora o estado dessas "coisas", agora disponíveis na nuvem (Madakam; Ramaswamy; Tripathi, 2015). Isto possibilitava que variações desfavoráveis de temperatura e umidade, além de possíveis contaminações por insetos, bactérias e outros fungos, fossem detectadas e remediadas mais rapidamente.

Por fim, foi estabelecido um sistema de produção e distribuição sempre local, consistindo em: uma biofábrica para processamento de material orgânico em substrato; estufas operadas por pessoas franqueadas num raio de no máximo 100 km; e distribuição das estufas para a região mais próxima. Estimava-se um ganho de eficiência de até 25%, decorrente da implementação combinada da técnica chinesa, da *IoT* e do sistema de produção e distribuição descentralizado.

Esta etapa inicial, portanto, foi marcada pela tarefa de tornar a produção comercial de cogumelos alimentícios mais eficiente e, como pude perceber a partir da correlação entre sustentabilidade e mitigação do desperdício frequentemente evocada pelos meus

[3] Isto significa que gramíneas, no geral, crescem mais, isto é, incorporam mais carbono que uma árvore ao receberem a mesma quantidade de luz.

interlocutores, também mais sustentável. Isto se daria por meio da "inovação", que seria, por sua vez, balizada pelo "mercado". Considerando os mercados enquanto agenciamentos, concordo com Callon (2015) ao postular que a própria inovação é um trabalho de "formatação" de produtos para o mercado, algo que não se dá sem a mobilização de uma variedade de elementos heterogêneos. De fato, é precisamente isto que a Shimejito tenta realizar, ao juntar esses elementos citados acima na formulação/formatação de um novo "cogumelo", que começava a ganhar esta habilidade de "mudar o mundo". O que se segue é um relato do caminho que os fungos abriram para a Shimejito, e que esta abriu para os fungos.

Cogumelos e suas transformações

Ainda no Brasil, o mercado de cogumelos local se mostrou altamente competitivo, com grandes produtores dominando vastas proporções de clientes. Mesmo com todo o aparato técnico envolvido no projeto, ele teve dificuldades de se estabelecer no mercado, que ainda não parecia convencido dessa nova formatação do produto, isto é, de que aqueles eram os cogumelos mais saudáveis e sustentáveis da região. No entanto, a Shimejito fez algo bastante comum, mas que mudou muita coisa para ela: ela pensou. E foi pensando com os cogumelos que chegou aos fungos. Neste contexto, isso significou repensar a linha de produção.

Todo cogumelo provém de um fungo, mas nem todos os fungos produzem cogumelos, inclusive a grande maioria não os produz. Cogumelos são raros, mas fungos estão em todo lugar. Como, então, deveria funcionar a produção de cogumelos, que os multiplica e torna abundantes? Os procedimentos expostos seguem o manual de Urben (2017).

Figura 1: *Pleurotus ostreatus* e *P. djamor* frutificando. Fonte: autor (Alcaide, 20/11/2022).

A matriz genética, seja na forma de esporos germinados ou micélio vivo, é inserida no substrato, que pode ser feito de madeira, gramíneas ou restos orgânicos triturados e esterilizados previamente, preferencialmente a 121 ºC, que se encontra em sacos ou recipientes plásticos. Estes materiais são hidratados e recebem um suplemento de cal para equilibrar o pH. Após a inoculação, o micélio se expande, alimentando-se do substrato rico em lignina e celulose. Os fungos saprófitos (ou decompositores) estão entre os poucos seres capazes de digerir estas grandes moléculas, sem os quais a Terra seria um cemitério de plantas mortas, e formam a maioria dos que encontramos no mercado (Terçarioli; Paleari; Bagagli, 2010). *Champignon*, *shiitake* e *shimeji* são todos saprófitos. Ao contrário dos fungos micorrízicos, os saprófitos não precisam de plantas parceiras para crescer e gerar cogumelos. Buscam apenas boas condições de temperatura e umidade para se deliciarem com a celulose e a lignina de plantas mortas.

A assepsia é essencial ao processo, já que aquele substrato nutritivo, produzido especialmente para que um fungo específico, digamos, *Pleurotus ostreatus*, produza cogumelos, neste caso, os conhecidos como shimeji, pode atrair outros seres famintos, algo que, caso aconteça, é chamado de contaminação e pode se tornar um problema desastroso para os produtores. De qualquer forma, os saprófitas alimentícios e os seus possíveis competidores, inclusive outros fungos que não produzem cogumelos, decompõem aquele substrato nutritivo. Nas florestas, esses decompositores trabalham fixando carbono e outros nutrientes no solo (Stamets, 2005). Na estufa, que não hesito em

chamar também de laboratório, eles fazem algo parecido, reduzindo as grandes moléculas em nutrientes menores, que, no entanto, parecem querer voltar para a terra.

Foi pensando esse processo desta forma, de maneira não muito distinta dos cientistas da Embrapa (Urben et al., 2017), que a Shimejito decidiu vender seus micélios exauridos, isto é, que acabaram com a comida de seus recipientes e começaram a morrer, deixando moléculas menores para a próxima geração de decompositores oportunistas, como adubo. Investigando um pouco mais, constataram que esse adubo é habitado por inúmeras bactérias e fungos benéficos para a vida vegetal, incluindo *Trichoderma viride* e *Trichoderma harzianum*, que, ao se associarem às raízes das plantas de forma endomicorrízica quando no solo, a protegem de uma variedade de patógenos, incluindo outros fungos (Terçarioli; Paleari; Bagagli, 2010; Sheldrake, 2021). Fungos também podem ser excelentes fungicidas e isto deu mais esperança à Shimejito de que as coisas iriam deslanchar e os cogumelos começaram a deixar de ser apenas o fim do processo, mas um meio.

No entanto, o ano era 2018 e o cenário político brasileiro se encontrava bastante perturbado e, segundo a opinião do pai do CEO, havia muito medo e, consequentemente, uma queda na propensão a investir. E receber investimentos era essencial para a Shimejito, que já visava expandir suas operações e instalações para além da fábrica e estufa piloto que havia construído. O plano da empresa, de aliar cogumelos, saúde, sustentabilidade, tecnologias e descentralização, atraía, por sua vez, interesses do outro lado do Atlântico, particularmente dos organizadores do *Web Summit Lisboa*, um evento que mistura inovação tecnológica, cultura digital e sustentabilidade ambiental. Assim, o CEO da Shimejito, com sua esposa na época, decidiu levar a empresa para Portugal, aproveitando-se de um visto especial para *startups*. Logo após o evento, e por intermédio de seus organizadores, foram colocados em contato com a "Vila do Cogumelo" mais próxima, o Alcaide, uma freguesia do município do Fundão, no distrito de Castelo Branco. Esta tinha um interesse explícito na promoção de sua localidade e dos cogumelos e sua "cultura" (sic), enquanto a Shimejito buscava uma sede para recomeçar suas operações. Tanto a vila quanto a empresa, unidas pelos cogumelos, pensavam ter encontrado a solução para os seus problemas.

Figura 2: Vista do Alcaide. Fonte: autor (Alcaide, 17/11/2022)

A operação da Shimejito no Alcaide teve impactos profundos na vila e também na empresa. Fazendo o seu trabalho social, o cogumelo da Shimejito tentou se fundir ao cogumelo do Alcaide, contratando locais ao mesmo tempo que recebia cada vez mais imigrantes, principalmente brasileiros, que chegavam com visto e um emprego. Desta forma, ao passo em que o Alcaide recebia cada vez mais falantes de "brasileiro", imigrantes cosmopolitas tinham que se avezar com portugueses do interior, ligados ao seu território, a Serra da Gardunha, categorizada como "paisagem protegida" desde 2014, e cujo maior "valor estético, ecológico ou cultural" (Decreto-Lei de 2008 de Portugal, que institui esta tipologia de área protegida) é a colheita de cogumelos nas matas. Não foi por coincidência que os imigrantes acabaram alocados em funções administrativas, de escritório, enquanto os alcaidenses, em sua maioria, ocuparam cargos operacionais, ou seja, de fábrica (ou de laboratório) e, portanto, mais próximos dos cogumelos. Esta divisão do trabalho também acabou por instigar certo desdém entre as partes, na forma de acusações de crueza e falta de estudos em relação à população local por parte dos imigrantes, e de que os estrangeiros nada sabiam sobre cogumelos por parte dos habitantes locais. Contudo, também revelou uma divisão progressiva entre um lado esotérico e exotérico na Shimejito, uma divisão do trabalho que sinaliza um incremento na mobilização de seus elementos heterogêneos, ou seja, uma intensificação das negociações necessárias para a criação de uma máquina ou para o fechamento de uma

caixa-preta (Latour, 2000), que para a Shimejito era o seu produto, que àquela altura já eram as suas estufas, vendidas como franquias.

Todavia, essa divisão não se deu de forma harmônica na Shimejito, muito menos de forma simétrica, algo considerado um bom sinal de divisão adequada de tarefas (Latour, 2000). Para além dos estranhamentos entre imigrantes e locais apontados acima, havia um forte descompasso entre as atividades. Enquanto o departamento de *marketing* vendia cada vez mais franquias e interessava cada vez mais clientes, o pessoal da fábrica se via em maus lençóis. O micélio demorava demais para preencher os recipientes, as estufas ostentavam contaminações e as colheitas estavam muito abaixo do esperado.

De forma um tanto irônica, os que menos sabiam sobre cogumelos eram os que aventavam os sonhos mais grandiosos sobre eles. Naqeuele momento, quando temas sustentáveis de apelo mais cosmopolita foram incorporados no discurso oficial da empresa, houve também uma virada na formulação dos objetivos da empresa. Ao incorporar conceitos como "economia circular"[4] e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU[5], a Shimejito não apenas confirma sua pretensão internacional, mas inverte seu problema.

No período que agora narro, tratava-se não mais de tornar a produção de cogumelos mais sustentável, mas de demonstrar que eles poderiam contribuir para que estes ideais fossem alcançados, ou seja, os cogumelos apareciam, nos discursos oficiais, cada vez mais como um meio de alcançar a sustentabilidade ambiental e a justiça social. Os fungos saprófitas seriam os campeões da economia circular, um conceito considerado "disruptivo", mesmo que controverso e difícil de aplicar (Kopnina; Bowden, 2023), que esses seres estariam destinados a provar com sua fisiologia de decomposição cíclica. Naquele momento, a Shimejito possuía tanto os cogumelos, que, sendo a mercadoria mais óbvia, ganharam em dimensão simbólica, quanto os seus micélios fúngicos, que conferiam materialidade à circularidade, ao retornar nutrientes essenciais para a cadeia alimentar e, aqui, para a própria produção de alimentos em geral. Enquanto os fungos operavam a economia circular, os cogumelos a representavam. Com o papel dos fungos

[4] Para mais sobre esta proposta de sustentabilidade, ver McDonough e Braungart (2002) e Oliveira, França e Rangel (2019).
[5] Os ODSs que foram adotados pela Shimejito são o segundo (erradicação da fome), o oitavo (criação de bons empregos), o décimo segundo (consumo e produção responsáveis), o décimo terceiro (ação climática) e o décimo quinto (proteção da vida terrestre).

bem definido e toda a responsabilidade pela empreitada nas costas deles, a Shimejito estava livre para perseguir o seu próprio papel de cumprir os ODSs.

No entanto, como já afirmei, a fábrica, o lado esotérico, estava com problemas. Mantendo-se fiel à proposta *JunCao* de reaproveitar restos orgânicos, grande parte do material para o substrato era proveniente de atividades de manejo na Serra da Gardunha. Como me relatou um ex-funcionário da fábrica, isto foi um problema, já que a umidade do material variava conforme as estações, afetando a produção. Outra questão, era a contaminação, que ele atribuiu à precariedade do único pasteurizador disponível. Por fim, o micélio demorava para "vingar", ao qual um micólogo respeitado da região sugeriu uma mudança na forma de inoculação e suplementação nutricional para o substrato, levando a Shimejito a abandonar alguns princípios da técnica *JunCao*. Usando a terminologia de Callon dos momentos do processo de tradução (Callon, 1984), era como se o escritório já estivesse em plena mobilização, ao passo que a fábrica ainda tentava descobrir como interessar efetivamente os cogumelos. Estes já ameaçavam trair o projeto e abandonar a empreitada. Assim, enquanto o escritório sonhava com cogumelos, o laboratório tinha pesadelos com eles. De um lado, cogumelos como solução, de outro, como problema.

Figura 3: Diversidade de cogumelos na Serra da Gardunha, representada em aquarela. Fonte:

autor (Alcaide, 20/11/2022).

Acontece que as tensões entre esses dois cogumelos, esses dois sentidos, acirraram as tensões entre a fábrica e o escritório. Mais uma vez a problemática da Shimejito ganhava traços confusos. Os empecilhos que cito acima foram interpretados como problemas técnicos, mais especificamente de equipamento, que poderiam ser corrigidos com capital na forma de investimento. Assim, ao invés de tentar equilibrar as escalas, isto

é, concentrar esforços para que o problema com os cogumelos se resolvesse na fábrica, a assimetria entre ela e o escritório se tornou aguda, já que este último passou a se empenhar ainda mais em anunciar os produtos, tendo em vista sua rápida conversão em fundos. Os cogumelos, traidores, acabaram traídos e apareciam cada vez menos nos anúncios e nas ações da empresa.

O CEO, com os pés na fábrica e a cabeça no escritório, acabou traindo ambos ao conseguir um investidor exigente que se mostrou fraudulento, provocando um prejuízo por volta de 500 mil euros. Funcionários ficaram sem receber e ambos os lados do projeto o abandonaram, traindo, por sua vez, seu chefe. Com o apoio de diversos funcionários, a advogada da empresa abriu um processo de insolvência, sem consultar os superiores, aceito pouco tempo depois. Era o fim da Shimejito como tal, mas não de seus cogumelos.

Entre cogumelos simbólicos e fungos experimentais

Encontrar cogumelos é uma sorte, afirma Anna Tsing (2015, p. 1), a primeira autora que vem à cabeça quando se fala deles no meio da antropologia. Contudo, também Tim Ingold, outro antropólogo, sonha com micélios e seus significados latentes, que poderiam ajudar a resolver a dicotomia-debate indivíduo x sociedade, com seu desenvolvimento em linhas chamadas de hifas. Um humano fúngico não estaria autocontido, limitado à bolha de seu *self*, mas, ao se desenvolver, vai fazendo, com muitas outras agências, seu próprio mundo à medida que se espraia (Ingold, 2004). Nosso CEO não os leu e não os conhece. Mas sabe que cogumelos são uma sorte, mesmo que conquistada a duras penas, e que o micélio é cheio de significados, mas também de mistérios, sendo um deles a capacidade de ignorar totalmente a morte, caso tenha condições adequadas de viver (Sheldrake, 2021), algo que escapa totalmente a nós humanos.

Concordando com Tsing, a Shimejito reconheceu a sorte envolvida na obtenção de cogumelos. Talvez seja por isso que o cogumelo tenha se transformado em símbolo no contexto da empresa, quase um totem de toda a empreitada? De fato, há um certo ar totêmico no cogumelo da Shimejito, como emblema, algo que representa quando o que é representado está ausente e que une o coletivo quando este se apresenta (ver Durkheim,

1996). No entanto, há sutilezas que escapam e ultrapassam os limites da mera representação.

Após a insolvência da Shimejito, o CEO diversificou suas atividades, agora realizadas como autônomo. Uma proporção significativa de suas energias estava voltada para o auxílio a imigrantes brasileiros em Portugal, o que se transformou na sua principal fonte de renda. Contudo, os fungos e os cogumelos ainda habitavam seus pensamentos. De forma amadora, mas de certa forma radical[6], ele pensou os cogumelos sem os deixar aparecer.

Paul Stamets, famoso micólogo estadunidense e referência importante do CEO, afirma que cogumelos podem ajudar a salvar o mundo. Todavia, em seu livro que traz esta afirmação no título, os cogumelos são meros coadjuvantes. É o micélio, o fungo propriamente dito, que assume a liderança, se espalhando e mudando paisagens. Para o autor, os fungos são capazes de participar no que ele denomina "micorestauração", um projeto de utilização das capacidades fúngicas de reciclagem para restaurar paisagens degradadas pela contaminação (Stamets, 2005). Ao contrário dos cientistas da Embrapa e outros produtores, Stamets dispensa a assepsia para que o seu processo de reprodução de fungos saprófitos tenha sucesso. Aclimatando aos poucos os seus micélios à microbiota local, ele os "renaturaliza" para poderem agir nas paisagens, barrando dejetos agrícolas, degradando materiais potencialmente tóxicos e enriquecendo solos. Os cogumelos aparecem apenas como subproduto ocasional deste paisagismo micológico.

A Shimejito depois da declaração de sua insolvência, nunca mais vendeu um cogumelo *in natura*. Mas experimentou com pó de cogumelos, em panificações e misturado no café, este último sendo um sucesso, sob o mesmo CEO, mas com outro nome. No entanto, grande parte do pensamento e do trabalho foi feita com o micélio e as suas capacidades cíclicas no limiar entre vida e morte. O cogumelo nada seria sem o poder do micélio, de reciclagem, de fixação de carbono, de fazer paisagens e até mesmo de abrir espaço para outros fungos que, ao voltarem ao solo, reforçam o laço da alimentação humana com os ambientes físicos, o solo e uma série de ciclos vitais. Sem conseguir produzir os cogumelos, restou o micélio. E foi pensando o seu ciclo que a Shimejito desenvolveu uma série de produtos.

[6] A noção de "micologia radical" devo a Peter McCoy (2016).

Antes de virar adubo, o micélio vivo pode ainda gerar eletricidade, algo que me deixou incrédulo quando me foi apresentado pelo CEO. Semelhante a um limão num experimento escolar, uma porção de micélio, com um cátodo e um ânodo acoplados, gera corrente o suficiente para acender uma lâmpada ou até mesmo alguns componentes do sistema de monitoramento remoto, o que contribuiria para a maior autonomia da produção de cogumelos. Em campo, passei muito tempo montando estes "geradores" para um projeto com a Universidade de Ciências de Lisboa, cujo intuito era criar uma estufa com alfaces hidropônicos e cogumelos totalmente autônoma. O processo era artesanal, mas, naquela época, esperava-se muito deles, mesmo que o projeto não tenha dado os próximos passos, devido à demora em alguns trâmites burocráticos.

Figura 4: Confecção artesanal de porções de micélio ligadas em cadeia, gerando corrente elétrica. Fonte: autor (Lisboa, 07/11/2022)

À primeira vista apenas mais um objeto ou subproduto da produção comercial de cogumelos alimentícios, este adubo, no entanto, estava longe de ser algo estável. Apesar de haver grande possibilidade de ele conter as *Trichodermas* benéficas acima mencionadas, isto não era certo, já que faltavam equipamentos adequados para verificação. De certa forma, o potencial benéfico deste aditivo para o solo estava ainda com um pé no imaginário.

Imaginários fúngicos são diversos e a contribuição de Tsing (2015) não fica de fora. Seu livro apresenta um cogumelo específico, o *matsutake*, um fungo micorrízico,

com predileção por ambientes contaminados. Mas não é apenas isto que o torna especial, pois o fato de ser considerado uma iguaria no Japão o transformou num alimento relativamente caro e que cruza a Terra ao longo de cadeias de suprimento cuidadosamente negociadas. A sua elaboração teórica sobre a contaminação, ao mesmo tempo, o estado do mundo que os humanos provocaram e que agora compartilham com outros seres, e a leitura de relações enquanto transformações, encontra ressonância no caso da Shimejito, especialmente quando se trata de entender a passagem de uma contaminação maléfica, como a que destrói a produção de cogumelos, para uma mais benéfica, que enriquece o adubo que volta ao solo. Todavia, estes cogumelos são muito diferentes do *matsutake*.

Falar de cogumelos na antropologia vem com a obrigação implícita em citar e debater esta autora ímpar, mas penso que algo desta obrigação se deve a um jogo simbólico que escapa até de nós, antropólogos. A importância do *matsutake* para a antropologia não se deve apenas a sua ecologia ou sua economia, mas à própria forma como a autora o representa. Afinal, ele é "O cogumelo no fim do mundo", assim mesmo, com artigo e no singular. No entanto, trabalhar com cogumelos me mostrou que eles são muitos, plurais, e que, como na minha pesquisa e para Stamets (2005), os cogumelos decompositores podem ser importantes também. Tsing, apesar de oferecer uma pedra angular para a investigação antropológica sobre cogumelos, não esgota o assunto e nem possui esta intenção.

Uma abordagem mais significativa no meu trabalho de pesquisa foi a de Merlin Sheldrake (2021), que, como micólogo, mas de forma quase etnográfica, relata seus percursos de investigação, ao mesmo tempo que abre o mundo fúngico para seus leitores. Cheio de dúvidas, mistérios, afetos e fantasias, ele apresenta o estado da arte da micologia, produzida, segundo ele, majoritariamente por pequenos centros de pesquisa e estudiosos apaixonados. Como ele expõe, sabe-se muito pouco sobre os fungos e esse mistério faz sonhar.

Fungos são difíceis de representar, já que há tantos e ainda não se sabe muito sobre eles, e, portanto, também são complicados de unificar em símbolo. Como pude experimentar, em cada contexto social, o que é um "cogumelo" varia de acordo com certos imaginários, associados à convivência com paisagens de cogumelos, com a sua

produção em estufa, com a biotecnologia, com a medicina ou até mesmo com a contracultura, quando este é associado aos "cogumelos mágicos".

Contra a redução da vida social à estrutura simbólica, como o propõe Lévi-Strauss (2003), Godelier apresenta o âmbito do "imaginário". Em relação de oposição complementar ao simbólico, o imaginário oferece um campo de maior liberdade criativa, ao passo em que também baliza o que é passível ou não de ser simbolizado (Godelier, 2001). O cogumelo símbolo precisou ser o mais reconhecível possível, o que no caso da Shimejito foi transformando-o no "cogumelo do Mário", um de chapéu vermelho com pontos brancos e conhecido entre os micólogos como *Amanita muscaria*. No entanto, isso não impediu que muitas interpretações do que seria este "cogumelo" da Shimejito se multiplicassem.

A empresa, agora destituído de seus cogumelos, ainda levava o "cogumelo" para onde ia. Não se incomodava com os mal-entendidos, interpretações pessoais que divergiam segundo as posições apresentadas no penúltimo parágrafo, mas sempre as via de forma positiva. Obviamente, havia explicações, mas apenas após celebrar que alguém mais se interessava por fungos, independentemente do motivo.

Este pensamento da Shimejito sobre os fungos se fundamentou, de forma resumida, em perguntar o que os fungos fazem que permite que se faça algo a mais com eles. Além das suas dimensões simbólicas e imaginárias, havia muitos resultados técnicos com fungos. Por exemplo, a realização de que alguns fungos saprófitos são capazes de consumir plásticos foi recebida com muita euforia entre os micólogos e micófilos mundo afora. O modo de vida dos fungos saprófitas, no limiar entre a vida e a morte vegetal, ganhou dimensões simbólicas significativas, sendo, em última instância, comparado a um exemplo quase perfeito dos princípios operacionais da economia circular. Ao longo do ciclo do micélio, muitos usos dele se mostraram possíveis, permitindo imaginar capacidades e representações para os fungos.

O caso da Shimejito é, ao mesmo tempo, material, simbólico e imaginário, mas também pode ser econômico, científico, jurídico ou moral, contracultural, medicinal, tecnológico, inovador e, talvez, também um pouco fraudulento e obscuro. A Shimejito, afinal, é uma rede sociotécnica do começo ao fim, misturando elementos heterogêneos,

mesmo que simbólicos ou imaginários, que almeja ganhar em importância no mundo da micologia.

Considerações finais

O cogumelo da Shimejito é capaz de representar todos os seus usos e processos, que podem ser enxergados, de certa forma, como desdobramentos mais-que-simbólicos desse campo semântico que a dicotomia entre cogumelos e fungos inaugura, como pseudo-totem. Ao contrário de um totemismo de fato, a estrutura representativa da Shimejito não pode ser considerada arbitrária, já que incorpora atributos práticos dos fungos. Mais do que isso, a polissemia que o nexo fungo-cogumelo apresenta vai além da própria representação, evidenciando agências fúngicas, sempre na companhia de técnicas específicas, máquinas, laboratórios, consumidores e imaginários do que poderiam ou deveriam fazer. Se há um simbolismo nos cogumelos, ele é fortemente calcado na micologia, que lhe concede maior estabilidade (Latour, 2013), o que se faz com fungos e, consequentemente, uma vasta rede sociotécnica, que inclui a própria Shimejito e outros que imaginam e tentam estabelecer o que os fungos poderiam fazer em parceria com humanos.

Simbolicamente, o cogumelo da Shimejito é um *trickster* como o coiote na história de lince (Lévi-Strauss, 1993), que se adapta e se transforma segundo o contexto. Seu caráter metamorfo se deixa atestar pelas transformações sucessivas de esporo em micélio, deste em cogumelos, geradores elétricos de baixa voltagem e adubo.

Contudo, a dimensão simbólica dos cogumelos é apenas uma parte, um elemento, na trama sociotécnica da Shimejito. Este elemento me permitiu analisar elementos mais afetivos da minha pesquisa, mesmo que de forma superficial. Mas esta “afetação”, esta “euforia fúngica”, não contagiou apenas a mim.

O que os fungos e os cogumelos fazem, ou podem fazer, está até hoje no cerne do *marketing* de nosso CEO e de seu trabalho com estes seres, o que pode variar segundo o público que ele quer atingir. Desta forma, o cogumelo simbólico é uma ferramenta, sobretudo, de interessamento. Ele afeta as pessoas. As propriedades benéficas para o cérebro do juba-de-leão, que podem melhorar a concentração, foram muito bem-vindas no café com cogumelos, pois convenceram um público consumidor interessado em

mitigar os malefícios da cafeína e, simultaneamente, destacar seus benefícios. No Brasil, os cogumelos alucinógenos e a teoria do macaco chapado de Terence McKenna (1992) atraíram a atenção de muitos jovens para trabalharem com cogumelos em geral e até mesmo com adubo para a Shimejito.

Assim, nosso CEO, sob a égide do cogumelo, mobiliza micélios, cogumelos específicos e seus sentidos-agência para atrair novos aliados e, quiçá, poder um dia voltar a produzir cogumelos de forma mais geral. Pensar com cogumelos e fungos, na Shimejito, é pensar suas agências, sempre coletivas, e como os humanos podem agir com eles. Neste sentido, a dimensão simbólica ganha em importância na estabilização destes seres tão diversos e sobre os quais ainda se sabe muito pouco, ao mesmo tempo em que provoca o imaginário e produz sonhos futuristas.

Pretendi, neste trabalho, abordar a questão simbólica e representacional do cogumelo, um problema na minha dissertação de mestrado. Este simbolismo, pelo que mostrei, se entrelaça ao caminho sociotécnico percorrido pela empresa e com a própria ciência da micologia. Com tantas descobertas recentes sobre fungos, que mostram mais ainda o que não sabemos sobre eles, resta sonhar com eles (Sheldrake, 2021) ou tentar representá-los, estes seres altamente instáveis. Ainda pouco purificados, para usar o vocabulário de Latour (2013), os fungos são pouco estudados, em comparação a outros reinos da vida, mas contam com uma vasta rede de pessoas afetadas e interessadas, pesquisadores independentes ou amadores que aqui chamo de “micófilos”. Eu já me considero um.

Referências bibliográficas

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. *The Sociological Review*, v. 32 n. 1_suppl, p. 196-233, 1984.

CALLON, Michel. Revisiting marketization: from interface-markets to market-agencements. *Consumption Markets & Culture*, v. 19, n. 1, p. 17-37, 2015.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

INGOLD, Timothy. Two reflections on ecological knowledge. In: ORTALLI, G.; SANGA, G. (Orgs.). *Nature knowledge:* ethnoscience, cognition, identity. New York: Berghahn, pp. 301-311, 2004.

KOPNINA, Helen; BOWDEN, Alistair. Strategy in a Circular Economy: Discussion of Opportunities and Limitations. In: IDOWU, Samuel; SCHMIDPETER, René; CAPALDI, Nicholas; ZU, Liangrong; DEL BALDO, Mara; ABREU, Rute (Orgs.). *Encyclopedia of Sustainable Management*. Cham (Suíça): Springer, 2023. pp. 3180-3189.

LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação:* Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 3ª ed., 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCCOY, Peter. *Radical Mycology:* A Treatise on Seeing & Working With Fungi. Portland: Chthaeus Press, 2016.

MCDONOUGH, William; BRAUNGART, Michael. *Cradle to cradle:* remaking the way we make things. New York: North Point Press, 2002.

MCKENNA, Terence. *Food of the Gods:* The Search for the Original Tree of Knowledge. New York: Bantam, 1992.

OLIVEIRA, Fábio Ribeiro; FRANÇA, Sérgio Luiz Braga; RANGEL, Luís Alberto Duncan. Princípios de economia circular para o desenvolvimento de produtos em arranjos produtivos locais. *Interações*, Campo Grande, v. 20, n. 4, pp. 1179-1193, 2019.

SHELDRAKE, Merlin. *A trama da vida:* como os fungos constroem o mundo. São Paulo: Fósforo/Ubu Editora, 2021.

STAMETS, Paul. *Mycelium Running:* How Mushrooms Can Help Save the World. Berkeley: Ten Speed Press, 2005.

TERÇARIOLI, Gisela Ramos; PALEARI, Lucia Maria; BAGAGLI, Eduardo. *O incrível mundo dos fungos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World:* on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

URBEN, Arailde Fontes; et al. *Produção de Cogumelos por meio de tecnologia chinesa modificada:* biotecnologia e aplicações na agricultura e na saúde. 3. ed. Brasília: Embrapa, 2017.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

EXPERIMENTOS COM SOCIALIDADES COMO CATALISADORAS DE SAÚDE

Isabella Simões Bissiatti Ferraz

RESUMO:

O objetivo dessa pesquisa é discutir a partir do conceito de epistemicídio criado pela ativista antirracista Sueli Carneiro (2023) outros modos de experimentar a saúde. A autora faz uma crítica ao eurocentrismo sócioteórico que privilegia o conhecimento científico e sepulta diversos outros tipos. Questões étnicas advindas da colonização retificam e universalizam a experiência social de uma minoria, porém dominante, da humanidade (Cornell 2012). Leitora de Michel Foucault (1975), a autora inspirada no termo dispositivo alude à ideia de que existe um dispositivo de racialidade operando no Brasil que mantém conhecimentos alternativos negligenciados em razão da operância do sujeito ocidental. A metodologia se baseia em uma revisão de literatura, tendo como ponto focal os estudos de Sueli Carneiro (2023) e de Foucault que evidenciam a urgência de novas assembleias de vida. A conversa em torno da complexidade dos processos sociais e seu movimento contínuo, evoca a destruição de pressupostos epistemológicos ainda herdeiros da modernidade, incidindo na validação e aplicação de sociabilidades mais-que-humanas, trazendo compreensões outras sobre ecologia antropocênica. Nesse sentido, a proposta é de que se pense na saúde como processo que abraça a integração para além do humano, protagonizando outros entes na sua construção e promovendo outros eixos de experimentação. Como exemplo, podemos citar a relação com as águas no Vale do Jequitinhonha que nutrem o bem-estar da comunidade, assim como a mandioca nutre o afeto dos almenarenses. A saúde não se reduz aos aspectos biofisiológicos, carece de abrir espaço para o acionamento da arte de notar o mundo e os conhecimentos mais-que-humanos.

PALAVRAS CHAVES: Epistemicídio; saúde; colonização; movimento; ecologia

1

1. INTRODUÇÃO

Ao ponderar sobre o termo “epistemicídio”, cunhado por Sueli Carneiro (2023), compreende-se a amarga supremacia de um ponto de vista erigido por uma cultura que, ao se impor, exclui e se apropria de outros modos de saber. O modelo ocidental, consolidado desde a colonização mundial de 1500, mantém, até hoje, as estruturas dessa violência epistêmica, manifestando-as de forma evidente na forma como percebe e define o cuidado — um cuidado que, em sua racionalidade excludente, silencia e marginaliza tudo aquilo que se revela subjetivo.

Nesse viés, com a validação da verdade se tornando exclusiva de sistemas testificados em academias e literaturas ditas científicas, a sabedoria ancestral, os saberes diversos e as socialidades, como um todo, perdem espaço para a lapidação de visão biomédica. Nesse contexto, a perspectiva separatista torna a integração questionável. Tem para si o cuidado como um conceito racional e adequado às tecnologias ocidentais. Exclui assim, evidentemente, qualquer possibilidade de consideração e ligação com as socialidades mais que humanas. Coloniza, de fato, o saber médico e o indica como único mediador de assistência à saúde. (CONTATORE; MALFITANO; BARROS, 2018).

Sob essa ótica, tal assistência não se define como identificatória aos rios, as vidas e a subjetividade. Não pensa e muito menos aborda sobre os mundos alimentares. Desse modo, ela se mantém no papel *canetado* pelo europeu, em quase 500 anos, ainda que os rumos instrumentalistas dancem com os dados de cronicidade de doenças e, simultâneamente, se disfarcem por meio de propostas integrativas (MACHADO, 2006).

De modo contrário, assim como fundamenta o pensador Boaventura de Sousa Santos, isso se dá, pois, mesmo com a colonização dos países oficialmente finalizada, há uma espécie de colonialismo insidioso, o qual mantém rastros sociais herdados do colonizador, que se mascaram com os avanços sociais, ao passo que continuam a perdurar a dominação. Em outras palavras, a maioria dos modos de se pensar, agir e compartilhar o mundo, nos países colonizados - como no Brasil - são influenciados, até hoje, pelas perspectivas advindas dos colonizadores. Nesse contexto, é enlaçada junto às percepções trazidas por Sueli e Foucault, a noção do epistemicídio como parte de um dispositivo de racialidade em operação no Brasil, responsável por silenciar e marginalizar saberes outros, em função da hegemonia e da contínua atuação do sujeito ocidental. Como consequência, não à toa, as socialidades se transformam em sinônimos de resistência e objeção à opressão. Foi escrito assim, este presente artigo, em tentativa de fomentar e evocar a destruição das bagagens advindas da violência e controle dos corpos, vontades e mundos, abrindo espaço, portanto, aos experimentos com sociabilidades possibilitadoras de caminhos outros na saúde.

2. METODOLOGIA

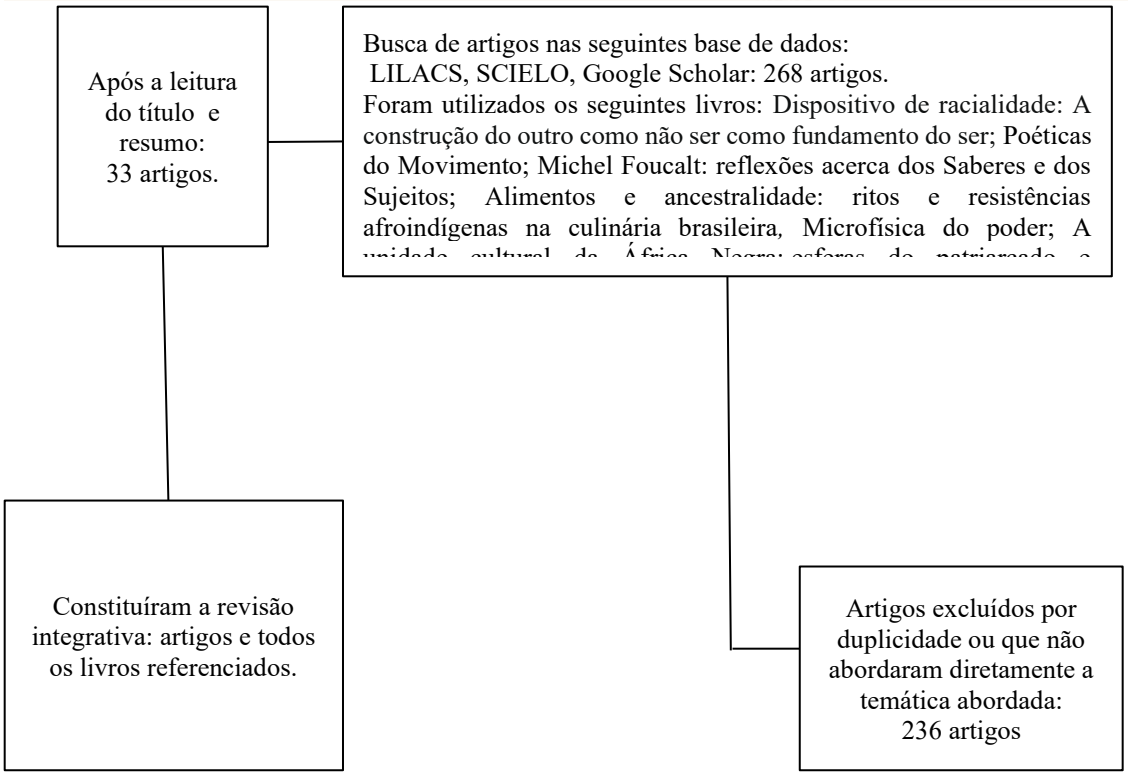
[1] Univerdade do Estado da Bahia - UNEB. Departamento de Ciências da Vida II/Campus I.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O presente estudo consiste em uma revisão integrativa da produção científica - formulação do problema, levantamento dos dados, categorização dos estudos, interpretação crítica e síntese final - com ênfase na procura de novos modos de experimentar a sáude, aplicando as sociabilidades mais que humanas como catalisadoras desta. A pergunta norteadora que guiou a busca foi: “Quais experimentos com sociabilidades resistem ao epistemicídio e funcionam como catalisadores de saúde?”. A busca foi realizada pelo banco de dados Literatura Latino - americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), Scientific Electronic Library Online (SCIELO) e Google Scholar, e, foram selecionados trabalhos nos idiomas português, inglês e espanhol. Foram empregados descritores controlados e palavras-chave, articulados por meio dos operadores booleanos (AND, OR), tais como: “socialidades”, “saúde”, “vale do jequitinhonha”, “sentidos”, “subjetividade” e “colonização”. Todos foram descritos nos três idiomas citados. Como somatória norteadora, foram utilizadas também as literaturas de Cheikh Anta Diop, Ailton Krenak, Antônio Bispo dos Santos, Boaventura de Souza Santos e Tim Ingold, com ressalte às literaturas de Michael Foucault e Sueli Carneiro, precursores da temática.

A estratégia de busca foi elaborada de modo a assegurar abrangência na coleta, sem perder a pertinência dos resultados. Não foi estabelecido recorte temporal para o ano de publicação dos artigos incluídos nesta revisão. Assim, foram incluídos os estudos completos, disponíveis na íntegra, que abordaram de maneira direta os eixos centrais do artigo. Foram excluídos materiais duplicados, adjunto àqueles que não dialogavam com as tônicas do epistemicídio, da interculturalidade e das possibilidades de experimentação no viés das socialidades.

A análise seguiu as etapas da revisão integrativa citada acima, construindo eixos analíticos para fundamentar o abocamento sobre modos de vivenciar as socialidades e catalisar a saúde. A partir dessa abordagem, foi possível compreender como o epistemicídio se expressa e identificar práticas que surgem como contraposição a essa violência epistêmica, tendo como referência tanto perspectivas teóricas críticas quanto às experiências concretas de povos ancestrais e comunidades tradicionais. No Fluxograma 1 apresenta as bases de dados consultadas e a quantidade de estudos selecionados.



Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

3.1 A contraditoriedade do racional

A filosofia cartesiana consolidou no Ocidente a ideia de que a razão seria o fundamento da vida humana e o caminho para alcançar a verdade (DESCARTES, 1996). No entanto, essa lógica revela suas próprias falhas: ao se afirmar como universal e autossuficiente, ignora que opera dentro de limites estreitos e abstrai aquilo que escapa à racionalização. Como observa Llinàs (2017, p. 28), até mesmo dentro desse sistema há o reconhecimento de um princípio criador, nomeado por alguns como Deus e por outros como plano divino, cuja natureza permanece "desconhecida", evidenciando a incoerência de um modelo que pretende explicar tudo pela razão, a partir de um limitado repertório conhecido.

Nesse paradigma, a experiência - dimensão viva e sensível da existência - é colocada em segundo plano, reduzida a mero "objeto" neutro do conhecimento. Em contraste, a formação das subjetividades emerge justamente do contrário: do sentir, do

experimentar e do interagir com o mundo. Tal como demonstra a neurociência, antes dos quatro anos o córtex pré-frontal (região do encéfalo responsável pelo controle inibitório, pela tomada de decisão e pela percepção racional) ainda não está plenamente desenvolvido (OLHABERRY, SIEVERSON, 2022), o que reforça que o ser humano conhece o mundo, primeiramente, por meio dos sentidos e das relações afetivas, antes mesmo de compreender racionalmente o que vive. Como exemplo, ao observar a formação da palatabilidade infantil, é fácil notar a variação de suas preferências, que dependem da multiplicidade de relações físicas e texturais do alimento, dos vínculos sociais, emocionais, comportamentais, das identificações culturais ou religiosas.

Nessa perspectiva, são os sentidos, os afetos e as subjetividades que orientam o conhecimento infantil, conduzindo tanto a regulação emocional quanto às funções cognitivas. A experiência torna-se guia do saber e, ao mesmo tempo, não exclui o desconhecido: o alimento pode ser aceito ou rejeitado, sem que isso o fixe de maneira absoluta na rotina da criança. A escolha não se reduz a uma dicotomia entre o bom e o ruim, mas se inscreve em infinitas possibilidades, muitas das quais permanecem até a vida adulta. O "sentir" compartilha com o instante e cria poéticas de movimento[1], instaurando verdades provisórias no agora.

É justamente aí que a racionalidade dominante, ainda hoje sustentada, revela sua face epistemicida, ao negar socialidades como produtoras de sabedoria e reduzi-las ao silêncio. Diante à filosofia que inspirou a ciência moderna, evidencia-se a necessidade urgente de novas assembleias de vida, capazes de perceber e habitar o mundo sem o imperativo da razão como único norte. Questionar essas contradições significa abrir espaço para a experiência, para o acolhimento do caos e do imprevisível, dimensões que, por muito tempo, foram desqualificadas por sistemas que setorizavam e engessavam a (co)existência.

3.2 Subjetividade como norteadora.

Nas formas ocidentais de controle da existência, Foucault observa que a verdade só é considerada legítima nos contextos em que aqueles que detêm poder a reconhecem

[2]como tal, de modo que "a verdade do poder não existe fora do poder ou sem poder". Assim, os mecanismos que definem o que é verdadeiro ou falso asseguram ao racionalismo metodológico a hegemonia ocidental sobre os critérios de veracidade, ao mesmo tempo em que sepultam saberes alternativos. Essa lógica não apenas apaga protagonismos, mas também dilui identidades em uma generalização imperialista de cultura e conhecimento.

Não é surpresa que, após o vigor cartesiano, projetos de universalização cultural tenham florescido - como o *American Way of Life* (ARRUDA, 2022), vendido como "o sonho americano" e exemplo de vida ideal. A expansão hegemônica dos Estados Unidos no pós-Primeira Guerra intensificou esse movimento, ameaçando identidades já fragilizadas por séculos de epistemicídio e colocando em risco a continuidade de narrativas ancestrais.

É nesse contexto que se evidencia a urgência de romper com uma cosmovisão pautada no controle e na racionalização, projetada no maquinário social, linguístico, político e religioso. Autores como Tim Ingold, ao resgatar saberes ancestrais inscritos nas socialidades, oferecem contrapontos potentes a esse paradigma, recolocando em pauta o conflito aberto por Descartes ao separar corpo e mente, emoção e razão, saber e ignorância.

Dessa forma, pensar a subjetividade implica evocar um contraste atencional que se desloque dos holofotes objetivos do conhecimento. Deleuze e Guattari a entendem como aquilo que se desprende da mediação de complexos restritos, sejam familiares, religiosos ou interpessoais, para afirmar modos de vida singulares, muitas vezes marginalizados e vítimas do epistemicídio. Já Foucault, Sueli Rolnik e Carneiro apontam para novas estéticas de existir, capazes de tensionar a rigidez da racionalidade moderna e suas categorias universais impostas pelo capitalismo, mascaradas sob a forma de desejos individuais.

Nesse horizonte, cabe perguntar:

> O conhecimento de fato leva à sabedoria? Ele abre nossos olhos e ouvidos para a verdade daquilo que há no mundo? Ou, pelo contrário, ele nos

[2] 1.referência ao livro Poéticas de Movimento (OLIVEIRA,Eduardo el al.)

> mantém reféns dentro de um compêndio feito por nós mesmos, como uma casa de espelhos que nos cega para tudo o que esteja além?
>
> E seria porque sabemos demais que parecemos tão incapazes de lidar com o que acontece em torno de nós, e de responder com cuidado, bom senso e sensibilidade? Quem é mais sábio: o ornitólogo ou o poeta – quem sabe o nome de cada pássaro, mas já os têm pré-classificados na mente; ou quem não conhece nenhum nome, mas olha encantado, admirado e perplexo para tudo o que vê? (INGOLD, 2015.p.22)

Aprender com o entorno, permitindo que o externo se torne protagonista, exige sepultar a primazia do epistemológico para que se abram novos caminhos de subjetivação — muitos deles ancestrais. Ingold, sem o dizer diretamente, dialoga com a cosmovisão que divinifica e entrelaça o ser ao universo mais-que-humano.

3.3 Assimetrias entre cosmovisões.

Ao entender a teoria dos dois "berços civilizatórios", estruturada pelo pensador senegalês Cheikh Anta Diop (1982), é percebido a existência de cosmovisões generalizadas, determinadas de acordo o contato com certas regiões, mas não universalizadas - como o ocidente intentou. Nessa idéia, O antropólogo argumenta como se constituem dois modelos vigentes na sociedade: o modelo euroasiático e o modelo africano, já que se destacam pela sua frequência nessas regiões.

Diop mostra como o 1° modelo, pautado no desenvolvimento e ótica abraanica, defende a ideia de uma tribo que será eleita para desfrutar do melhor (chamado de eternidade) e, portanto, respalda uma relação de temor para com seu Deus, já que se define em: um pecado original, um paraíso perdido, uma redenção através de renúncias e vigilância para se poupar do *armageddon.* A partir dessa narrativa, pode-se compreender uma mensagem de escassez, onde há uma via tortuosa normalizada como caminho para a salvação, ao passo que esta se disponibiliza apenas à tribo eleita, subentendido que não se pode salvar à todos e, portanto, alguns serão condenados. (BISPO, pg. 8-18, 2023)

Partindo dessa interpretação e a transpondo para o cenário político, a hipóstase religiosa, atrelada a experiência daquela sociedade, constrói uma cosmovisão vivenciada a partir do medo como ponto focal de seus afetos. Com a proposta de um pecado sempre

à espera de "deslizes", criam-se sociedades hipervigilantes e receosas. O temor, inicialmente atribuído pela visão de um Deus punitivo, abre lugar para uma relação de temor com o mundo e desenvolve a ideia de sociedades em crises, em constante míngua. Um exemplo claro de relação cosmofóbica, transpassada às atribuições ocidentais no campo político-econômico e decorridas do 1° modelo é a Teoria Malthusiana, de Thomas Malthus (1766-1834), um geógrafo britânico, que estimava um crescimento populacional geométrico ao passo que a alimentação acompanharia uma curva aritmética. Ele acreditava que a escassez seria inevitável, e esse era o princípio e fim das dinâmicas das relações. Como consequência desse campo, não por acaso, a ideia de dominância dos mais fortes sobre os mais fracos germinou, guerras se fundamentaram nessa mesma perspectiva, um cenário de tensão constante se fez permanente e mais do que nunca se fez evidente a reconfiguração sob a forma de agir com outros e com eles mesmos, com a natureza e seu entorno, enquanto indivíduos ocidentalizados.(NOGUEIRA, 2023),

De modo oposto, as sociedades dos 2° modelo não possuem a noção de paraíso, já que o lugar ideal é atribuído a melhor experiência do agora. Não se é prometido uma recompensa de salvação limitada a apenas uma tribo, então seus afetos são direcionados à circularidade. É através da natureza, do movimento, das rodas religiosas e da pesca, por exemplo, que se pode perceber o divino, onde se nasce, cresce e retorna; Animais, plantas e/ou ações, que vivem um constante ciclo de início, meio e início. Elas vivem o politeísmo e veem o valor das socialidades ao passo que têm seus deuses dentro desses lugares. Vivem, então, como sociedades estáveis, ao contrário do primeiro modelo amparado pela dominação e pela escassez que, baseada na política de exploração de recursos, enxerga um mundo não abundante. (HALL, CHANDLER, 2017)

Ao olhar para a filosofia bantu, especialmente a partir do conceito de *Ubuntu*, é possível compreender a integralização cosmofílica que emborca diferentes territórios que abraçaram o termo. A palavra pode ser traduzida pela expressão "eu sou porque nós somos". Assim, simboliza a importância da comunidade e atribui às vivências a urgência de coletividade como condição de existência.

Dialogando com esses saberes, o historiador José Beniste elucida as socialidades iorubás como foco central da cosmovisão da tradição. Para os povos Yorubá, também do Continente Africano, o processo de existência é vinculado ao Àiyé, mundo físico, e ao

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Òrun, mundo espiritual, não em uma perspectiva separada e sim - em analogia às águas- em constante desague um no outro. Òrisà, divindade que representa os ancestrais e suas subjetividades, converge com os mundos, se constitui no Àiyé, dança no Òrun. Òrisá, também, dentro do sistema científico-filosófico de Ifá, se apresenta como expressões simbólicas que abrangem dimensões numéricas, cromáticas, alimentares, botânicas, geológicas, territoriais, psicológicas, entre outras. Esses elementos são traduzidos em signos com múltiplas características, sendo divinizados pelo princípio do "Ser" em suas formas de manifestação individual e coletiva. (BENISTE, 1997.p.49).

A natureza, então, dialoga aos mundos dos ancestrais, ao passo que se faz conecta ao Aiyé. Há o acolhimento de alteridade e a compreensão do espaço geográfico como totalidade conectiva, portanto, sagrada e divina. Aqui, há materialização do divino na experiência territorial. Através do mundo físico e do próprio divino em cada Orí[2], consegue-se unir ciclos e proporcionar uma ótica dinâmica.

A partir do contato com saberes abafados pela experiência social ocidental desde a colonização, torna-se possível perceber como outras formas de ver o mundo evocam ecologias antropocêntricas, nas quais múltiplos entes passam a protagonizar a própria construção da existência, cada qual dentro de seus próprios eixos de experimentação.

Em sincronia à essa percepção espiralizada, Antonio Bispo dos Santos compartilha a concepção das cosmovisões, semelhantes ao 2° modelo de Diop, defendendo também a participação das vivências ameríndias. Ele engloba em sua percepção de cosmofilia tanto aos povos originários da América quanto ao continente africano e concebe o significado de sociedades *afropindorâmicas*, onde a vida se movimenta e o paraíso se estende a ela, de modo que, é ela. Em outras palavras, a existência presenciada no agora é responsável pelo bem viver e se guia na movimentação ao invés do controle. A poética de movimento tem a oportunidade de se instalar a cada compartilhamento ao entender, nessa cosmovisão, que as bonâncias possíveis de se viver estão no agora.

Ao visitar as literaturas do ativista indígena Ailton Krenak (1953), como em seu livro "Futuro Ancestral", fica clara a percepção das socialidades como seres materializados na natureza e a possibilidade do futuro, a partir daqueles que sempre

[3] 2- a cabeça, entendida entre os Yorubás como portadora de personalidade e destino. (FERREIRA, 2013)

estiveram aqui. Krenak elucida como os ancestrais estão em tudo e nos rios, enfatizadamente, isso não é diferente. Para os povos Krenak, além do abastecimento, os rios são entes familiares, capazes de proteger crianças dos *males*, de produzir cantos, sussurrar verdades e proporcionar a experiência de pertencer, são matéria e também espírito, podem permitir movências internas humanas ao passo que também mudam seu rumo. Para os povos Kogi, as pedras são percebidas como seres sagrados que já foram pessoas (LÉON, 2013). Essa relação de simbiose entre os seres humanos e a Natureza, qualificada como relação de parentesco também se fazia presente em antigas civilizações como Egito, China, Índia e Japão (MORAES, 2012, p. 30)..(MORAES, 2012.p.30)

Nessa perspectiva, considerando as experimentações diversas como existências contracolonialistas capazes de catalisar a saúde, as socialidades vivas do Vale do Jequitinhonha, localizado no nordeste de Minas Gerais, exemplificam de forma clara as confluências resistentes ao epistemicídio que hoje aplicam as socialidades e compilam saúde à região.

3.4 - Socialidades no Vale.

A região do Vale do Jequitinhonha, constitui um território de profundas expressões culturais e simbólicas. Reconhecida por sua abundância natural e pela diversidade de seus povos, o Vale carrega uma história marcada tanto pela riqueza de seus recursos quanto pela força criadora de seus habitantes, frente às consequências coloquiais de desigualdade deixadas pós exploração e despossessão cultural (SOARES, 2019). Desde o Alto Jequitinhonha, de solos férteis e pedras preciosas, até o Baixo Jequitinhonha, com suas vastas matas e extensas faixas de rio, o território revela uma relação viva entre natureza, memória e resistência.

Antes da colonização, era habitado por povos originários como os Maxakali, Aranã, Poté, Naknenuk e Pojichá (SOARES, 2019, p. 19), que compreendiam o mundo a partir de uma cosmovisão integradora, na qual o humano, o sagrado e o ambiente se entrelaçam. Com o tempo, somaram-se a essa diversidade as heranças africanas, trazidas pelos povos que, mesmo em contextos de dor e deslocamento, semearam saberes, espiritualidades e modos de vida que se enraizaram no território.

Desse encontro entre matrizes indígenas e africanas nasceram modos de existir e criar que ainda hoje estruturam a identidade do Vale, visíveis nas suas artes, religiosidades e formas de socialidade. Nos quilombos e nas comunidades locais, a coletividade e o trabalho compartilhado tornaram-se caminhos de preservação da vida e de expressão da ancestralidade.

Em meio às adversidades históricas, esses povos mantiveram vivas suas cosmovisões e transformaram o cotidiano em linguagem simbólica: nos cestos e panelas de barro, nas peneiras e máscaras, nos cantos, batuques e rituais. A cultura do Vale, assim, se ergue como um tecido de resistências e afetos, no qual o fazer manual, o canto e o cuidado se afirmam como práticas de memória, saúde e continuidade da existência.

3.4 Relações Afetivas: entre feiras, afetos e mandioca

Ao adentrar a constituição integral do Vale do Jequitinhonha, é possível perceber não apenas sua confluência com as experimentações afropindorâmicas nas práticas de subjetividade, mas também o reflexo de uma cosmovisão que se expressa nos mundos alimentares e cuidadores. Nas cidades e nos quilombos, a agricultura, saber ancestral transmitido entre gerações, sustenta os hábitos alimentares territorializados, relacionando, assim, o alimento com a cultura material, identidade e gosto. Nesse contexto, torna-se natural a segurança e soberania alimentar, conceito que se define como a liberdade da população poder decidir sobre seus costumes alimentares e determinarem seus estilos próprios integrados com os fundamentos imateriais do território (CRUZ, 2022). A integração com a terra e a resistência de práticas tradicionais de cuidado se ressoam ao perceber como os alimentos, enredam os produtos da terra e os sentidos simbólicos, revelando que a dieta não se guia apenas pelo gosto individual, mas por um padrão coletivo, moldado cultural e socialmente.

As perspectivas de coletividade afluentes de outras cosmovisões levam ao Vale a cultura de partilha cerimonial de frutos da coleta como pequi, mangaba, jerivá e de alimentos - apagados pela universalização dos alimentos - intitulados como plantas alimentícias “não convencionais”, como serralha, gondó e maxixe.

figura 1 - Feira livre em Almenara.

Fonte: Gabinete da prefeitura de Almenara [S. D]

O entorno é recebido e pode movimentar a economia juntamente com a atenção dos indivíduos com a sua comunidade e uma nutrição com qualidade por meio da plantação orgânica da mandioca, abóbora, batata-doce, por exemplo, realidade cotidiana a quem vive no campo aberto das relações mais-que-humanas. Em uma perspectiva plural, em municípios como no Alto do Jequitinhonha, ainda mantém-se viva a prática de comercializar alimentos de forma itinerante, em que agricultores que produzem nas zonas periféricas ofertam verduras, frutas, leite e derivados diretamente às casas, numa rotina semanal e comunitária, que se entrelaça às feiras livres, espaços ainda centrais de encontro e abastecimento. (CRUZ et al. p. 8, 2022).

Nesse contexto, tem-se uma região brasileira onde por meio dela as comunidades reafirmam sua presença em territórios historicamente ameaçados e vivenciam suas cosmofilias - experiências de conexão, abundância e confiança - através dos alimentos proporcionados pelo entorno e pela atenção às socialidades. Os saberes, aqui, preservam tecnologias ancestrais que seguem vivas no manejo e nas relações cotidianas com o ambiente. Essas movimentações fomentam e externam a força de costumes vivos na sociedade, promovendo a comunhão do abastecimento com o território. Elas fundamentam-se em éticas próprias, que promovem a (re)conexão constante entre produtores e consumidores por meio dos saberes, técnicas e tradições locais, fortalecendo o sentimento de pertencimento ao território e a valorização da agricultura familiar. Considerando o total da população do país que consome essa produção familiar, eles configuram mercados com volumes expressivos.

Na parte mais baixa do Vale, o símbolo de nutrição afetiva e cultural é encontrado na mandioca. Muito além do alimento, ela carrega a herança de ritos indígenas e africanos, a representação de segurança em meio a seca do norte mineiro, já que pode ser colhida em praticamente todos os meses do ano e também cultivada com a utilização de poucos insumos externos. Nesse contexto, é possível observar um legado histórico instaurado desde o início das tradições indígenas com o tubérculo até as modificações temporais de implicâncias culturais que se manifestam na Festa da Mandioca, expressão de memória e afetividade que reforça os vínculos comunitários e movimenta a economia das famílias agricultoras Almenarenses. Festejada no município de Almenara/MG, ela representa tanto as dimensões "micro" dos vínculos familiares como simboliza seu "macro" através das performances locais na contemporaneidade.

Quando a colheita da mandioca é farta, a celebração se torna ainda mais viva. As mesas se enchem de sabores tradicionais lapidados pelos saberes dos mandioqueiros com pratos como bolo de puba, tapioca com coco, beiju tradicional: recheado com queijo, manteiga, leite condensado e coco; caldo de mandioca, vaca atolada e biscoitos de goma - pratos que carregam a memória e a identidade cultural do Vale.

Figura 2 - Beijuzeiras executando a feitura dos beijus tradicionais do Baixo Jequitinnhonha.

Fonte: Acervo do governo de Minas Gerais

A festa também se expande para além da culinária, reunindo expressões artísticas, música, dança, artesanato e momentos de encontro entre diferentes setores da comunidade: agricultores, representantes públicos, comerciantes, comunicadores, educadores, empreendedores e o público em geral. Juntos, fortalecem a economia local e renovam os laços culturais que atravessam gerações. Assim, o alimento transcende sua

função nutricional: ele conecta a história e o território, ressignificando o sentido de fartura e comunhão, e atuando como catalisador de saúde - tanto física quanto psicoemocional - mesmo após séculos de epistemicídio e da hegemonia imposta pelo agronegócio.

3.5 Vale da Arte

O lugar que antes recebeu o estigma de "Vale da pobreza", em decorrência do colonialismo, consegue se transmutar e transbordar em criatividade e sociabilidades. Nesse contexto, com a arte material não poderia ser diferente. O Vale, em sua vasta extensão, é habitado por artistas artesãos capazes que transmitir bem o sentimento de pertença ao lar de *mineiros dos pés rachados* (ALVES,) com seus próprios modos e *jeitos*. São capazes de criar feiras ao percorrer seus 70.315 km² de extensão, seja às margens das estradas, nos mercados, galerias, quintais e museus. As peças vão desde inspirações cotidianas no barro até homenagens profundas aos familiares esculpidas em madeira. De maneira geral, a arte e as feituras criadoras se envolvem diretamente com o passado, numa espécie de encarne deste com o presente, honrando memórias e impedindo histórias do esquecimento.

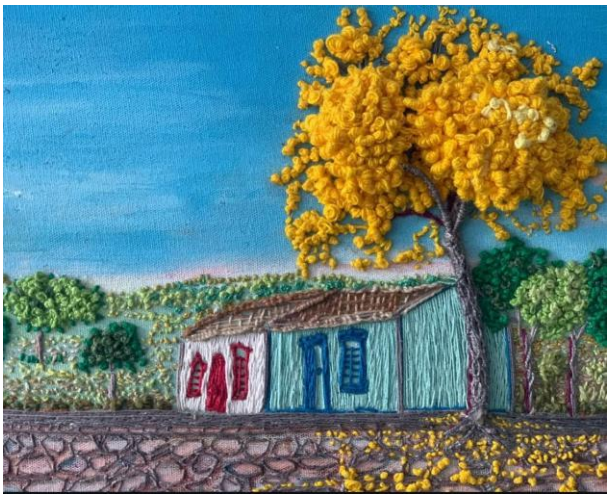


Figura 3 - Quadro com bordado do artesão Diomilton Ferraz, referenciando a arvore Ipê, as construções regionais e a natureza.
Fonte: Diomilton Ferraz, 2022

O legado desse povo é essencial para compreender e preservar a história do Vale - e, de certo modo, também a minha - assim como o patrimônio artístico e cultural que o

constitui. São brasileiros que, a partir de suas mãos e memórias, formaram comunidades inteiras em torno da arte do barro. Gente que não reteve o saber, mas o compartilhou, reconhecendo que, ao difundi-lo, fortalecia não apenas a cultura local, mas também a dignidade e a renda de muitos. Ao perceber a influência artística nos corpos daqueles que se depararam com teceduras compridas, abarrotadas de saberes, a arte também se direcionou às vozes, frutíferas pelos encantos de resistência germinados de um rio.

3.6 Lavagens em deságue: memórias e cantos

Assim como os povos Krenak referenciam as águas Watu como rio-avô, no Vale as águas são sentidas como entes vivos, que sustentam e harmonizam a vida dos municípios. É através da abundância e da circularidade oferecida pelo Rio Jequitinhonha - compreendido como sujeito - que essas comunidades nutrem sua integridade. Nas margens do rio, as mulheres lavadeiras de Almenara insurgem o costume de cantar, unindo o trabalho manual à uma execução comunitária fluida. Proporcionam pelas cordas vocais o acesso à memória de histórias vividas, ouvidas e sentidas. Transformam o ambiente racionalmente limitado em uma prática subjetiva, simbólica e coletiva, entre cantos, cheiros e tecidos. Seus coros ecoam histórias de fé, trabalho e resistência, entrelaçando o passado da escravidão e da opressão doméstica com o presente de força e continuidade (SOARES, 2000; BARROQUES, 2021).

Figura 4: mulheres lavadeiras à beira do Rio Jequinhinhonha.

Fonte: Fotografia de Marcelo Oliveira cedida por Carlos Farias..

Essas mulheres ressignificam o trabalho e o cotidiano, transformando a água em potência de expressão e cura. Como aponta Barroques (2021, p. 60), suas vozes,

entrelaçadas nos cânticos e nas lavagens, revelam uma sabedoria ancestral que se manifesta no coletivo e fortalece o ato de (re)existir. A potência dessas mulheres, a saudade e dor misturadas com alegria de viver e (re)nascer frente a beleza daquele rio, que proporciona beleza, fertilidade e trabalho a elas, de alguma forma, conversa às minhas emoções, à minha história de pertença e entrelaça nossos caminhos que se desabrocham neste artigo. As lavadeiras não apenas teorizam a idéia de uma socialidade como catalisadora de saúde. Elas vivem as águas e as abundâncias destas em realização interna e externa. Sem rio, não há peixe, trabalho, nem canto. Não há risada e roda de conversa. Não há lar. Entre terreiros gratos aos rios pelo privilégio de uma rainha perpassada por toda a região até as rezadeiras gratas a Santa Luzia. As vivências no Vale se tornam subjetivas frente à abertura cosmofílica mediada por sabedorias ancestrais de notar a arte de viver. Portanto:

> [...] E não era roupa,
>
> era alma de gente,
>
> sonhos à procura do tempo.
>
> Debruçado na margem,
>
> a lavadeira sabe:
>
> não é de roupa que cuida.
>
> É o próprio rio que ela lava. [...]
>
> [...] Por isso, mãe,
>
> os meus olhos são teus.
>
> E eles não servem para ver.
>
> Apenas para recordar.
>
> O que antes de ser luz foi palavra e corpo.
>
> (COUTO, Mia, "Vagas e lumes", Lisboa: Editora Caminho, 2014).

O diálogo entre as práticas de subjetividade e as socialidades do Vale do Jequitinhonha revela, portanto, a presença dos afetos curadore**s**, que atravessam humanos e não humanos, natureza e cultura, sem sepultar as verdades de um povo, seja qual ela for . A incerteza do viver se converte em narrativa plural, onde diferentes histórias coexistem

sem necessidade de hierarquia. Nessa confluência, os mundos se tocam e se transformam sem se sobrepor. As existências experimentam diferentes correntezas e desabrocham nascentes de arte, assim:

> É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos […] Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. (KRENAK, 2022, p.18)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As sociabilidades mais que humanas, ao dialogarem com a destruição de pressupostos coloniais, revelam-se como movimentos de resistência e criação. Elas não apenas questionam o legado racionalista e separatista do Ocidente, mas também propõem novas possibilidades de existir. Os experimentos com socialidades como catalisadoras de saúde emergem, assim, como expressões éticas e vitais de uma existência que se recusa a ser reduzida a parâmetros biomédicos ou produtivistas. A partir do reconhecimento da subjetividade e da pluralidade de mundos, tais práticas propõem compreensões outras a respeito dos modos de cuidar e viver, insurgindo contra o sistema majoritário - supremacista, elitista e patriarcal - que insiste em separar corpo, mente e natureza. Ao contrário, o cuidado se manifesta aqui como território vivo, onde a saúde é produzida no encontro, na partilha e na escuta do outro e de si. Abraçar as integrações para além do humano se mostra como o acionamento da arte de perceber o mundo em suas múltiplas camadas afetivas, espirituais e materiais.

Conclui-se, portanto, que as vivências afropindorâmicas ensinam outros modos de experienciar o mundo que integram e não dominam, que acolhem o movimento e não a rigidez. O amor, a atenção e o bem-estar surgem como forças de cura e reconexão, sustentadas pela comunhão com a terra, pela ancestralidade e pela continuidade das memórias coletivas. Nessa perspectiva, o cuidado se (re)faz como um ato de liberdade: um caminho de volta à inteireza do ser em meio à diversidade da vida.

Das vidas que se desdobram às margens dos rios, emergem práticas cotidianas que se misturam às suas águas e às memórias que elas carregam. Pelas correntes do Jequitinhonha, passam histórias de viagens, chegadas e partidas, de saudades e reencontros, de ventos que anunciam mudanças e de tempos que moldam o curso da vida. Suas águas guardam o suor de quem nelas trabalha, o canto das rezas, os remos dos canoeiros e as vozes das lavadeiras que transformaram o ofício em expressão de fé e coletividade.

O Rio Jequitinhonha abriga em seu leito os segredos e encantos de gerações: cenário de brincadeiras, espaço de sustento, território de espiritualidade e arte. Por séculos, foi fonte de riqueza e rota de passagem das Minas, mas segue, ainda hoje, irrigando terras, nutrindo comunidades e inspirando modos de viver. Suas águas correm e narram, ensinam e conectam, revelando a profunda relação entre o rio e as socialidades que dele nascem. Assim também a mandioca nutre os afetos dos Almenarenses através da renovação dos vínculos sociais, identitários, culturais e econômicos ligados ao patrimônio imaterial alimentar, reforçando os laços coletivos que conectam a terra, a comida e as socialidades.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

.ALVES, Yara de Cássia. **Nos rastos do passado**: costuras do tempo na construção do parentesco e da socialidade entre quilombolas do Vale do Jequitinhonha- MG. 2022. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07022023-175610/. Acesso em: 13 sett. 2025.

ARRUDA, B. H. *American way of life*: a atuação norte-americana no pós Segunda Guerra Mundial. 2022.. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Faculdade de Economia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022. Disponível em: https://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/bitstream/handle/123456789/17067/EcoN_RI_tcc_arruda_bh.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 07 out. 2025.

BENISTE, J. **Òrun - Àiyé: o encontro de dois Mundos: o sistema de relacionamento nagò- yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BISPO, Antônio Dos Santos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora & Piseadora, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser.** Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CONTATORE, Octávio Augusto; MALFITANO, Ana Paula Serrata; BARROS, Nelson Filice de. Cuidados em saúde: sociabilidades cuidadoras e subjetividades emancipadoras. *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, v. 30, e177179, 2018. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30177179. Acesso em: 3 out. 2025.

CRUZ, M. S., RIBEIRO, E. M., PERONDI, M. A., ARAÚJO, A. M., & MALTEZ, M. A. P. F. (2022). Comprando qualidade: costume, gosto e reciprocidade nas feiras livres do Vale do Jequitinhonha. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Campo Grande, 60(spe), e245926, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.245926. Acesso em: 3 out. 2025.

DAMÁSIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano.** Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 336 p.

DIAS, João Ferreira. Orí O! A ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do *bọrí* entre os *yorùbás* e um olhar ao candomblé. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2013v11n29p70. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p70/5087. Acesso em: 10 set. 2025.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica.** [S.l.]: Cafilesa Soluções Gráficas, 1982.

DOS SANTOS, Henrique Pereira Almeida; GUSMÃO, Matheus Anézio Pereira. Nota de pesquisa: a concepção do espaço geográfico na perspectiva da tradição Yorùbá: a cosmovisão africana enquanto expoente da construção do espaço. *Boletim Campineiro de Geografia*, Campinas, v. 10, n. 1, p. 263–274, 2020. DOI: 10.54446/bcg.v10i1.455. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/boletim-campineiro/article/view/2764. Acesso em: 3 out. 2025.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FROTA, Lélia Coelho. Izabel Mendes da Cunha: cerâmicas. *Catálogo de exposição*. São Paulo, 2009. Disponível em: https://galeriaestacao.com.br/imagens/publi_pdf/Catalogo_Izabel_baixa.pdf. Acesso: 3 set. 2025.

HALL, John; KIRDINA-CHANDLER, Svetlana. Rumo a uma história intelectual da economia evolucionária: competição e luta versus cooperação e ajuda mútua. *Brazilian Journal of Political Economy*, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 551-564, jul./set. 2017. DOI: 10.1590/0101-31572017v37n03a01. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rep/a/dRyV4xJNKxCfhy6v6v5c3KB/?format=pdf&lang=en. Acesso em: 25 set. 2025.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015. DOI: 10.1590/S0104-71832015000200002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/fGyCC7jgq7M9Wzdsv559wBv/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 03 set. 2025.

INGOLD, Tim. Sobre não conhecer e prestar atenção: como caminhar em um mundo possível. *Esferas*, [S.l.], 2013, v. 1, n. 26, p. [Páginas do artigo], jan./abr. 2023. DOI: 10.31501/esf.v1i26.14466. Disponível em: https://doi.org/10.31501/esf.v1i26.14466. Acesso em: 10 out. 2025.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. Disponível em:file:///C:/Users/belab/Downloads/Ailton%20Krenak%20-%20Futuro%20ancestral-Companhia%20das%20Letras%20(2022).pdf. Acesso em: 14 ago. 2025.

LÉON, Patrícia Lora. "Caminhar pelos próprios caminhos": a persistência dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) nos caminhos da "cultura própria". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 170-195, jan./jun. 2013. DOI: 10.22456/1982-6524.38279. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/38279/25963. Acesso em: 10 set. 2025.

MACHADO, Antônia M. O. Doenças crônicas. *Jornal Brasileiro de Patologia e Medicina Laboratorial*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. [s. p.], fev. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/jbpml/a/jWVyHdpGXX5cZTdqQqHbL6n/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 14 ago. 2025.

MARROQUES, Jéssica Parreiras. **Corre um rio de lembranças nas encantadas lavadeiras de Almenara: cotidiano, memória e oralidade nos cantos de trabalho**. 2021. 170 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: file:///C:/Users/belab/Downloads/Dissertação%20-%20final%20revisado.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

MEIRELLES, F. S. C. et al. A visão da mulher sobre os recursos hídricos na bacia do Rio Jequitinhonha. In: **SIMPÓSIO BRASILEIRO DE RECURSOS HÍDRICOS**, 25., 2023, Belo Horizonte. *Anais eletrônicos*. Belo Horizonte: UFMG, 2023. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/270845/001189781.pdf?sequence=1. Acesso em: 24 set. 2025.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado de Agricultura, Pecuária e Abastecimento (SEAPA). *Festa da Mandioca é atração em Almenara*. Minas Gerais, 2015. imagem 2, color. Disponível em: https://www.mg.gov.br/agricultura/noticias/festa-da-mandioca-e-atracao-em-almenara. Acesso em: 19 out. 2025.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v.3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358. Acesso em: 10 set. 2025.

OLHABERRY, Marcia; SIEVERSON, Catalina. Desarrollo socio-emocional temprano y regulación emocional. *Revista Médica Clínica Las Condes*, [S.l.], v. 33, n. 4, p. 358-366, 2022. DOI: 10.1016/j.rmclc.2022.06.002. Acesso em: 12 set. 2025.

OLIVEIRA, Aryanne Sérgia Queiroz de et al. (Orgs.). **Michel Foucault: reflexões acerca dos saberes e dos sujeitos.** Mossoró – RN: EDUERN, 2019. 254 p.

OLIVEIRA, Layze Braz de et al. Corpos indígenas e saberes silenciados: epistemicídio e resistência nas políticas de saúde intercultural. *REVISTA ARACÊ*, São José dos Pinhais, v. 7, n. 7, p. 38484-38497, 2025. DOI: 10.56238/arev7n7-193. Disponível em:https://periodicos.newsciencepubl.com/arace/article/view/6622/9084. Acesso em: 03 set. 2025.

OLIVEIRA, Eduardo; MACHADO, Lara; MARQUES, Sebastião. **Poéticas de Movimento**. Salvador: Segundo Selo, 2021.

PAES, Silvia Regina; PEREIRA, Rosana de Cássia (Org.). **Saberes silenciados: saúde e ambiente das comunidades quilombolas do Alto Vale do Jequitinhonha.** Diamantina: UFVJM, 2016. 155 p. Disponível em: https://site.ufvjm.edu.br/ppger/files/2016/07/LivroFAPEMIG-1.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

ROAZZI, Antonio; SANTANA, Suely de Melo. Teoria da mente: efeito da idade, do sexo e do uso de atores animados e inanimados na inferência de estados mentais. *Psicologia: Reflexão e Crítica,* Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 307-330, dez. 1999. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-79721999000200005 . Acesso em 25 set. 2025

RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: Uma História da Mandioca em Perspectiva Atlântica. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 11-30, jan./abr. 2017. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-03. Acesso em: 25 set. 2025

RODRIGUES, R. **Alimentos e ancestralidade: ritos e resistências afroindígenas na culinária brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Colonialismo Insidioso. *Sul 21*, Porto Alegre, 02 abr. 2018. Opinião. Disponível em:https://sul21.com.br/opiniao/2018/04/o-colonialismo-insidioso-por-boaventura-de-sousa-santos/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 26 set. 2025.

SOARES, Geralda Chaves. Cadernos de História, *PUC Minas,* Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 17-22, jul. 2000. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/article/view/1701/1827. Acesso em 6 set, 2025.

ST 10: Coexistência multiespécie em tempos de crise ecológica: entrelaçamentos, agenciamentos e destinos comuns

ARQUITETURA EM REGENERAÇÃO. Práticas de cuidado com o solo no "Minhocão" da Gávea, Rio de Janeiro

Ana Clara dos Santos Mesquita[1]

Resumo:

Mobilizada por inquietações de um mundo em colapso, em um planeta ''quebrado'', esta pesquisa pretende revirar os sedimentos de uma tradição modernista de longa vigência no campo da Arquitetura e Urbanismo, tendo como foco práticas de cuidado no Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, conhecido como Minhocão, projeto de Affonso Eduardo Reidy dos anos 1950, no bairro da Gávea, Rio de Janeiro, que será campo, mas é também lugar onde nasci e cresci. Pretende-se com isso buscar possíveis caminhos em práticas contemporâneas sensíveis à complexidade da emergência climática, no contexto do Plantationceno, tendo como base o solo urbano, o cuidado como atividade ética e a contra cartografia como ferramenta de participação e sensibilização para o tema. O destino do caminho proposto neste trabalho será o de investigar possíveis modos de fazer ver ações espontâneas de cuidado que interagem com a arquitetura no seu aspecto talvez mais primordial: o de garantir habitabilidade. E aqui, sobretudo, uma habitabilidade multiespécie. Assim o trabalho desenvolve por meio de entrevistas e desenhos coletivos cartografias das práticas de cuidado laboradas pelos moradores e moradoras do Minhocão, que se sensibilizando com o cuidado com o solo em seu território, dão a ver as fissuras dos binômios hegemônicos como local e planetário, natureza e cultura, tão fundantes do paradigma do desenvolvimento moderno, mobilizando assim o território da arquitetura pela chave da biodiversidade.

Palavras-chave:

Solo; cuidado; arquitetura contemporânea; cartografia; projeto moderno

RIO DE JANEIRO

2025

1 PUC-RIO Universidade Católica

Índice

Caminho

O Minhocão e o projeto moderno

Gaia, Arquitetura e Antropoceno

O Minhocão como célula-tronco

Considerações finais

Bibliografia e Filmografia

Caminho

Mobilizada pelas inquietações de um mundo em colapso, em um planeta ‘’quebrado’’, esta pesquisa pretende revirar, pelo menos um pouco, os sedimentos de uma tradição modernista de longa vigência no campo da Arquitetura e Urbanismo, tendo como foco práticas de cuidado no Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, conhecido como Minhocão, projeto de Affonso Eduardo Reidy dos anos 1950, no bairro da Gávea, Rio de Janeiro. Pretende-se com isso buscar possíveis caminhos em práticas contemporâneas sensíveis à complexidade do contexto de emergência climática, tendo como base o solo urbano, o cuidado como atividade e a contra cartografia como ferramenta de participação e sensibilização para o tema. O destino do caminho proposto neste trabalho será o de investigar possíveis modos de fazer ver ações espontâneas de cuidado que interagem com a arquitetura no seu aspecto talvez mais primordial: o de garantir habitabilidade. E aqui , sobretudo, uma habitabilidade multiespécie.

A partir da contextualização da crise política e socioambiental que vivenciamos, este trabalho tomará o conjunto do Minhocão – ou mais precisamente, o único edifício construído do projeto original -como uma espécie de "célula-tronco", isto é, um elemento em regeneração e regenerador ativado, no caso, por práticas cotidianas de cuidado com o solo realizadas por moradores e moradoras do edifício. A proposta é discutir como essas práticas, em geral pouco ou nada reconhecidas e valorizadas, tem impactado e podem impactar os espaços urbanos construídos e vividos, e contribuir para que a própria arquitetura passe a assumir papel como agente na regeneração do planeta. Dimensão importante dessa escolha é que eu, nessa circunstância, estarei ocupando um duplo lugar: como moradora, crescida no edifício, e como mediadora e cartógrafa de propostas de mapeamento envolvendo grupos de moradores e moradoras. Assim, o fazer desse trabalho é também um retorno à minha comunidade primordial, aproveitando a oportunidade de fazer um estudo que se desvencilha das barreiras (e também vantagens) de um possível "estrangeirismo" em campo.

O trabalho se desenvolve em torno de três pontos. O primeiro ponto tratará do projeto do Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, explorando seu contexto histórico e as bases formais e conceituais do projeto moderno que possibilitaram sua realização, dando especial atenção ao modo como o edifício se relaciona com o solo urbano em que se insere. O segundo ponto envolve inquietações mobilizadas pelo crítico contexto contemporâneo, refletindo sobre a arquitetura e seus impactos neste período que vem sendo conceituado como Antropoceno. Em seguida, o trabalho se debruça sobre atividades espontâneas de cuidar, manter e curar o ambiente no Minhocão e como elas se relacionam com a arquitetura, tendo como principal interesse observar que papel essas atividades autônomas e sensíveis podem assumir no processo de regeneração, não somente da própria arquitetura, mas no limite, também do planeta. Todos os pontos são atravessados por mapas feitos em colaboração com alguns moradores e moradoras do prédio a partir da minha mediação, a fim de reunir e dar visibilidade a estas práticas que atuam de modo interescalar e apontam para possibilidades de regeneração, em termos locais e planetários.

Tida tradicionalmente como ferramenta técnica de identificação científica e ‘’inquestionável’’ do território, a cartografia tradicional, feita a partir de uma mirada superior e supostamente imparcial, marcando limites, serviu em larga medida aos processos de colonização nos quais o Brasil está enraizado, mas vem sendo tensionada, no que se refere tanto à sua prática quanto à representação, a fim de subverter seu caráter totalizante da verdade, do mapa como decalque do território. Neste tensionamento, este trabalho busca apoio na assim chamada "contra-cartografia", ou "cartografia crítica", caracterizada pela subversão no uso e nos modos hegemônicos de produção dos mapas, tendo-os não como manual para encontrar pontos no plano ou simplesmente se propor a representar a realidade, mas como uma ferramenta de sensibilização e intervenção

em jogos de forças complexos. Assim, buscou-se uma prática cartográfica que fosse uma atividade de "comunar" a partir de atividades de brincar e de cuidar no/do solo.

A compreensão de que cartografar é traçar um plano comum, desenvolvida por Virgínia Kastrup (2013)[2], é de imenso valor ao trabalho. A autora compreende a cartografia como um método de pesquisa-intervenção, que opera sobre um coletivo de forças e que desta maneira, ao traçar um plano comum e heterogêneo, atenta também para o que é omitido nos mapas convencionais, defendendo que a cartografia disputa a construção de um mundo comum, uma disputa que nunca se encerra. Kastrup lembra que

> O conceito de comum se define por sua consistência experiencial e concreta e constitui um desafio a ser permanentemente enfrentado, não sendo jamais conquistado de modo definitivo. Não sendo algo que se possa supor já dado, o comum se produz por procedimentos que vão à jusante da experiência, acompanhando as práticas concretas que comunam, uma vez que realizam partilha de um bem comum e, consequentemente, criam o efeito de pertencimento. (KASTRUP, Virginia ; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. 2013)

Vem daí, portanto, a primeira pergunta que guia a pesquisa: por quais caminhos, com quais ferramentas, iremos habitar um solo comum? Aos moldes tradicionais do ocidente, a construção, que é a matéria da arquitetura, se apresenta como um problema em um planeta cada vez mais debilitado. Essa encruzilhada solicita dos arquitetos e arquitetas respostas criativas não só para lidar com o que ainda será construído, mas, talvez principalmente, com o presente e o porvir do que já constitui nosso ambiente construído: cidades e florestas. Diante disso, esse trabalho se ocupará do desafio de fazer ver, através de mapas críticos, algumas das redes de relações multiespécies, de vida e não vida que permeiam o solo da arquitetura e da cidade no Minhocão hoje.

Minhocão e o projeto Moderno no Brasil

Obra chave da arquitetura modernista localizado no Rio de Janeiro, o Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, mais conhecido como Minhocão, foi projetado por Affonso Eduardo Reidy durante sua atuação como diretor de urbanismo no Departamento de Habitação Popular e implementado por Carmen Portinho, que ocupava a diretoria de Obras e Viação e foi fortemente responsável pela defesa dos conjuntos habitacionais como estratégia para resolver a questão da habitação proletária. O projeto foi desenvolvido entre os anos de 1950 e 1953 e é um marco referencial da arquitetura modernista para habitação popular no Brasil. Dimensão importante para tomá-lo como objeto de estudo neste trabalho é o seu histórico de incompletudes, primeiro pela inconclusão do projeto integral, e posteriormente (1981) pela sua mutilação para passagem da

2 KASTRUP, Virginia ; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. 2013. p.267. in Fractal: Revista de psicologia. v. 24- n 2. p. 263-280

autoestrada Lagoa-Barra. A essa dimensão se soma o modo como o se relaciona com o sítio em que se insere e como trata a questão da habitação de caráter social.

Observando aspectos técnicos e formais do projeto, é importante compreender o período em que ele foi idealizado e assim contextualizar os pressupostos e formulações que ele materializa. Os anos 1950 marcam um período chave para o pensamento modernista no Brasil, com reconhecimento internacional e muitas obras de escala notável, tendo muita atenção para a questão da habitação, no contexto do pós-guerra e que no Brasil foi muito relativo às pautas decorrentes da aceleração urbana e ao processo de industrialização.

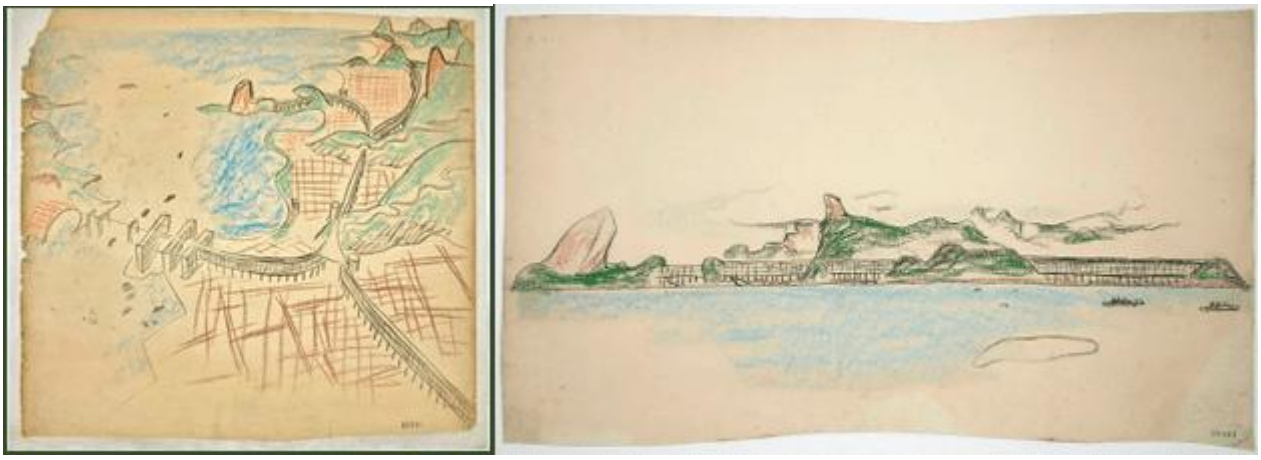
A criação do Departamento de Habitação Popular, em 1949, por parte da Prefeitura do Rio de Janeiro, Distrito Federal na época, é um evento marcante neste cenário, pois representará a institucionalização dos pensamentos de democratização da habitação. Para Carmen Portinho, que foi agente imprescindível para realização das principais obras geridas pelo DHP, a habitação ultrapassava a casa, ‘’englobava significados mais amplos e referia-se às condições gerais das moradas, dos moradores e moradoras, somente realizadas plenamente com a disponibilidade dos serviços adjacentes ao teto propriamente dito”[3].

Pensado para ser uma unidade de vizinhança destinada a servidores públicos e moradores que ocupavam o Parque proletário da Gávea (fig. 13) vindos em sua maioria de remoções forçadas, feitas na década de 1940, e que somavam aproximadamente 955 barracões em situação de vulnerabilidade, o projeto para o Minhocão previa a construção de 748 apartamentos somados aos equipamentos urbanos como creche, hospital e atendimento de serviço social (fig. 14), que eram os serviços adjacentes, defendidos amplamente no sentido de tratar a habitação como um problema social e que dialogava com desenvolvimento do pensamento feminista que se estruturava no Brasil desde a década de 30, refletindo a discussão sobre o trabalho feminino e os direitos civis das mulheres e que teve Carmem Portinho à frente destas pautas. Assim, os conjuntos residenciais do DHP previam unidade mínima de habitação e serviços anexados, tendo como exemplar o Conjunto Prefeito Mendes de Morais, conhecido como Pedregulho, que foi executado entre os anos 1950-1960, inaugurado também incompleto. No decorrer da execução, o projeto do Minhocão sofreu muitos questionamentos quanto ao alto investimento, teve as obras interrompidas tendo sido somente o bloco A construído.

Outro evento imprescindível para compreender o Minhocão em seu registro histórico é o plano de Le Corbusier para o Rio de Janeiro, iniciado em sua primeira visita à cidade em 1929 (figs, 02 e 03), e retomado na sua segunda viagem visita, em 1936,. A partir de um voo de avião, Le Corbusier desenha sobre a topografia do Rio um edifício autopista, elevado do solo graças à tecnologia do concreto armado que permite a elevação do edifício sobre pilotis, que atravessam o relevo e as florestas e alcançam o mar. Estes desenhos expressam profundamente seu modo de conceber a paisagem que será ‘’a baliza central da arquitetura moderna no Brasil’’

3 NOBRE, Ana Luiza; DO NASCIMENTO, Flávia Brito. ‘’Deve ser uma feminista muito chata’’ Carmen Portinho e a dimensão feminina do Pedregulho, 2021. in Catálogo 17 Bienal de Arquitetura de Veneza - Utopias da vida comum. p 118.

(NOBRE, Ana Luiza. 2011). Este modo consiste no entendimento de que a paisagem é construída pela arquitetura, como demonstra Ana Luiza Nobre (2011)[4] ao observar um outro arranjo de desenhos (fig. 04) também de Le Corbusier, no qual um homem é representado sentado comodamente em uma poltrona num interior límpido em frente a um pano de vidro, pelo qual vê o contorno do Pão de Açúcar. Através da arquitetura, contempla a natureza, seu intelecto constrói a paisagem.



(imagem 1 e 2)

> Neles (nos desenhos) reside a própria definição moderna da relação entre arquitetura e natureza: a arquitetura edita a natureza, ordena-a, lhe dá medida e sentido, ao mesmo tempo em que dela se distingue ao se definir como produto de cultura, isto é, da técnica e da razão humana.[...] Cabe à arquitetura, afinal, estabilizar a paisagem. No Brasil, no entanto, será preciso ainda estabilizar o solo. (NOBRE, Ana Luiza. Arquitetura moderna e paisagem. 2011)

Os arquitetos e arquitetas brasileiros influenciados pela matriz corbusiana do projeto moderno, são, de fato, confrontados com um quadro bastante problemático, como descreve João Masao Kamita (1993)[5], ao experimentarem a estranha contradição de construir num território em que a natureza insiste em manter suas prerrogativas.

> Essa situação conflituada atinge diretamente aquilo que está na base da arquitetura: o Projeto. Assumindo possibilidades distintas, o projetar terá as mais diversas faces, buscará as mais variadas mediações para atenuar ou até mesmo exacerbar o embate travado entre Natureza e Cultura. (KAMITA, João Masao. Experiência moderna e ética construtiva. A arquitetura de Affonso Eduardo Reidy. 1993.)

Sendo assim, a operação de elevar o edifício interessa a este trabalho não somente por ser a operação pela qual o projeto de Reidy para o Minhocão se estrutura, mas pelo próprio entendimento do solo apenas como base de sustentação, para onde escoam todas as forças físicas do edifício e que é muito presente nas decisões de projeto.

---

4 NOBRE, Ana Luiza. Arquitetura moderna e paisagem. In: Museu: observatório - Eduardo Coimbra. Organização de Renata Marquez, Belo Horizonte: Museu de Arte da Pampulha, 2011.
5 KAMITA, João Masao. Experiência moderna e ética construtiva. A arquitetura de Affonso Eduardo Reidy. 1993.

Ao olharmos para a arquitetura do Conjunto Residencial Marquês de São Vicente, podemos notar seu parentesco com o plano de Le Corbusier, do ponto de vista do volume solto do chão, estruturado por pilares, a escala urbana e sua forma curvilínea. Por outro lado, diferentemente dos desenhos-ideia de Le Corbusier, o projeto para o conjunto habitacional da Gávea lida com as limitações da matéria, aspecto construtivo muito presente na obra de Reidy, no seu esforço estrutural. E aqui a diferença que mais me interessa: o movimento de uma edificação que abraça a encosta e serpenteia, tocando o solo no sopé da colina existente (figs 16 e 17), expressando uma rara sensibilidade geográfica entre seus contemporâneos.

Como maneira de evitar movimentos de terra, a contornar a encosta no plano horizontal e se afastar do solo no plano vertical, o Conjunto do Minhocão apresenta uma solução estrutural inovadora e desafiadora: a execução de um arco estrutural (fig. 18) que distribui as forças para o solo em sentido diagonal e que se localiza sobre o ponto de maior reentrância, que no projeto era uma espécie de esplanada que dava acesso a um teatro de arena não executado, cuja entrada era a própria estrutura do edifício..

Nos anos de 1981 e 1982, durante o período da Ditadura Militar no Brasil, é iniciada a construção da Autoestrada Lagoa Barra, que configura mais uma marca de ruptura na história do conjunto residencial. Abre-se uma disputa quanto ao trajeto que seria feito pela via, que já havia sido desenhada por Reidy, e cujo traçado passava pelo terreno pertencente à PUC-Rio. Nesta disputa, fica decidido o traçado da alternativa 2 (figura x), ignorando o trajeto proposto pelo DHP. Então é iniciada a demolição de parte de dois blocos do Minhocão, removendo 21 apartamentos do primeiro e segundo pavimentos.

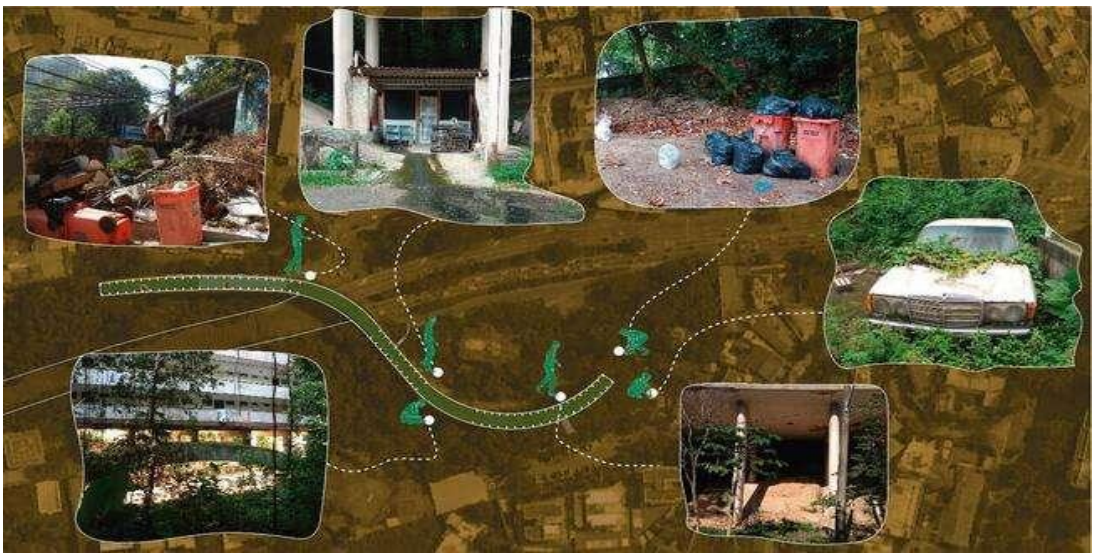
Após a demolição dessas unidades, outros três edifícios foram construídos na cota superior do terreno, atrás do bloco serpenteante, para realocar os moradores removidos. A mutilação produz uma série de tensões e para além de questionar a dimensão do esforço proferido para perfurar o edifício, privilegiando as instalações da PUC-Rio, a construção da autoestrada cria uma cisão nos dois primeiros pavimentos, que antes podiam ser percorridos de ponta a ponta do edifício, bem como no seu nível térreo, violentando aspectos primordiais do projeto arquitetônico. O edifício hoje apresenta nítidas degradações estruturais, exibindo fissuras, infiltrações e altos níveis de abandono em suas feições e que aqui são evidenciadas a fim de reconhecer os processos entrópicos que são inerentes a arquitetura e a cidade, e que não raramente são negligenciados por arquitetos. Somadas às tantas bruscas intervenções, o conjunto do Minhocão torna-se como exemplo emblemático das disputas por solo no meio urbano – e de modo mais amplo, das disputas por terra que vem se acirrando no Brasil, e estão profundamente ligadas a seu processo de colonização (TAVARES, Paulo. 2020)[6].

Mapa de pontos críticos

6 TAVARES, Paulo. Memória da Terra. 2020

Considerando o histórico do Minhocão e suas condições atuais, a primeira atividade de mapeamento desenvolvida foi organizada com a intenção de apontar para alguns pontos críticos do território do edifício. Estruturado como um passeio, tendo me representado como personagem, reforçando a dimensão do meu olhar enquanto cartógrafa e moradora, este mapa propõe que possamos visualizar locais nos quais são notáveis graus de tensão e/ou degradação. Às vezes por abandono, às vezes por práticas poluentes ou em alguns casos de encontro entre a edificação e o solo, por exemplo. Mapear esses lugares significa também evidenciar aspectos de negociação e disputa.

Os elementos gráficos reunidos em uma imagem única têm como suporte uma fotografia de satélite, que no caso deste mapa (e nos demais elaborados aqui), mais do que se utilizar do aspecto científico e absoluto das imagens de satélite, tem o desejo de brincar com as duas dimensões - a planetária, que possibilita um satélite em órbita, e a local, na qual a minha auto representação pode tocar o chão. Sobre esta base o Minhocão e o túnel são destacados por suas linhas de contorno, reforçando a referência à obra arquitetônica da qual derivam os pontos, associados a fotografias feitas por mim. Desta maneira, este mapeamento dá mostras de pontos críticos, normalmente pouco vistos por quem não mora ou convive com o edifício, como áreas de manejo de resíduos, esgoto a céu aberto, encontro da edificação com a mata e solos áridos e/ou degradados.



(Imagem 3)

Gaia e Arquitetura no antropoceno

A assim chamada “hipótese de Gaia”, elaborada por James Lovelock (1979) e fortalecida no trabalho de Lynn Margulis, compreende que o planeta Terra é um sistema biogeofísico, um superorganismo vivo com sistema de auto regulação da vida, e também de modo ambíguo, uma entidade que se torna uma potência ameaçadora e imprevisível e causa uma generalizada sensação de desorientação e pavor em seus habitantes.

Neste sentido, a chamada "teoria de Gaia" é como uma convocatória a uma nova maneira de ocupar e habitar o planeta, levando em consideração a série de transformações socioambientais em curso nas últimas décadas.

A escala destas transformações, marcadas por desastres socioambientais como o aquecimento da biosfera, extinção de múltiplas espécies e aumento alarmante das desigualdades socioeconômicas, instaura um novo tempo que vem sendo definido como Antropoceno. Esse novo período geológico compreende, mais que o tempo histórico, um tempo biogeológico em que os desastres ecológicos possuem forte raiz humana, borrando as percepções temporais convencionadas, no qual o ambiente muda mais rapidamente que a sociedade. Proposto por Crutzen e Stoermer (2000)[7], o termo Antropoceno desloca a espécie humana, como sintetiza D. Chakrabarty (2009)[8], de um simples agente biológico em força geofísica importante, isto é, em um fator causal de magnitude capaz de alterar as condições bio termodinâmicas do planeta.

Aspecto importante que deve ser considerado aqui, como alerta Joana Boehnert (2018)[9] é o fato de que o próprio termo Antropoceno torna opaco que não é toda e qualquer ação humana que produz essa fratura no corpo do planeta Terra, mas uma ''atividade'' bem específica da indústria corporativa que causa essa catastrófica perturbação ecológica. Na história recente do planeta, compreendida aqui a partir das primeiras constatações de alterações no clima durante a Segunda Guerra Mundial, uma sequência de evidências revela os impactos que o modo de produção na modernidade imprime no Sistema Terrestre. A fim de evitar generalizações, o aspecto da modernidade que permeia o trabalho refere-se a como é tratado o binômio Cultura e Natureza. Como uma oposição, na qual através da primeira se pode dominar a segunda, que Bruno Latour (2020)[10] descreve como um projeto em que "tudo concede às causas e nada às consequências". A ''causa'' seria um imaginário totalizante de progresso e as ''consequências'' as evidências de uma transformação aterrorizante no fluxo da vida na T(t)erra[11]. Essas evidências vão desde as primeiras constatações do aumento da temperatura no planeta até o vertiginoso aumento das desigualdades socioambientais nos últimos quarenta anos.

Vivemos hoje o que foi configurado como novo regime climático[12], no qual uma das bases fundantes da modernidade ocidental encontra uma barreira radical, que é a da impossibilidade material de ininterrupto ''desenvolvimento'' a partir da visão de que Natureza é uma espécie de cenário para suas ações. E se antes os alarmes eram projeções, hoje são parte da realidade com cujos efeitos já convivemos.

---

7 CRUTZEN, Paul J; STOERMER, Eugene F. O antropoceno. 2000. newsletter Global Change.

8 CHAKRABARTY, D. (2009) ''The climate of history: four theses''. Critical Inquiry, 35: 97-222.

9 Apud FITZ, Angelica; KRASNY Elke. Critical Care. Architecture and Urbanism for a broken planet. p 11. MIT press, 2019.

10 LATOUR, Bruno. Face À Gaia. 2020. p.95.

11 ver NOBRE, Ana Luiza. Aproximar-se do chão in Habitar o antropoceno. p.92.

12 A expressão "Novo Regime Climático" é apresentada em Bruno Latour em Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouvear Régime Climatique, Les Empêcheurs de penser en rons, Paris: La Découverte, 2015. Edição brasileira Diante de Gaia, São Paulo: Ubu, 2020.

A crise que persiste atinge o campo da arquitetura de maneira muito direta e desafiadora, considerando que a arquitetura tem sido uma brutal força responsável por alguns dos mais graves danos antrópicos ao planeta. A exemplo disto, no ano de 2020, a massa antropogênica, que corresponde aos materiais processados a partir de matéria prima, mais que dobrou em relação aos dois anos anteriores e ultrapassou os valores absolutos de biomassa no planeta, conforme pesquisa realizada no Institute of Social Ecology (fig. 01). Esse estudo que considera desde o início do século XX, entre aponta que os principais materiais responsáveis por esse recorde estão tijolos, concreto e asfalto. Materiais chave do vocabulário arquitetônico ocidental, em um mundo superpopuloso.

Este impacto que a arquitetura imprime no planeta não se resume aos seus materiais, porém, mas se estende também às tecnologias e ideais que sustentaram a arquitetura modernista. Essa violência tem a ver com a brusca intervenção nas relações biológicas e abióticas existentes, muito arraigada na mentalidade colonial que molda a construção do ‘’mundo novo’’. Reconhecendo essas tecnologias de dominação sobre o planeta no e com o qual vivemos, Angelica Fitz e Elke Krasny (2020)[13] , no livro ‘’Critical Care. Architecture and Urbanism for a broken planet’’, atentam para como esse modo é estruturante do projeto modernista em arquitetura, que está na origem do. Conjunto do Minhocão.

> Modernidade e, particularmente, modernismo em arquitetura e planejamento urbano foi baseado na ideologia de progresso como promessa de construção de um futuro melhor. Isso foi amplamente conquistado considerando a existência e adoção da atitude colonial do quadro em branco ou tábula rasa. O futuro foi construído por cima da aniquilação do existente. (FITZ, Angelica, KRASNY Elke. Critical Care. Architecture and Urbanism for a broken planet. 2019. p 12)

Este aspecto, da violência, é o problema com o qual devemos e queremos seguir, no que diz respeito ao modo de se pôr diante dos fatos. Proposto por Donna Haraway (2019)[14] em ‘’Seguir com el problema’’, a postura de acolher a coexistência das contradições é a tarefa para nos tornamos capazes de responder aos tempos turbulentos. Aqui, será tomado como modo de assimilar as características e operativas que tornam arquitetura uma força tão violenta no corpo do planeta, para pensar e mobilizar outros caminhos e dimensões da disciplina como forma de entendê-la como possível participante da regeneração de Gaia, como um ofício de cuidado.

> Nossa tarefa é gerar problemas, suscitar respostas potentes a acontecimentos devastadores, aquietar águas turbulentas e reconstruir lugares tranquilos. Em tempos de urgências, é tentador tratar o problema imaginando a construção de um futuro seguro, impedindo que ocorra algo que se concretize nesse futuro, pondo em ordem presente e passado para criar futuros para as gerações vindouras. Seguir com o problema não requer deste tipo de relação com os tempos chamados futuros. Assim, seguir com o problema requer aprender a estar verdadeiramente presentes, não como um eixo que se esfuma entre passados horríveis ou edênico e futuros apocalípticos ou de salvação, e sim como bichos mortais

13 FITZ, Angelica; KRASNY Elke. Critical Care. Architecture and Urbanism for a broken planet. p 11. MIT press, 2019.
14 HARAWAY, Donna. Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno. Edición Consonni, Bilbao, 2019.

> entrelaçados por miríades de configurações inacabadas de lugares, tempos, materiais, significados. (HARAWAY, Donna. Seguir con el Problema. 2019)

Fazendo desta proposição um desígnio, a questão, então, passa porcomo tratar a arquitetura a partir da escassez, da vulnerabilidade diante de uma natureza que não corresponde às imposições modernas. Em "Colonization, Violence, Resistence", Ignasi Solá-Morales (1993)[15] chama atenção para o fato de que algumas chaves de análise e movimentos dentro da modernidade buscaram negociar o aspecto violento da construção civil, a fim de impor ao ambiente uma ordem pacificadora, transmitida pela técnica racional humana. No Brasil a questão da lida com o ambiente e a paisagem ganha mais peso graças ao modo como a natureza se expressa nos trópicos, no ''Mundo Novo'', antes interpretada como terra virgem.

> Há muita hipocrisia no contextualismo, na proteção do ambiente construído, no ''vernaculismo'' e ''ecologismo''. Uma tela de fumaça vela a genuína violência e destrutiva natureza da arquitetura e a radical mutação que cada ato de construir impõem no ambiente. Seria melhor aceitar explicitamente de uma vez por todas a dimensão traumática da construção, em vez de tentar tempo após tempo justificar a violência da arquitetura em nome de uma harmonia e equilíbrio puramente ficcional. (SOLÁ-MORALES, Ignasi. Colonization, Violence, Resistence. Revista Anyway. 1993. tradução nossa)

O exercício de aceitar a dimensão traumática da construção, então, servirá como diretriz para tecer outras maneiras de agenciar, interagir e observar o objeto arquitetônico, que nas últimas décadas tem sido eximido dos seus reais efeitos pelo discurso de uma possível sustentabilidade. Popularizado no pelo documento Nosso Futuro Comum da ONU em 1987, o conceito de desenvolvimento sustentável passou a ter amplitude e reverberar nas relações econômicas, instaurando um alerta para a condição de esgotamento dos recursos terrestres. Não de forma inocente, a ideia de sustentabilidade articula uma falsa conciliação entre capitalismo extrativista e a persistência dos ecossistemas. A famosa definição "atendimento às necessidades presentes sem comprometer a habilidade das gerações futuras em atenderem às suas próprias necessidades''[16], evidencia ainda os pressupostos do desenvolvimento que de nada abre mão, negocia apenas os modos de consumo e nunca os de produção, sempre a partir da promessa de um futuro melhor.

Desde sua popularização, o modelo de desenvolvimento sustentável foi altamente assimilado pelo mercado de arquitetura e como critica Joan Tronto (2020)[17], através de selos e parâmetros de compensação, estabeleceu-se tratando mais de materiais e técnicas aplicadas do que de suas interrelações com o meio, fauna da qual fazemos parte e flora, priorizando o que compõe materialmente a construção e negligenciando o monitoramento contínuo de seus efeitos. Em um retrospecto histórico, Dipesh Chakrabarty (2019)[18] ressalta,

---

15 SOLÁ-MORALES, Ignasi. Colonization, Violence, Resistence. Revista Anyway. 1993. p.120.
16 Comissão Mundial de sobre meio ambiente e desenvolvimento. Relatório Nosso Futuro Comum Brundtland, 1987.
17 TRONTO, Joan. Caring Architecture in: Critical Care. Architecture and urbanism for a Broken Planet. 2020. p.28.
18 CRAKRABARTY, Dipesh. O Planeta: uma categoria humanista emergente. Revista Critical Inquiry 46, 2019. p.8.

por isso, o aspecto altamente político de sustentabilidade, que considera as inovações nos assuntos humanos uma discussão sobre o bem-estar de quem ainda nem nasceu.

As primeiras menções à ideia de sustentabilidade/ durabilidade remontam à experiência da agricultura na Europa em seu período de expansão, e que no início do séc XIX ganha dimensão quando ‘’novos entendimentos sobre a ciência dos solos e as práticas agrícolas se combinaram para desenvolver a ideia de uma circulação de nutriente essencial nos ecossistemas’’. Esse histórico ressalta o âmbito técnico e instrumentalizador no qual a sustentabilidade se estrutura, pondo os interesses humanos em primeiro lugar.

Ainda analisando os aspectos históricos da sustentabilidade, Dipesh Chakrabarty articula paralelamente o conceito de habitabilidade, correlacionando o primeiro ao global e o segundo ao planetário. O global, segundo ele, refere-se à como os seres humanos forjaram historicamente um sentido ao globo a partir de seu mapeamento, comércio, navegação. Já o Planetário, não é protagonizado pela vida humana ou pela humanidade, mas pela vida complexa e multicelular em geral, sendo a Terra um planeta entre tantos, não o único. Essa distinção caberá nesta pesquisa para justificar o uso da categoria planeta e como ele mobiliza a questão da habitabilidade.

Visto que a arquitetura tem sido uma disciplina globalizante, projetada e construída por e para humanos, tratá-la a partir do planeta significa deslocar o protagonismo humano e compreender a arquitetura como um dispositivo interespécie, capaz de negociar com a diversidade viva e não viva que irremediavelmente se faz presente. Assim, a arquitetura poderia ser observada pela lente de mediar a habitabilidade para além da espécie humana.

Essa leitura da arquitetura será chave para a ótica que a pesquisa desenvolve sobre o Minhocão e seus habitantes, sob uma perspectiva multiespécie.. No que diz respeito à técnica, entendemos, com Emanuelle Coccia (2020)[19], que essa é extensível a todos os seres, divergindo do mito platônico de que diferente das outras espécies, os seres humanos são desprovidos de potências inatas e por isso possuem linguagem e a tecnologia para suprir-lhes a falta física e fisiológica. Do ponto de vista do autor,essa é, na verdade, uma ideia narcisista, que faz da técnica o instrumento de humanização do mundo, atribuindo apenas aos seres humanos a capacidade de manipulação arbitrária e contingente do real.

> Dos vermes até às plantas, na verdade, estar vivos implica modificar radicalmente o espaço ao redor e fazer com que esse espaço seja habitável, enquanto antes não era. Essa extensão da técnica a todas as espécies é importante porque nos faz entender que qualquer espaço natural é um artefato, é um espaço artificial. Toda a vez que entramos num espaço como esse, que possui uma aparência absoluta de naturalidade, na verdade estamos entrando num espaço no qual cada vivente modelou a realidade ao seu redor e negocia todo o dia com as outras espécies a forma do mundo no qual está vivendo. Portanto, nós também temos que aprender a reconhecer que o espaço em que vivemos é um espaço artificial e que precisamos negociar essa paisagem com as outras espécies e que tudo é um artefato. (COCCIA, Emanuelle. A lagarta e a borboleta. 2020 p. 9)

19 COCCIA, Emanuelle. A lagarta e a borboleta. 2020, p. 9.

Diante destas proposições, o desafio ao olhar para o Conjunto Habitacional Marquês de São Vicente hoje consiste em reconhecer o que há nele de degradação, mas também de regeneração e cuidado por uma perspectiva crítica e relacional, olhando sensível e atentamente para o solo urbano.

A decisão de olhar para o solo resulta, assim, de uma tomada de posição ética-política em face de alguns dos maiores desafios que se colocam para a arquitetura hoje. Para a pedologia, ciência dedicada ao estudo do solo, o solo é o resultado da decomposição de uma rocha-mãe pela ação da temperatura, da água, dos ventos e então é transformado pela interação do clima, dos organismos e da própria rocha-mãe. Sendo assim, o solo pode ser entendido como uma relação alocada num espaço e num tempo, com seus parentescos. Como mostra o documentário "Simphony of soil" (2014), em que o solo é investigado em suas composições e características próprias, e definido como uma interface entre biologia e geologia'', um sistema de camadas de relações. Uma espécie de pele viva da Terra. Sem deixar de lado essa definição, gostaria de focar em uma interpretação que desloca solo da propriedade, da compreensão de uma simples superfície, no seu sentido estático, como propõe Latour (2019)[20] ao afirmar que '' O solo, no novo sentido proposto, não pode ser apropriado. Pertencemos a ele; ele não pertence a ninguém''.

Pleno de relações, os solos são também importantes reservatórios da biodiversidade no planeta, entre microrganismos a fauna e flora, o que os torna imprescindíveis para a manutenção da vida. Lançado no ano de 2020, o documento ''State of knowledge of soil biodiversity''[21], realizado pela Food and Agriculture Organization of the United Nations, é resultado do extenso trabalho de analisar as condições, a diversidade e sua relevância no contexto atual. Desertificação, erosão e extinção massiva são alguns efeitos antropogênicos que acometem a saúde dos solos e que interferem na segurança alimentar e na biodiversidade, por exemplo. Chamar atenção para a questão do solo, portanto, é questionar os modos de interagir com esse elemento que é a fonte dos nossos alimentos e o maior sequestrador de carbono, como mostrado no filme Kiss the ground (2020), que apresenta diversas maneiras de regenerar os solos para mitigar a queima de combustíveis fósseis, principal responsável pela liberação de carbono na atmosfera e que produz este forte impacto no aquecimento do clima.

A escolha pelo termo solo passa também por outras categorias como a de chão, que se por um lado, como analisa Ana Luiza Nobre em "Tanto chão"[22], é entendido a partir da etimologia planus, do Latim, ou

---

20 LATOUR, Bruno. Onde aterrar. Como se orientar politicamente no Antropoceno. 1. ed. – Rio de Janeiro : Bazar do Tempo, 2020.

21 FAO, ITPS, GSBI, CBD and EC. 2020. State of knowledge of soil biodiversity Status, challenges and potentialities, Report 2020. Rome, FAO.

22 NOBRE, Ana Luiza. Aproximar-se do chão. in: Arquitetura atlântica: deslocamentos entre Brasil e Portugal / organizadores: Ana Luiza Nobre, João Masao Kamita. -São Paulo: Romano GUerra; Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2019. p.158.

seja o que é austero e sem relevo, tem também uma outra leitura de ‘’um registro mais poético, em que o chão ganha uma dimensão existencial quando relacionada à base primordial em que firmamos os pés, os sonhos e as convicções’’. Neste registro, o chão seria mais amplo. Podemos dizer que o solo está contido no chão.

> Neste sentido, ainda mais que o solo, o termo chão faz pensar em uma base de sustentação que em termos Heideggerianos, estaria mais próximo da condição básica do ‘’habitar poeticamente’’ entre o céu e a terra. Isto é, como a superfície concreta e universal que temos sob os nossos pés, é passível de ser transformada pela ação humana e está ligada à nossa própria existência. (NOBRE, Ana Luiza. 2019. p 159)

Se, por um lado, nos estudos urbanos, este elemento está muito presente, referindo-se ao ‘’parcelamento, à propriedade fundiária e ao uso’’(NOBRE, Ana Luiza. 2019), por outro ele pode ser entendido também como um ser vivo, o que o aproxima de Gaia. E nesse sentido, seria passível de ser regenerado a partir das relações biogeoquímicas com o meio, como no processo de compostagem.

Mapa de brincadeiras com o chão

Mobilizado por esses questionamentos, e pelo interesse por compreender as relações que certas práticas de cuidado pudessem ter com o chão, partiu-se para a elaboração de um mapa que pudesse expressar essa relação a partir do vínculo, do sentimento de pertencimento. Chamado de Brincadeiras com o chão, este mapa foi realizado em quatro etapas, tendo a participação de seis crianças moradoras do Minhocão, Alice (7 anos), Arthur (7 anos), Bento (5 anos), Rodrigo (6 anos) Caique (10 anos) e Lucas (11 anos) . A primeira etapa consistiu em uma caminhada, como uma expedição pelo nível térreo do edifício, com forte interesse em conversar sobre o que elas gostavam nas árvores, como elas percebiam o solo, quais animais elas encontravam. Nosso segundo encontro foi com o propósito de desenharmos juntas a partir da minha solicitação de que elas desenhassem suas brincadeiras com o chão, pensando o brincar como uma atividade de prazer ao conhecer o mundo, os seres. Para desenharmos, distribuí folhas brancas tamanho A4 e uma caixa de lápis de cor e perguntei como eles brincavam com o chão, quais brincadeiras faziam sobre ele. Realizamos essa atividade sentadas no chão do corredor do quarto andar do prédio , durante 2 horas.

Após a brincadeira com os desenhos, digitalizei os desenhos feitos por elas, atentando para a textura do traçado, as cores e o sentido do colorido. Organizei com as legendas que tomei nota perguntando para cada uma o que havia desenhado e fiz impressão de várias cópias de cada desenho, recortando alguns detalhes e por vezes desmembrando desenhos que representavam mais de uma brincadeira. Então, em nosso último encontro, montamos sobre uma cartolina, na qual desenhei um contorno simples em planta do edifício e um risco onde o túnel atravessa o prédio, um mapa que localizava essas brincadeiras no território do Minhocão. Aspecto interessante desta etapa foi a impossibilidade de que as crianças compreendessem o contorno do prédio em planta, o que dependeu a princípio da minha tradução, colocando os desenhos onde elas falavam

que brincavam, mas que depois foram sendo livremente colocadas no mapa, o que começou a revelar não somente os pontos onde as brincadeiras ocorriam, mas também desejos, como jogar bola em cima do túnel, compartilhado por Lucas (11 anos), ou de colher flores em casa, Alice (6 anos).

Derivado de "vinculum" do latim, brincar significa laço, vínculo, como atenta Gandhy Piorski (2016)[23] e este significado orienta o desejo de sensibilização contido neste mapa. No início eu, enquanto cartógrafa, não sabia exatamente quais dados pretendia coletar ou o que desejava fazer ver, mas a partir do mapeamento foram emergindo minhas próprias memórias de maior contato com o chão do Minhocão, que faziam parte da minha infância. Memórias que antes de qualquer outra informação, são repletas de interações com outros animais e incluem subir em árvores, cavar buracos, e muitas experiências lúdicas que o Minhocão desperta, com seus sinuosos corredores, um andar inteiro de pilotis e uma floresta que, como revelam as fotos antigas, notadamente cresceu nos últimos 50 anos, protegida pela sombra projetada na encosta pela obra de Reidy.

Desta maneira, o mapa de brincadeiras com o chão acabou expressando de maneira lúdica o modo como o brincar é responsável pela dimensão afetiva do habitar, e como envolve criar vínculos com o chão para se reconhecer em seu território. Quando propus de sentarmos na terra, Alice (6 anos), me respondeu: '' Mas aí é sujo, tia.'' O que me deixou imediatamente atenta também para uma compreensão do solo com a qual este mapa precisava entrar em disputa.

(imagem 4)

23 PRIOSKI, Gandhy. Brinquedos do chão: a natureza, o imaginário e o brincar. 2016

A fala de Alice mostra como de fato pensar então o vínculo com o solo envolve reformular algumas compreensões hegemônicas que simplificam sua estrutura complexa e relacional, como um recurso finito e não renovável em uma escala de tempo humana que vem sendo tratado, em nosso tempo marcado pela tecnociência, como um elemento sujo, regulado de maneira utilitária quanto à sua fertilidade. Este manejo produz imensa exaustão nos seus ciclos bioquímicos, como elabora Maria Puig de La Bellacasa[24], no livro Matters of care. Speculative Ethics in more than human world (2017).

Frente a essa perspectiva, alguns projetos contemporâneos podem ser vistos como exercícios para mobilizar a potência relacional do solo urbano. O caso da horta comunitária de Manguinhos, de 2013, parte do projeto Hortas Cariocas, na cidade do Rio de Janeiro, e o projeto Amnésias topográficas, realizado em Belo Horizonte, em 2004 pelo escritório Vazio S/A, por exemplo. Cada um ao seu modo, ambos lidam com o solo tendo-o como elemento central para a regeneração do ambiente em que se inserem, agenciando um desejo primordial que é o aumento da biodiversidade.

> A relação humana dominante com o solo tem sido para acelerar sua fertilidade com a demanda de produção. Mas hoje considerações públicas para solos estão mudando, em meio a preocupações de que eles têm sido maltratados e negligenciados pela unidade produtiva. Solos são percebidos como ecologias ameaçadas que precisam de cuidados urgentes e avisos sobre sua exaustão são marcados por preocupações sobre um futuro sombrio que nos leva a agir agora. (DE LABELLACASA, María Puig Matters of care. Speculative Ethics in more than human world. 2017. p23, tradução nossa)

Construídas em baias de alvenaria convencional, com 50cm de largura, 40cm de altura e comprimento variável, a horta comunitária de Manguinhos é cultivada e comercializada dentro da comunidade por e para moradores. O foco do projeto é de estabelecer medidas que garantam empregabilidade, capacitação e acesso à alimentação saudável, orgânica e de baixo custo. A escolha do caso de Manguinhos tem a ver com o histórico e a localização das baias de cultivo, que ocupam a base de uma rede elétrica de alta tensão e que antes era uma área com alto grau de degradação, que segundo moradores era região de depósito de lixo e entulhos. Para implantação das hortas, a primeira ação foi de remover a camada de solo contaminado em toda área do baixo da rede elétrica, não apenas nas áreas de plantio. Após foi adicionada uma camada de composto orgânico, sobre o qual foram construídas as baias para receber as mudas.

O projeto acontece com forte sensibilização comunitária, em contexto de precarização da habitação, em solo urbano muito violentado também na sua dimensão geográfico-social e que vem sendo remediado,

24 DE LABELLACASA, María Puig Matters of care. Speculative Ethics in more than human world (2017). University of Minnesota Press

presentando com alimento famílias em insegurança alimentar graças a uma atividade cotidiana, mantida numa relação de vizinhança e participação. Deste modo, as experiências de hortas urbanas, feitas e mantidas pela lógica do comum que comuna heterogêneos, semeiam uma outra maneira de se vincular ao chão, cultivar o solo.

Tendo uma dimensão mais evidente de projeto arquitetônico, agenciando o conceito de paisagem a partir do desenho, o projeto Amnésias Topográficas, mais especificamente a sua continuação Amnésias Topográficas II , foi pensado como cenografia e espaço de um espetáculo teatral do grupo de teatro de rua Armatrux, de Belo Horizonte (MG). O projeto constrói passarelas, escadas e um jardim, apoiados nas estruturas de vigas e pilares de um conjunto de edifícios em um bairro montanhoso em BH, a fim de tornar os vãos entre o solo e alta cota até o primeiro piso, decorrente da topografia e tidos como espaços negativos da cidade em zonas apropriáveis.

O interesse por esse projeto tem a ver com a operação de recobrir o solo com fibra de coco (Fig.08) como uma maneira de curar o solo altamente degradado pelo descuido, ausência de sol ou fluxo de matéria orgânica decorrente da projeção do edifício, e viabilizar o plantio de gramíneas. A tela de fibra de coco transforma a encosta infértil de escombros em uma espécie de jardim de daninhas de rápido crescimento, que também são usadas em caixotes típicos de feiras livres, criando volumosas áreas de capins (Fig 09).

O uso da fibra de coco, revestindo o terreno árido, é como um abraço, defendido no projeto como um ato de recuperação ambiental, relacionando arquitetura e paisagismo. Nesta direção, o projeto interessa também por colocar a arquitetura e o fazer arquitetônico como ofício de cuidado e responsabilização pelo planeta com e no qual vivemos.

Em ambos projetos, o solo é mobilizado por seu caráter cultivável, como a base na qual outras espécies se fundam e se nutrem. Esses exemplos podem semear outras formas de lidar com o solo para além da funcionalidade, de ser inevitavelmente o destino dos esforços de uma edificação. Possibilitam despertar um olhar atento ao caráter vivo do solo e desta maneira mediar o grau de violência que a arquitetura e práticas urbanas podem impor ao solo em que se situam.

Diante desses aspectos, observar o Conjunto Residencial Marquês de São Vicente pela perspectiva de como ele se relaciona com o solo e como os moradores se relacionam com o edifício e seu território, pode estimular outras narrativas. Assim, pensar a regeneração a partir do cuidado, não pretende resumir a produção modernista à violência, mas dar visibilidade ao modo como ela, no caso do Minhocão, é apropriada por seus habitantes (humanos e não humanos) no presente e atentar para como o edifício é hoje, abrigo para uma outra paisagem, que se distingue da concebida em projeto.

Minhocão como célula-tronco

Vindo da biologia, o termo regenerar tem a ver com uma autonomia do corpo em reconstruir partes feridas, degradadas. É a possibilidade de recriar tecidos, retornar ao corpo íntegro. A partir da descrição feita por Fabio Rubio Scarano, usaremos a ideia de célula-tronco para observar como as práticas de cuidado aqui entendidas pela definição feita por Joan Tronto e Berenice Fisher (1990) podem possibilitar que o Minhocão seja considerado uma célula regenerante no planeta. As células-tronco são as responsáveis pela regeneração nos organismos, produzindo novas células. Desta maneira, tratar o edifício como célula-tronco pode ser uma maneira de semear e incentivar que outros territórios sejam experienciados a partir da ativação cuidadosa e generosa de seus habitantes.

> Como uma espécie de atividade que inclui tudo que fazemos para manter, continuar e reparar nosso ‘’mundo’’ para que possamos viver nele o melhor possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nossos selfs, e nosso ambiente, tudo o que buscamos entrelaçar numa complexa rede que sustenta a vida. (TRONTO, Joan; FISCHER, Berenice, 1990)

Evidentemente que a arquitetura por si só não garante a regeneração dos sistemas degradados por um conjunto específico de ações humanas, hegemonicamente ocidental, masculina e branca. Porém, a arquitetura constitui o ambiente no qual desenvolvemos nossas comunidades, relações de vizinhança e de cuidado, que integram um organismo cheio de agentes vivos e não vivos.

Tratar da questão do cuidado envolve investigar contornos para uma palavra muito presente e cotidiana, da qual todos e todas precisamos e que pode expressar um sentido duplo, primeiro de atenção, expressando um alerta, um sentido exclamativo, e outro que nomeia uma atividade ampla e extensa de agir para o bem comum, que depende do afeto e da partilha do sensível. Pensar o cuidado, em um período de tantos desastres sociais e ecológicos a partir da arquitetura, pretende assim atentar para o fato de que arquitetura pode e deve ser um ofício de cuidar, aspecto que tem ganhado dimensão, mas que por muito foi negligenciado.

O conceito de cuidado foi elaborado de modo mais sistemático pela teoria feminista das ultimas duas decadas por autoras como Joan Tronto e Carol Gilligan, identificando como a precarização dos cargos e funções de cuidar foram relegados às mulheres e principalmente mulheres negras, o que torna o cuidar, uma atividade essencialmente política. A noção encontra correspondência, no entanto, em outras cosmovisões, como dos povos indígenas guarani, que segundo Jera Guarani[25] (2022), partem da concepção de teko Porã, tendo como possível tradução a ideia de bem viver, que equivale a ‘’conseguir manter-se nos conceitos de vida dentro do estado de suficiência – estar suficiente, primeiro, para você mesmo, sem excessos’’ (GUARANI, Jera. 2022). Nesse sentido, o cuidar é ensinado e transferido através das gerações, compreendendo todas as experiências de vida, o planeta, criança e idosos.

25 GUARANI, Jerá. Para nós, o futuro é índigena. in Habitar o Antropoceno / organizado por Gabriela Moulin, Renata Marquez, Roberto Andrés, Wellington Cançado – Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022.

Desta maneira, constatando a necessidade de cuidar e regenerar Gaia, o trabalho passa pelo questionamento feito por Fabio Rubio Scarano (2021)[26]: se Gaia é um supraorganismo e um holobionte, seria apropriado perguntar quais são suas ‘’células’’ de regeneração. A fim de identificar quais são hoje os ativadores da regeneração, como células-tronco, capazes de gerar outras células. Tomar o MInhocão como uma célula-tronco, então, é entendê-lo como um conjunto de espécies que atuam como sistema reparador, garantindo a geração e/ou manutenção de mais espécies e proteção dos serviços ambientais vitais aos seres humanos e não humanos.

Mapas de cuidado com o solo

Diante deste instigamento, me propus a desenvolver mapas que tornassem visíveis e valorizassem atividades cotidianas de trabalho de cuidado no Minhocão. Atividades que tenham por princípio uma responsabilidade coletiva, de disponibilizar carinho com relação ao solo. Práticas que ativam a possibilidade do edifício ser lido como uma célula-tronco, capaz de contribuir para regenerar a arquitetura, a cidade e no limite o planeta, dos desastres que tem se intensificado.

A partir da minha vivência como moradora do prédio, identifiquei seis moradores e moradoras que desenvolvem, por sua conta, atividades regulares em seu cotidiano que empenham um desejo de manter e curar o ambiente em que moram. São eles Lúcia (55 anos), Maria Alice (63 anos), Seu João (68 anos), Paulinho (57 anos), Dona Elisa (65 anos) e Jorge (71 anos) e suas atividades incluem plantio, coleta de resíduos, trilha e compostagem, e foram sendo acompanhadas por breves entrevistas e encontros nos quais eu me colocava à disposição para integrar e ajudar nestas atividades.

O primeiro mapa, chamado Zonas de cuidado, tem por desafio compartilhar, dar a ver essas atividades, que acontecem em áreas mais ou menos delimitadas do território do Minhocão, com contornos variáveis, regularidades particulares e interesses diversos. Após a identificação destes agentes, solicitei que eles marcassem, sobre uma base de satélite impressa em A4, a zona onde realizavam suas atividades e posteriormente digitalizei esses contornos sobre a mesma base e trabalhei a fim de colocá-los todos em um mesmo plano, a fim de colocá-los em relação entre si, e organizar um quadro que mostrasse a coexistência de atividades heterogêneas. Em poucas perguntas, tomava notas sobre idade, há quanto tempo moram no prédio, qual interesse tinham em suas atividades, e assim, desenvolvi um segundo mapa, que indica em qual ponto do edifício moram esses cuidadores, e quem são.

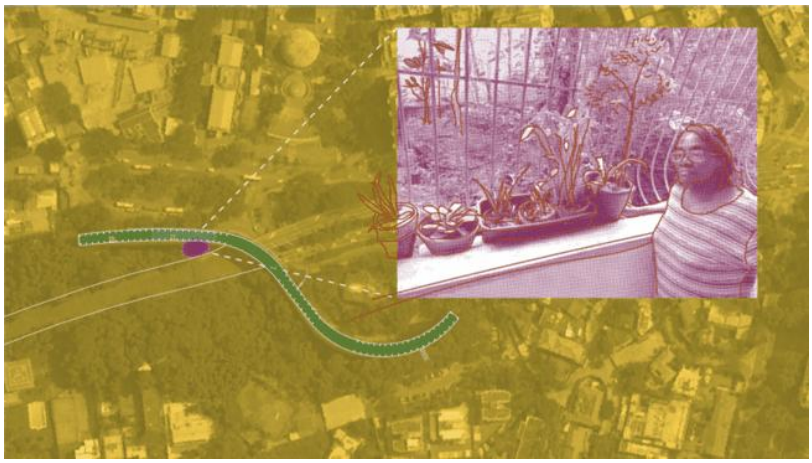
26 SCARANO, Fabio Rubio. Regenerantes de Gaia. Rio de Janeiro: Dantes Ed. 2019.

(imagem 5)

(imagem 6)

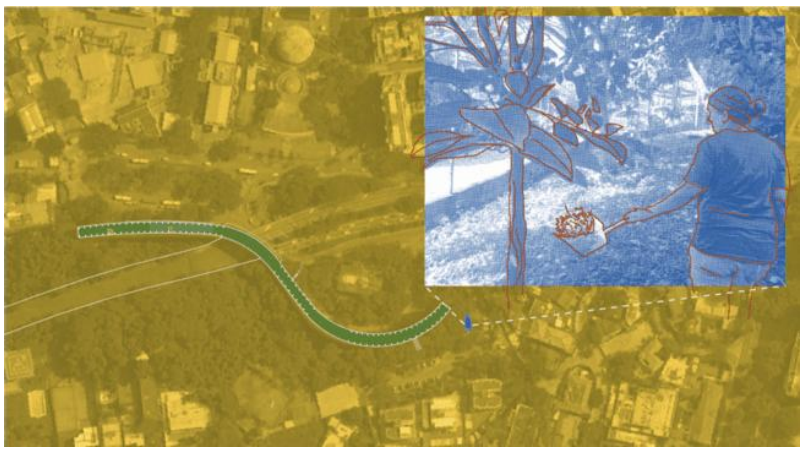
Após apresentar as zonas e os cuidadores, foi preciso expressar de maneira mais sensível suas atividades, retirar ações tão gentis, feitas por pessoas conhecidas do modelo de manchas sobre o plano do mapa, e mostrá-las realizando suas atividades de cuidado. A partir disso, fui de certa maneira ‘’explodindo’’ as zonas em imagens. Usando fotografias feitas por mim destas atividades, relacionei elas às suas zonas, desenhando por cima elementos que interessavam ao tema do trabalho, às vezes apenas contornando, às vezes

adicionando elementos que não constavam na fotografia. O resultado são sete pranchas, que podem ser entendidas como camadas de um mesmo mapa.

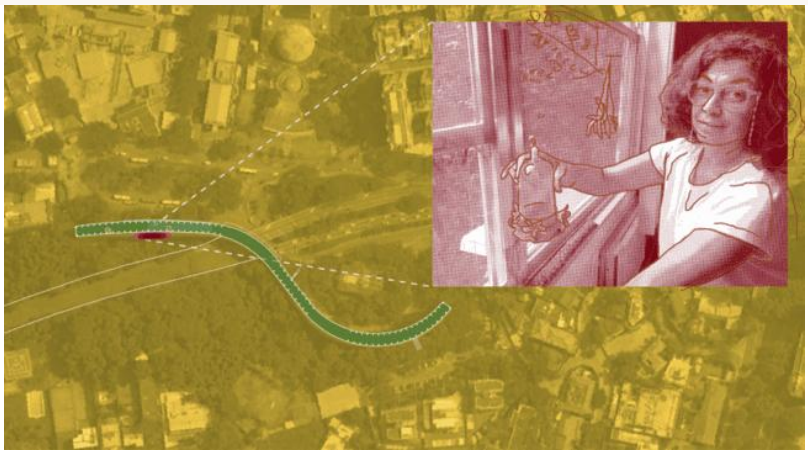


(imagem 7)

(imagem 8)

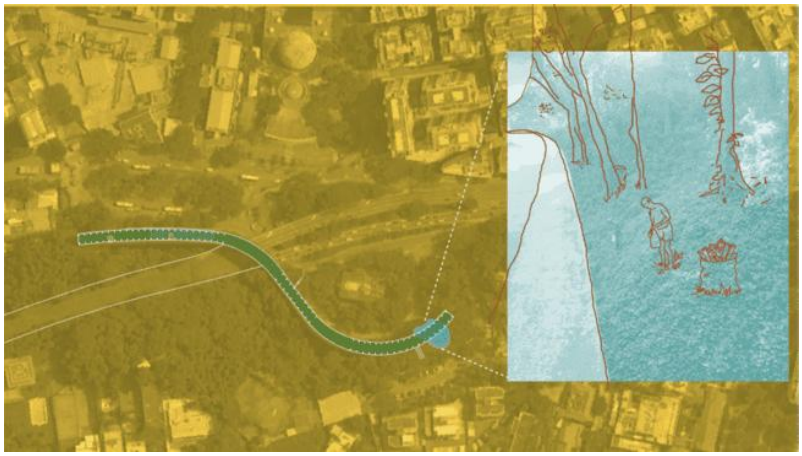


(imagem 9)

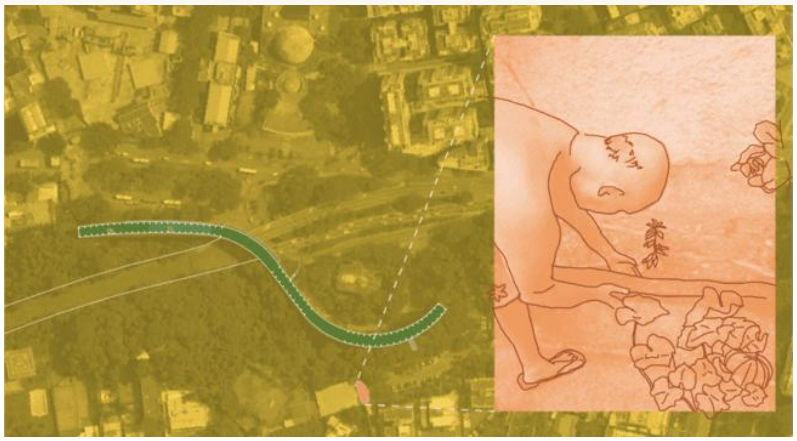


(imagem 10)

(imagem 11)



(imagem 12)



(imagem 13)

Nestes mapas, o desejo foi chamar atenção para o grau de sensibilidade e importância que práticas cotidianas realizadas a fim de manter e curar os sistemas vivos na ‘’célula-tronco’’ do Minhocão podem ser essenciais não só para regenerar a arquitetura, como o senso de comunidade que ela constrói, e que no caso do Conjunto do Minhocão é muito presente, considerando que esta dimensão pode ser reafirmado tendo que o pensamento estruturante para os conjuntos do DHP de de Reidy e Carmen Portinho prezavam pelo senso de comunidade e tendo notável atenção ao contexto geográfico.

Dado importante a ser destacado é que as atividades de mapeamento ao longo da pesquisa passaram a expressar mudanças reais no modo com que esses vizinhos me percebiam e também a si mesmos e suas atividades. Ter suas atividades noticiadas, desenhadas e valorizadas foi surpreendente para todos, sem exceção, o que foi muito expressado nas entrevistas. Fui percebendo que esses cuidadores e cuidadoras de certa maneira já se reconheciam em torno de um interesse comum, e sempre que eu contava sobre a pesquisa, eles indicavam uns aos outros, indicando uma compreensão ampla de cuidado. Esses aspectos podem ser registros da cartografia como uma atividade de pesquisa-intervenção, que ao colocar essas ações e pessoas em contato, cria um vínculo que potencializa os objetivos do mapa e principalmente a regeneração do Minhocão. Um exemplo é a atividade de compostagem que eu mesma iniciei no Minhocão graças a esta pesquisa, ao me dar conta da aridez do solo e da quantidade de lixo e resíduos de toda a espécie acumulados na encosta e no nível térreo. Entendo compostar como a ação máxima de regenerar o solo, pois torna solo fértil uma matéria orgânica que iria para o sistema comum de tratamento de resíduos, ou seria simplesmente jogada no chão, poluindo o ambiente. Minha intenção é distribuir o adubo resultante da compostagem entre as zonas de cuidado donde há plantio, reconfigurando minha própria atividade como arquiteta e cartógrafa como uma espécie de ativismo comunitário.

Mapa regenerando com espécies companheiras

A partir desta rede de vida e não vida que o solo tece, para encerrar esta etapa do trabalho, elaborei um último mapa que tem por desejo evidenciar a diversidade de seres que coabitam o Minhocão, reforçando a ideia de que a arquitetura é também um dispositivo interespécie. Este mapeamento me acompanhou por quase todo o trabalho, inserindo novos seres, traduzindo novas compreensões e ganhando complexidade, e que de maneira muito bonita tem como destino nunca acabar, sempre aberto a novos seres, novas raízes, novos elementos.

Inspirado pelo ecomapeamento Multispecies resistance. A cartography of Love & Disaster (fig 23), um mapa de relações ecológicas tendo como território o continente europeu, que intenciona chamar atenção para a dimensão do Amor e do Desastre que coexistem, representando uma infinidades espécies que são tratadas como vizinhas, iniciei este mapa com a ajuda da Bianca Ortiz e de Pablo Piñar, estudantes de ciências ambientais, mapeando espécies vegetais presentes no conjunto do Minhocão. Após listá-las com seus respectivos nomes científicos, fui tomada pela necessidade de que o mapeamento abrigasse também espécies animais que eu encontrava pelo prédio. Diante desse escopo, o mapa foi ganhando profundidade e seu objetivo de localizar perdeu força e o que mais ganhou tamanho foi a intenção de criar uma imagem forte e viva, que ilustrasse essas espécies em suas correlações. Atento à questão da regeneração a partir da questão da coabitação multiespecífica, este mapa soma elementos gráficos, correlações e personagens que habitam os mapas anteriores, com o desejo fundamental de apresentar uma imagem-desejo.

(imagem 14)

Considerações finais

Tratar do cuidado com o solo num clássico da arquitetura modernista para habitação popular a fim de semear uma discussão sobre o que pode ser a regeneração em arquitetura em um período tão crítico constitui um desafio que convoca a pensar em muitos agentes, seres, elementos, vetores, materiais e relações. Este pensamento, em muitas direções e sentidos, é aterrado em alguns pontos sensíveis que conduziram esta pesquisa-intervenção através de uma condição especial de campo, que é a de trabalhar em meu próprio território.

A regeneração, então, tem a ver com uma dimensão a ser potencializada no fazer da arquitetura, que é a da apropriação, participação e principalmente uma maneira de tornar a obra arquitetônica, tão estável e inviolável pela perspectiva moderna, em um suporte sensibilizado pelo fazer cotidiano. Um fazer transversal ao projeto, como uma planta que nasce nas frestas, as aranhas que tecem suas redes nas quinas das estruturas, na ação de cuidar da vida no território construído pela arquitetura. Essa lente faz com que a regeneração, como vimos, se diferencie radicalmente de projetos de reforma estrutural, restauração ou revitalização, que se dão de maneira institucional e hierarquicamente, a fim de restituir feições originais da obra arquitetônica a partir de um olhar técnico.

Assumir o cuidado como a ação primordial num processo de regeneração, exigiu primeiro a difícil tarefa de dar algum contorno para o que é o cuidado. Palavra tão comum que às vezes parece evidente, mas surpreende por sua opacidade. Se por um lado o cuidado é entendido como uma tarefa de manutenção, ele também envolve um interesse genuíno pelo comum, pela atividade de garantir saúde, conforto, vida. Então cuidar na arquitetura pode significar fazer do ofício, desde o projeto, uma investida radical na garantia de habitarmos um solo comunado na diversidade. O que, como vimos no caso do Conjunto do Minhocão, ultrapassa drasticamente a dimensão do projeto, por meio de atividades espontâneas e de baixo para cima que ativam a transformação da arquitetura em território, estabelecendo correlações que se estendem a outras espécies, humanas e não humanas, vivas e não vivas..

brincando com as escalas e os planos que compõem essa arquitetura em regeneração, tendo seu solo generosamente sob cuidados.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Cada corpo tem a cara do mundo onde se criou": As contingências ecológicas nas políticas de proteção à biodiversidade e às farmacopeias

Priscila Ambrósio Moreira[1]

Resumo: O conceito de biodiversidade tem sido intensamente mobilizado, da disputa no ordenamento territorial à salvaguarda do patrimônio genético. Contudo, pautada na Biologia clássica neodarwinista, esta noção traz consigo um ponto-cego: ao privilegiar unidades ao invés de relações, as espécies são consideradas entidades acabadas e programadas em códigos genéticos; portanto, passíveis de cópias e lastro para uma "política da Arca de Noé", como evocado por Malcom Ferdinand. Ignora-se, assim, que a biodiversidade é moldada pelas contingências ecológicas, como busco argumentar ao considerar que a existência de uma farmacopeia depende da comunicação, condutas e sociabilidade entre os organismos em um território. Este argumento contrasta com a Farmacologia, que a partir do isolamento de moléculas, compreende a função das substâncias, mas não como acontecem os processos vitais, estes sempre relacionais, imersos no mundo. Mesmo estudos em Etnofarmacologia permanecem alheios às relações ecológicas pelas quais as substâncias são produzidas. A partir de uma revisão bibliográfica e observações de outros modos de conhecer tais fenômenos inter e intraespecíficos em diferentes contextos territoriais, investigo como as ecologias químicas e sensoriais, justamente por seu caráter dinâmico e contingente, retratam a performance contemporânea da biodiversidade nos territórios. Para desviar da pauta forjada pela virtualização da biodiversidade, proponho, assim, analisar as farmacopeias como redes cosmopolíticas, o que parece colocar em xeque a possibilidade de cópia.

Palavras-chave: ecologia química, farmacologia, territorialidade, ontogênese, simbiopoiese

[1] Bióloga. UFSCar - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (bolsista Fapesp em pós-doutorado)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

I Preâmbulo

"Cada corpo tem a cara do mundo onde se criou" é uma proposição da professora de dança, Regina Favre, que coordena o Laboratório do Processo Formativo, espaço que ela o apelidou carinhosamente de *Beagle*, o navio do naturalista inglês Charles Darwin (FAVRE, 2021). Endereço tal proposição à uma imagem divulgada recentemente pela agência internacional para conservação da natureza, a IUCN, da curiosa perereca-de-vidro encontrada na Terra Indígena Panará entre os Estados do Mato Grosso e Pará, em pleno arco do desmatamento no Brasil central (Figura 1).

Figura 1. Perereca do gênero *Hyalinobatrachium* (à esquerda, foto de Jaime Culebras para National Geographic e à direita, de Guilherme Araújo para IUCN).

A transparência da pele e músculos da perereca, na qual se pode enxergar apenas seus órgãos internos, permite ao animal se camuflar ao ficar imperceptível à vista. O modo pelo qual a perereca se torna transparente tem sido chamado de "o santo graal da hematologia" (BITTEL, 2023), pois em laboratório se observou que enquanto as pererecas dormem durante o dia, seus glóbulos vermelhos (que absorvem luz) são escondidos em bolsas de cristal no fígado, o que cria este efeito transparente. Os cientistas, há muito tempo intrigados com a capacidade destas pererecas de se misturarem

com o ambiente, desejam agora reproduzir tal processo fisiológico no tratamento da coagulação excessiva em pessoas com trombose.

Chama atenção, embora implícito nestes estudos, é que estamos diante de uma relação histórica "transparência-floresta", que emerge do encontro perereca-mundo, dentre eles, o mundo na Terra Indígena Panará. Ao aceitar isso, podemos concluir que, por um lado, tornar-se transparente é uma conduta contingente das pererecas a uma história de relações que até então não se dava no laboratório. Mas por outro, deu a ver que tal relação histórica que emerge como transparência, ainda se mantem em um laboratório. Isso mostra que os cientistas prescindem do território para conhecer a transparência da perereca, assim como acontece em diversos outros exemplos na Farmacologia, como falarei mais adiante.

Contingência aqui busca evocar essa trama de coordenações, que não é aleatória e nem simplesmente um conjunto de eventos que acontecem ao mesmo tempo, mas sim uma conjuntura propícia que possibilita um acoplamento do organismo no mundo, de onde emerge uma conduta. A transparência que propicia uma camuflagem, por exemplo, é uma conduta da perereca sob a luz do sol e outros seres na floresta. Não é, portanto, meramente, uma operação fisiológica do fluxo do sangue. Assim, para a Biologia do Desenvolvimento, não é que o meio tenha dirigido tal conduta do organismo, como propõe a teoria da seleção natural, mas que a conduta é um devir que surge de um acoplamento mútuo entre o organismo e o mundo, um implicado no outro (MATURANA & MPODOZIS, 2000; MPODOZIS, 2011). Nesta perspectiva, nada pode informar ou instruir um organismo de fora, que não seja permitido, a cada momento, por sua própria estrutura. Esta condição também foi sublinhada pela antropóloga Anna Tsing (2019, p. 123-124): "Para cada espécie, a liberdade depende da forma corporal que herdamos, pois é através dela que navegamos pelo mundo. (...) Mas, assim como com os outros, nossa liberdade é tanto limitada quanto facilitada pelo que nossos corpos podem fazer." O paradoxal nesta história é que o determinismo estrutural do organismo é algo que se atualiza em suas interações. Assim, é somente no viver que o componente externo ou ecológico e outro interno fisiológico se acoplam. Simbiopoiese e autopoiese são operações, portanto, complementares. Disto decorre que adaptar-se, neste caso, é um processo ativo em que os organismos estabelecem alguma relação de congruência com o

mundo como condição para existir, tendo como base a sua estrutura e sua história naquela circunstância.

Existe nesta aparente digressão uma sutileza fabulosa que amplia a noção biológica de ancestralidade, pois se herda uma história de relações, como também se pode concluir na obra da bióloga Lynn Margulis (MARGULIS, 2022). Contudo, esta memória dos encontros que atravessa gerações tem sido negligenciada, na medida que os diferentes ramos das ciências naturais que orientam o cotidiano agroindustrial assumem que este processo histórico está contido nos genes, uma espécie de força vital transcendente que contém informação para um design, o que viola essa condição constitutiva sistêmica e histórica do viver. Ao passo que na Biologia do desenvolvimento, o campo informacional, mesmo o da fisiologia, está na história das interações do organismo com o meio. Segundo MPODOZIS (2011), se nos atentamos ao processo, podemos dispensar a noção de informação genética.

Até aqui já é possível reconhecer um interesse em torno da ontogênese, esse processo contínuo de crescimento e movimento ao longo do ciclo de vida dos seres, que é partilhado não só entre os autores citados da Biologia, mas também na Medicina de Georges Canguilhem (SAFATLE, 2015), e na Antropologia, como nas técnicas do corpo de Marcel Mauss (1935, 2003), o qual influenciou a obra de Tim Ingold (INGOLD, 2022; SAUTCHUK, 2025). Nesta abordagem, a contingência é central na reconfiguração de formas orgânicas, uma vez que a matéria não é inerte e comporta formas implícitas que emergem em uma conjuntura propícia, diferenciando-se assim, de uma perspectiva hilemórfica. A centralidade na ontogênese e nas contingências parece também favorecer o diálogo com pensamentos indígenas e quilombolas, nos quais a todo tempo plantas e corpos de pessoas (e vice-versa) são mutuamente permeáveis. Contudo, meu objetivo aqui não é discorrer teoricamente sobre estas conexões. Neste momento gostaria de experimentar seguir à risca esse caráter performático da biodiversidade, tendo como tema de base as ecologias dos vegetais medicinais e venenosos que constituem as farmacopeias na vida das pessoas. Minha intenção é fazer um sobrevôo no tema em diferentes contextos territoriais de modo a tentar vislumbrar como isso poderia ser encaminhado nas políticas de proteção à biodiversidade e às farmacopeias.

II Mirando o ponto-cego

Presente nos livros de Medicina do século XVII, a observação da performance dos vegetais era ponto de partida na prescrição de remédios, mas foi ofuscada nas primeiras décadas do século XIX pelos aportes da Química, que apresentava um código especializado no diálogo com a natureza com base em plantas-tipo (ALFONSO-GOLDFARB, 2001; KLEIN, 2005). Desde que o médico francês Claude Bernard em 1856 mostrou que a estrutura química das moléculas de curares (*Strychnos* e *Chondodendron*) trazidos à Europa por Humboldt em 1800 poderia corresponder a uma atividade biológica – no caso, a ação bloqueadora neuromuscular (VIEGAS Jr. *et al*., 2006), é então inaugurada a Farmacologia (NEDERGAARD, 2003), uma ciência na qual a performance e as vicissitudes dos vegetais são deliberadamente evitadas. Ainda assim, os estudos da socialidade vegetal, as afinidades ou hostilidades entre as plantas e aos ambientes em que crescem (se sob sol ou sombra fria), nunca desapareceram totalmente na Agronomia. Foi em 1937, por exemplo, que a palavra alelopatia foi designada para descrever a secreção de substâncias pelas raízes que inibiam o crescimento de outra planta (SCHIAVONI, 2022). Mas, de modo geral, como sabemos, um vegetal com suas características sensíveis - formas, texturas, cores, aromas – é apenas "um ser disperso no mundo", que precisa ser traduzido na lógica da farmacologia em medicamento (SILVEIRA, 2012, p. 63). A fitoterapia é um processo de domesticação no qual a planta medicinal, entidade mais selvagem, passa a ser cultivada e vai ganhando etapas de purificação, desde o isolamento das substâncias no medicamento alopático, alteração da molécula para potencializar seu efeito e atualmente adequando-se o medicamento alopático ao perfil genético de cada indivíduo (METZGER *et al*., 2006). Denominada pela Embrapa de "terapêutica da precisão", seja na agricultura, na pecuária ou na farmácia (BRANDÃO *et al*., 2015; BASSOI *et al*., 2024), esta domesticação busca gerenciar a variabilidade temporal e espacial das características de cada indivíduo.

No caso da Farmacologia, na medida em que a biodiversidade é compreendida como matéria-prima que pode ser gerida e transformada para o desenvolvimento de fármacos, desponta no Brasil um clima de sigilo na década de 90 quando foi instituído o sistema de patentes (SILVEIRA, 2012, p. 61), que passa a regulamentar os direitos de propriedade intelectual das invenções brasileiras (BRASIL, 1996). Paralelamente, nesta época o Brasil participava da Convenção da Biodiversidade Biológica (CDB) onde se

começava a debater os princípios de soberania nacional e a regulamentação do acesso ao patrimônio genético, ao conhecimento tradicional associado e a repartição de benefícios gerados a partir do uso da biodiversidade, até chegar em 2015 na atual Lei 13.123, conhecida como Lei da Biodiversidade.

Assim, a esta altura, caímos na armadilha, a qual, segundo Ingold (2022, p. 307) está no "mundo dos seres vivos como um catálogo de biodiversidade" com um "apelo à multiplicidade de espécies". É assim que à imagem e semelhança de uma Arca de Noé, como evocado por Malcom Ferdinand (2022), são propostos bancos de conservação *ex-situ*, zoneamentos de áreas prioritárias e um punhado de espécies são eleitas para serem salvas. Já as métricas - como a relação entre área e riqueza de espécies, usadas para estabelecer medidas de compensação, forçam equivalências ecológicas entre áreas (CONSTANTINO, 2025), que não seriam possíveis se estivessem ancoradas nos territórios (BENSUSAN, 2024a). Mas a armadilha só se aprofunda, pois ao longo destes últimos 30 anos desde a CDB, acompanhamos a crescente "virtualização da biodiversidade" (SANTOS, 2011), na qual sequências de informação genética têm sido armazenadas em bancos digitais, que representam milhões de recursos genéticos em potencial. Esta proliferação de sequências tem pautado os novos desafios, como a sua rastreabilidade e com ela o debate em torno dos rumos regulatórios das plataformas digitais. Segundo Bensusan (2024b), das 260 bilhões de sequências armazenadas nos bancos de sequências digitais, menos de oito milhões têm informações sobre sua origem geográfica. Neste cenário, somente na COP de Cali em 2016, tais sequências genéticas passaram a ser consideradas parte da biodiversidade e produtos advindos destas sequências passaram a ser passíveis de repartição de benefícios. Na ocasião, foi criado um fundo global que se destina a armazenar parte dos lucros de produtos gerados pelas indústrias de alimento, cosméticos, farmacêuticos e insumos para biotecnologia.

O produto pronto, importante sublinhar, é algo passível de cópia, pois parte da noção de que os seres vivos (e suas sequências) são autômatos que podem ser programados. Assim como no famoso exemplo das orquídeas do gênero *Ophys* que imitam o feromônio dos seus insetos polinizadores, as abelhas são descritas pela Biologia como autômatos cegos e as orquídeas, por sua vez, como efeitos cegos da variação genética aleatória sujeita às forças seletivas impostas pelos seus polinizadores. A cegueira

como imagem da aleatoriedade inclusive deu nome ao livro de Richard Dawkins, o Relojoeiro Cego (DAWKINS, 2001), o que difere muito da postura afetiva do próprio Charles Darwin diante do fenômeno, como propuseram Hustak & Myers (2012). Diversos outros exemplos de uma abstração ao narrar fenômenos biológicos poderiam ser colhidos diariamente nas revistas de divulgação científica, que ora fazem referência a aleatoriedade, ora a uma informação determinada nos genes.

Seja como for, é assim que o Fundo Nacional para Repartição de Benefícios no Brasil arrecadou cerca de R$ 1 milhão em 2022 de empresas contribuintes que geraram lucro a partir do uso da biodiversidade, dos quais a maior parte não foi associado a conhecimento tradicional (GESINSKY & SALOMON, 2023). Isso reflete, segundo os especialistas do tema, o fosso entre os "detentores do conhecimento" (as populações tradicionais) que produzem indícios para a criação de um produto e os "usuários" (as empresas) que transformam o indício em um produto pronto. Mas me parece que não é só isso, pois ao assumir a biodiversidade como matéria inerte, parece haver aí uma paralisia: de um lado a biodiversidade é considerada um patrimônio que precisa ser protegido; e de outro, a necessidade de escondê-lo, dado o temor da biopirataria. A paralisia traz consigo um ponto-cego inerente à tal lógica do relojoeiro, pois ao privilegiar unidades (as espécies) ao invés das relações, o que menos parece interessar é o próprio armazenamento em sequências. Esta virtualização da biodiversidade tem implicado em um processo de desenraizamento, seja porque as sequências são valorizadas como um potencial ainda por ser descoberto e que poderá ser copiado, seja porque a escassez e a vulnerabilidade dos organismos justificam as coleções e bancos *ex-situ* com a "produção racional" orientada por princípios agronômicos e ecológicos; mas sobretudo porque desse modo, se prescinde do organismo no território, como o caso da perereca-de-vidro mencionada no início.

Para desviar deste nó cego forjado na pauta da virtualização parece que o desafio não é o resguardo da biodiversidade em si, mas sim da existência de redes cosmopolíticas, inclusive como unidade de análise em políticas para sustentabilidade, como propõem um grupo de biólogos e antropólogos, dentre eles vários pesquisadores indígenas (LEVIS *et al*., 2024). Contudo, mesmo que esta proposta esteja ancorada no território, alguns desafios metodológicos de caráter espaço-temporal se colocam:

1) quais as fronteiras espaciais da rede, tendo em vista que os efeitos ecológicos podem ter longo alcance para além do território? Por exemplo, a soja irrigada pelo sistema de pivô, que demanda alto consumo de águas superficiais e profundas, vem provocando o ressecamento do lençol freático em até 50 km de distância das plantações de soja no interior da Bahia (SILVA et al., 2021). O mesmo se pode pensar no paulatino desaparecimento de polinizadores, como as abelhas sem ferrão, que afeta os povos em condição de isolamento nas imediações do arco do desmatamento na Amazônia brasileira (CANGUSSU *et al*., 2022).

2) quão antiga é a rede, tendo em vista que o recorte é sempre arbitrário? Por exemplo, a atribuição da floresta amazônica como um legado indígena é permeada pelos impasses entre a persistência milenar do legado na paisagem (LEVIS *et al*., 2017) e os efeitos mais recentes pós-coloniais (MAJOI *et al*., 2024). Partindo desta mesma chave, chega-se ao extremo, como a proposta do Marco Temporal, que simplesmente desconsidera o que se passou de 1988 pra cá. Junto a isso, a definição de quem é população tradicional ou da origem da planta domesticada, se nativa e pré-holocênica ou exótica e trazida recentemente, afetam diretamente os casos de reconhecimento da contribuição intelectual para repartição de benefícios (FAGUNDES, 2017).

IV Farmacopeias como redes cosmopolíticas

Na medida em que as contingências não são renegadas a um campo obscuro evitado ou ignorado, emergem outros sistemas produtivos, como analisa a antropóloga Gabriela Schiavoni (2022) entre os campesinos na Argentina e suas práticas agroecológicas. Isso porque são sistemas produtivos que se configuram em uma dependência ao contexto espaço-temporal, o que difere da agricultura industrial, uma vez que "não são escalonáveis pois são sensíveis às contingências" (SCHIAVONI, 2022). A agroecologia nestes termos se opõe ao reducionismo químico do naturalismo ao estabelecer um diálogo permanente com os seres vivos e suas condutas, de modo que a técnica agroecológica funciona como um "código que conserva um vínculo com aquilo que codifica".

Desse modo, o manejo da biodiversidade acontece a partir de uma habilidade perceptiva entre os humanos e o lugar, que não está assentado somente em uma partilha

de representações a priori, mas também acontece em uma modulação contínua. A etnologia indígena e quilombola é abundante em exemplos dessa ecologia sensorial que orienta o delicado manejo das substâncias. Um mito Katukina do Biá no noroeste da Amazônia brasileira narra a origem do preparo de um veneno de caça a partir de um procedimento de escalada para coleta do cipó de curare, assim como também o fazem os Suruwaha mais ao sul do Estado do Amazonas (APARICIO *et al*., 2023, p. 130-131). A escalada, ainda que parta de outras razões lógicas e culturalmente específicas, faz sentido em termos biológicos. Os cipós de curares (*Strychnos*) demoram anos para lançar folhas. Somente quando expostos ao sol na copa da floresta, já com caules engrossados a quarenta metros do chão, começam a produzir folhas e flores (KRUKOFF & MONACHINO, 1942). Neste momento, o cipó concentra alcaloides nos ramos mais apicais, o que parece repelir insetos que sugam seiva ou se alimentam das folhas (di GIUSTO *et al*., 2017). Os caçadores suruwaha buscam justamente este veneno concentrado nas folhas do ápice e sabem o momento oportuno para escalar até a copa para coletar o ramo que usam na produção de curare (Figura 2). Há aí uma ação coordenada que não deixa dúvida de que um território pode ser outro nome para um "espaço relacional de conversação" (VIANNA, 2021) entre vegetais, animais, humanos ou não.

Figura 2. Giani coleta cipó de curare (*kaiximiani*) na Terra Indígena Zuruahã, sul do Estado do Amazonas, Brasil. Fotos de Paulo Múmia, fevereiro de 2020. Arquivo pessoal do Projeto ProDoCult. Plantas que conectam mundos: manejo dos venenos e poética Suruwaha - FUNAI/UNESCO.

Para os Matsigenka no Peru, a espiritualidade intrínseca aos vegetais está expressa materialmente nos comportamentos, preferências e substâncias que constituem a flora do lugar (SHEPARD & DALY, 2022). Usos imoderados, sobretudo ligados a vegetais de caráter mais perigoso, como os utilizados como venenos de caça e pesca, podem repercutir em cadeia através do surgimento de doenças letais, fortes ventanias ou fulminar quem cruzar seu caminho, como descrito entre povos arawa no sul do Amazonas (SHIRATORI, 2019; APARICIO, 2021). Isso mostra que a dimensão biológica de um vegetal não se opõe a suas "capacidades extra-botânicas" (SHIRATORI & FABIANO, 2023) de participar dos sonhos e de intervenções xamânicas. Mas é sobretudo na antropologia da técnica que essas ações coordenadas são decupadas ao detalhar como os seres em um território se reconfiguram. Por exemplo, a respiração do pirarucu no estuário amazônico do Amapá não é a mesma se os pescadores usam arpão, lápis ou os cria em

lagos (SAUTCHUK, 2025). A combustão que queima os capins no cerrado do Jalapão varia, uma vez que se trata de uma modulação do fogo com o ambiente - a temperatura atmosférica, o vento, a qualidade da vegetação combustível, a quantidade de dias sem chuva e os humanos, que por sua vez, lêem este fenômeno a partir de princípios e índices diferentes se atuam como vaqueiro ou como brigadista (FAGUNDES, 2019). Já o fluxo de látex das seringueiras é um diálogo recursivo e sistemático entre as árvores e os cortes ritmados dos humanos, seja na vida dos seringueiros no extrativismo na Amazônia, mas também entre os empregados assalariados nos plantios do agronegócio paulista, que geralmente não são enquadrados na chave das "populações tradicionais" (di DEUS, 2022).

Para começar a analisar as farmacopeias como redes cosmopolíticas como proponho neste texto, me detenho inicialmente no modo de ação da Farmacologia. Uma das premissas da fitoterapia é que as qualidades terapêuticas e toxicológicas das plantas são afetadas pela instabilidade da composição química. Visa-se sobretudo controlar os fatores ecológicos que influenciam a sua composição metabólica tão instável, que pode mudar do dia para a noite, do inverno para o verão, o que é considerado um risco à saúde humana (GOBBO-NETO & LOPES, 2007). Isso porque as substâncias do metabolismo secundários dos vegetais agem em sinergia, variam em concentração e podem se acumular em partes diferentes do corpo do vegetal ao longo de sua história de vida, de sua ontogênese (WINK, 2018). Assim, o cultivo é uma estratégia que busca alguma constância que estabilize o metabolismo vegetal. Contudo, aquilo que se evita, que é o caráter performático das relações intra e inter-específicas do vegetal no mundo, são justamente as condicionantes para a existência de um metabolismo e no extremo, é o modo como um vegetal se torna medicinal. Afinal, os princípios ativos não andam só, são um "modo de ação" (INGOLD, 2013) e não uma simples sequência de eventos biológicos.

Este modo de ação compõe a via fundamental da comunicação e sociabilidade entre as espécies. A liberação destas substâncias pelas plantas, por vezes intoxicantes, responde às investidas dos insetos, provocando uma cascata de efeitos nos outros animais via alimentação. Insetos estocam em seu corpo o veneno obtido das plantas que visitam ao se alimentar de néctar (WINK, 2018). Por sua vez, anfíbios que se alimentam de insetos venenosos, armazenam os alcaloides em sua pele, o que confere, por exemplo, as

cores vibrantes de pererecas usadas como venenos em zarabatanas na Amazônia (PRATES *et al*., 2019). Em oposição à camuflagem da perereca-de-vidro mencionada anteriormente, neste caso, trata-se de uma performance que se exibe (aposematismo), mas ambas decorrem das contingências do viver, pois o padrão de cores que a perereca pode assumir varia e parece corresponder à composição da dieta do animal (PRATES *et al*., 2019), o que sugere uma permanente negociação que altera os corpos em escalas de tempo mais breves do que imaginado. Nota-se, portanto, que as substâncias fluem na paisagem e conecta a socialidade das relações entre os outros-que-humanos, sejam elas intra ou interespecíficas, e assim uma floresta se cria. Isso coloca em perspectiva que a ecologia química na qual uma farmacopeia está imersa, embora seja aparentemente um tipo de marcador histórico "ruim", justamente por este caráter dinâmico e contingente, é um campo interessante para se estudar a produção das florestas em um território, a trama multiespecífica associada à uma farmacopeia, possíveis estados alterados dos vegetais na relação com outros seres e as contingências que os configuram continuamente.

V Farmacopeias situadas

Para analisar mais de perto o cruzamento entre políticas de proteção à biodiversidade e como os "princípios ativos" são produzidos quando imersos em um território, tenho me aproximado de um contexto situado na Reserva Extrativista (RESEX) do Alto Juruá no sudoeste da Amazônia, Estado do Acre. Reconhecida como uma das regiões do planeta que mais concentra biodiversidade, com estimativas de 100 a 200 espécies de árvores em apenas 1 hectare (DALY & SILVEIRA, 2008), é também um lugar que protagonizou em 1990 a criação da primeira unidade de conservação que propunha que o uso e conservação da floresta podem ser conciliados com a vida de populações tradicionais (ALMEIDA, 2012). Este movimento foi muito apoiado por uma família de seringueiros que se assenta no casal seu Milton e dona Mariana, descrito inicialmente pela antropóloga Mariana Pantoja (2008) como "os Milton". Contudo, já em meados dos anos 2000, diante da emergência de um aglomerado urbano no interior da referida RESEX, junto a um incentivo de loteamentos e produção agropecuária com crescente degradação ambiental (REZENDE, 2010), surge um movimento étnico da família que reascende a ascendência indígena Kuntanawa, que é permeada igualmente

por suas raízes nordestinas, e que legitima a demanda da família pela demarcação do território como Terra Indígena (PANTOJA, 2016). Como ambientalista deste grupo de trabalho para identificação e demarcação iniciado em julho de 2025, pude perceber que uma das principais fontes desta memória se dá justamente a partir das plantas medicinais da floresta, cujos saberes são recuperados a partir da linhagem materna, na figura da avó Regina, capturada com 11 anos nas *correrias*[2], e que cresceu como uma brava seringueira, parteira e curandeira conhecida na região. Durante nossa visita, seu neto Osmildo Kuntanawa e atual cacique, insistia em me esclarecer que ele "não era um pajé nem um botânico, mas sim um pesquisador de plantas medicinais". A diferença, me explicava, estava no modo como ele passou a estudá-las, pautado no convívio diário com a "espiritualidade" dos vegetais das "24.000 espécies" que ele garantia conhecer e saber usar. Desse modo, ele afirma veemente que os estudos com as plantas só podem ser feitos ali, na "farmácia viva", como ele se referia à floresta no entorno de sua casa.

Como se nota, o idioma por lá está muito vinculado às plantas medicinais, o que inclusive foi brevemente mencionado no livro Enciclopédia da Floresta, uma referência para o estudo na região, que foi publicado em 2002 por Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha. Na época os autores tangenciaram a questão da farmacopeia de modo a proteger os conhecimentos de possíveis aplicações comerciais[3]. No entanto, notar as farmacopeias como redes cosmopolíticas como argumento aqui, oferece uma abordagem diferente, pois permite que justamente se jogue luz para as relações sociais e ecológicas que permeiam a farmacopeia da região, de modo a se afastar, assim, de uma Botânica e de uma Etnofarmacologia que abstrai as relações pelas quais as substâncias são produzidas, coerente com a lógica da extração das coisas e conhecimentos de seu meio (SUBRAMANIAM, 2024).

VI Unha-de-gato: do Acre ao SUS de São Paulo

[2] As *correrias* foram expedições armadas durante o auge do ciclo da borracha entre os séculos XIX e XX para incorporação forçada de mulheres e crianças aos seringais.

[3] "os conhecimentos de dona Mariana sobre plantas medicinais são notórios. Mas estes conhecimentos ainda não estão legalmente protegidos. Por isto nesta *Enciclopédia* omitimos informações que poderiam ter aplicações comerciais" (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002, p. 23)

O cipó unha-de-gato (*Uncaria* spp), muito conhecido no território Kuntanawa, tem sido o pivô de uma parceria de farmacêuticos entre a UFSCar em São Carlos, a UNAERP em Ribeirão Preto e o Instituto Max Planck de Ecologia Química na Alemanha. Na RESEX do Alto Juruá este cipó compõe uma vegetação rala que se caracteriza pela abundância de ervas com espinho no entorno de muitos lagos e poços profundos, que mesmo no período mais seco do ano, nunca secam completamente, o que recebeu apelido dos pesquisadores que visitaram a região de "pantanal" ou *pantanawa* na versão de Osmildo Kuntanawa. No inverno os peixes prenhes, como os curimatãs que cresceram nas cabeceiras, desovam justamente nesta porção central do território, que chamam do "coração do território". O pulso das águas é essencial para a manutenção deste lugar onde tais cipós supostamente ameaçados de extinção habitam. A condição de vulnerabilidade destes cipós foi mobilizada pelos farmacêuticos, ao constatarem em uma prospecção pela bacia amazônica, de que não havia abundância suficiente da planta (*Uncaria tomentosa*) para produção como fitoterápico em escala industrial (UNAERP, 2024a). Divulgado sob o bordão "em risco de extinção", embora ainda não seja reconhecido oficialmente pelo inventário nacional (CNFlora, 2025), passou-se então ao cultivo da planta e à reprodução dos seus tecidos vegetais em bancos de germoplasma. Uma biblioteca de genótipos foi montada e os cultivos em casa de vegetação sob um controle de qualidade tornaram-se fonte para distribuição de mudas e prescrições da planta, também como creme, no SUS do município de Jardinópolis, nas proximidades de Ribeirão Preto, interior paulista (UNAERP, 2024b). Uma revisão indicou que a planta pode ser utilizada no tratamento de diversas doenças inflamatórias como diabetes, cistite hemorrágica, infecções bacterianas na gengiva, infecções virais como herpes, dengue grave, bem como em casos de câncer de mama, tratamentos com quimioterapias e Alzheimer (MORAES *et al*., 2023). Paralelamente a equipe tem trabalhado com uma outra espécie (*Uncaria guianensis*), que armazena menos água no interior de seu talo lenhoso quando na floresta e menos compostos químicos de interesse no laboratório (SILVA *et al*., 2016). Neste caso, a planta ainda jovem é estimulada a produzir um alcaloide modificado com a presença de flúor, que a princípio não produziria fora do laboratório, mas que aumenta a ação anti-inflamatória da planta. Esta é uma técnica que chamam de biossíntese dirigida, na qual a própria planta fabrica o alcaloide de interesse (JULIÃO, 2019), uma tendência na

indústria em biotecnologias que acompanha a emergência da proteômica, técnica da biologia molecular de engenharia de proteínas que vem também associada a um princípio de "química verde" (LOPÉZ, 2009). Nesta técnica, ao invés das inúmeras etapas de purificação para extração dos princípios ativos em fragmentos de material vegetal, as plantas vivas são induzidas a produzir as proteínas de interesse e "silenciar" outras, o que reduz etapas e a produção de resíduos que, ao final, seriam descartados como lixo tóxico. A proteômica também tem sido usada no controle biológico, ao induzir plantas a produzirem proteínas tóxicas aos insetos e, assim, não demandar a pulverização de inseticidas químicos, que a exemplo dos canaviais no entorno da cidade de Ribeirão Preto, tem sido associada a uma crescente incidência de câncer na população paulista (FREITAS, 2022). A técnica proteômica opera, assim, uma cadeia na qual os venenos produzem a necessidade de remédios que são vendidos como solução para os venenos. Novamente as contingências ficam ocultadas, porque não se questiona sob quais condições ecológicas um inseto se torna uma praga, uma bactéria se torna um patógeno, uma planta se torna medicinal.

VII Notas finais

Este texto panorâmico buscou colocar em perspectiva (pelo menos) dois modos técnicos de se dirigir aos vegetais de uma farmacopeia: um em que se prescinde dos organismos nos territórios, uma vez que tudo pode ser copiado e patenteado; e outro, que decompõem as relações e exibe o caráter contingente da socialidade que permeia uma farmacopeia, o que parece colocar em xeque a possibilidade de cópia. Enquanto a primeira associa a palavra farmacopeia à uma enciclopédia que acumula uma lista de espécies com suas propriedades medicinais; a outra ressalta seu caráter relacional, uma vez que é a performance dos organismos em suas interações que possibilita a existência de uma farmacopeia. Nesta última, a biodiversidade pode ser encarada menos como um índice e mais como uma qualidade, pois está expressa nas condutas dos organismos ao estabelecer relações. Talvez por esse caminho de farmacopeias situadas, nem possamos mais definir o que é uma espécie, mas sim o que as diferentes formas de vida fazem. A ontogênese e as disposições do que cada corpo faz àquilo que o convoca parece, assim, um conceito central para descrever a biodiversidade (SAUTCHUK, 2025). De quebra,

este contraste ainda deixa à mostra a ambiguidade dos fármacos (*pharmakon*), em sua oscilação entre veneno e remédio, cuja instabilidade provoca repulsa nas ciências naturais (STENGERS, 2015). Para lidar com esta instabilidade, assim como na Farmácia de Platão (DERRIDA, 1968, 2020), a escrita em bibliotecas é mobilizada como solução para se recordar e evitar o esquecimento; mas que, contudo, passa a se tornar veneno, na medida que a mnemônica nos afasta da memória viva, produzida na experiência, no aprendizado das contingências. Este é um cenário familiar no modo como o conceito de biodiversidade tem sido mobilizado nas políticas de proteção. A diversidade genética, enquanto parte da biodiversidade e, também, fundamento da conservação biológica na engrenagem geradora para adaptação das espécies, justifica seu valor e sua estabilização como sequências digitais escritas em bibliotecas genômicas, modo que tem forjado as pautas da virtualização, por vezes racistas (CASTRO, 2017). Por outro lado, a farmacopeia como modo de ação inerente à socialidade dos seres, assim como Osmildo Kuntanawa insistiu em me esclarecer, se requer aguçar uma atenção à atualização contínua dos organismos mediante as químicas incertas dos encontros. Tal farmacopeia não está escrita nos livros, mas também é feita de verbos que são os modos de fazer veneno e remédio da floresta. Mais do que o aprendizado das dosagens, o que está em jogo é o modo de estudar as farmacopeias que se torna necessariamente contextual. Há um arcabouço teórico-prático disponível em que as contingências ecológicas não são ocultadas ou evitadas, o que me parece essencial nas negociações para uso sustentável da biodiversidade que buscam caminhos outros que o da virtualidade.

Referências Bibliográficas

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. **Da alquimia à química. Um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo**. 3. ed. São Paulo: Landy Editora, 2001.

ALMEIDA, Mauro W.B. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. **Mediações**, Londrina, v. 17, n.1, p. 121-152, 2012.

APARICIO, Miguel. Contradomesticação na Amazônia indígena. A botânica da precaução. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Ana Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure

(org.). **Vozes vegetais: Diversidade, resistência e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora, 2021. p.189-212.

APARICIO, Miguel; MOREIRA, Priscila Ambrósio; LINS, Juliana; MÚMIA, Paulo. **Alquimia na floresta: os Suruwaha e os venenos.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2023.
BASSOI, Luis Henrique *et al*. **Agricultura de precisão: um novo olhar na era digital**. São Carlos: Cubo Multimídia, 2024.

BENSUSAN, Nurit. **Observatório das economias da sociobiodiversidade**. 2024a. Créditos de biodiversidade: para quê mesmo? Disponível em: https://osociobio.org.br/politicas-publicas/serie-contagem-regressiva-artigo-7-creditos-de-biodiversidade-para-que-mesmo/. Acesso em: 16 out. 2025.

BENSUSAN, Nurit. **Observatório das economias da sociobiodiversidade**. 2024b. Para além de uma sopa de letrinhas. Disponível em: https://osociobio.org.br/debate/serie-contagem-regressiva-artigo-2-para-alem-da-sopa-de-letrinhas/. Acesso em: 16 out. 2025.

BITTEL, Jason. **National Geographic**. 2023. O que torna os sapos de vidro transparentes? Disponível em: https://www.nationalgeographicbrasil.com/animais/2023/01/o-que-torna-os-sapos-de-vidro-transparentes. Acesso em: 16 out. 2025.

BRANDÃO, Humberto de Mello *et al*. Terapêutica de Precisão e suas Perspectivas em um País de Pecuária Heterogênea. *In*: MARTINS, Paulo do C.; PICCININI, Gilberto A.; KRUG, Ernesto E. B.; MARTINS, Carlos E.; LOPES, Fernando C. F. **Sustentabilidade ambiental, social e econômica da cadeia produtiva do leite: desafios e perspectivas**. Brasília: Embrapa, 2015, p. 311-328.

BRASIL. **Lei nº 9.279, de 14 de maio de 1996**. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9279.htm. Acesso em: 16.10.2025

CANGUSSU, Daniel *et al*. From honey to (the arch of) ashes: about the ecology of bees and the territories of isolated indigenous peoples on the Amazon frontier. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v.14, p. 277-314, 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro W.B. **Enciclopédia da floresta - o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASTRO, Rosana. Biocapital, diversidade e doença: reflexões iniciais sobre a pesquisa farmacêutica em seres humanos na América Latina. *In*: ANAIS DA VI REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, v. 3, n. 3, 2017, São Paulo-SP. **Anais eletrônicos [...]**. São Paulo: IEB, 2017. Disponível em: https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2847. Acesso em: 16 out. 2025.

CNFlora. **Painel de Dados do Centro Nacional de Conservação da Flora**, 2025. Disponível em: https://cncflora.jbrj.gov.br. Acesso em: 16 out. 2025.

CONSTANTINO, Luciana. **Agência Fapesp**. 2025. Ferramenta identifica áreas ecologicamente equivalentes para orientar projetos de restauração. Disponível em: https://agencia.fapesp.br/ferramenta-identifica-areas-ecologicamente-equivalentes-para-orientar-projetos-de-restauracao/54679. Acesso em: 16 out. 2025.

DALY, Douglas C. & SILVEIRA, Marcos. **Primeiro catálogo da flora do Acre, Brasil**. Rio Branco: EDUFAC, 2008.

DAWKINS, Richard. **O relojoeiro cego - A teoria da evolução contra o desígnio divino.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.

Di DEUS, Eduardo. **A Dança das facas: Trabalho e técnica em seringais paulistas**. Brasília: UNB, 2022.

FAGUNDES, Guilherme M. Destilando transformações: humanos e plantas cultivadas sob a lógica dos recursos fitogenéticos. *In*: SAUTCHUK, Carlos E. (org.) **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas.** Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017, p. 127-149.

FAGUNDES, Guilherme M. Fazer o fogo fazer: manipulações e agenciamentos técnicos na conservação do Jalapão (TO). **Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 6, n. 10, p. 16-49, 2019.

FAVRE, Regina. **Do corpo ao livro**. São Paulo: Summus Editorial, 2021.

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

FREITAS, Helen. **Repórter Brasil**. 2022. Estudo mostra pela 1ª vez que agrotóxicos cancerígenos são lançados de avião em SP. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/2022/10/estudo-mostra-pela-primeira-vez-que-agrotoxicos-cancerigenos-sao-lancados-de-aviao-em-sp/. Acesso em: 16 out. de 2025.

GESISKY, Jaime & SALOMON, Marta. **O mapa do caminho. As metas da CDB para 2030 e as perspectivas do Brasil**. Brasília: Instituto Socioambiental & Observatório das Economias da Sociobiodiversidade, 2023.

GIUSTO di, Bruno; Edmond D. & McKEY, Doyle B. 2017. Facing herbivory on the climb up: Lost opportunities as the main cost of herbivory in the wild yam *Dioscorea praehensilis*. **Ecology and evolution**, v. 7, n. 16, p. 6493-6506, 2017.

GOBBO-NETO, Leonardo & LOPES, Norberto P. Plantas Medicinais: fatores de influência no conteúdo de metabólicos secundários. **Química Nova**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 374-381, 2007.

HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha. Involutionary momentum: Affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, Durham, v. 23, n. 3, p. 74-118, 2012.

INGOLD, Tim. Anthropology beyond humanity. **Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society**, Helsinki, v. 38, n. 3, 2013.

INGOLD, Tim. **Imagining for Real: Essays on Creation, Attention and Correspondence**. Abingdon & New York: Routledge, 2022.

JULIÃO, André. **Agência Fapesp**. 2019. Estudo busca potencializar ação contra tumores de composto extraído de planta amazônica. Disponível em: https://agencia.fapesp.br/estudo-busca-potencializar-acao-contra-tumores-de-composto-extraido-de-planta-amazonica/31868. Acesso em: 16 out. 2025.

KLEIN, Ursula. Shifting ontologies, changing classifications: plant materials from 1700 to 1830. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 36: 261–329, 2005.

KRUKOFF, Boris. A. & MONACHINO, Joseph. The American species of *Strychnos*. **Brittonia**, v. 4, n. 2, p. 248-322,1942.

LEVIS, Carolina *et al*. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. **Science**, v. 355, n. 6328, p. 925-931, 2017.

LEVIS, Carolina *et al*. Indigenizing conservation science for a sustainable Amazon. **Science**, v. 386, n. 6727, p. 1229-1232, 2024.

LOPÉZ, José Luiz G. **Biotecnología para una química verde, respetuosa con el medio ambiente**. Madrid: Fundación Alternativas, 2009.

MARGULIS, Lynn. **Planeta simbiótico: um novo olhar para a evolução**. Rio de Janeiro: Dantes, 2022.

MATURANA, Humberto & MPODOZIS, Jorge. The origin of species by means of natural drift. **Revista Chilena de História Natural**, v. 73, n. 2, p. 261-310, 2000.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-422.

METZGER, Ingrid; SOUZA-COSTA, Débora, TANUS-SANTOS, José Eduardo. Farmacogenética: princípios, aplicações e perspectivas. **Medicina**, Ribeirão Preto, v. 39, n. 4, p. 515-521, 2006.

MORAES, Yamille L. *et al*. *Uncaria tomentosa* (unha de gato) no tratamento de patologias: revisão sistemática. **Revista Contemporânea**, Curitiba, v. 3, n.11, p. 22867-22890, 2023.

MPODOZIS, Jorge. A equação fundamental da Biologia. *In*: VAZ, Nelson; MPOSDOZIS, Jorge; BOTELHO, João F.; RAMOS, Gustavo. (org.). **Onde está o organismo? Derivas e outras histórias na Biologia e na Imunologia**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 25-44.

NASCIMENTO, Majoi N.; AUKES, Teye F.N.; McMICHAEL, Crystal N.H. Indigenous and colonial influences on Amazonian forests. **Plants, People, Planet**, v. 6, n. 4, p. 803-823, 2024.

NEDERGAARD, Ove A. Curare: the flying death. **Pharmacology & toxicology**, v. 92, n. 4, p. 154-155, 2003.

PANTOJA, Mariana C. **Os Milton. Cem anos de história nos seringais**. Rio Branco: Edufac, 2008.

PANTOJA, Mariana C. Navegando pelos altos rios: dilemas políticos, intelectuais e existenciais de uma antropóloga amazonista. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 8, n. 1, p. 19-40, 2016.

PRATES, Ivan *et al*. Links between prey assemblages and poison frog toxins: A landscape ecology approach to assess how biotic interactions affect species phenotypes. **Ecology and evolution**, v. 9, n. 24, p. 14317-14329, 2019.

REZENDE, Roberto S. **Das colocações à vila: processos de urbanização no Alto Rio Tejo, Acre**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

SAFATLE, Vladimir. Uma certa latitude: Georges Canguilhem, biopolítica e vida como errância. **Scientiae Studia**, v. 13, n. 2, p. 335-367, 2015.

SANTOS, Laymert Garcia dos. **Politizar as novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética**. São Paulo: Editora 34, 2011.

SAUTCHUK, Carlos E. The fish's turn. Ontogenesis and technique in Amazonia. *In*: GATT, Caroline & PETER, Jan L.L. (ed.) **Beyond perception. Correspondences with Tim Ingold's work**. Londres & Abingdon: Routledge, 2025, p. 51-64.

SCHIAVONI, Gabriela. Agroecología o Agricultura más que humana? La coordinación con las plantas como técnica agrícola. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 47, n. 1, p. 150-169, 2022.

SHEPARD, Glenn H. & DALY, Lewis. Sensory ecologies, plant-persons, and multinatural landscapes in Amazonia. **Botany**, v. 100, n. 2, p. 83-96, 2022.

SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 159-188. 2019.

SHIRATORI, Karen & FABIANO, Emanuele. Capacidades extra botânicas. **Piseagrama**, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 148-158, 2023.

SILVA, Andréa Leme da *et al*. Water appropriation on the agricultural frontier in western Bahia and its contribution to streamflow reduction: revisiting the debate in the Brazilian Cerrado. **Water**, Basel, v. 13, n. 8, p. 1054, 2021.

SILVA, Maria Carolina Silva *et al*. O gênero *Uncaria*: uma visão ecológica, econômica e etnobotânica para o Acre. *In*: SIVIERO, Amauri; MING, Lin Chau; SILVEIRA, Marcos; DALY, Douglas; WALLACE, Richard (org.) **Etnobotânica e botânica econômica do Acre.** Rio Branco: Edufac, 2016, p. 186-197.

SILVEIRA, Diego. **Redes Sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SUBRAMANIAM, Banu. **Botany of empire: Plant worlds and the scientific legacies of colonialism**. Seattle: University of Washington Press, 2024.

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB & Mil Folhas, 2019.

UNAERP. Universidade de Ribeirão Preto. Pesquisa busca preservar planta medicinal "unha de gato", 2024a. Disponível em: https://youtu.be/pxGlqzMP4vs?si=pXj0p6H4ihzIqXs9. Acesso em: 16 out. 2024.

UNAERP. Universidade de Ribeirão Preto. Lançamento de fitoterápicos à base de calêndula e unha-de-gato é realizado em Jardinópolis, 2024b. Disponível em: https://www.unaerp.br/noticias/4583-lancamento-de-fitoterapicos-a-base-de-calendula-e-unha-de-gato-e-realizado-em-jardinopolis. Acesso em: 16 out. 2024

VIANNA, Beto. Como reatar a conversa com corpos desiguais. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 50-72, 2021.

VIEGAS Jr., Cláudio; BOLZANI, Vanderlan da Silva; BARREIRO, Eliezer J. Os produtos naturais e a química medicinal moderna. **Química nova**, São Paulo, v. 29, p. 326-337, 2006.

WINK, Michael. Plant secondary metabolites modulate insect behavior-steps toward addiction? **Frontiers in Physiology**, v. 9, p. 364, 2018.

ST 11: Coletividades, imaginações e enfrentamentos diante das promessas desenvolvimentistas e das políticas predatórias de confisco da vida

Marimba, Memória e Vida: A Congada como Estratégia Coletiva na Era da Rodovia Rio-Santos

Guilherme Yoshio Agata Evangelista[1]

Resumo

O trabalho analisa as disputas territoriais, políticas e simbólicas em torno da Congada do Bairro São Francisco, em São Sebastião/SP, desde a década de 1970, em meio à turistificação do litoral norte paulista e à reconfiguração urbana associada à construção da rodovia Rio-Santos. Manifestação caiçara enraizada na Festa de São Benedito, a Congada mobiliza corpo, técnica e memória como forma coletiva de produção do território e como prática concreta de organização da vida diante da expropriação e da captura institucional.

A partir da trajetória de Casemiro Camilo dos Santos, marimbeiro e liderança comunitária, o estudo articula história oral, etnografia e crítica das políticas culturais que, sob o discurso da preservação, desarticulam sentidos históricos e práticas de pertencimento. A análise evidencia como a Congada, ao mesmo tempo em que é apropriada por políticas de folclorização, conserva-se como espaço de autogoverno e de produção simbólica do comum.

Fundado na vivência e na escuta etnográfica, o trabalho compreende a Congada como síntese entre cultura e trabalho, gesto e território, afirmando-a como prática de reexistência diante das transformações impostas pela expansão do capital.

Palavras-chave: Congada; caiçara; território; patrimônio imaterial; turismo cultural

Introdução

[1] Graduada em Ciências Econômicas (UNICAMP) e Graduanda em História (UNICAMP) - suecoagata1@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No ano de 2016, quando ainda cursava o ensino médio no Colégio Técnico de Campinas (COTUCA), fui à biblioteca em busca de inspiração para um trabalho de artes. Entre as prateleiras, um livro chamou minha atenção de modo particular: O folclore do litoral norte de São Paulo, publicado pela Funarte em 1981. O volume reunia uma pesquisa realizada em 1959 sob a coordenação de Rossini Tavares de Lima, no âmbito da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, iniciativa estatal que, sob a égide da Unesco, buscava institucionalizar o folclore como dimensão da identidade nacional (Ferreira, 2019).

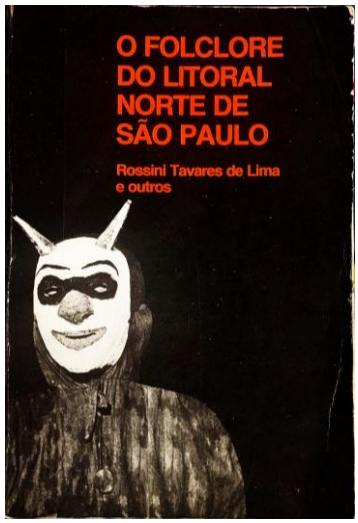


Figura 1 – Capa do livro O folclore do litoral norte de São Paulo. Rio de Janeiro: Funarte, 1981.

À época, contudo, nenhuma dessas nuances institucionais me era evidente. O que me comoveu foi encontrar, pela primeira vez, meu povo representado e valorizado fora do litoral. Aluguei o livro e o levei para casa, levada por uma curiosidade que, só mais tarde, reconheceria como o germe de uma escuta etnográfica. Eu sequer havia nascido durante a elaboração daquela pesquisa; ainda assim, nas páginas amareladas reconhecia uma memória que, embora não vivida, me era profundamente familiar. A Congada, em minha família, já habitava o território do "folclore": até então, se algum dia a vi ser dançada, era jovem demais para lembrar. Restavam, porém, as fotografias antigas, as narrativas de meus parentes e a lembrança do meu bisavô — pescador respeitado e marimbeiro da festa — cuja presença ressoava como memória viva no relato.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Foi então que, ao folhear o livro, encontrei uma fotografia legendada: “Marimba entre os dois atabaques da Congada de São Francisco, município de São Sebastião”. Na imagem, um homem de boina e camisa xadrez: meu bisavô. Pela primeira vez, percebi que as pessoas que eu via apenas como parte da história oral de minha família também habitavam os registros “oficiais” da cultura nacional. Até aquele momento, os livros de história me pareciam reservados aos grandes feitos e personagens ilustres; ali, no entanto, compreendi que minha própria história, a de um povo da praia, também estava inscrita, ainda que mediada pelos olhares e categorias de um projeto folclorista[2] que começava a se institucionalizar no país.

Marimba entre os dois atabaques da Congada de S. Francisco, Município de S. Sebastião.

Figura 2 – Na imagem, Casemiro Camilo dos Santos, pescador e marimbeiro do Bairro São Francisco, executa a marimba entre os dois atabaques, em uma das mais antigas representações fotográficas da Congada de São Sebastião.

Logo na introdução do volume O folclore do litoral norte de São Paulo (De Lima, 1981), a Congada do Bairro São Francisco é descrita como “por todos os títulos a mais

[2] A designação folclorista refere-se aos pesquisadores vinculados à Comissão Nacional de Folclore — órgão criado em 1947 sob a influência da Unesco e responsável por legitimar, no interior do Estado, um modo específico de representar e classificar as culturas populares. Sua atuação marcou o início da institucionalização do folclore como campo de poder e conhecimento no Brasil.

importante do Estado de São Paulo e talvez do território nacional". A força dessa afirmação, no entanto, provoca uma reflexão inevitável: como um dos eventos populares mais relevantes do país acabou relegado às gavetas de uma biblioteca? Quem matou a Congada? Essa pergunta, que me acompanhou desde a adolescência, transformou-se em problema de pesquisa, abrindo caminho para a investigação das formas de desterritorialização, de proletarização e, em última instância, da luta de classes que atravessam o território caiçara.

A realização que tive diante daquele encontro inaugural foi o prefácio de uma pesquisa pessoal, iniciada aos dezesseis anos, movida pelo desejo de compreender quem eu sou e o que estava acontecendo com São Sebastião. Desde a infância, projetei minhas raízes nesse lugar, constituindo, na particularidade de um território, uma entidade viva, formada pela consciência coletiva que o habita e o reflete[3]. Este artigo é parte do primeiro capítulo dessa investigação, tomando a congada como o início de uma compreensão e uma inflexão na luta pelo território caiçara. Um esforço de tradução de um sentimento em conceito: antes, eu sabia que havia algo a dizer; agora, sei como dizê-lo.

Capítulo 1 - da Etnografia

O livro supracitado constitui hoje um ponto de inflexão interpretativo. Sua releitura, à luz de um olhar etnográfico e histórico, revela as camadas ideológicas que o estruturam como produto de um projeto estatal de institucionalização da cultura popular. O volume, publicado pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, integra um ciclo de produção intelectual que, sob a influência da tradição folclorista, buscou sistematizar expressões culturais regionais como fragmentos de uma "identidade nacional", subordinando as práticas locais a uma gramática de representatividade nacional. Trata-se de um registro

[3] O ato de projetar qualidades humanas sobre o território aproxima-se do conceito de exteriorização (Entäußerung) desenvolvido por Ludwig Feuerbach, segundo o qual o ser humano se reconhece nos atributos que objetiva fora de si — projeção que, em Karl Marx, ganha materialidade histórica ao converter-se em atividade prática (Marx, 2015).

simultaneamente valioso e problemático: valioso por conservar imagens, músicas e narrativas de comunidades caiçaras em um período anterior à iminente urbanização acelerada; problemático porque traduz essas experiências por meio de categorias exógenas, filtradas por um olhar que pretende descrever, ordenar e tipificar a cultura, operando como forma de classificação e domesticação simbólica.

Ao deslocar o foco da descrição folclórica para a experiência viva dos músicos caiçaras, Kilza Setti inverte o vetor da reminiscência, antes voltado à conservação passiva, em direção a uma forma ativa de resistência. A música, longe de ser vestígio de um passado idealizado, torna-se mediação concreta de coesão social e afirmação comunitária diante das transformações impostas pela urbanização, pelo turismo e pela expropriação fundiária. Essa inversão, porém, não apaga a consciência da perda: Setti reconhece o "estado de perplexidade, perda de coesão social e sofrimento cultural" que marca o encontro desigual entre a lógica mercantil e o modo de vida caiçara. Sua escrita oscila entre o registro da desagregação e o testemunho da permanência, revelando a ambiguidade de um processo no qual a cultura popular é, ao mesmo tempo, objeto de destruição e instrumento de resistência. Ao compreender a prática musical como núcleo de identidade e "força de coesão social e grupal", a autora inscreve a memória no campo da luta, não mais como lembrança de um mundo perdido, mas como forma de ação coletiva que rearticula o passado no presente (Setti, 1988).

Figura 3 – Kilza Setti em diálogo. Fotografia pertencente ao acervo do Museu Caiçara, doada pela própria pesquisadora. Musicista, compositora e antropóloga, Kilza Setti foi pioneira da etnomusicologia no Brasil e dedicou grande parte de sua trajetória ao estudo e à valorização das expressões musicais caiçaras. Em 2008, doou ao Museu Caiçara seu acervo de registros sonoros, fotografias e anotações, hoje parte fundamental da memória cultural da região.

Duas décadas depois, é possível traçar um paralelo com as etnografias recentes dedicadas à Congada e à população caiçara, destacando-se o trabalho de Giovanni Cirino (2012), realizado no litoral norte paulista. Desenvolvido a partir do documentário Sobre a Congada de Ilhabela (2004–2010), o estudo representa um avanço metodológico significativo: em vez de compreender a festa como remanescência folclórica, Cirino a interpreta como prática viva, continuamente recriada na relação entre fé, trabalho e território. A Congada é concebida como "convenção histórica e social", na qual se articulam memória, devoção e conflito, expressando as tensões entre tradição e transformação. Sua etnografia, porém, ultrapassa o registro descritivo ao reconhecer os efeitos de sua própria prática: o documentário que a fundamenta não se limita a observar, mas intervém consciente no processo, tornando-se parte imanente do drama social que descreve. Ao incorporar o olhar do pesquisador como elemento ativo, Cirino insere a pesquisa etnográfica no próprio movimento de reprodução simbólica da Congada, evidenciando sua potência enquanto forma de resistência e reinvenção comunitária.

Figura 4 – Casemiro Camilo dos Santos e a marimba da Congada de São Francisco. Fotografia de Kilza Setti, reproduzida em Sobre a Congada de Ilhabela (Cirino, 2012). Registrada em 1997, mostra o lutiê e mestre congadeiro Casemiro Camilo dos Santos ao executar a marimba, símbolo da continuidade da tradição musical caiçara em São Sebastião.

Publicada no mesmo ano, a dissertação de Ana Alves De Francesco (2012), desenvolvida no âmbito do Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes (LATA/Unicamp)[4], amplia as inflexões metodológicas que marcam a etnografia contemporânea do litoral paulista. De Francesco o faz por meio da cartografia, convertendo o mapa em gesto etnográfico e político. Ao articular desenho e narrativa, a autora transforma o ato de mapear em forma de escuta, na qual o território deixa de ser superfície a ser descrita e passa a ser experiência compartilhada e disputada. A cartografia torna-se, assim, instrumento de tradução das relações entre corpo, técnica e ambiente, reinscrevendo as experiências coletivas que fazem do espaço um tecido de memórias vivas e de saberes produtivos. Nessa abordagem, a memória não é evocação de um passado remoto, mas força que habita as práticas: manifesta-se nas roças, nas trilhas, nos instrumentos, nas formas de pescar, cozinhar e cantar. O território, entendido como arquivo sensível,

[4] O Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes (LATA)-UNICAMP, coordenado pelo professor Mauro W. Barbosa Almeida, assume-se como referência em estudos de antropologia rural e urbana, identidades sociais e territorialidade, articulando métodos tradicionais da antropologia com linguagens de cartografia híbrida para investigar territórios de resistência coletiva.

acumula e reatualiza gestos, modos de fazer e saberes que resistem à desterritorialização e à perda dos meios de vida. Ao propor uma etnografia implicada, a dissertação reinsere o pesquisador no próprio movimento da vida, fazendo do mapa uma narrativa partilhada e da territorialidade caiçara uma forma concreta de organização da vida comum diante das pressões do capital e das políticas de conservação.

Figura 5 – "Comunidade", Pouso da Cajaíba. Fotografia de Marcela Elena Varconte (2012), reproduzida na obra Este é o nosso lugar: uma etnografia da territorialidade caiçara na Cajaíba (Paraty, RJ), de Ana Alves De Francesco.

Na esteira dessas reflexões, a dissertação de Rodrigo Ribeiro de Castro (2017) aprofunda a compreensão do território como campo de forças e como produto histórico das relações entre Estado, capital e comunidades tradicionais. Ao investigar o processo de criação e recategorização da Estação Ecológica da Juréia-Itatins em Reserva de Desenvolvimento Sustentável, o autor demonstra como o discurso da conservação ambiental torna-se instrumento de reorganização do espaço e dos meios de vida, legitimando novas formas de controle sobre o trabalho e a moradia. Em Castro o território surge como arena de conflito material, em que a tutela ambiental converte o direito de habitar em permissão administrada, sujeita à norma e à vigilância. O conceito de "expulsão por cansaço" sintetiza essa violência difusa, que atua pela via da norma e da espera, corroendo lentamente a possibilidade de reprodução social caiçara — forma contemporânea do

processo descrito por Marx como acumulação primitiva, isto é, a separação contínua entre o produtor direto e suas condições materiais de existência.

Reatualizada nas análises de David Harvey (2004) sob o termo acumulação por despossessão, essa lógica expressa a permanência da expropriação como mecanismo estrutural do capital. Na etnografia de Castro, tal movimento assume feições ambientais: sob a retórica da sustentabilidade, o Estado e o mercado produzem uma nova modalidade de despossessão, em que a vida caiçara é disciplinada, administrada e convertida em ativo ambiental. Ao desvelar essa racionalidade estatal-mercantil que subordina a vida à lógica da conservação, Castro reinsere a questão caiçara no centro das lutas contemporâneas contra a mercantilização da terra, da cultura e do próprio tempo social, revelando que a "natureza protegida" é, em muitos casos, a forma mais sofisticada de apropriação capitalista do território.

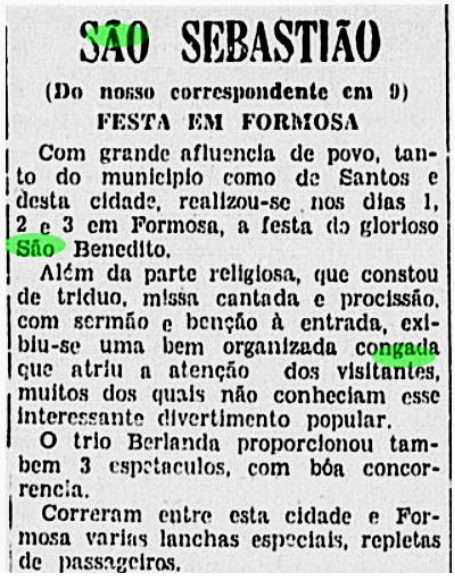
Capítulo 2 - para Historiografar

As etnografias contemporâneas reinscrevem o corpo e o território como dimensões políticas, abrem o caminho para uma leitura histórica da Congada enquanto forma de organização popular. É sob esse horizonte que se torna necessário historiografar. A compreensão da Congada requer situá-la nas condições concretas de reprodução social e nas formas de organização popular gestadas sob o regime escravista. Marina de Mello e Souza (2002) demonstra que as coroações de reis negros foram práticas políticas que articulavam fé e trabalho, produzindo autoridade coletiva em meio à dominação senhorial. Nas irmandades e nos ritos do Rosário formavam-se redes de solidariedade e instâncias de autogoverno, nas quais as populações africanas e afrodescendentes reinventaram, sob o catolicismo imposto, princípios de organização comunal e de gestão do comum. Essa contradição — entre o enquadramento colonial e a autoafirmação popular — faz da festa um espaço de disputa: aparelho ideológico e, simultaneamente, meio de resistência e de reprodução da vida. A Congada, inscrita nessa longa duração, deve ser compreendida como prática de luta de classes transcrita em ritual, capaz de mobilizar a memória coletiva

frente às tentativas de expropriação. É essa base histórica que permitirá, nos registros posteriores da imprensa sobre a Congada de São Francisco, identificar as continuidades e as transformações das suas funções políticas e simbólicas na era da rodovia Rio-Santos.

> PRÍNCIPE, dirigindo-se ao secretário:
>
> 62 - Vai correndo secretário,
> Meu pai rei avisar,
> Que a frente de nossa terra,
> Tão quereno tomar.
>
> *(Transcrição Congada do Bairro São Francisco, Funarte, 1981)*

A pesquisa realizada na Hemeroteca Digital Brasileira permitiu rastrear as primeiras menções à Congada de São Sebastião na imprensa nacional, revelando como a festa foi progressivamente inscrita no olhar urbano e institucional. Uma nota publicada pelo *Correio Paulistano* em 17 de maio de 1942 registra a realização da Congada em Formosa, então vinculada à festa de São Benedito, destacando sua "boa organização" e o interesse despertado entre visitantes que "não conheciam esse interessante divertimento popular". Ainda que breve, o texto evidencia o momento em que a Congada passa a ser percebida como espetáculo — deslocamento sutil que antecipa sua posterior folclorização e a incorporação da cultura caiçara às narrativas de valorização turística e nacionalista do litoral paulista.



SÃO SEBASTIÃO

(Do nosso correspondente em 9)

FESTA EM FORMOSA

Com grande afluencia de povo, tanto do municipio como de Santos e desta cidade, realizou-se nos dias 1, 2 e 3 em Formosa, a festa do glorioso São Benedito.

Além da parte religiosa, que constou de triduo, missa cantada e procissão, com sermão e benção à entrada, exibiu-se uma bem organizada congada que atriu a atenção dos visitantes, muitos dos quais não conheciam esse interessante divertimento popular.

O trio Berlanda proporcionou tambem 3 espetaculos, com bôa concorrencia.

Correram entre esta cidade e Formosa varias lanchas especiais, repletas de passageiros.

Figura 6 – Registro da Festa de São Benedito em Formosa (São Sebastião) publicado pelo Correio Paulistano em 17 de maio de 1942.

Em 1969, o jornal *A Cidade de Santos* noticiava a participação da Congada do Bairro São Francisco na festa de Santo Antônio de Bertioga, exaltando-a como “grande atração” das comemorações dos quatrocentos anos da cidade. O registro, à primeira vista festivo, marca um deslocamento decisivo: a Congada, até então expressão territorial da vida caiçara, passa a circular nos circuitos oficiais da cultura, convertida em emblema do “folclore paulista”. Essa transposição coincide com o ciclo das grandes obras do regime militar — entre elas a abertura da rodovia Rio-Santos —, quando o litoral é reordenado sob a ideologia desenvolvimentista. A folclorização, nesse contexto, não se limita à estetização da cultura popular: é parte do mesmo processo de modernização conservadora que submete o território e as formas de vida à racionalidade do capital. Ao transformar a Congada em espetáculo e a memória em recurso simbólico, o Estado neutraliza o conflito que a originou, convertendo uma prática de organização coletiva em signo de uma tradição nacional domesticada. A notícia de 1969, portanto, não apenas documenta um evento, mas anuncia o início de uma nova etapa — quando, sob o discurso da integração cultural, a festa é incorporada à maquinaria do progresso e da expropriação.

CONGADA É ATRAÇÃO

A grande atração deste ano é a dança da Congada do bairro de São Francisco, que só foi apresentada 2 vezes. Uma em 1960, durante a campanha da Defesa do Folclore Nacional, e outra no ano passado, na festa de Santo Antonio do Guaibê.

Ela representa uma luta chamada **Embaixada**, e divide seus componentes em 2 grupos. Um é o **grupo do rei**, o outro é o do **embaixador**. O rei representa os cristãos da Idade Media, e o embaixador os mouros. O grupo do **Rei** sai vencedor, e então há danças de confraternização. O espetaculo será logo após a missa campal, no domingo.

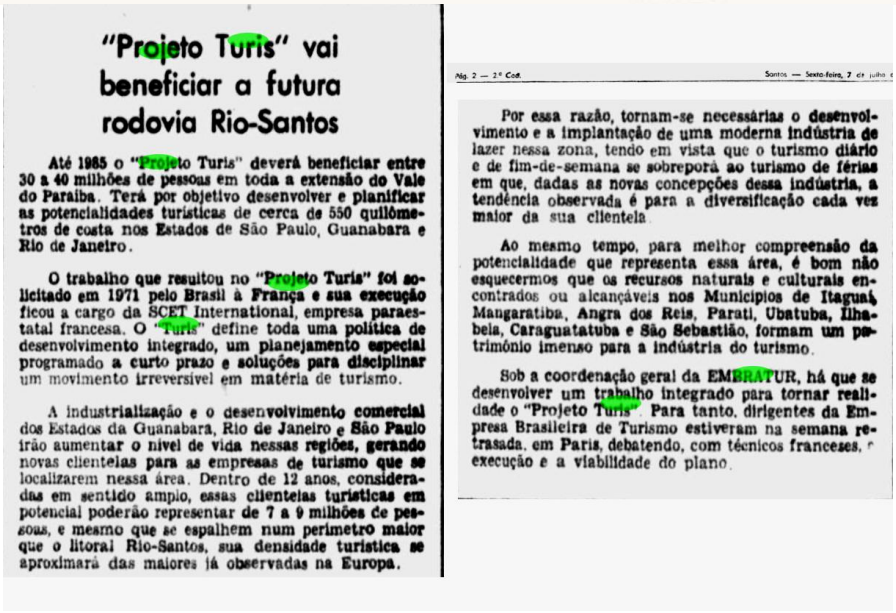
Durante os dois dias haverá quermesse com barracas de doces, prendas e queima de fogos de artifício.

Em Bertioga, uma festa de 400 anos

Quatro seculos de tradição serão revividos amanhã e domingo, em Bertioga. E' a festa de Santo Antonio do Guaibé, padroeiro da cidade, tambem homenagem ao padre José de Anchieta, promovida pelo Instituto Historico e Geografico de Guarujá-Bertioga e pelo Conselho Municipal de Turismo de Guarujá. Colaboram ainda a Assistencia ao Litoral de Anchieta, a Prefeitura Municipal de São Sebastião e a Associação Brasileira de Folclore.

Figura 7 – Registro da Festa de Santo Antônio do Guaibê, em Bertioga, com apresentação da Congada do bairro de São Francisco (São Sebastião), publicado pelo jornal A Cidade de Santos em 13 de junho de 1969.

A construção da rodovia Rio-Santos, uma das principais obras do regime militar, reconfigurou estruturalmente o litoral norte paulista, consolidando a conversão do território caiçara em mercadoria. Como demonstra Fontanelli (2018), a estrada foi concebida sob a égide do nacional-desenvolvimentismo, articulando-se ao conjunto de infraestruturas estratégicas que incluíam o Terminal Marítimo Almirante Barroso (TEBAR) em São Sebastião, a Usina de Angra dos Reis e o terminal portuário da Ilha Guaíba, compondo um eixo de integração entre capital industrial, logística e turismo. A retórica do progresso, difundida pelo *Projeto Turis* da Embratur (1975), legitimava a modernização conservadora que, ao classificar as comunidades pesqueiras como "pitorescas" e suas terras como "inocupadas", naturalizava a expropriação fundiária e simbólica das populações caiçaras. O discurso de "colonização pioneira", presente nos documentos oficiais do Ministério dos Transportes, projetava sobre o litoral uma paisagem a ser desbravada, ignorando séculos de ocupação e trabalho (Fontanelli, 2018). Sob essa racionalidade estatal-empresarial, o turismo e a conservação ambiental tornaram-se instrumentos de disciplinamento territorial, transformam a terra em ativo e a cultura em espetáculo.



"Projeto Turis" vai beneficiar a futura rodovia Rio-Santos

Até 1985 o "Projeto Turis" deverá beneficiar entre 30 a 40 milhões de pessoas em toda a extensão do Vale do Paraíba. Terá por objetivo desenvolver e planificar as potencialidades turísticas de cerca de 550 quilômetros de costa nos Estados de São Paulo, Guanabara e Rio de Janeiro.

O trabalho que resultou no "Projeto Turis" foi solicitado em 1971 pelo Brasil à França e sua execução ficou a cargo da SCET International, empresa paraestatal francesa. O "Turis" define toda uma política de desenvolvimento integrado, um planejamento especial programado a curto prazo e soluções para disciplinar um movimento irreversível em matéria de turismo.

A industrialização e o desenvolvimento comercial dos Estados da Guanabara, Rio de Janeiro e São Paulo irão aumentar o nível de vida nessas regiões, gerando novas clientelas para as empresas de turismo que se localizarem nessa área. Dentro de 12 anos, consideradas em sentido amplo, essas clientelas turísticas em potencial poderão representar de 7 a 9 milhões de pessoas, e mesmo que se espalhem num perímetro maior que o litoral Rio-Santos, sua densidade turística se aproximará das maiores já observadas na Europa.

Pág. 2 — 2º Cad. Santos — Sexta-feira, 7 de julho

Por essa razão, tornam-se necessárias o desenvolvimento e a implantação de uma moderna indústria de lazer nessa zona, tendo em vista que o turismo diário e de fim-de-semana se sobreporá ao turismo de férias em que, dadas as novas concepções dessa indústria, a tendência observada é para a diversificação cada vez maior da sua clientela.

Ao mesmo tempo, para melhor compreensão da potencialidade que representa essa área, é bom não esquecermos que os recursos naturais e culturais encontrados ou alcançáveis nos Municípios de Itaguaí, Mangaratiba, Angra dos Reis, Parati, Ubatuba, Ilhabela, Caraguatatuba e São Sebastião, formam um patrimônio imenso para a indústria do turismo.

Sob a coordenação geral da EMBRATUR, há que se desenvolver um trabalho integrado para tornar realidade o "Projeto Turis". Para tanto, dirigentes da Empresa Brasileira de Turismo estiveram na semana retrasada, em Paris, debatendo, com técnicos franceses, a execução e a viabilidade do plano.

Figura 8 - "Projeto Turis" e a rodovia Rio-Santos. Recorte do jornal *A Tribuna* (Santos/SP), publicado em 7 de julho de 1972.

Ainda no mérito da BR-101, *Genocídio Caiçara*, de Priscila Siqueira, publicado em 1984, constitui um marco documental da denúncia sobre os efeitos sociais e territoriais da construção da rodovia Rio-Santos. Jornalista que acompanhou os conflitos de perto, Siqueira transformou o registro em análise política, expondo a destruição dos modos de vida caiçaras sob o comando da ideologia do progresso. Sua escrita revela a violência estrutural da modernização conservadora: os "olhos de Boitatá" — metáfora usada para descrever os faróis dos tratores que rasgavam a mata — anunciam a chegada do capital como força que converte a terra em mercadoria e o corpo em instrumento de produção. Sob o peso das máquinas, tombam não apenas árvores, mas uma forma de existência fundada na reciprocidade, no uso comum e na autonomia do trabalho coletivo. Ao nomear esse processo como genocídio, Siqueira compreende que o aniquilamento ultrapassa a dimensão física: é ontológico, pois dissolve as condições materiais e espirituais que sustentam a vida caiçara. Ainda assim, sua narrativa aponta para as brechas abertas pela resistência, onde as comunidades que enfrentaram o capital e permaneceram na terra transformaram a sobrevivência em gesto político. Nesses territórios de insistência, a consciência coletiva se reorganiza, convertendo a perda em horizonte de reconstrução (Siqueira, 1984).

Que Fazer?

A Congada do Bairro São Francisco não deve ser compreendida como remanescência folclórica, mas como forma concreta de organização coletiva da vida. Sua materialidade exprime um sistema de relações que torna a festa em tecnologia social de reprodução da existência caiçara. É a possibilidade ancestral de autogoverno que resiste à cisão entre cultura e economia, capaz de instaurar uma moralidade coletiva fundada na reciprocidade, na partilha e no uso comum. Enquanto a narrativa oficial tenta reduzir a Congada à categoria de "patrimônio cultural" — preservável, porém despolitizada —, sua continuidade pode revelar uma estrutura histórica de resistência comunitária que desafia a lógica da mercantilização (Siqueira, 1984; Setti, 1988).

As transformações ocorridas entre as décadas de 1960 e 1980 — marcadas pela abertura da rodovia Rio-Santos e pela expansão dos projetos turísticos e industriais — inauguraram uma nova fase da luta de classes no litoral norte paulista. O capital territorializou-se por meio da infraestrutura, convertendo o território em meio de valorização financeira. A política de desenvolvimento, conduzida sob o regime militar, consolidou a conversão do espaço caiçara em ativo imobiliário, sob a ideologia da integração nacional e do turismo de massa. Fontanelli (2018) e Sandoval (2014) demonstram que essa política de modernização conservadora transformou o litoral em vitrine do capital, deslocando famílias inteiras e dissolvendo as bases comunais de produção e uso da terra. Nesse contexto, a Congada emerge como contracorrente simbólica e material desse processo: reorganização coletiva da memória e da territorialidade diante da expansão do capital. Lutar pela festa, portanto, é lutar pelo território, pela permanência e pela reprodução social.

A trajetória de Casemiro Camilo dos Santos (1929–2012) — pescador, marimbeiro e liderança comunitária — condensa a contradição entre memória viva e institucionalização cultural. A criação, em 2018, do Museu do Bairro São Francisco e da Sala Casemiro

Camilo, registrada pela Fundass, representou o reconhecimento de uma história local enraizada na devoção e no trabalho popular. No entanto, a posterior substituição desse espaço por uma mostra arqueológica expõe a racionalidade seletiva das políticas patrimoniais: sob o discurso da preservação, o Estado reorganiza hierarquias de saber, substituindo a experiência social pela autoridade técnica (Ferreira, 2019). Ao privilegiar o vestígio material sobre a prática viva, o museu converte a memória em documento e desloca o poder de narrar do sujeito comunitário para o especialista. O gesto curatorial, aparentemente neutro, repõe a assimetria entre quem vive a história e quem a interpreta, reiterando, em escala simbólica, a mesma lógica de expropriação que a rodovia impôs em escala territorial. O conflito, portanto, não diz respeito apenas ao que é exibido, mas a quem detém o direito de produzir sentido sobre o vivido — a quem cabe a palavra sobre a própria história.

A folclorização atua, nesse processo, como instrumento ideológico de pacificação da cultura popular. Leite (1999) identifica, nas políticas de reconhecimento cultural, o mecanismo pelo qual o Estado neutraliza práticas insurgentes, convertendo coletividades em “cidadãos culturais” destituídos de meios materiais de reprodução. O mesmo se observa na Congada: reconhecida como patrimônio, mas esvaziada de sua função social e política, ela é integrada à economia do turismo como espetáculo, não como prática de organização popular. A estetização da festa transforma o rito em performance e a devoção em mercadoria — operação que, como demonstra Harvey (2004), expressa a lógica contemporânea da acumulação por despossessão, em que o capital captura valores simbólicos para reinseri-los no circuito da troca. O reconhecimento cultural, quando dissociado da redistribuição material, perpetua a dominação ao revesti-la de legitimidade estética. Criticar a folclorização, nesse sentido, é criticar a própria forma de Estado e o modo de produção que a sustenta: não se trata apenas de reivindicar visibilidade, mas de reconstituir as condições concretas de existência coletiva.

Nesse contexto de reorganização capitalista, emergem formas de resistência e autogoverno que atualizam a dimensão política da Congada. O **Coletivo Arrelá Caiçara** e o **Fórum de Comunidades Tradicionais** manifestam a articulação contemporânea

entre comunidades, criando espaços de deliberação e formulação política fora das estruturas estatais. Essas organizações retomam princípios ancestrais de reciprocidade e uso comum, traduzidos em linguagem contemporânea de direitos, sustentabilidade e autogestão. Sua atuação se dá em múltiplas frentes — mobilizações públicas, cartografias participativas, assessorias jurídicas, ocupações simbólicas e processos de formação política — transformando a defesa do território em pedagogia coletiva. A Congada, nesse contexto, não é um emblema do passado, mas um dispositivo de memória em ação, que fortalece o senso de comunidade e de classe.

Figura 9 – 16ª placa de autoreconhecimento e autodermarcação plantada pelo Coletivo Caiçara. Fonte: @arrelacoletivocaicara (rede social), acessado em: 15 de Julho de 2025.

Reitera-se que a disputa, contudo, não se dá apenas em nível econômico ou institucional, mas ontológico. Está em disputa o próprio conceito de mundo: o embate entre uma ontologia capitalista, fundada na propriedade, e uma ontologia caiçara, baseada na reciprocidade e na integração com o ambiente. A chamada “guerra ontológica”, como documentado nos estudos sobre a Baía dos Castelhanos, em Ilhabela, manifesta-se na oposição entre o regime de conservação tecnocrática e o regime de cuidado tradicional. Enquanto o primeiro administra o território como ativo, o segundo o habita como continuidade vital (De Paula, 2024). Nessa chave, a Congada é rito próprio ao ser caiçara:

reafirma, por meio da música e do corpo, um particular vínculo entre os seres, em uma cosmopolítica da resistência. Ao fazê-lo, desafia o colonialismo, instituindo uma racionalidade persistente.

As estratégias de reexistência derivam dessa base material e ontológica. O fortalecimento de coletivos, fóruns e associações deve incluir a criação de instrumentos políticos de autogestão territorial, capazes de garantir às comunidades controle sobre seu tempo, trabalho e território. Cartografias sociais, planos de uso coletivo, conselhos de base e alianças intercomunitárias configuram formas de contra-planejamento popular, disputando o sentido do território frente ao Estado e ao capital. O reconhecimento da Congada deve ser acompanhado da conquista de suas condições de existência: acesso à pesca, à praia e ao mar, moradia digna, saneamento, transporte, autodeterminação e autogestão territorial. Essas ações, simultaneamente materiais e simbólicas, reposicionam a luta caiçara no campo da emancipação como invenção de um futuro possível. O horizonte está na beira da praia e na serra do mar, na autoconsciência dos povos tradicionais em pleno processo de proletarização e mercantilização e sua capacidade de determinar o próprio futuro, com poder em mãos.

Referências Bibliográficas

A CIDADE DE SANTOS. Congada do Bairro São Francisco é atração nas comemorações dos 400 anos de Bertioga. Santos, 13 jun. 1969. Disponível em: https://hemerotecadigital.bn.br/
. Acesso em: 12 de Julho de 2025.

A TRIBUNA. “Projeto Turis” e a rodovia Rio-Santos. Santos, 7 jul. 1972. Disponível em: https://hemerotecadigital.bn.br/
. Acesso em: 12 de Julho de 2025.

CIRINO, Giovanni. Uma etnografia da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo. 2012.

CORREIO PAULISTANO. Congada de São Sebastião anima festa de São Benedito em Formosa. São Paulo, 17 maio 1942. Disponível em: https://hemerotecadigital.bn.br/ . Acesso em: 12 de Julho de 2025.

DE CASTRO, Rodrigo Ribeiro. Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Juréia (SP). 2017. Tese de Doutorado. [sn].

DE FRANCESCO, Ana Alves. Este é o nosso lugar: uma etnografia da territorialidade caiçara na Cajaíba (Paraty, RJ). 2012. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Estadual de Campinas.

DE MELLO, Marina et al. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo. Editora Ufmg, 2002.

DE MELLO FONTANELLI, Marina. Rio-Santos: a promessa da modernização e do turismo, conflitos de terras e resistência caiçara. Tempos Históricos, v. 22, n. 2, p. 715-735, 2018.

DE LIMA, Rossini Tavares. O folclore do litoral Norte de São Paulo. Ministério da Educação e Cultura, Secretaria de Assuntos Culturais, Fundação Nacional de Arte, Instituto Nacional do Folclore, 1981.

FERREIRA, Elaine Cristina Ventura. A musealização do folclore na abordagem da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (anos 1947-1968). Patrimônio e Memória, Assis, SP, v. 15, n. 2, p. 450-470, jul./dez. 2019.

HARVEY, David. O novo imperialismo. São Paulo: Loyola, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?. Horizontes antropológicos, v. 5, n. 10, p. 123-149, 1999.

SANDOVAL, Cristina Cardoso. Cadê o horizonte?: a ocupação urbana ao longo da Rio-Santos em São Sebastião, 1964-2000. 2014.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. Boitempo Editorial, 2015.

SETTI, Kilza. Notes on Caiçara Musical Production: Music as the Focus of Cultural Resistance Among the Fishermen of the Coastal Region of São Paulo. The World of Music, v. 30, n. 2, p. 3-21, 1988.

SIQUEIRA, Priscila. Genocídio dos caiçaras. São Paulo: MassaoOhno – Ismael Guarnelli Editores, 1984.

UNICAMP. Ontologia caiçara sob ameaça. Jornal da Unicamp, ed. 716, 28 out. – 10 nov. 2024. Disponível em: https://jornal.unicamp.br/edicao/716/ontologia-caicara-sob-ameaca/. Acesso em: 28 abr. 2025.

ST 12: Contando com os espíritos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Antropologia com incapturáveis: sobre a humanidade e a espiritualidade relacionais na ontologia dos candomblés e (no) além.

Thomás Antônio Burneiko Meira[1]

Resumo:

Desde uma etnografia cuja realização foi proposta pelo espírito do fundador de um terreiro de candomblé na grande São Paulo, o presente trabalho parte, por isso, da crítica teórica aos clássicos divisores antropológicos – natureza/cultura, realidade/representação, conceitos/crenças etc. – e do incômodo com as suas assimetrias, que, não obstante denunciadas, ainda caracterizam o sistema hegemônico de produção dos conhecimentos. E em particular, na seara do interesse pelas denominadas religiões de matriz africana no Brasil, presume-se que tais desequilíbrios se expressem sob deslegitimação da agência primordial e autônoma de seres e fluxos de forças centrais nesses cosmos – como as dos ancestres e deidades. Após essa apreciação, de cunho mais conceitual, o texto aposta na possibilidade de reavaliar a antropologia majoritária a partir das descrições etnográficas – incluídas falas registradas entre os espíritos – que apontam para o caráter dinâmico da posição "humana" no mundo dos candomblecistas. No limite, as descrições sugerem, pois, que, no terreiro etnografado, a humanidade e, por extensão, a natureza, bem como o status dito sobrenatural de certos entes, ao invés de propriedades estanques e com distintos graus de legitimidade, sejam *perspectivas* advindas de princípios cosmo-ontológicos decorrentes, por sua vez, de diferenciações demiúrgicas incessantes, distribuíveis e situacionais. Nesses termos, vislumbra-se uma antropologia com espíritos e que o faça sob toda a potencialidade fugidia das forças incapturáveis.

Palavras-chave: Virada Ontológica; Perspectivismo; Candomblé; Espíritos.

Introdução

Este trabalho é uma atualização de dois escritos anteriores, elaborados e apresentados em 2017, durante a pesquisa de campo que culminou no doutoramento defendido, por mim, três anos depois. Ali, na tese mais geral, busquei descrever as raízes, o surgimento, algo do desenvolvimento e do então recente processo de sucessão em curso no *Ilê Asé Azun*

[1] Ogã de Omolu no *Ilê Asé Azun Dan*; Professor de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dan[2], um terreiro de candomblé autoidentificado jêje-nagô, na instância de Ribeirão Pires, nas franjas da região metropolitana de São Paulo[3]. Interessava-me, na época, fazer esses registros referenciado nas influências dos "imateriais" lá vigentes – entre orixás, ancestrais, entidades, *kiumbas* etc. –, seja sobre o passado, a atual organização ou os prognósticos envolvidos na transmissão do espaço à sua herdeira. Afinal, as minhas leituras e vivências indicavam uma notável discrepância: se, por um lado, tais potências assumiam inegável protagonismo religioso e existencial na ritualística e no cotidiano dos fiéis, no outro flanco, a antropologia clássica lhes tirava a centralidade e cerceava os seus ímpetos, aprisionando-os em suposições e conceitos distantes daqueles acionados no mundo dos candomblecistas. Por exemplo, da seminal etnografia de Nina Rodrigues ao sociologismo das das décadas de 1970, 1980 e 1990, muito se falou, tipicamente, em "biologia" e "desdobramento da personalidade"; "cultura" e "herança cultural"; "sociedade" e "mercado religioso", sem que, de todo modo, os intangíveis capazes de primordial e efetivamente animar a realidade vivida pelos adeptos dos cultos nos candomblés fossem, assim, tidos antropologicamente autônomos nas suas agências.

Ao me propor à descrição do curso do terreiro e a, nisso, redirecionar a ênfase daquilo normalmente desacreditado pelos antropólogos, ao mesmo passo em que buscava prescindir, no máximo possível, das explicações tradicionais da área, empreendi, então, um exercício de "simetrização antropológica" (Viveiros de Castro, 2002, 2012; Goldman, 2008, 2009, 2014). Interessava-me, no processo, mais a adoção de certa postura para dali fazer pulular criações conceituais cientificamente impensadas, do que assumir um corpus teórico prévio e capaz de dar algum sentido aos "dados" da realidade. E assim, por sugestão dos próprios frequentadores do *Ilê*, tomei a trajetória daquele espaço – das origens nos candomblés do Recôncavo Baiano à recente sucessão na sua liderança – como um eixo – algum apoio é necessário, afinal – para o registro de minhas percepções propositalmente e inicialmente planas, "abertas". Em torno disso, conceitos e princípios de

[2] Ao longo do texto, além daqueles casos das necessidades pontuais de ênfase para melhor compreensão dos argumentos, adotarei o recurso tipológico do itálico nos termos mantidos mais fiéis à sua grafia em idiomas distintos da língua portuguesa.

[3] Ribeirão Pires é uma estância turística com aproximadamente 120 mil habitantes, localizada no quadrante sudeste da Grande São Paulo, a cerca de 50km da sua capital metropolitana.

pensamento desafiadores se me ofereceram, e o fizeram frequentemente remetidos, por sua própria porosidade e o seu caráter múltiplo, aos limites estanques dessas mesmas noções quando mobilizadas fora dali. Refiro-me, aqui, por exemplo, às relações, sempre imbricáveis, dos "princípios" e dos "finais"; da "tradição" e da "inovação"; "similitude" e "diferença"; "exterior" e "interior" etc., visto que cada qual dos termos contém uma margem de coincidência para com o seguinte, todavia ambos prossigam, entre si, distintos[4]. Em um caso inicial, rápido e ilustrativo: pode ser difícil, para um candomblecista, estabelecer marcações precisas da vida "dentro" e "fora" do perímetro dos terreiros, pois mesmo distante ele poderá sentir ou vislumbrar – às vezes a contragosto – acontecimentos transcorridos simultaneamente no âmbito daquele espaço; ou, na via inversa, conseguirá, concentrado, fazer-se deliberadamente lá, ainda que situado além. Assim me parece, ao menos, dos adeptos ora ausentes, porém capazes de apontar o momento exato do início de um rito no *Ilê*; ou, então, das instruções da sacerdotisa a determinado fiel, afastado, por quem ela intercederá em horário combinado: que mesmo em pensamento ele compareça ao local, a fim de maximizar a eficácia da manobra.

Uma das relações nesse princípio de pensamento, dentre as surgidas na tese, foi a dos "humanos" dispostos frente aos seus muitos outros – animais, plantas, objetos, elementos etc. –, e especialmente às existências "imateriais", dotadas, em certo sentido, de maior alteridade – devida à ausência dos corpos –, mas também de mais protagonismo cósmico – pois tidos como principais responsáveis pelo ocorrido na dimensão material e visível da realidade. Quando da sua insinuação no decorrer da pesquisa de campo, essa disposição das pessoas corpóreas diante de outrem – e, isso, com expectativas acerca dos deslizamentos mútuos delas sobre os conseguintes – logo me fascinou. E intrigado, coloquei-me a pensar, a criar hipóteses e a escrever, embora, no caso das inscrições, com menos intensidade do que almejava. Os resultados daquele lapso de curiosidade foram, então, dois trabalhos apresentados em 2017, sem publicações nos periódicos da área, mas cujas ideias compuseram, depois, parte de um dos capítulos na etnografia final. Não obstante ali contidos, tais reflexões se apresentaram, digamos, diluídas, pois desprovidas

[4] Nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011 [1980]), tratar-se-ia, pois de uma lógica chamada, pelos autores, rizomática, e não arborescente.

de qualquer destaque no corpo geral da tese; e por jamais terem me abandonado totalmente, fiz uma promessa íntima de retomá-las posteriormente. Compromisso que cumpro agora, já em 2025, no projeto de pesquisa em fase inicial e desenvolvido junto ao departamento universitário com o qual mantenho vínculos institucionais. Desse modo, este texto, conforme a adaptação agora apresentada, traz uma renovação das elaborações anteriores, na qual as mesmas apostas de outrora – ainda fundamentadas nas experiências de campo do passado – permanecem, conquanto articuladas com algumas inspirações teóricas mais atuais. Minha intenção, ao reabri-las é reavivá-las como hipóteses dignas de discussão e, portanto, plausíveis, para, sob essa validação coletiva, voltar então a explorá-las etnograficamente.

Isso posto, a hipótese geral aqui em jogo é a de os candomblés se constituírem como ontologias nas quais as multiplicidades internas prevalecem sobre os cortes identitários, de modo que cada existência possível comporta virtualmente algo das demais. A tese em si não tem um caráter inédito na chamada antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, visto que, de certa forma, ela está contemplada quando, sobre os cultos de "linha cruzada" do sul do país, José Carlos Gomes dos Anjos (2006) fala de um cosmos feito das encruzilhadas; ou então na qualificação proposta por Márcio Goldman (2005), de um "monismo cromático", para dizer da realidade povoada pelos candomblecistas. O ponto mais central em discussão, contudo, trata da relação, nesses termos, entre humanos e seus outros, e particularmente os entes imateriais. Ao passo de as distintas presenças cósmicas se conterem, o sistema me parece se fazer permeado por uma continuidade anímica, que exige certa perspectiva comum de partida e à qual suponho, por diversas evidências – dos mitos, dos sonhos e vislumbres, de nossa experiência coletiva no mundo –, ser a da humanidade. Conquanto distribuído, esse ponto de vista, por sua vez, como nos clássicos casos ameríndios (Viveiros de Castro, 2002, 2012), jamais se compartilha de maneira simultânea pelas muitas possibilidades de existentes – salvo em alguns lapsos previstos –, já que a diferença requer distâncias – se, de início, nas tessituras corporais, as próprias materialidades, ou a ausência delas, influenciará na autopercepção humanizada. Portanto, minha sentença quer apontar a passagem do humano enquanto "condição" peculiar de nossa espécie – tal no discurso antropológico clássico – para,

agora, no quadro aqui tratado, uma perspectiva relacional, precária e permanentemente cultivada da parte dos viventes corpóreos. O objetivo mais amplo, então, é, a partir desse movimento, colocar em xeque o status estável e pretensamente determinante, universal, de noções caras à antropologia – o "humano", que leva à "cultura" e, logo, aos seus antípodas complementares, a "natureza" e o "sobrenatural" –, concebida, ora, como ciência comprometida com o potencial criativo e libertador da alteridade.

Para desenvolver o raciocínio em torno dessas hipóteses, tentarei, primeiro, argumentar sobre uma assimetria fundante da antropologia clássica e como isso se manifestou historicamente no seio dos estudos acerca das religiões de matriz africana no Brasil; na sequência, tratarei da minha chegada ao campo de pesquisa e do aguçamento, ali, das percepções quanto aos desequilíbrios tradicionalmente implicados na (re)produção dos conhecimentos antropológicos; e já por fim, exponho alguns episódios etnográficos inspiradores a respeito da humanidade perspectiva e relacional nos candomblés, para argumentar, também, a favor dos ganhos teóricos e existenciais trazidos na parceria dos antropólogos com os incapturáveis espíritos, desde que sejam levados, esses últimos, efetivamente a sério em suas existências autônomas.

Das Capturas Antropológicas...

Não obstante a belíssima e talvez definitiva qualificação de Claude Lévi-Strauss sobre a antropologia como "a ciência social do observado" (1973 [1968], p. 404), por muito tempo quem a forjou desde os departamentos universitários o fez sob pressuposições tão distantes dos seus parceiros situados fora dali quanto as divindades, os fantasmas e os espíritos ou as bruxas, que seja, tendem a estar daqueles cientistas mais céticos e apegados aos próprios estereótipos. Decerto, pois, os povos "primitivos" contemplados pelos evolucionistas vitorianos não se pensavam peculiarmente "animistas", "fetichistas"; os membros das formações australianas do interesse de Émile Durkheim e Marcel Mauss jamais conceberiam os elementos sagrados das suas tribos e clãs como "representações coletivas"; e tampouco as populações aborígenes descritas por Alfred Radcliffe-Brown viam a si como "totêmicas". Mesmo Lévi-Strauss, autor daquela proposição tão pioneira quanto revolucionária, apelou, em certa altura de sua extensa trajetória, para uma

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

concepção de "estrutura" em senso estável[5]. E para citar o famoso veredito de um mestre africanista: "[...] da forma como os Azande os concebem, os bruxos", por fim, "[...] não pode[ria]m evidentemente existir" (Evans-Pritchard, 2005 [1937], p. 49).

Em uma (auto)crítica antropológica recente[6], o fator capaz de nivelar, nas suas distâncias para com seus "objetos" e interlocutores de campo, posturas tão diversas como as dos evolucionistas e estruturalistas, com passagem pelo (estrutural-)funcionalismo, é a pressuposição de uma divisão fundamental, compartilhada por todos, entre a natureza e as culturas. Essas últimas, afinal, são definidas tais quais modos plurais e igualmente coerentes de se conceber coletivamente *uma* realidade universal e distribuída por tudo aquilo que possa vir a existir; e já na via inversa, o plano do real que subsiste às variações elaboradas pelas sociedades, sabemos tratar-se do mundo natural, tido sujeito às próprias leis, independentes e inicialmente ocultas, porém passíveis de abstração por parte da Ciência[7]. Historicamente espelhadas, inspiradas ou impulsionadas nas/das diretrizes de confiabilidade acerca da natureza, as teorizações antropológicas, porque científicas, se fizeram, então, como explicações mais legítimas sobre maneiras outras de dar sentido ao

[5] Faço, aqui, essa ressalva sobre Lévi-Strauss porque inicialmente a concepção de "estrutura" aparece em sua vasta obra como uma chave explicativa elaborada na realidade do pesquisador e *determinante* para os fenômenos culturais. Não obstante, n'As Mitológicas (2010 [1964]) o autor acompanha os mitos a viajar pelo continente americano, como versões uns dos outros e que se pensam entre si através dos homens. Assim, se qualquer narrativa indígena é um código de segunda ordem, a série escrita pelo etnólogo belga fornece um fundo de terceira ordem e pelo qual os mitos podem ser (retro)projetados indefinidamente entre si. Ao contrário dos trabalhos anteriores, realizados sob cortes rígidos entre os recursos explicativos locais e aqueles mobilizados na autoridade científica, aqui a manobra analítica é a de uma transformação empreendida em zona de tradutibilidade, mesmo, para com os fenômenos abordados. Nesses termos, como defende Goldman (2013) em certo escrito sobre a trajetória de Lévi-Strauss, os acontecimentos de interesse do antropólogo passam – nos meus termos, mas conforme o raciocínio dele – de "estruturados" a uma *permanente* "estruturação".

[6] Tenho, aqui, em mente autores cujas obras questionam a partição fundamental entre natureza e cultura, sem, contudo, requerer liderança, hegemonia ou filiação a respeito de qualquer paradigma teórico particular. Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) falam em uma "revolução silenciosa", expressão que julgo bastante precisa para qualificar essa movimentação difusa, mas coerente.

[7] Adoto, aqui, o termo "Ciência", no singular e com inicial maiúscula, para, assim, demarcar a proximidade com Isabelle Stengers, que a considera, nessa possibilidade de grafia, "[...] como uma *conquista* generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo" (2017, p. 04. Grifo meu), ou seja, uma postura colonizadora, pois comprometida com a hegemonia em torno da verdade. Em contraposição, a autora toma partido das "realizações científicas" ou "aventura das ciências", fundamentadas, por sua vez, na garantia da tomada de posição, do outro, sobre a sua abordagem pelos cientistas nas suas práticas.

universo. No limite, conquanto os bruxos sejam muito coerentemente admitidos no *socius* zande observado por Evans-Pritchard, eles não podem, *evidentemente*, existir senão como derivações razoáveis daquilo preconizado nas verdades de uma ordem distinta, anterior e determinante das demais. Em um turno, portanto, os "princípios de evolução", as "lógicas totêmicas", as "funções", a "estrutura" etc.; no seguinte, ao lado dos feiticeiros, as coisas animadas, os fantasmas, os espíritos ancestrais e as deidades, todos, expressões algo incertas das formulações teóricas antropológicas e, por isso mesmo, marcados como "crenças", "representações", "manifestações simbólicas" ou *culturais*. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, tudo se passa, enfim, para "[...] explicar cientificamente como e por que o 'outro' não consegue se explicar cientificamente" (2002, p. 197); e daí, portanto, a distância de observados e cientistas sociais, além da proximidade dos segundos entre si, independentemente do paradigma por eles reivindicado.

No caso da antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, esse distanciamento pode ser notado já – ou sobretudo – na obra de Nina Rodrigues, que, desde os candomblés da Bahia, inaugurou as pesquisas antropológicas nessa seara. Apoiado nas teses evolucionistas muito populares na virada do século XIX para o XX, o médico legista maranhense empreendeu incursões sistemáticas nos terreiros e, ali, observou rituais, registrou festejos e participou do cotidiano das casas de cultos, para argumentar, via esfera religiosa, em favor de uma inferioridade mental inata dos africanos e seus descendentes. Em seus argumentos, as crenças animistas e histéricas dessas populações contrastavam com as dos brancos monoteístas, sob maior grau de abstração, e isso indicava os possíveis prejuízos da miscigenação para a recente República Brasileira (Silva, 1994; 2002). Dada a inexistência de uma antropologia institucionalizada no Brasil do período, os primeiros estudos científicos sobre os candomblés se valeram, ora, de ideais biológicos e psicanalíticos bastante detrativos, como os da degenerescência e o do sonambulismo decorrente da vulnerabilidade intelectual da raça (Nina Rodrigues, 2006 [1896]), mas que logo seriam questionados por autores que tratariam da mesma temática.

Esse exame marcou a agenda das décadas de 1930 e 1940, com a inserção de um viés culturalista, e não mais biológico, nas análises das religiões aqui em pauta, a partir de

nomes como os de Artur Ramos, Édison Carneiro, Donald Pierson, Ruth Landes e Melville Herskovits, dentre outros. Sem ignorar as matizes e disputas existentes no todo das obras, tais expoentes se fazem, direta ou indiretamente, tributários de uma antropologia estadunidense representada por Franz Boas (Banaggia, 2008). As suas pesquisas se concentraram em explicar vários dos fenômenos ocorridos nos terreiros, especialmente os da Bahia, pelas histórias dos encontros entre negros e brancos, valendo-se de noções dinâmicas, como "contato", "assimilação" e "aculturação". As grandes questões orientadoras desses trabalhos, então, não se sustentavam mais pelas variáveis raciais, mas orbitavam em torno das possíveis sobrevivências, dissoluções ou recriações de traços culturais africanos em território brasileiro, o que proporcionou o redirecionamento das investidas sobre a temática para novos eixos, provenientes de uma dimensão propriamente socioantropológica (Silva, 2002), todavia ainda distanciada dos sistemas de pensamentos e das chaves explicativas acionadas pelos próprios praticantes dos cultos quando falam de si próprios.

Nessa amostra, merecem destaque, ainda, as contribuições de Roger Bastide, sociólogo francês que chegou ao Brasil no final da década de 1930, mas só publicou seus principais livros sobre os candomblés entre 1958 e 1960. Ligado a uma tradição acadêmica diversa das de seus antecessores, ele se distingue por ter contemplado notavelmente a questão da indissolubilidade, aqui, em território brasileiro, de aspectos ligados à África. Nas suas sínteses, o autor defende que com as dinâmicas de contato os traços culturais africanos teriam de alguma maneira resistido, porém recriados. Bastide aponta, assim, para como a vida dos negros escravizados e de descendentes fora simbolicamente reconstruída nos espaços de culto baianos, tidos, então, enquanto locais capazes de fornecer espécies de refúgios existencialmente substitutivos e pelos quais eles poderiam transitar em meio às opressões e desmandos provenientes do mundo dos brancos. Dessa posição, em contraste com o caráter majoritariamente descritivo dos predecessores, surge uma abordagem mais analítica e menos distanciada, pois o intento último era abstrair como tais sobreposições geravam, nos fiéis dos terreiros, "[...] uma metafísica autônoma, num contraponto significativo com a sociedade mais ampla em que estava constituída" (Prandi, 2007, p. 06).

Conforme a análise bibliográfica realizada por Gabriel Banaggia (2008), os estudos do campo sofrem uma nova guinada a partir da década de 1970, quando ganham força as tendências chamadas, pelo autor, de "afro-brasilianistas", rubrica sob a qual ele agrupará trabalhos afastados das diretrizes precedentes em vários aspectos.[8] Se, não obstante a sua distância para com a criatividade conceitual dos adeptos, as obras possuíam, até então, um caráter essencialista, pois voltado às origens das práticas e concepções observadas nos limites dos candomblés, agora elas assumiam uma convicção "sociopolítica" e doravante atenta às "desnaturalizações", nesse caso, daquelas produções de antes e que tomavam a cultura como uma variável independente, autoexplicativa. De modo típico, enquanto outrora as articulações necessárias para explicar as manifestações religiosas eram buscadas internamente, nos próprios terreiros, promove-se, nessa etapa, um deslocamento em direção às causalidades sociológicas do meio externo, e especialmente as advindas da economia e da política. O foco das pesquisas se volta, sobretudo, à avaliação de como, em meio a conflitos, rupturas e associações, as tradições sagradas seriam "inventadas", e isso porque motivadas por legitimação em um mercado religioso no qual os recursos "afro-brasileiros" teriam posição desprivilegiada.

No período em questão, Banaggia também percebe uma mudança nos padrões de relacionamento entre pesquisadores e "pesquisados", visto que, antes, muitos antropólogos "internalistas" não só participavam ativamente do cotidiano das casas de candomblé, mas também se iniciavam na religião, o que, para a crítica, culminava em concepções romantizadas, demasiada e artificialmente harmoniosas, presentes nas descrições. Por isso, no último quartel do século houve uma deliberação, mesmo, pelo distanciamento das perspectivas, a fim de garantir certa salvaguarda aos investigadores diante das disputas por poder em ação nos cultos. No mais, as obras, que priorizavam a análise dos modelos míticos e litúrgicos procedentes do nordeste brasileiro, com ênfase na Bahia, agora sob acusação de "inventarem" tradições mais "puras" e, assim, legítimas,

[8] Para sustentar seu argumento, Banaggia realiza uma apreciação pormenorizada de três obras tidas como paradigmáticas em suas respectivas décadas de publicação: *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, de Yvonne Maggie (1975); *Vovó Nagô e Papai Branco: os usos e abusos da África no Brasil*, de Beatriz Góis Dantas (1988); e *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, de Stefânia Capone (1999).

se inclinaram aos grandes aglomerados urbanos das regiões sul e sudeste do país, para contemplar com mais atenção as variações sincréticas no mercado em pauta, como, tipicamente, as macumbas paulistas, as umbandas cariocas e os batuques gaúchos. Banaggia avalia que, em seu conjunto, a insígnia "afro-brasilianista", ao promover uma "virada sociológica" acabou por exacerbar as distancias entre antropólogos e os interlocutores de suas incursões etnográficas. Afinal, pautados em procedimentos de campo – ao menos comparativamente – esporádicos e fracionados, limitados, por vezes, às festividades e grandes sessões públicas, a participação dos adeptos na formulação das teses antropológicas diminuiu notavelmente. E, para o autor, isso parece se replicar na submissão dos terreiros aos jogos de poder ligados a uma longínqua dimensão sociopolítica e econômica, que passa a orientar as vidas dos fiéis no além das suas consciências – normalmente tomadas por divindades, e não pelo dinheiro –, ou, talvez mais grave, sem que esses se reconheçam nas etnografias produzidas acerca deles próprios.

Lançadas essas críticas, a alternativa proposta nas conclusões de Banaggia passa pela retomada do empenho no trabalho de campo intensivo, participativo e detalhista, e remete, assim, ao reencontro, por parte dos pesquisadores, com as religiões de matriz africana, tomadas, agora, em toda a riqueza dos arranjos e combinações cosmológicas que lhe são características. Para tanto, sistemas em intensa e permanente transformação, como o caso dos candomblés (Goldman, 2005; Anjos, 2006; Banaggia, 2008), não podem ser capturados e reduzidos a uma gama limitada de divisores cujos termos se apresentam excludentes e desequilibrados entre si – natureza/cultura; concreto/abstrato; realidade/simbolismo; conceito/representação etc. –, formulados à revelia das pessoas e dos fenômenos motivadores das descrições antropológicas. Se, mais do que nunca, a disciplina, hoje, preconiza uma horizontalidade epistemológica do pesquisador para com os interlocutores das etnografias, parece necessário, então, abrir as possibilidades a respeito de todo um prisma de existências e agências admissíveis nas ontologias e cosmologias, que, não obstante suprimidos e/ou deslegitimadas, surgem, nos próprios termos dos candomblecistas, como entes ativos e indispensáveis em um complexo de

existências "construtivista" porque fundado "[...] na criação de seres, pessoas e deuses que [...] já existem e determinam um mundo (Goldman, 2009, p. 134).

... à Antropologia com Incapturáveis.

Se, na esteira das mais recentes críticas da disciplina sobre si própria, a bibliografia atualmente produzida pela chamada antropologia das religiões de matriz africana no Brasil denuncia as assimetrias tendencialmente implicadas na produção dos conhecimentos nessa área, as situações vividas, por mim, em campo dispuseram – como sempre – os impasses antropológicos de maneira especialmente sensível. Nesse particular, é difícil estabelecer de modo preciso a data de início dos meus contatos com o *Ilê Asé Azun Dan*. Isso porque o terreiro – de candomblé, mas fundado, a partir de um centro de umbanda em 1976 – já era frequentado por alguns membros da minha família biológica – e que com o passar dos anos se tornaram muitos; quase todos, entre tios, primos e primas – desde antes de meu nascimento. Familiares contam que fui ao *Ilê* pela primeira vez aos três anos, quando seu fundador me abriu o oráculo dos búzios e ali o orixá Omolu se manifestou como meu principal tutor cósmico. Desde então, devo ter voltado ao espaço algumas vezes durante a infância, e talvez não o tenha visitado na adolescência e juventude[9], período que passei totalmente desinteressado por qualquer manifestação religiosa, sem, contudo, me entender como um ateu. Retornei àquele templo só em 2012, com quase 30 anos, graduação nas Ciências Sociais e um mestrado defendido na linha da antropologia urbana, no qual descrevi práticas de lazer noturno em uma cidade média que se metropolizava. Nessa volta, os búzios foram novamente dispostos e meu orixá protetor, confirmado – Omolu continuava comigo. No entanto, quem operou o aparato divinatório, dessa vez, não fora o líder pioneiro de lá, falecido em 1994, mas uma de suas crias espirituais, de quem vim a me tornar, posteriormente, um filho-de-santo: pois no ano de 2014 fui iniciado como ogã no candomblé do *Ilê Asé Azun Dan*, onde permaneço até hoje.

[9] Esse longo ínterim de ausência se explica porque enquanto o terreiro está localizado nas franjas da região metropolitana de São Paulo, minha família nuclear, com a qual morei durante a juventude, residia no interior do estado, a quase 400km dali.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Poucos meses após a minha iniciação, durante uma consulta mais rotineira ao jogo de búzios, então – e como sempre – mobilizado por minha mãe-de-santo, *Woodume Azuanun*[10], o líder do terreiro, falecido há exatas duas décadas, se apresentou na intuição da sacerdotisa e professou um desejo imediatamente confirmado, por ela, no oráculo. Ele, que quando de sua morte física deixou inacabada uma obra sobre alguns dos fundamentos teológicos e filosóficos dos candomblés, me escolhera, agora, para escrever sobre a história daquele terreiro. Desde então, obtive direito de acesso praticamente irrestrito às notas elaboradas e legadas por aquele pioneiro e aos rituais ali transcorridos, sob a prerrogativa, ainda, de registrá-los. De pronto, solicitei à intercessora que averiguasse nos búzios se aqueles esforços também poderiam me valer uma futura pesquisa de doutoramento; tão prontamente quanto o meu pedido, veio a resposta do ancestral: "é exatamente isso o que ele quer, meu filho!" – disse, orgulhosa, *Iyá Mufacy*, minha mãe na vida religiosa.

A partir do momento em que um campo etnográfico se abriu e iniciei os levantamentos e sistematizações da bibliografia clássica sobre os candomblés, um impasse também me foi apresentado. Em um lado, como procurei destacar na amostragem exposta mais acima, as publicações da área tomavam as energias cósmicas dos agentes imateriais – determinantes e protagonistas nas vidas dos adeptos das religiões de matriz africana – como direta ou indiretamente derivadas de outros termos, mais reais e legítimos, formulados na realidade dos pesquisadores – sejam advindos das dimensões biológicas, psíquicas, culturais ou sociológicos –; no outro, um ancestral então me oferece, pela sua própria iniciativa, as portas de entrada do terreiro por ele fundado, e o faz para que, de alguma maneira, eu adentre aquele território, lhe negue a existência e, no limite, o diga produto da incorreção, da ingenuidade, dos seus descendentes espirituais? Como, afinal, empreender uma etnografia nesses termos?

[10] Como em muitos outros contextos iniciáticos, os fiéis, a partir do momento de suas propiciações, recebem um novo nome, condizente, agora, com o seu novo *status*. No caso aqui considerado, "*Woodume*" é tido, no *Azun Dan*, como um título que qualifica os seus portadores a iniciarem filhos espirituais tanto na matriz chamada "nagô" quanto naquela denominada "jêje". Sobre essas últimas, consultar a nota de rodapé nº. 03.

Tendo em vista essa situação, na etnografia pela qual o doutoramento me foi outorgado, busquei, portanto, reconstituir a história do *Ilê Asé Azun Dan*, desde as suas raízes no Recôncavo Baiano ao surgimento e desenvolvimento em solo paulista, inclusive com os então atuais prognósticos acerca de seus trâmites sucessórios[11]. No entanto, na tentativa de resolver o impasse que se me apesentava, o fiz inspirado em um movimento chamado, por autores como Viveiros de Castro (2002, 2012) e Goldman (2008, 2009, 2014), de "simetrização antropológica". Em uma referência rápida, a noção de "simetria" remete a algumas obras de Bruno Latour (1997, 2009), que defendeu a aplicação dos princípios de análise distintivos da antropologia às próprias práticas científicas, para, nesse movimento, estranhá-las na dinâmica de produção dos seus "fatos" – normalmente tidos incontestes. Assim, a despeito de sua legitimidade, a Ciência, quando apreendida como "construção", se torna um dentre os vários processos criadores de existências comuns, compartilhadas, no mundo. Sob influência do autor francês, mas sob apreciação crítica de sua argumentação, os brasileiros priorizam a ideia de uma "simetrização", em detrimento da simetria; pois, diferente do caráter unificador expresso na obra de Latour, eles consideram a diversidade das próprias realidades outras – e Viveiros de Castro (2002) fala, mesmo, em "multiversos" –, que, em suas possibilidades, quando confrontadas com aquela vivenciada pelo antropólogo desvelam todo o arcabouço antropológico – da cultura, da da sociedade, da natureza etc., e de seus derivados – também como "constituído", e não apenas "constitutivo", além de formado por pressupostos e conceitos dificilmente traduzíveis em cosmologias díspares. Tratar-se-ia, então, mais de "simetrizar", ou de um movimento transitivo, que denota a desestabilização e, consequentemente, a renovação das ciências; e, para tanto, há que se considerar a "[...] equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo" (Viveiros de Castro, *Ibid*., p. 125), e isso, dado o seu tom reivindicativo, exige, ademais, uma "[...] assimetria compensatória [em direção aos conhecimentos minoritários], destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial"

[11] Durante o a realização da pesquisa de campo, os trâmites sucessórios do terreiro foram um tema recorrente e que, naquele momento, mobilizava muito a comunidade. Isso porque apesar de o falecimento do fundador do *Azun Dan* ter ocorrido em 1994, e a herança do templo decidida, por escolha dos orixás, e não por consanguinidade, já um ano depois, todo esse processo, com as suas possíveis consequências cósmicas, seria consolidado apenas em 2015, transcorridos os ritos fúnebres referentes ao ínterim de 21 anos da morte física daquele pioneiro.

(Goldman, 2008, p. 07). E no limite do meu caso: como, enfim, a existência das coisas do mundo povoado pelos antropólogos poderia ser explicada com base nos agentes imateriais, tais o ancestral coletivo do *Ilê Asé Azun Dan*, *Woodume Azuanun*?

Considerar, já de saída, a existência de realidades várias, ou dos "multiversos", ao invés do "uni-verso" legitimado à custa de todos os outros possíveis, nos leva a admitir, então, "[...] uma multiplicidade de províncias e agências intersectantes, em relação de 'desarmonia preestabalecida'" (Viveiros de Castro, 2002, p. 158). Os fenômenos referentes àquilo que se concebe, na antropologia, normalmente como a "ciência" e o "religioso" não seriam, ora, provenientes dos modos plurais de se enxergar o mesmo cosmos, uno, monolítico, mas tratar-se-iam, agora, de propriedades das realidades díspares. E se já não há um mundo anterior à visão, e tampouco visões sobre "o" mundo, cai por terra o edifício erigido pela antropologia para fornecer explicações das diversas concepções acerca da natureza. Isso leva autores como Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) a falarem em uma "virada ontológica" na disciplina, marcada pela correção conceitual do abandono dos pressupostos da "cultura" a favor da "ontologia", mas também por uma nova postura dos antropólogos. Mais do que determinar, sob noções prévias, a forma como outrem pensa, explicando-o pelos nossos conceitos, o desafio é modificar essa maneira de raciocinar, a fim de conceber o mundo do outro. E ao almejar a elaboração filosófica de um diferente, o que se busca descrever – e não explicar ou, pior, corrigir –, desde os problemas enfrentados alhures, e não das respostas formuladas por nós, é "[...] o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem [...] a matéria do real que eles põem (Viveiros de Castro, 2002, p. 123). Dali, o ideal é que, vencendo a mera mimese, criemos concepções menos distantes dos nossos interlocutores e dotadas de reflexividade acerca da própria ontologia moderna, na qual a Ciência ocupa lugar tão destacado.

O que Viveiros de Castro chamou, logo acima, de "solo pré-conceitual" talvez remeta, no caso dos candomblés, a uma ontologia múltipla e que Goldman (2005), em um exercício de simetrização realizado desde as suas próprias experiências de campo, qualificou como um "monismo cromático". Em linhas gerais, trata-se de um mundo no qual inexistem os

cortes e limites rígidos entre as coisas, e capazes de estabelecer as identidades definitivas. Para ilustrar tal tese, o autor recorre ao mito de origem da nação Angola e à noção de "axé", sabida fundamental para os candomblecistas de todas as matrizes. Na narrativa, o conceito remete à energia vivífica, e a princípio única, que emanou de um demiurgo hoje já distante o suficiente para não receber mais cultos. Disparada primordialmente, a força que animou o cosmos fluiu de maneira diferencial pelos infinitos elementos conformadores do mundo, passíveis de acumulá-la e transmiti-la – ou, também, de perdê-la. Existências bastante diversas – deidades e ancestres; pessoas humanas; animais, plantas, minerais e objetos; cores, sabores, cheiros e texturas; períodos do dia, datas da semana e meses, dentre tudo etc. – são unidas entre si por possuírem a mesma essência vital; mas, simultaneamente, se particularizam devido às modulações e incessantes combinações dos respectivos axés. O "monismo" decorre, assim, da recusa às partições, sem que isso implique homogeneização, pois há, concomitantemente, aquele princípio "cromático"; e em uma realidade tecida nessas premissas, os existentes podem tornar-se, ao mesmo passo, iguais e distintos, unitários e abertos, si próprios e outros etc., desprovidos qualquer indicativo de contradição e de modo distante das certezas científicas alicerçadas nas cisões identitárias, normalmente desequilibradas nos termos e ávidas por anular multiplicidades. Na argumentação de Goldman, então, o axé se faz um conceito local que efetivamente aproximaria os etnógrafos dos fenômenos experenciados, por eles, nos terreiros e pelo qual as ordenações usuais do pensamento antropológico ganhariam maior reflexividade em suas pretensas dimensões explicativas.

*

De fato, ao adotar, na pesquisa de campo, uma postura simetrizante e na qual as presenças imateriais no terreiro – do seu passado, do presente e do futuro – deixassem de ser determinadas para se constituírem protagonistas e determinantes, um solo conceitual, e do qual brotavam multiplicidades, se fez quando da minha caminhada por lá. E dos vários divisores antropológicos clássicos e passíveis de ultrapassagem, o que mais me impressionou, ali, certamente foi o dos humanos/não-humanos, desdobrado, nas relações de legitimidade entre os seus termos, da correlação natureza/cultura, análoga, por sua vez,

à da realidade/crença, do real/imaginário, do conceito/ideologia etc. Isso, talvez, tanto devido à centralidade assumida, pela cisão, na definição do projeto moderno de antropologia, como por essa também remeter ao impasse vivido no início de minha empreitada etnográfica no *Ilê*. De toda maneira, nesse particular, a minha hipótese inicial é a de o monismo qualificado logo acima por Goldman corresponder ao que os antropólogos denominaram, embora muitos o tenham feito pejorativamente – e a começar por Nina Rodrigues, se o quisermos assim –, de "animismo". Quando desprovido do seu conteúdo aviltante e relacionado à suposta ingenuidade daqueles que creem em um mundo permeado por outras "vozes" (Stengers, 2017) além da nossa, o termo designa um cosmos no qual a coincidência dos humanos para com outros seres não ocorre pela natureza que os permeia, ainda que em espécies diversas e conforme coisas distintas, mas ao inverso: no caso, o fator capaz de igualar os existentes, todos, é uma interioridade a lhes impor subjetividades e vontades; agência, possibilidade de comunicação e até mesmo contração de parentesco (Descola, 2015, 2016). Nesse sentido, de partida e sem entrar, por ora, na questão da pessoalidade, se o anímico axé percorre tudo, a virtualidade da vitalidade iguala o que quer que *seja*.

Nesses termos, com o sugestivo título de O Animismo Fetichista dos Negros Baianos, a etnografia de Nina Rodrigues, elaborada no final do século XIX, estava repleta de casos que apontam para a litolatria e a fitolatria nas práticas dos candomblés. Dentre os episódios ali presentes, a impressionante e inesquecível narrativa de um fiel em torno da árvore que sangrava. Tratava-se de um "Iróco", ou uma divindade habitada na gameleira, à qual "o escravo humilde, mas resoluto" se recusava a derrubar, por ordem do senhor; e quando o fez, caiu fulminado e viram, dali, escorrer sangue ao invés de seiva. (Nina Rodrigues, 2006 [1986], p. 45). Já bem mais recentemente, o antropólogo catalão Roger Sansi (2005, 2009) aborda acontecimentos especialmente tocantes para falar da formação dos altares, nos terreiros, a partir dos encontros entre itens materiais e adeptos: se esses "descobrem" aqueles, é porque são literalmente chamados pelos primeiros. Ao menos, é o que ocorre nas situações etnográficas como a da mãe-de-santo que ouve um espírito persuadi-la a encontrá-lo, apresentado em uma pedra, e recolhê-lo nos escombros da casa que outrora fora de sua irmã. E poderíamos mencionar, ainda, a maneira pela qual, nos

terreiros da linha cruzada, José Carlos Gomes dos Anjos (2006) percebe a resistência ao racismo estrutural na medida em que os fiéis subvertem as imagens de santos católicos, brancos e transcendentes, entregues, ali à lógica imanente da ritualística sacrificial própria dos orixás afro-brasileiros.[12]

Uma segunda hipótese, derivada dessa primeira em torno, então, de um monismo anímico do sistema é a de, nas relações das pessoas humanas com os seus outros, e sobretudo as presenças imateriais, o cromatismo ontológico evocar, também, um perspectivismo à maneira dos ameríndios. E para expô-la recorro, a partir de agora, a uma amostragem dos acontecimentos registrados em minha própria pesquisa de campo no *Ilê Asé Azun Dan*. Nesse particular, devemos considerar, primeiro, que conquanto as deidades sejam amiúde qualificadas, nos candomblés, como energias dos elementos naturais divinizadas, elas *também* se constituem primordialmente gente para, só depois, engendrarem o restante do mundo a partir da natureza: Iemanjá que *tece* – inclusive nos seus movimentos de dança – o cosmos, ou Oxalá que sai em missão para *criar* a terra, por exemplo. Ademais contam os mitos sobre a origem das coisas importantes na realidade dos candomblecistas desde *relações sociais* marcadas por traços típicos do temperamento humano: as disputas insidiosas e movidas por convicções mesquinhas; os amores incondicionais; as amizades verdadeiras etc. Não bastasse, isso é frequentemente compartilhado com animais dotados de atributos civilizatórios, como os ímpetos criativos e a capacidade da fala: sejam as serpentes, os peixes, o camaleão, a galinha d'angola, os pássaros etc. E considere-se, ainda, os, hoje, humanos, residentes, nos tempos imemoriais e quando o compasso das existências era diverso do cronológico, da dimensão povoada pelos próprios orixás – com quem viviam, portanto, de certa forma indistintos. De qualquer maneira, nas bases da mitologia, parece haver, de saída, não só a animação no sentido do agir, mas uma "pessoalidade" difusa no real e pela qual admite-se potenciais "sujeitos", entendidos na intencionalidade definidora daquela posição e do seu ponto de vista enquanto tal. Afinal,

[12] Nesse particular, os exemplos se multiplicariam no caso de minha própria etnografia no *Azun Dan*; e a tal ponto que, pelas limitações presentes nas normativas para este texto, prefiro, aqui, recorrer à credibilidade etnográfica de escritos já reconhecidos na área.

para que a condição de "pessoa" seja efetivamente assumida, além da ação é preciso percepção do posicionamento de onde se age (Viveiros de Castro, 1996).

Em uma ontologia múltipla e na qual se confundem os limites entre o dentro e o fora, o ser e o mundo, o material e o abstrato, o profano e o sagrado, pode-se dizer, de uma entrada aleatória, que nas relações dos autopercebidos humanos carnais e das presenças cósmicas imateriais, os primeiros contêm em si as segundas enquanto um "outro" – e eu acrescentaria: embora capazes, aqueles, de assumir ocasionalmente a sua pessoalidade. Sobre a primeira propriedade, ao contrário da doutrina cristã, na qual as pessoas são formadas pelo corpo e espírito indivisível, considera-se, nos candomblés, que tal suporte fisiológico – ou o "*ará*", nas matrizes de língua iorubá – é animado por intensidades complexas, e dentre as quais o "*iporí*" (Santos, 2012 [1975]; Prandi, 2000), ou parcela da energia de um orixá, digamos, geral e da qual se faz sua deidade particular – pois, enquanto candomblecista, não devo cultuar somente a força, por exemplo, de Omolu, mas também o *meu* Omolu: pessoal, acessível através de um "assento" por mim mantido, e evocado pelo seu nome sagrado, privado e secreto. No limite, esse é exatamente o ímpeto virtualmente já existente, do qual o fiel é tido "filho", pois compostos, ambos, da mesma potência vital – aqui, o axé, e não o sangue –, mas efetivado somente no momento dos ritos iniciáticos. E o meu ponto, aqui, remete ao raciocínio de que se tenho uma emanação divina, conquanto eu seja outro, posso vislumbrar, circunstancialmente, o mundo sob a perspectiva dos deuses incorpóreos; e ocasionalmente, porque, enquanto alguém vivo, não pretendo seguir permanentemente com um ponto de vista de quem é desprovido do corpo.

Assim, se eu sou, para mim e os meus, um humano, na maior parte do tempo perceberei o mundo conforme esse aparato corporal e, logo, desde aquilo possível ou familiar às minhas aptidões perceptivas. Quando vejo fantasmas – a despeito de essa habilidade não ser particularmente bem desenvolvida de minha parte –, os vislumbro na forma de pessoas: os parentes já mortos; os andarilhos anônimos; as manifestações de crianças desconhecidas etc. São inúmeros os relatos, no *Ilê*, dos fenômenos desse tipo. Como quando uma frequentadora recente do *Azun Dan* avistou e pôde narrar com precisão os

traços de *Woodume Azuanun*, fundador do terreiro, que, desconhecido por ela, a visitou em uma madrugada para deixar-lhe um recado a ser transmitido à mãe-de-santo de então; ou na feita da criança percebida de relance por um número de adeptos, e, isso, segundos antes de outro candomblecista, distante do grupo, incorporar certo espírito infantil; ou, ainda, no dia em que uma sacerdotisa antiga dali, me disse ter sonhado, na noite anterior, com o meu Exu, surpreendentemente loiro. É notável, ora, não só que tais aparições aconteçam sob as nossas próprias formas humanas, mas também diversas delas mesmas, algo decorrente de sua multiplicidade interna. No sentido de fortalecer essa tese, acrescento as possibilidades de os espíritos e as deidades se apresentarem também como animais, fluxos de elementos naturais[13], além dos casos comentados, surgidos na bibliografia, das plantas, pedras e dos objetos. Para ficar em um único exemplo, determinado sacerdote do *Ilê*, há alguns anos, mostrava-se preocupado, angustiado, inquieto; e ao percebê-lo assim e indagá-lo sobre a sua aflição, ele me disse sobre a visita frequente, em sua casa, de um grande cachorro negro e assíduo só no prenúncio de notícias difíceis.

Em certos lapsos, no entanto, do fato de os humanos trazerem, em si, intensidades divinas, decorre a possibilidade de atravessarem circunstancial e momentaneamente a perspectiva dos deuses, ou, ao menos, a das pessoas desprovidas de corpos físicos. Penso, aqui, por exemplo, nas ocorrências de mensagens deixadas nas intuições dos candomblecistas, narradas muitas vezes, a mim, como espécie de uma "escuta" operacionalizada sem o recurso auditivo dos ouvidos: "alguém me disse para fazer tal coisa"; ou, então, "algo me *diz* que não devo escolher esse determinado caminho" – seja, no caso, uma rota física ou existencial. O palpite, contudo, é fugaz, inadvertido e se evanesce ao menor sinal de distração: depois de ocorrido num estalo, toda a ponderação daquela mensagem sofre já – conforme me ensinou um pai-de-santo – influência da subjetividade do fiel. Ademais, parece-me, também, esse o ponto-de-vista implicado nos sonhos, quando enxergamos o

[13] Na sua recente e celebrada etnografia, Nastassja Martin (2023) chama a atenção para as lacunas presentes nos, digamos, estudos animistas, sobretudo acerca da circulação de perspectivas entre humanos e os elementos naturais. Creio haver pistas sobre isso no *Ilê Asé Azun Dan*, e pretendo abordar a temática em meu atual projeto de pesquisa, do qual falo na Introdução deste trabalho.

indivisível e atravessamos dimensões temporais – ao futuro, ao passado – vetadas a quem depende da cronologia do corpo – e o sono é, afinal, a "pequena morte diária", segundo a expressão atribuída ao filósofo Arthur Schopenhauer.

O argumento se reforça ao espelharmos as relações, agora com foco na humanidade dos seres imateriais, e especialmente as divindades. Primeiro, cabe considerar que se temos, nós, as pessoas, um conteúdo divino, os incorpóreos comportam, também, algo de quem lhes presta cultos. Tratam-se, afinal – embora não só –, das suas deidades particulares e de quem os adeptos são *filhos*, ligados, ambos, por uma mesma modulação da substância vivífica do axé, conquanto distinta, pois que o vivo não quer se confundir com o imaterial e tampouco o deus almeja se territorializar corpóreo. Decorre justamente daí a afirmação de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2011) da performance dos animais, nos rituais propiciatórios, como "atores cromáticos", incumbidos de levar algo do fiel – o espírito de um bicho por ele manipulado –, que não o próprio, a outra dimensão para comungar ou oferecer ao *pai*. A completa *identificação* do vivo para com o orixá tutor implicaria, pois, a aniquilação daquele. Assim, se, por sua vez, há uma humanidade compartilhada, isso só existe enquanto "fundo elementar" animista, mas jamais à maneira da coincidência das perspectivas: quando são os seres espirituais que contêm as referências civilizatórias, a *gente* precisa estar outrem. Em uma tentativa de elucidação desse ponto, cabe abordar, mesmo rapidamente, nosso potencial de autodiferenciação: desde conversas travadas com exus incorporados no *Azun Dan*, alguns deles me disseram que, dos seus planos etéreos, os imateriais apenas enxergam e percebem energias, mas não vislumbram, digamos, os contornos e as densidades materiais das coisas; e isso remete à conclusão de, sob a ótica deles, nos constituirmos um outro do nós, concebidos, aqui, existências concretas. No limite, seríamos da igual tessitura ontológica dos fantasmas, não obstante orgânicos em nossa autopercepção. E, de fato, uma das cantigas fúnebres, dentre as levantadas por Robson Rogério Cruz (1995) em dissertação pioneira no tema, diz: nascemos para morrer, a vida é só um sonho – como o sonho do vivo é a pequena morte diária, de Schopenhauer.

No mesmo passo que os imateriais se fazem visíveis, a nós, como outros deles próprios e familiares ao aparato perceptivo fisiológico, o inverso também ocorre, e não apenas

quando surgimos a eles tais as energias que contemos ou emanamos. Pela nossa constituição múltipla, podemos alcançá-los de variadas *formas*: *seja* como energias, imediatamente perceptíveis a eles devido à ausência de corpos, mas também configurados enquanto coisas ou animais, por exemplo. Algumas pistas sobre isso talvez se deem com os termos usados nos terreiros em certas circunstâncias, como para delimitar as relações de posse dos orixás sobre as coisas e pessoas; poderia alguém, nesse caso, me apresentar determinada folha e perguntar: "de quem é?"; e eu lhe responderia: "essa é uma folha *de* Omolu"; como eu também sou o *seu* filho e o mar *pertence* à Iemanjá – não obstante também seja ela própria –, a guerra a Ogum, o fogo a Xangô etc.: elementos todos, portanto, propriedades pessoais de um alguém cósmico e cujas reivindicações vieram na distribuição primordial do axé pela realidade. Situações análogas àquela do orixá que *pega* alguém desprevenido, incorporando-o, e, disso, depois o fiel diria: "Oxum me pegou de jeito!": aos olhos da divindade o candomblecista esteve vulnerável como um simples objeto da ontologia moderna, disponível e desprovido da vontade própria, que lhe permitira resistir. E é para além da mera metáfora, então, o alerta de Barbosa Neto (2011) aos iniciados supostamente relapsos quanto aos ritos de sacrifícios. Pois, na sentença dele, uma vez o iniciado tenha alimentado uma deidade, não poderia prescindir de fazê-lo: "[...] se deixasse de oferecer periodicamente o [...] corpo como prato para el[a] comer o sangue de um animal sacrificado, correria o risco de ter [...] o próprio corpo transformado de suporte culinário em alimento de um espírito" (p. 05). E se resta falar, ainda, dos animais, não surpreenderia a literalidade implicada na conhecida expressão "cavalos-de-santo", mobilizada em referência aos adeptos em transe e quando as divindades montam em seus corpos; isso porque certamente não havia uma figura de linguagem na ordem dada, por um orixá, ao sacerdote do *Azun Dan* – como ele próprio me contou –, para que lhe dispusessem, aos seus pés, certo dos frequentadores ora neófitos: "traga-me aqui aquele filhote de serpente".

Assim, nas relações travadas entre autoproclamados humanos e entes imateriais, esses parecem ser traços da perspectiva vigente, na maior parte do tempo, no caso dos segundos. Pessoas na própria ótica que lhes cabe, possuem as suas coisas, os seus vínculos coletivos entre si, além de instituições sociais vigentes no respectivo plano de existência. Na

medida em que a humanidade lhes é atribuída expressa ou indiretamente, já não podemos, nós, dela compartilhar, pois que a coincidência simultânea com o ponto de vista dos incorpóreos nos seria, aos corporais, fatal, e a eles, divinos, desvanecente. Na percepção das deidades passamos, então, a objetos, animais, energias – como elas nos aparecem –, sem, contudo, deixarmos de seguir seus filhos, ligados por igual substância: temos o mesmo axé. Circunstancialmente, contudo, os incorpóreos conseguem adentrar a visão carnal quando tomam esses corpos; e a despeito de perceberem a dimensão concreta segundo as intensidades energéticas ali contidas, ao tomarem emprestados os aparelhos fisiológicos dos cavalos-de-santo, montando-os, esses intangíveis podem divisar este mundo conforme o fazemos. Um dos exus a me afirmar sua apreensão da seara material por emanações também disse, na ocasião: "repara, menino, quando os exus vêm, que, às vezes, eles ficam olhando, olhando, pra um lado, pro outro; e aquilo não é porque tá acontecendo nada, não. É só porque *a gente* gosta de saber as formas que as coisas têm". Talvez, sonhos do além, agradáveis e capazes de anunciar certa beleza do mundo de cá.

*

A estabilização das partições pelas quais o projeto clássico da antropologia se constituiu não está implicada apenas em uma questão e um debate epistêmicos, decorridos do enviesamento por parte daqueles que se propuseram a produzir conhecimentos desde os ensinamentos do outro. A ontologia múltipla dos candomblés nos orienta, afinal, sobre a própria porosidade daquilo tido, por exemplo, conforme a raiz de pensamento moderno, como a dimensão "natural" e a da "cultura", tanto quanto isso se aplica aos seus infinitos decalques, dentre os quais, aquele da "epistemologia", por um lado, e da "política", no conseguinte (Latour, 2009; 2020). Logo, descentrar a *suposta condição* do "humano" e colocá-lo, ao invés, em uma *posição* precária e incapturável, tal a dos imateriais quando assim são vistos, não incide somente na simetrização antropológica algo corretiva, capaz de aproximar os pesquisadores e aqueles por eles observados nas suas ciências; tratar-se-ia, também, de ouvir as razões, saberes, vozes e poderes outros, advindos, sobrepostos ou diretamente conectados do/com/ao mundo com *quem* se pretende negociar os termos necessários às respectivas criatividades e existências.

Referências

ANJOS, J. C. G. dos. *Território da linha cruzada*: *a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

BANAGGIA, G. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2008.

BARBOSA NETO, E. R. *Religião como feitiçaria e vice-versa*: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul. Trabalho apresentado no 35º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 2011.

CRUZ, R. R. *Carrego de egum*: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs* (capitalismo e esquizofrenia). vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 2011 [1980].

DESCOLA, P. *Além de natureza e cultura*. Tessituras, v. 3, n. 1. 2015.

_____. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005 [1937].

GOLDMAN, M. *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé.* Religião e Sociedade, v. 25, n. 02. 2005.

_____. *Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia*. (Online) Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, ano 02, v. 3.0. 2008

(http://pontourbe.revues.org/1750. Acesso em 23/10/2025).

_____. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. Análise Social, v. 44, n. 190. 2009.

_____. Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas. In: QUEIROZ, R. C.; NOBR, R. F. (org.). *Lévi-Strauss*: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

_____. *Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda*. (Online) Cosmos e Contexto: revista eletrônica de cosmologia e cultura, n. 24. 2014.

(http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951. Acesso em 23/10/2025).

HENARE, A.; HOLBRAAD, M; WASTELL, S. Introduction: thinking through things. In: HENARE, A; HOLBRAAD M.; WASTELL, S. (ed.). *Thinking through things*: theorising artefacts ethnographically. London/ New York: Routledge, 2007.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de Laboratório:* a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Damará, 1997.

LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos:* ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

_____. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza no antropoceno. São Paulo: Ubu, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1968]

_____. C. *O cru e o cozido*. Mitológicas 1. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, 2010 [1964].

MARTIN, N. *A leste dos sonhos*: respostas even às crises sistêmicas. São Paulo: Ed. 34, 2023.

NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fund. Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006 [1986].

PRANDI, R. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé". In: MARTINS, C.; LODY, R. (ed.). *Faraimará* – o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

PRANDI, R. *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. Texto publicado sob o título "As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63. 2007.

SANSI, R. *The hidden life of Stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia*. Journal of Material Culture, v. 10, n. 02. 2005.

_____. *Fazer o santo. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras*. Análise Social, v. 44, n. 190. 2009.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nàgô e a morte*: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012 [1975].

SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda:* caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico*. Revista USP, São Paulo, n. 55. 2002.

STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Chão da Feira, n.62. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.* Mana, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02. 1996.

_____. *O nativo relativo*. Mana, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01. 2002

_____. *"Transformação*" *na antropologia, transformação da "antropologia".* Mana, Rio de Janeiro, v. 18, n. 01. 2012.

WAGNER, R. *A Invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

Isso é música ou *ponto de macumba*? Composições, afetos e efeitos com/para espíritos e humanos e vice-versa.

Franco Delatorre[1]

Resumo:
Praticantes e pesquisadores de religiões afro-brasileiras sabemos que, da perspectiva religiosa, entidades espirituais e pessoas inter-agem para além das mediações rituais, influenciando-se mutuamente em suas existências e participando da contínua constituição umas das outras. A presença de entidades como orixás, espíritos e outras mais que circulam por essas religiões deixa índices e marcas, que independem dos transes de "incorporação", e que podem ser observadas em eventos do cotidiano, na corporalidade e naquilo que muitos adeptos denominam de "personalidade" das pessoas. Com passagens etnográficas de minhas pesquisas trago também essas influências no outro sentido – dos humanos à "espiritualidade" –, buscando explorar os modos com que certas composições são (suposta ou alegadamente) co-criadas nessas parcerias. Tais composições têm como efeito o afetar mútuo de pessoas e entidades espirituais, e seus processos de produção e transformação entrelaçam suas agências a ponto de borrar lógicas dicotômicas que por vezes cercam noções de causalidade, de origem, de intencionalidade, autoria, propriedade, diferenças, começos, meios e fins. Essas estórias são marcadas por não mais do que especulações e suspeitas do próprio povo de santo (entidades inclusas), e não pretendo ir além de expô-las e abrir algumas sugestões – mesmo porque desafiam possíveis desejos de esclarecê-las ou desvendá-las.

Palavras-chave: Religião de matriz africana; macumba; espíritos.

[1]Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Há muitos anos duas colegas antropólogas, vindas de outros Estados do Brasil para Florianópolis, visitaram *terreiros* de Almas e Angola. Almas e Angola é a religião afro-brasileira mais difundida na capital e região circunvizinha, e tem a fama de ser praticada quase exclusivamente em solo catarinense, segundo seus praticantes e pesquisadores (Tramonte, 2001; Martins, 2006; Oliveira, 2012; Delatorre, 2019). Em Almas e Angola cultua-se orixás e espíritos de caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras e espíritos infantis, conhecidos como bejadas e erês. Essas duas colegas frequentam os chamados Candomblés Ketu em seus respectivos Estados, milhares de quilômetros a norte de Santa Catarina. Quando nos encontramos em uma das cantinas da Universidade, ambas vieram reportar as visitas, e enfatizaram o quanto estavam pasmas com algumas das ***músicas*** que ouviram nas *casas de santo*[2]. Explicitando franca reprovação, alternando entre a jocosidade e o espanto, diziam que os rituais traziam, como dispositivos invocatórios, músicas como O Canto das Três Raças e A Deusa dos Orixás, interpretadas por Clara Nunes. Diziam elas: *as entidades incorporam ouvindo Paulo César Pinheiro*, o compositor. Ao mesmo tempo que riam, faziam gestos que denotavam preocupação com a seriedade da coisa. É claro que as cantigas rituais, conhecidas como *pontos cantados*, são maioria absoluta nas *giras* dos macumbeiros que visitaram. Para minhas colegas, apenas os *pontos* teriam fundamento religioso, isto é, seriam os únicos dispositivos legítimos capazes de invocar entidades espirituais, e portanto somente eles deveriam ser *puxados* nos rituais. Observo que a quase totalidade dos *pontos* são em português, mesmo para os orixás (para os quais no Candomblé se canta noutras línguas, de origem africana)[3].

[2]Com minhas pesquisas etnográficas sobre religiões afro-brasileiras tenho abordado questões bastante distintas entre si, e elas formam o que considero um "campo continuado" pois boa parte das redes de interlocução vêm se mantendo ao longo do tempo. O tema deste trabalho desvia dos temas centrais de minha Tese (que atualmente se volta às formas com que humanos e extrahumanos manipulam o que chamam de axé em suas relações): trata-se de um tema que voltou recentemente à tona entre minhas interlocuções, motivando-me afinal a escrever (as primeiras ideias) sobre ele.
Convenções textuais: citações etnográficas estão em itálico; transcrições musicais estão em itálico e entre chaves; os títulos das músicas foram sublinhados; citações bibliográficas estão entre aspas simples.

[3]A pertinência dessa observação consiste em especular que uma língua em comum possa facilitar a presença de músicas populares nos rituais dessas modalidades religiosas, presença que desconheço ocorrer em modalidades que invocam orixás exclusivamente em línguas de origem africana.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O que minhas colegas e eu parecíamos compartilhar era um certo fascínio pelo assunto, ainda que certamente por motivos distintos. À época desse encontro eu já havia pensado sobre o fenômeno e feito anotações de campo. Penso que algumas das perguntas que caberiam inicialmente são: por que essas músicas fazem parte do ritual? Como foram levadas aos terreiros e neles aceitas? O que dizem, afinal, as pessoas e os espíritos que as cantam e dançam? Com fragmentos etnográficos espero trazer algumas pistas e possibilidades de se abordar a coexistência religiosa entre as *músicas do cd* e os *pontos de macumba*.[4]

Músicas/pontos.

A circulação de músicas populares nos terreiros não é algo novo, e é um fato bem conhecido por todos que alguma vez frequentamos ou visitamos *centros* de Umbanda e de Almas e Angola. Também eu fiquei surpreso, no fim dos anos 90, quando pela primeira vez ouvi, em um contexto ritual, um e outro samba que tocavam em minha casa, dos discos da minha mãe e do meu irmão. "As mais tocadas" eram as já citadas, O Canto das Três Raças e A Deusa dos Orixás, de Clara Nunes, respectivamente puxadas para os pretos-velhos e Iansã. Com o tempo, vim a descobrir que vários outros pontos, verdadeiros "hits espirituais" que eu pensava serem exclusivamente pontos, também já haviam sido gravados. {*Meu pai veio de Aruanda / E nossa mãe é Iansã / Ô gira, deixa a gira girar*} – esse é um ponto também para Iansã, com o qual por incontáveis vezes vi as Iansãs chegarem, girando. Só anos mais tarde vim a saber que essa música foi gravada pelo trio Os Tincoãs, na década de 70, assim como o seguinte ponto para Oxum: {*Eu fui ao Gantois / Pagar promessa só / Levei de Orumaió / Um adê pra iêiê-ô / Monaneuá, minha prece é verdadeira / Desce e vem me abençoar / Oh, meu Deus, como é lindo / O céu se abre e mãe Oxum vem surgindo*}. Já a música Lenda das Sereias, Rainha do mar,

[4]Mantida a chave dicotômica que tende a predominar no tema, poder-se-ia distinguir os pontos das músicas dizendo que os primeiros são "música sacra", e as últimas teriam um caráter profano, remetendo à indústria fonográfica e ao comércio. Ao longo das páginas, busquei usar (até onde foi possível) essa distinção entre músicas e pontos apenas para manter uma clareza textual, mas adianto que, para minhas interlocuções, a rigidez dessas categorias oscila, e por vezes elas se borram e se desfazem.

gravada em 1988 por Marisa Monte, invoca diversas manifestações de Iemanjá: {*Oguntê, Marabô, Caiala e Sobá / Oloxum, Inaê, Janaína e Iemanjá*}.

Faço notar que essas músicas/pontos são fortes invocações dessas orixás em casas de Umbanda e de Almas e Angola. Algumas são cantadas na íntegra nos terreiros, outras são modificadas, e aqui venho citando apenas alguns de seus trechos. Exemplo de uma adaptação bastante cara ao povo de santo, cantada nos terreiros e à beira do mar nas Festas de Iemanjá, foi gravada em 1941. Dorival Caymmi canta: {*Saveiro partiu de noite e foi / Madrugada não voltou / O marinheiro bonito / Sereia do mar levou*}. Na versão adaptada pelo povo de santo, canta-se: {*O pescador pegou veleiro e foi / E foi pescar no reino de Iemanjá / Veleiro voltou sozinho / Sereia do mar levou*}. Para Caymmi: {*É doce morrer no mar / Nas ondas verdes do mar*}. Já o povo de santo prefere: {*Ó, como é doce viver no mar / No reino de Iemanjá*}.

O Caveira, de Martinho da Vila, é, se me for permitida a expressão, um "ponto clássico" aos exus. Na gravação, ele reclama à sua amada sobre suas dívidas, referindo-se àquele que lhe cobra como caveira: {*o Caveira, nêga!*}. Nos terreiros, invoca-se um exu específico, cantando: {*Oh, Caveira Negra!*}. Uma vez mais Os Tincoãs contribuem para o repertório sagrado com a música Obaluaê, mesmo que em geral apenas os dois primeiros versos sejam entoados nas casas de santo: {*Obaluaê, Babalorixá ê!*}, o resto da letra sendo completado pelo povo de santo com outros versos. Mais recentemente tem-se cantado para chamar Oxossi o samba composto por Roque Ferreira: {*Eu vi chover, eu vi relampear / Mas mesmo assim o céu estava azul / Samborê, pemba, é folha de jurema / Oxóssi reina de norte a sul*}. Curiosamente, na regravação de Mariene de Castro, essa faixa é intitulada Oxossi / Citação: Ponto de Oxossi.

E há muito mais músicas que são cantadas nos terreiros, às quais espíritos e orixás *respondem, descem, incorporam*. Não caberia no escopo desse trabalho citar sequer as que conheço, menos ainda as outras tantas de que me falaram os ogãs com os quais tive longas conversas, antigas e recentes, sobre esse tópico. Esses ogãs são Artur e Dôga, amigos que há tempo tocam atabaques em casas de santo e compartilham pesquisas sobre a história do samba. Foram eles que me apresentaram as músicas gravadas que também aparecem em terreiros – muitas das quais podem ser encontradas em um Diretório

organizado por Reginaldo Prandi (2015)[5]. É também Prandi que, em outro trabalho, faz um comentário bastante próximo àqueles que já ouvi de Dôga e Artur. Abordando as conexões entre o que ele chama de música sacra e música popular, e atentando ao fato de que muitos compositores tinham envolvimento com *casas de santo*, Prandi escreve que '[é] **impossível saber** se os compositores da época [começo do século passado] registravam em seu nome cantigas dos terreiros ou se os terreiros adotavam músicas feitas em primeira mão para o disco' (2005, pp. 189-90, grifo meu). Noutras palavras: será que algumas dessas músicas eram, "na verdade", pontos que foram gravados comercialmente? Quais as origens de cada coisa? E caso fosse possível saber as origens, seria possível definir as intenções "por trás" delas? Aqui ecoa algo que parecia implícito na "preocupação" de minhas colegas: por quem e para quê cada tipo de composição foi feita? Quais suas finalidades – e, portanto, quais seus limites?

E quem disse?

Os pontos cantados podem *chegar* de diversas maneiras. Uma entidade incorporada pode cantar um ponto até então desconhecido, que pode passar a integrar o repertório do terreiro[6]. Mas para os humanos, pontos podem surgir em sonhos; podem ser ouvidos *dentro da cabeça*; pode ocorrer uma vontade súbita de cantar em louvor a uma entidade, *que só passa depois de tocar e cantar*. Assim me contaram os ogãs e outras pessoas que também *receberam* cantigas rituais. Os processos que envolvem a produção e a legitimação de um ponto cantado são complexos e não caberia descrevê-los nos limites deste trabalho. Também é importante mencionar que o povo de santo é crítico às suas práticas, e não é incomum trazerem incertezas e galhofas sobre assuntos como este. Mas o que considero fundamental à essa discussão é o fato de que os macumbeiros associam as próprias entidades à produção daquilo que se ouve nos rituais. Noutras palavras,

[5]O Diretório está referido em sua primeira versão, de 2003. Ao buscá-lo na internet, encontrei apenas a versão atualizada em 2015, de autoria compartilhada com Renan William dos Santos – esta é a que consta nas Referências.

[6]Ana Paula Siqueira, em sua Tese (2012), descreve como espíritos e pessoas se valem de seus repertórios de cânticos rituais (as *zuelas* e os *sotaques*) para estabelecerem diálogos, disputas, *feitiços*, status e ainda outras ações.

espíritos e orixás atuam sobre/com as pessoas – as *influenciam*, para usar um termo corrente do povo de santo –, para que componham mensagens musicais sobre eles e elas, sejam na forma de pontos **ou** de músicas. Não há qualquer novidade aqui: muitos trabalhos acadêmicos demonstram que pessoas e entidades espirituais influenciam-se mutuamente em suas existências e participam da contínua constituição umas das outras (Goldman, 1985; Cardoso, 2007; Opipari, 2009; Rabelo, 2014). Trata-se de parcerias, de co-autorias (sem haver autoria principal). Se a religiosidade inspira, se versos vêm ao "pé do ouvido", ou se a música surge em sonho, pessoas e entes espirituais compartilham a produção da própria composição religiosa – neste caso, num de seus principais elementos constituintes, a música.

No pensamento macumbeiro é possível perceber, para vários assuntos, uma desnecessidade de discernibilidade[7]. Nas conversas com Artur e Dôga, justamente sobre as "músicas comerciais" cantadas nos rituais, a pergunta *e quem disse?*, por vezes retórica, apontava à dispensa da certeza de uma diferenciação. E quem disse que o Caboclo Guaraçy não estava encostado em Paulo César Pinheiro quando ele escreveu, para Glória Bomfim, a música que leva seu nome ritual? Quem disse que não foram os pretos-velhos que levaram Ivone Lara a compôr, por exemplo, Candeeiro de Vovó e Axé de Ianga (Pai Maior)? Seguindo a lógica, é de se cogitar que os Doces Bárbaros tenham feito As Ayabás com *a irradiação* de Oiá, Obá, Euá e Oxum. E quem disse que exu não estava junto de Candeia cocriando a faixa, de título sugestivo, Saudação A Toco Preto? Vocês já a ouviram? É incrível como todos os macumbeiros que a conhecem comentam coisas semelhantes sobre ela: *É uma música forte!; Meu santo se aproximou; Passei mal aqui!* E não é para menos: a letra inicia com uma literal saudação a Seu Tôco Preto – e saudar, na macumba, é sinônimo de invocar, de convidar. Percussão e ocasionais instrumentos de

[7]O que nomeio provisoriamente de desnecessidade de discernibilidade advém da já referida constituição mútua entre pessoa e os entes espirituais a ela associados, que pode ser observada, segundo a perspectiva religiosa, desde aquilo que pensamos, passando pelas tendências comportamentais, a corporalidade, inclinações profissionais etc. Escrevi que tal indiferença ocorre para vários assuntos porque, para muitos outros, ocorre justamente o contrário: é muito comum que se busque identificar o que pode ser produto de influência espiritual e o que deve ser imputado como exclusivamente humano (esse tema remete, entre outras coisas, ao campo da ética, e merece maior aprofundamento, mas adianto que, em geral, a observância de tal distinção/separação pertence mais ao campo da prática do que da ontologia).

sopro dominam o som, e a letra diz: {*Kobá, exu! Kobá, kobá, kobá! / Abala o tôco / É melhor deixar ficar / Quem não pode com mandinga / Não carrega patuá! / Abala o tôco / Quem não pode, não se meta / Eles cortam com o machado / Eu 'rebento com a marreta!*}. Afinal, isso é música ou é ponto de macumba?

Tentar responder perguntas desse tipo aponta desejos de desvendar, de precisar e de classificar tais composições em termos de autoria, intencionalidade e função. Esses quesitos, então, não apenas definiriam uma suposta natureza da coisa – é sagrada ou é profana? –, mas igualmente determinariam os limites e os usos possíveis de cada uma. Ora, pesquisadores e praticantes das religiões afro-brasileiras bem sabemos que clarezas, limites e usos são, em si mesmos, objetos de manipulação nas relações de entes espirituais e humanos (Cardoso & Head, 2013; Siqueira, 2012; Delatorre, 2019). Certamente o problema da pergunta aqui central – isso é música ou é ponto de macumba? – e das perguntas que a orbitam reside no "ou". Costumo argumentar (Delatorre, 2014), que o "ou" na macumba pode ser uma sugestão difícil, a exemplo do assunto aqui debatido. Podemos invocar Deleuze e Guattari (1997) e propôr que, na perspectiva macumbeira, o 'E como conectivo', do qual escrevem, é um operador importante, é uma possibilidade frequente. É notável como os próprios praticantes cogitam porém desfazem dicotomias quando elas reduzem a abertura às possibilidades, típica da vivência com esses espíritos, perguntando *e quem disse?*

Por fim, quero trazer outras estórias que, longe de resolverem essas questões, complexificam a discussão – complexificação essa que entendo não como um fim em si mesma, mas que traz mais elementos a se ponderar ao se discutir tais questões.

Estórias.

Bruno frequentava terreiros de Almas e Angola quando residia em Florianópolis, atualmente é filho de santo em um Candomblé Angola. Em 2018, me mandou um áudio por aplicativo de mensagens dizendo perceber que seu caboclo aproxima quando ele escuta sambas de roda e modas de viola: *eu gosto e eu sinto que meu caboclo gosta também*. *Eu tava ouvindo Bethânia cantar uma moda de viola, e eu senti ele aproximando, e ouvindo junto comigo*. A música em questão é na verdade uma sequência de duas,

Cigarro de Paia e Boiadeiro, encontradas no show Brasileirinho. Mais a frente no áudio, ele comenta: *não é só uma relação de ser um guia espiritual, é uma companhia, um amigo*. Em 2006 Rita, mãe de santo, ganhou de mim um CD de Clara Nunes, e relatou algo semelhante: ela dizia sentir a presença de seu preto-velho ao ouvir, especialmente, a faixa Jogo de Angola: *parece que as emoções que eu sinto* [ouvindo a música] *são as emoções que ele sente*. Diz um trecho da letra: {*Corpo do negro é de mola / na capoeira / Negro embola e desembola / E a dança que era uma festa pro dono da terra / Virou a principal defesa do negro na guerra / Pelo que se chamou libertação / E por toda força, coragem e rebeldia / Louvado será todo dia / Que esse povo cantar e lembrar o jogo de Angola / da escravidão no Brasil*}.

Minha prima e vizinha Jana também conta que ao ouvir sua playlist de macumba do YouTube e do Spotify se emociona com as letras, o som dos tambores, e sente que vários dos seus *guias* (orixás e espíritos) se aproximam, por vezes tão intensamente que ela teme *incorporar* em sua casa. Contudo, a aproximação musicada de seus *guias* é uma prática que cultiva com prazer, afinal, ela diz que ama ouvir e cantar essas músicas, e o faz numa frequência que já me fez decorar quase todas elas.

Dôga e Artur contam que quando os rituais nos terreiros se alongam e mais cantigas são solicitadas, têm a oportunidade de puxar sambas que desconfiam que agradarão as entidades, o que geralmente acontece: caboclos *curimbam* e pretos-velhos agitam seus corpos sentados, sinalizando aprovação daquilo que foi cantado. Porém Artur conta que, numa certa noite, cantou Heróis da Liberdade, samba gravado por Roberto Ribeiro que basicamente romantiza a abolição da escravatura e seus supostos heróis: {*A fiel maçonaria / Com sabedoria / Deu sua decisão / Com flores e alegria veio a abolição}.* Um preto velho incorporado comentou: *É, a história não foi bem assim. E eu ainda fui brincar com ele: ah, mas não deve ser tão mentira assim o que tem nessa música. Aí o preto-velho assim: Tu tava lá?* Rindo ao me contar, Artur revelou: *depois disso, nunca mais cantei* [essa música]*, nem em roda de samba.*

Por fim, ambos ogãs testemunharam um outro ocorrido, há cerca de vinte anos. No fim de uma sessão de *povo-de-rua*, é comum que certas entidades solicitem pontos específicos para desincorporarem. Eis que a última pombagira a *subir*, em meio ao

silêncio de todos que observavam seus momentos finais naquela noite, puxa ela mesma um ponto para ir embora. Para a surpresa dos ogãs, aquele ponto era uma música bem conhecida por nós três: {*Galo cantou às quatro da manhã / Céu azulou / na linha do mar / Vou-me embora desse mundo de ilusão / Quem me vê sorrir / não há de me ver chorar*}. Os ogãs prontamente mantiveram a cantoria no ritmo, enquanto a pombagira sorria e rodopiava, desincorporando. *Essa letra faz sentido, parece mesmo um ponto de subida*, comenta Dôga. Numa outra oportunidade, ele disse que perguntou a essa entidade se Na Linha do Mar, música gravada por Clara Nunes, era um ponto que acabou virando música. A pombagira explicou que conhecera essa música porque a mãe de santo com quem trabalhara, décadas atrás no Rio de Janeiro, muito a ouvia e cantava, e que esses versos diziam exatamente aquilo que ela, a pombagira, sentia vontade de expressar no momento de deixar o ritual, ou melhor, na hora de ir embora desse nosso mundo de ilusão.

Considerações finais.

Com algumas passagens etnográficas (aqui abreviadas ao máximo), busquei trazer experiências do povo de santo que complexificam práticas aparentemente simples ou autoevidentes. Práticas que podem ser consideradas por alguns, no vocabulário nativo, *ekê*, engodo, *marmotagem*, ou *coisa sem fundamento*. Não apenas Prandi, mas vários macumbeiros com quem conversei, e eu mesmo o fiz, se perguntam se uma e outra música não teriam sido inspiradas pelas cantigas rituais, por vezes contendo fragmentos destas. Ao considerarmos as práticas, estórias e especulações do povo de santo, certas dicotomias que costumam rondar assuntos religiosos perdem sentido, assim como certas perguntas, e obter algumas certezas se torna um procedimento dispensável. Para o caboclo de Bruno, não parece importante se as músicas que lhe agradam têm ou não alguma relação com cantigas rituais, e tampouco com o campo religioso. Para o preto-velho crítico, não importa que a mensagem da música tenha sido cunhada exclusivamente por humanos ou numa parceria espiritual: ela é simplesmente equivocada. A pombagira não respondeu as

dúvidas do ogã, preferiu contar uma breve estória, deixando à imaginação as razões pelas quais foi afetada, apontando aos poderes que pode ter uma composição[8].

Remeto aqui a um entendimento fundamentado no pensamento religioso afro-brasileiro de que o *axé* não é uma força exclusiva dos entes espirituais, mas que a capacidade humana de fazer, de criar, de compôr, é em si mesma um axé. Trata-se de um 'fazer fazer', como escreveu Lucas Marques (2008). Orixás, espíritos e pessoas levam e trazem aquilo que sabem, que aprendem, que produzem, fazendo circular trocas que alargam e diversificam o próprio universo religioso (Delatorre, 2019), fazendo e desfazendo imaginários sobre si mesmos (Cardoso, 2007).

Se para minhas colegas importava saber a intenção e a finalidade por trás dessas músicas, e se, para Prandi, é 'impossível saber' suas origem e autoria, eu diria que, para o povo de santo, pouco importa saber. O que a presença de músicas populares enquanto dispositivos rituais permite pensar é que, na perspectiva macumbeira, o que realmente importa não são as respostas a perguntas que revelam uma "pureza sagrada" idealizada, mas a inegável materialidade dos efeitos que esses sons e suas mensagens são capazes de surtir: fazendo arrepiar, emocionar, dançar e até *incorporar*. Sons são forças que movimentam outras, ondas que embalam energias, afetando aqueles que incorporam ou não, como os ogãs aqui citados, e que independem de mediações rituais. O ritual potencializa essas materialidades, cuja eficácia confere legitimidade para que tais sonoridades constituam aquilo que é chamado de *fundamento*, ou seja, algo que a um só tempo é capaz de amalgamar e produzir uma série de significados, costurando sentidos na prática religiosa.

Na macumba, há diferenças mas não separação entre coisas espirituais e não espirituais: a obra humana afeta não apenas outros humanos e o mundo como um todo, mas igualmente seres extrahumanos, independente de uma suposta finalidade ou intenção. Supostas origens, autorias, transformações, assim como o certo e o errado, e o sagrado e o profano, parecem importar menos àqueles que dançam e cantam tais músicas por conta

[8]Apesar da especificidade do assunto aqui tratado, a ideia de composição pode ser tomada em um sentido mais amplo, não apenas musical. Em minha pesquisa atual tenho pensado como seres espirituais e pessoas compõem e decompõem coisas uns com/para/contra os outros.

dos efeitos que suas formas e conteúdos são capazes de produzir. Dançando e cantando, ouço a pombagira respondendo à pergunta “afinal, isso é música ou é ponto de macumba?”, com um sonoro, ainda que inaudível, “tanto faz!”.

*

Referências.

CARDOSO, Vânia Zikán. (2007), "Narrar o mundo: estórias do 'povo-de-rua' e a narração do imprevisível". *Mana*, nº 2: 317-345.

CARDOSO, Vânia Zikán; HEAD, Scott Correll. (2013), "Encenações da *des*crença: a performance dos espíritos e a presentificação do real". *Revista de Antropologia*, USP, vol. 56, nº 2: 257-289.

DELATORRE, Franco (2014). *"Trabalhar no Santo": Etnografia das práticas mediúnicas de um coletivo religioso "de matriz africana"*. Florianópolis: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC.

DELATORRE, Franco. "Sessões em Casa: práticas religiosas e variação em Almas e Angola". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 39(3): 221-244, 2019.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. "Mil Platôs" (vol. 4). *Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.

GOLDMAN, Marcio. 1985. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". *Religião e Sociedade,* 12(1):22-55.

MARQUES, Lucas. Fazendo orixás. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(2): 221-243, 2018.

OPIPARI, Carmen, *O candomblé: imagens em movimento.* São Paulo: Edusp, 2009.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. *Orixás na música popular brasileira. Diretório de 761 letras da MPB com referências a orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras Período de 1902 a 2000*. Disponível em: < https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/orixampb.pdf >. Acesso em: 15 set. 2025.

RABELO, Miriam. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

SIQUEIRA, Ana Paula. *O Sotaque dos Santos. Movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de doutorado, PPGA, Museu Nacional, UFRJ, 2012.

TRAMONTE, Cristiana. *Com a Bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.* Florianópolis: Editora Lunardelli, 2001.

Referências Musicais (em ordem de aparição no texto).

CANTO DAS TRÊS RAÇAS. Clara Nunes (Mauro Duarte, Paulo César Pinheiro). *In*: CLARA. Brasil: EMI-Odeon, 1976. Disponível em: < https://youtu.be/iBxUA7b4OBI?si=egYc8SJbLDpqcdE5 >. Acesso em: 22 set. 2025.

A DEUSA DOS ORIXÁS. Clara Nunes (Romildo S. Bastos, Toninho Nascimento). *In*: CLARIDADE. Brasil: EMI-Odeon, 1975. Disponível em: < https://youtu.be/_FfKWq_bnLI?si=-xDiZZxvDLmVk-1A >. Acesso em: 22 set. 2025.

DEIXA A GIRA GIRAR. Os Tincoãs (Mateus Aleluia, Dadinho, Heraldo). *In*: OS TINCOÃS. Brasil: Odeon, 1973. Disponível em: < https://youtu.be/zrymjzHlYEw?si=Y93RWkanLynFyKpC >. Acesso em: 22 set. 2025.

PROMESSA AO GANTOIS. Os Tincoãs (Mateus Aleluia, Dadinho). In: O AFRICANTO DOS TINCOÃS. Brasil: RCA Camden, 1975. Disponível em: < https://youtu.be/8_SQ53vtipg?si=yDyqK7bxaB_hepSH >. Acesso em: 22 set. 2025.

LENDA DAS SEREIAS, RAINHA DO MAR. Marisa Monte (Vicente Mattos, Dinoel, Arlindo Velloso). *In*: MM. Brasil: EMI-Odeon, 1988. Disponível em: < https://youtu.be/CEttWfGT3TQ?si=Vq2-lFfCZ0Nt4sbL >. Acesso em: 22 set. 2025.

É DOCE MORRER NO MAR. Dorival Caymmi (Jorge Amado, Dorival Caymmi). *In*: Compacto simples (78 rotações). Brasil: Continental, 1941. Disponível em: < https://youtu.be/k_oJ3Tyubso?si=b4CnulhYqDSHuBYG >. Acesso em: 22 set. 2025.

O CAVEIRA. Martinho da Vila (Martinho da Vila). In: ORIGENS (PELO TELEFONE). Brasil: RCA Victor, 1973. Disponível em: < https://youtu.be/fkayV78U7tw?si=DJhOu1zLYUhJnq3G >. Acesso em: 22 set. 2025.

OBALUAÊ. Os Tincoãs (Mateus Aleluia, Dadinho, Heraldo). *In*: OS TINCOÃS. Brasil: Odeon, 1973. Disponível em: < https://youtu.be/sItiLXlOHUk?si=ItPyGSaWTSCC9MzC >. Acesso em: 22 set. 2025.

OXOSSI / CITAÇÃO: PONTO DE OXOSSI. Mariene de Castro (Roque Ferreira). *In*: COLHEITA. Brasil: Universal Music, 2014. Disponível em: < https://youtu.be/-CO3yKFeObM?si=hsxM49ZnQ3tL18xQ >. Acesso em: 22 set. 2025.

CABOCLO GUARAÇY. Gloria Bomfim (Paulo César Pinheiro). *In*: SANTO E ORIXÁ. Brasil: Acari Records, 2007. Disponível em: < https://youtu.be/9_t-OgOPilE?si=YnO4vHcONEbVsQsI >. Acesso em: 22 set. 2025.

CANDEEIRO DE VOVÓ. Dona Ivone Lara (Dona Ivone Lara). *In*: BODAS DE OURO. Brasil: Columbia / Sony Music, 1997. Disponível em: < https://youtu.be/8b3nVUzFJXw?si=8O-TGfwbvAMJajw7 >. Acesso em: 22 set. 2025.

AXÉ DE IANGA (PAI MAIOR). Dona Yvonne Lara (Dona Yvonne Lara). *In*: SORRISO NEGRO. Brasil: WEA, 1981. Disponível em: < https://youtu.be/TYGVkSOvwV8?si=pcVZrbiZ9POBnkxe >. Acesso em: 22 set. 2025.

AS AYABÁS. Maria Bethânia (Caetano veloso, Gilberto Gil). *In*: PÁSSARO PROIBIDO. Brasil: Philips Records, 1976. Disponível em: < https://youtu.be/M_q6QS__UUE?si=gcJnAB874kGPjdi9 >. Acesso em: 22 set. 2025.

SAUDAÇÃO A TOCO PRETO. Candeia (Candeia). *In*: RAIZ. Brasil: Equipe, 1971. Disponível em: < https://youtu.be/-ijA8FCDAMo?si=wJaKqV8zeegkmGej >. Acesso em: 22 set. 2025.

CIGARRO DE PAIA / BOIADEIRO. Maria Bethânia (Klécius Caldas e Armando Cavalcanti). *In*: BRASILEIRINHO. Brasil: Quitanda / Biscoito Fino, 2003. Disponível em: < https://youtu.be/trZ61i23Nl0?si=WPLbvn3ICLqY30v4 >. Acesso em: 22 set. 2025.

JOGO DE ANGOLA. Clara Nunes (Mauro Duarte, Paulo César Pinheiro). *In*: GUERREIRA. Brasil: EMI-Odeon, 1978. Disponível em: < https://youtu.be/KOrjujs0wQ0?si=4etkrvfYR4ar2CBD >. Acesso em: 22 set. 2025.

HERÓIS DA LIBERDADE. Roberto Ribeiro (Silas de Oliveira, Mano Décio da Viola e Manoel Ferreira). In: FALA MEU POVO. Brasil: EMI, 1980. Disponível em: < https://youtu.be/4clGRu-o_Ts?si=1d2oBsguTXb5Jd3Q >. Acesso em: 22 set. 2025.

NA LINHA DO MAR. Clara Nunes (Paulinho da Viola). *In*: ESPERANÇA. Brasil: EMI-Odeon, 1979. Disponível em: < https://youtu.be/zGLjbTIgBik?si=rLDcR3Wa9BaKFx1c >. Acesso em: 22 set. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Correr gira: convivendo entre pessoas, exus e pombagiras em Corumbá e Ladário/MS[1]

Maria Eduarda Rodrigues da Silva[2]

1 . Introdução

Esse texto versa sobre as interações entre médiuns, seus familiares - consanguíneos e afins -, clientes e agregados que circulam por distintas religiões de matriz africana e entidades conhecidas entre os interlocutores como da *linha esquerd*a ou *linha da quimbanda*- em especial os exus e as pombagiras -. Parto das noções locais de *trabalho*, *obrigação* e *demanda,*[3] como eixos da análise etnográfica, pois são termos mobilizados pelos interlocutores quando eles e elas me contam, durante o trabalho de campo, sobre as suas experiências de convívio com os espíritos. Assim, se por um lado, essas noções podem ser separadas para fins de reflexão, por outro, veremos como elas parecem entrelaçadas no discurso e nas práticas das pessoas.

Desde o ano de 2019, tenho participado alternadamente de rituais, festas e encontros nas casas de famílias em que os moradores oferecem trabalhos espirituais - sejam essas casas reconhecidas como terreiros ou não -, nas cidades de Corumbá e Ladário, no estado de Mato Grosso do Sul. A etnografia sobre a qual se apoia a proposta aqui esboçada não é resultado de minha participação regular em um ou outro terreiro específico, algo comum na produção antropológica com as religiões de matriz africana no Brasil. Ao contrário, procuro mostrar como as relações entre essas entidades e as pessoas extrapolam os limites espaciais das chamadas *tendas* e *barracões*.[4] Aqui, estou mais inclinada em compreender, da perspectiva dos

[1] Este texto é uma parte da pesquisa apresentada como dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Preciso indicar que é a primeira vez que retomo os cadernos de campo e diários que escrevi enquanto estava produzindo a etnografia junto aos interlocutores. Assim, algumas partes estão recortadas tal qual aparecem na dissertação e em outros momentos desenvolvo reflexões que seguem, vagarosamente, sendo lapidadas, conforme novas e outras leituras que faço do material etnográfico e do contato com autores que até então não havia me debruçado sobre suas proposições.

[2] Doutoranda em Antropologia Social, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Graduada em Ciências Sociais e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Este trabalho foi financiado, através de bolsa de pesquisa, pela Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado do Mato Grosso do Sul (FUNDECT/MS). E-mail: eduarda.sociais@gmail.com.

[3] Os termos e categorias utilizados pelos interlocutores dessa pesquisa serão indicados pela grafia em itálico na primeira vez que aparecem no texto.

[4] Nesse primeiro momento, e em outros que eu acredito ser pertinente inscrever o nome que os interlocutores dão aos espaços de dedicação às práticas religiosas, usarei os termos tenda e centros para as umbandas, e barracões para os candomblés. Em outros momentos do texto em que não haja a necessidade dessa discriminação, usarei o termo *terreiro* como uma categoria genérica que caracteriza um espaço de relação entre ambiente, pessoas e entidades.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

interlocutores, como se organizam suas relações com as entidades não humanas, do que em estabelecer definições a respeito do que são exus e pombagiras.

Posto dessa forma, determinadas redes de interações partem da ideia de obrigação, ou seja, se formam pela incontornável necessidade de *fazer* o santo, para os candomblecistas, ou *entrar para a corrente*, no caso dos umbandistas e quimbandeiros.[5] Condição que inaugura um canal de comunicação ao confeccionar os vínculos entre as pessoas (nesse caso, principalmente os médiuns) e os espíritos de mortos chamados igualmente de entidades. Ao mesmo tempo, é por meio de seus trabalhos atrelados à noção de *missão* que, simultaneamente, médiuns e espíritos podem alcançar sua evolução espiritual.

Por sua vez, a demanda surge como uma espécie de outra face do trabalho, na medida em que é algo *feito* e/ou *lançado* com o intuito de desestabilizar a ordem da vida íntima de outrem, as relações entre composições-terreiro, ou direcionadas à perturbar trabalhos e *giras*. Nesse sentido, boa parte das atividades ritualizadas realizadas nas casas estão relacionadas com a *quebra* ou *desfazimento* das demandas, principalmente com intuito de proteger-se. A obtenção de proteção espiritual a partir do trabalho com/dos espíritos, assim como a alimentação das relações entre eles e os humanos, dependem de ações cotidianas muitas vezes feitas em casa.

2. Dona Zizi, Seu Corisco e a surra em Baiano

O episódio a seguir ilustra como as tensões domésticas e espirituais se entrelaçam, revelando a centralidade das entidades na organização da vida cotidiana. Conta dona Zizi que:

> *Quando Baiano bateu no portão, estranhou e disse: "Mas que porra que é essa, que fedor de charuto que tá aqui! Zizi tá trabalhando com o diabo"! De fora ele falando isso, e compadre Givón tremia. Corisco respondia: "Pois não tenha medo, eu tô aqui pra que!? Só quero que você confie no homem que manda no mundo e deixe o resto comigo". Baiano arreganhou a porta e disse: "Sabia que esse diabo tava aqui, agora vamos resolver nós dois". Daí seu Corisco disse pra ele: "É pra já, o que você quer que eu faça?" [...] Aí ele falou: "Você não é mais homem do que eu, que você quer que eu faça, pra mostrar que eu sou maior do que você?". Aí Baiano disse: "Larga ela e me pega". Ah, mas não deu outra. Não deu outra! Ele chegou, pegou e foi embora e voltou, mas quebrou tudo que eu tinha, enquanto estava no corpo do Baiano.*
>
> *Quebrou tudo, acabou com tudo que eu tinha. Quando ele fez tudo isso, saiu do corpo do Baiano e voltou em mim, e disse: "Quer mais moço? Precisa mostrar mais alguma coisa?". E continuou: "eu vim aqui pra fazer uma caridade, eu não vim aqui pra brigar com ninguém". Aí diz que jorrava sangue assim, e ele foi quebrando tudo.*

[5] Não evoco necessariamente a presença de praticantes da quimbanda, pois durante o trabalho de campo tive dificuldade em contatá-los. Visitei apenas um espaço dedicado aos trabalhos com entidades denominadas exclusivamente de quimbandeiras. Contudo, essas pessoas e espíritos participam igualmente da rede de relações que envolvem os interlocutores de outras práticas religiosas de matriz africana. Sendo importante pontuar que a quimbanda também se manifesta em ambas as cidades.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O relato acima é parte de uma das conversas com dona Zizi e se refere à tarde em que Seu Corisco deu uma surra em Baiano, seu marido. Dona Zizi realizava mais um atendimento na casa de seu compadre, Givón e Seu Corisco, exu que a acompanhava há, mais ou menos, doze anos, conversava com Givón, quando este avisou que Baiano iria chegar. Baiano não gostava que a esposa se ocupasse com esses atendimentos nos quais incorporava Seu Corisco para, em suas próprias palavras: "fazer caridade". Tampouco, apreciava suas idas ao que chamava de *macumba*, em referência ao barracão de candomblé que Dona Zizi frequentava na época. Muitas vezes Maria, me contou Dona Zizi, eu pulava a janela quando todos estavam dormindo e ia para o barracão!

Dona Zizi nasceu em Baía Negra, no Paraguai, e conta que foi naturalizada brasileira aos sete anos de idade. Filha de pai paraguaio e mãe cuiabana viveu uma infância cheia de doenças. De acordo com ela, quando tinha mais ou menos cinco anos de idade, sua mãe, Catharina, que trabalhava como médium (também de forma clandestina ao conhecimento da família) em um centro espírita de Ladário, desconfiou que suas enfermidades não podiam ser curadas por "médicos da terra", isto é, profissionais do campo da medicina clínica.

Samaritana, a avó materna de dona Zizi, conhecida em Corumbá por sua mediunidade e trabalho com os enfermos, orientou então a filha a procurar um centro espírita para a neta. No entanto, dona Zizi conta que ouviu do dirigente do centro que, apesar de suas enfermidades estarem relacionadas ao *mundo espiritual*, ali não era o seu lugar. De acordo com ele, a ajuda que ela precisava só seria efetiva com energias de outra ordem e indicou a busca por um terreiro, algo que, no entanto, só encontraria na vida adulta

Porém não eram só as doenças que atormentavam a vida de dona Zizi, mas, também algumas visões. Certo dia foi com a avó fazer uma visita a um enfermo em fase terminal. Samaritana faria uma reza para encaminhar o espírito do doente. No caminho foi orientada por ela a não olhar para trás e nem conversar com qualquer pessoa, mas não pôde deixar de notar três homens vestidos de branco que, sentados nos trilhos da antiga ferrovia da cidade, riam e brincavam. Ainda segundo dona Zizi, a avó não teria gostado nada disso, falando em tom ríspido quando ela apontou em direção aos homens. Poucos minutos depois, quando chegaram

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ao portão do Grande Hotel[6] onde estava o enfermo, percebeu novamente os homens, dessa vez escorados na porta observando-as enquanto entravam. Novamente comentou com a avó que, por sua vez, não quis falar no assunto e as duas seguiram com o atendimento.

Finalmente, quando já estava mais velha, dona Zizi resolveu se iniciar no candomblé de denominação angola. Escolheu o terreiro que era dirigido por dois pais de santo considerados precursores dessa modalidade de candomblé em Ladário: Pai Aderbal e Pai Cocota, cujo nome de batismo era Sebastião. Segundo dona Zizi, ao passar pelo ritual de iniciação, Cocota lhe teria revelado que ela só trabalharia com sua *linha esquerda*, ou seja, com os exus e pombagiras. Foi assim que conheceu Seu Corisco, espírito de um dos cangaceiros da turma de Lampião, que conforme o relato de Dona Zizi "prostrou o joelho e pediu *agô*", em suas palavras, perdão, ao que "manda no mundo". Desde então, o exu trabalha para a caridade como forma de se redimir da vida encarnada permeada pela violência.

A busca de dona Zizi por meios e mediações que aliviaram os sintomas da presença de entidades em sua vida é uma dentre tantas outras narradas durante a investigação que produzi. O contato com seres não humanos na infância, o trabalho espiritual desempenhado por familiares e as visões, sensações e doenças decorrentes da necessidade que as entidades têm em trabalhar são motivos indicados como força motriz para decidir-se pela iniciação. Parto da estória contada por dona Zizi, para pensar em outras interações em que humanos e não humanos confeccionam o cotidiano em co-participação. Mesmo que não eu esteja inclinada a propor hierarquizações, ainda assim, fica evidente que existe uma certa tendência dos espíritos a não ceder frente às investidas das pessoas em desvencilhar-se de suas obrigações com o trabalho. Pois, seria a recusa do desenvolvimento da mediunidade que possibilita ser atingido pelas demandas que interferem no âmbito da saúde, do casamento, das relações interpessoais e atrapalham a *força* energética das pessoas que conduzem os atendimentos espirituais, da mesma forma que impedem a desenvoltura evolutiva dos espíritos.

3. Corumbá e Ladário:[7] terra de exús, pombagiras e *eguns*

[6] Grande Hotel é o nome de um empreendimento hoteleiro, construído na década de 1940, na cidade de Corumbá/MS e localizado na esquina das ruas Frei Mariano e Dom Aquino. Naquela época, o atual município de Ladário, onde dona Zizi cresceu fazia parte de Corumbá, sendo emancipado apenas em 1954.

[7] Corumbá e Ladário são municípios vizinhos, conhecidos como "cidades irmãs" e localizam-se no limite territorial entre o Brasil e a Bolívia. A ocupação oficial das cidades, pelas forças militares brasileiras, está datada no ano de 1778, momento de expansão colonial do império luso-brasileiro como proteção às investidas da Coroa

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao longo da minha pesquisa entendi que a consolidação das práticas religiosas de matriz africana na região de Corumbá e Ladário é um ponto de destaque em conversas que conduzi e participei ao longo de cinco anos. Contar como o candomblé e a umbanda se estabeleceram na localidade passa, de modo geral, pela própria trajetória de vida e genealogia parental dos interlocutores que sustentam as relações entre os terreiros e destes com o público de fiéis.

Dona Cotó, herdeira do terreiro da famosa Mãe Cacilda, conta que sua mãe tinha o dom da cura e que fazia cirurgias espirituais desde o "raiar do dia até a madrugada". Contou ainda que durante a década de 1970, o poder da mãe de santo teve amplitude nacional, o que fazia com que em frente a sua casa chegasse diariamente ônibus com pessoas vindas de diversas regiões nacionais. O que segundo as palavras de dona Cotó, tem efeitos em como "Corumbá se desenvolveu pela busca das pessoas pela cura".

Comecei a percorrer Corumbá e Ladário, ainda em 2018, quando fiz parte da equipe de pesquisa que produziu o dossiê para o registro do Banho de São João, como patrimônio imaterial nacional.[8] O contato com os devotos de São João, me fez perceber uma verdadeira efervescência religiosa que abrange as duas cidades, especialmente, no que se refere a pessoas dedicadas a oferecer tratamentos e trabalhos espirituais. Conforme dados do último levantamento, feito pelas associações afro-religiosas locais,[9] estima-se haver 450 espaços, entre tendas, centros e barracões, para um número de habitantes que, somando as duas cidades, representam 117.790 pessoas.[10] Entretanto, essa estimativa só leva em consideração os terreiros vinculados a estas organizações da região, não incluindo uma série de outros locais dedicados a rituais e atendimentos não oficializados presentes em ambos municípios, ampliando, dessa forma, o número de espaços de cuidado aos santos, orixás, entidades e pessoas.

Espanhola que, a partir do final do século XVIII, disputaram a região para estabelecer domínio sobre a parte central da América do Sul e o direito ao acesso à Bacia do Rio Prata.

[8] A equipe de pesquisa foi coordenada pelo Profº. Drº Álvaro Banducci Jr, contou com um ano para a produção do dossiê. Uma parceria entre a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O que resultou no registro da festividade popular religiosa, no ano de 2021.

[9] A saber, Acorema (Associação das Comunidades Religiosas de Corumbá), a Associação Orúm Ayê (Corumbá) e a AMORAFRO (Associação Municipal de Organizações Religiosas Afro de Ladário). Não há uma contagem oficial, esses números variam a cada interlocução. Houve iniciativa da Fundação de Cultura e do Patrimônio Histórico de Corumbá em mapear e georreferenciar as casas religiosas de matriz africana, porém o projeto não teve continuidade até a finalização deste texto.

[10] Dados do último censo (2022), disponível em: ttps://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/ladario/panorama e ttps://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/corumba/panorama .

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Considerações sobre as cidades de Corumbá e Ladário serem terra de exu não são incomuns entre seus habitantes, Pai Robson repete isso religiosamente. Acontecimentos inusitados contados com euforia, em que as pessoas *sentiram* a presença das entidades, ao mesmo tempo em que dão testemunhos de seus poderes para resolver problemas conjugais e desafetos, assim como questões no âmbito da saúde e da vida financeira. De forma resumida, também são as entidades da linha esquerda as responsáveis por *doutrinar* e *encaminhar* os espíritos errantes de mortos, conhecidos como *eguns* que transitam e habitam os espaços públicos da cidade.[11]

Dessa forma, foi importante aprender sobre a história das religiões - umbanda e candomblé - sob a perspectiva das pessoas com as quais convivi, pois são lembranças que mostram como suas "experiências religiosas" com as entidades, nesse caso principalmente os exus e as pombagiras, "faziam parte das histórias sobre as famílias, sobre seus trabalhos, sobre sua saúde" (Ahlert, 2021:43). Para dona Zizi, Seu Corisco estava "sempre do lado de fora", isto é, no portal que marca a fronteira entre a dimensão pública e privada de sua casa. Motivo que possibilita ao exu transitar entre cômodos, quintal e algum outro lugar além dalí, assim como passar receitas, prescrições, orientações, sermões, etc. Além disso, "eram personagens e protagonistas de conversas dificilmente consideradas religiosas, no sentido estrito do termo" (Ahlert, 2021:43). A história das cidades não serve apenas como contextualização, mas também dá sentido à forma como as práticas religiosas se consolidaram e circulam no período em que a etnografia foi produzida.

4. Antessala da etnografia

Meu envolvimento com estudos de inspiração etnográfica tem seu início junto aos santos. São os martírios, infortúnios e sofrimentos da biografia de santidades que fazem com

[11] Essa questão ficou evidente no período do carnaval, quando as tendas e barracões encerram momentaneamente seus trabalhos de atendimento às pessoas em consequência do contexto em que espíritos dos mortos estão *livres* para transitar no mundo dos humanos. Não que isso não aconteça em outros momentos, tampouco que seja exclusivamente por esse motivo. Há outros fatores envolvidos na necessidade da atenção das entidades para proteger seus médiuns e clientes. Contudo, durante o período do carnaval, e posteriormente durante a quaresma, os espíritos não doutrinados, ou pagãos, tem uma maior desenvoltura em interferir na vida dos humanos, pois as *leis* que regem o mundo dos espíritos são flexibilizadas. Assim, não somente o que chamamos de fantasmas e assombrações estão presentes e habitam as ruas, mas também outros espíritos entendidos como obsessores e zombeteiros são "liberados" de seu martírio no astral. Sendo tarefa dos exus e pombagiras estarem atentos para intervir nos casos em que esses espíritos possam causar infortúnios e agravar situações especialmente no âmbito da saúde e no uso problemático de álcool e outras substâncias.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

que elas ocupem posições em dinâmicas de convivência entre pessoas, especialmente na vida íntima de núcleos domésticos. A figura que detém minha atenção, dentre a rede de santidades, é São João Batista. Pela intervenção de São João, "o homem da justiça" como me diz Mãe Janete, que começo a me arriscar a ser antropóloga. Os santos estão na experiência da família e alguns dos meus amigos não têm memória pregressa que deem conta de mensurar quando perceberam a presença de tamanha benevolência. Como me disse David, neto de dona Zizi, "desde que me entendo por gente ele [o santo] está aqui".

Dona Zizi e dona Janete, frequentemente eram vistas aos cochichos com o santo. Ambas são interlocutoras da minha pesquisa e duas das muitas mulheres - festeiras de São João - com as quais convivi. As histórias que me contam tem a marca da presença de São João Batista e de outros seres, espíritos de mortos, os quais chamam de *exu catiço* - termo equivalente à entidade que trabalha sob alguma doutrina neste contexto etnográfico.[12]

O que inicia com São João Batista, comporta outros integrantes que dão forma para a relação que compartilhamos durante a minha circulação entre uma casa e outra. Assim como dona Zizi e dona Janete, outras mulheres que têm status, prestígio e funções fundamentais nas práticas religiosas de matriz africana me apresentam um outro mundo: em que pessoas, espíritos, entidades, santos e Orixás comungam do cotidiano feito em co-participação. Um mundo em que uma parte importante de seus integrantes estão entre o plano terreno e o plano astral *correndo gira*.

Enquanto escrevo essas linhas, e tento dar vida para elas - elaborar um texto com gente dentro - retorno às tardes em que fazíamos companhia uma à outra - eu e dona Zizi-, enquanto Seu Corisco, o exu cangaceiro, trazia mensagens, prescrições e algumas piadas que instantaneamente dona Zizi compartilhava comigo. Ela já havia me dito em outros momentos que a sua missão era "pregar a palavra". Neste contexto, não seria contraditório a presença de religiosos evangélicos ocupando espaços da sua casa ao oferecer cultos domésticos para um pequeno número de pessoas da vizinhança. No entanto, na minha lógica, exus, pombagiras, pretos-velhos, caboclos, erês e sereias não podiam habitar o mesmo espaço que o espírito santo

[12] O termo catiço não especifica exatamente qual o grau de evolução de cada entidade. Para isso, as pessoas utilizam outras denominações como: *falangeiro*, *chefe de falange* ou *exu- chefe*, para os mais *iluminados*; enquanto os que estão em outros níveis de evolução, mas trabalham sob as linhas da umbanda são chamados de *batizados* ou *doutrinados* em detrimento dos *não doutrinados*; na quimbanda as entidades, de modo geral, são qualificadas como *pagãs.*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

da Igreja Quadrangular. Dona Zizi ficou calada frente a minha questão, afirmou categórica: aquele que manda no mundo é o mesmo, e isso é um *mistério*.

Neste momento, começo a perseguir aquilo que imaginei que dona Zizi queria indicar ao usar o termo mistério. Embora minha pretensão, em um primeiro momento, tenha se assentado na busca por restituir histórias que ela expressa por meio de memórias, logo minha atenção se volta aos gestos comuns do cotidiano, ao participar das conversas e afazeres do ambiente doméstico. Dessa forma que dona Zizi e seus familiares, principalmente seus netos David e Cibele, dedicam momentos a me explicar quais pais e mães de santo fazem parte da genealogia que se apresenta a partir do pai Cocota e de Zé Rotão (considerado um dos fundadores da umbanda em Corumbá). Segundo eles, seria Cocota, embora candomblecista, que movimenta o circuito religioso das duas cidades, não apenas por ter feito muitos filhos de santo, mas também por mobilizar umbandistas a diferenciar suas práticas e liturgias de outras modalidades religiosas.

Neste caminho, as mensagens de Seu Corisco, me direcionam a pensar que o terreno em que improvisamos nossas interações tem como uma de suas marcas o reconhecimento de uma grafia inscrita no corpo, porém que não se limita aos contornos da carne. Dona Zizi, objetivamente parece saber de eventos futuros que experienciei ao sair de sua casa e ir ao encontro de outros pais e mães de santo. Resultando na minha aproximação ao centro espírita de umbanda de Mãe Elenir, local que me possibilita conviver de perto com médiuns, agregados e clientes dos trabalhos espirituais. Dona Zizi percebe como eu fiquei deslumbrada em poder ver como as *coisas* aconteciam, e irritadiça em ter minhas investidas barradas pelos mistérios. Mas ela não podia intervir, pois, nos mistérios é que estava o segredo das coisas serem como são.

5. *Correr gira*: o que as entidades fazem entre o *astral* e as casas

Seu Vigilante, exu cigano de mãe Elenir, em tom de brincadeira, dizia zombando de alguns pedidos dos clientes: “eu já sou quase um santo, daqui a pouco viro caboclo”. A fala do exu está relacionada a sua *coroa*. Pessoas e entidades a possuem e, nas palavras de Seu Vigilante, a cada ano de trabalho cumprido, conforme as obrigações são feitas, “ganham

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

estrelinhas". Somam-se à coroa elementos que demonstram quão iluminada é tal entidade.[13]

O astral é este local descrito por Seu Vigilante, e outras entidades, como seguindo divisões hierárquicas e setorizadas. Sendo assim, vemos que exus e as pombagiras ocupam a parte do astral mais próxima às pessoas e a posição mais baixa entre as entidades consideradas iluminadas. No astral as entidades *correm gira*, isto é, trabalham a partir dos pedidos dos clientes e médiuns mobilizando sua força para cumprir com os pedidos e proteção de seus filhos a eventuais empecilhos e desavenças. Certa vez, no terreiro de Mãe Elenir, Seu Vigilante me disse que os exus e pombagiras são os espíritos que têm licença para transitar entre os diferentes níveis do astral. Por isso, correr gira também é estabelecer a comunicação entre as diferentes entidades que por lá circulam.

Seu Vigilante me explicou que ele como chefe dos exus do terreiro, e como chefe de falange, tinha a possibilidade de ir até o local em que a cabocla Jupira e a preta-velha Tia Zefa estavam no astral. Ele, como a entidade que corre gira para solucionar os problemas de clientes e médiuns, tem como tarefa pedir autorizações e conselhos às entidades chamadas de *patrões* para resolver as situações apresentadas pelas pessoas que frequentam o terreiro. Assim como, mobilizam *fluidos* (energia cósmica) para desempenhar seus trabalhos. O astral seria então o local onde os exus e pombagiras conseguem manipular frequências energéticas que têm efeitos na vida das pessoas. Assim como mostra Blanes e Espírito Santo (2014), os espíritos possuem uma "vida social" independente dos seres humanos.

Desta forma, o trabalho feito nos ambientes mundanos não está desvinculado do trabalho feito no plano astral. Seu Desata Nós, exu de Tia Áurea, médium do centro de Mãe Elenir, contava sua história de vida-morte para o público que se aglomerou em sua volta. Dizia ele que, em vida, fora um pirata. Nessa atividade comandava grandes embarcações que ele chama de *galera*. Seu Desata Nós dizia para os médiuns do terreiro que havia morrido "há 400 anos da Terra" e "pelo seu sangue", explicando que fora assassinado em uma emboscada levada a cabo pelo próprio irmão. Seu Desata Nós também me explicou como é o trabalho no astral:

[13] Cada uma dessas entidades têm uma biografia, que as coloca em um local específico de agência e informa que tipo de *força* a entidade movimenta. Quando trabalham na doutrina de uma casa, ou seja, quando começam a incorporar no corpo de um médium e a seguir uma liturgia, esses espíritos passam a fazer parte de uma *falange*. A falange é chefiada por um exu ou pombagira, que no seu processo evolutivo, atingiu certo grau de iluminação, vibrando em uma energia elevada e está acima de outros exus e pombagiras que estão se desenvolvendo. Sob esta falange recebem um nome "fantasia", como me disse Pai Robson, uma espécie de marca-sobrenome, como *Maria Padilha* e *Tranca Rua*. Significa que embora marcados pela sua biografia particular trabalham sob a linha e compatibilidade com a frequência do chefe da falange.

ele continua a navegar em sua galera com uma tripulação de outros espíritos. Diferente de outros seres espirituais, os exus e pombagiras com os quais convivi exprimem uma história que precede sua morte. Entretanto, após a passagem entre a vida e a morte, há uma "mudança de estatuto" que os "transformou em seres de outro tipo, capazes de resolver problemas, deter conhecimento e potência além das qualidades humanas" (Ahlert, 2021:58). Desse modo, o plano astral, este em que as entidades estão quando não incorporadas, é tomado por um sentido de vida, de dinâmica em que o que é imprevisível e cotidiano estão inextricavelmente relacionados (Cardoso, 2007).

6. Arranjos e reivenções: compondo relações com as entidades

O processo de convivência e incorporação resulta em um melhor desempenho no uso do corpo pelas entidades e pelo médium, que aqui não sofre mais das dores que as primeiras incorporações causam. Por esse motivo, o do avanço no desenvolvimento da incorporação, outras entidades e divindades são trabalhadas ou podem se apresentar querendo incorporar, e como efeito, habitam os espaços entre a casa e o terreiro. Foi o caso de Pai Robson que conheceu seu exu na saída de uma balada quando ele "*cata* sua cabeça", ou seja, incorpora no corpo do pai de santo que anteriormente apenas trabalhava com sua pombagira Menina Faceira. Com o passar do tempo e os anos de trabalho na umbanda, o pai de santo é *pego* pelo orixá Ogum. Circunstância que obriga Pai Robson a se iniciar no candomblé ketu para dedicar cuidados para com a deidade. Assim como indica Espírito Santo (2014) a manifestação dessas entidades e deidades não se dá de forma aleatória, mas explicita o elo entre pessoas, mobilidade, território e genealogias.

Ao escutar a trajetória de vida de alguns dos meus interlocutores, percebi que suas vidas estão sujeitas ao aparecimento de novos seres espirituais, para além daqueles que estavam no início de suas trajetórias religiosas. O trânsito de pais e mães de santo por diferentes espaços religiosos, não raro de liturgias dessemelhantes, propicia a incorporação de novos elementos em suas práticas atuais cotidianas e a busca por outras fontes de conhecimento e acabam por tornarem-se neófitos em diferentes práticas religiosas. Assim, como nos apresenta Espírito Santo (2014:66) a respeito da aparição de espíritos na vida de médiuns do espiritismo cubano, uma pessoa pode ter uma entidade que "vem" com influências e identidade distintas e com "sinais de espaços geográficos e histórias particulares" o que desencadearia necessidades e

atenção ritual específicas, bem como a inserção de outros elementos litúrgicos para atender a esses espíritos.

No entanto, mais do que isso, os espaços de atendimento que conheci em Corumbá e Ladário, são, eles mesmos, uma reconfiguração de variadas vertentes religiosas vindas de fora. Os terreiros se diferenciam das casas de atendimento por conta dos fundamentos, como me disse pai Robson e enfatizou dona Zizi quando expressou que sua casa não era um terreiro. Para pensar na questão das experiências e práticas cotidianas das pessoas e entidades com as quais convivi nestes espaços, o conceito de "mistura" de José Renato Baptista (2019) é um ponto chave de análise.

No discurso, dona Zizi, Pai Robson e outros, acionam certa noção de tradicionalidade, estabelecendo alguns parâmetros que, entretanto, não se revelam completamente em suas práticas. Dona Zizi em um dia qualquer, andava pela casa e cantava para as ciganas, para exu Tranca Rua, para Seu Corisco e, vez ou outra, invocava outros santos e outros *compadres* (denominação que ela aciona para descrever os seres espirituais de diversas naturezas). Em outras palavras, dona Zizi chamava atenção para uma outra maneira de lidar com a vida religiosa, na qual não havia nenhuma contradição na mistura de elementos que eu classifiquei como pertencentes a uma ou a outra denominação. Nesse sentido, não há qualquer problema no fato de Seu Corisco permanecer "do lado de fora" enquanto ela realizava as células evangélicas na sala de sua casa. A separação seria algo imposto pelos humanos, pois na realidade o que está posto são as diferentes agências e presentificação acionadas e mobilizadas conforme a atenção ritual vincula-se com a intenção do pedinte. Além disso, mesmo que não desenvolva este ponto especificamente, penso na apresentação de uma genealogia do território, do sujeito religioso e suas estratégias de desenvoltura frente às investidas da sujeição versus dominação, da denegação e do desencontro.

Acredito que o cenário religioso que encontrei em Corumbá e Ladário reflete em certo grau, a construção de mundos em contato que admitem reinvenções cotidianas, ao mesmo tempo em que "aponta para uma participação constante de entidades não humanas no mundo humano [...] formando um universo no qual as conexões entre o físico e o espiritual estão permanentemente abertas ou colapsadas" (Baptista, 2019:187).

Considero que na vida prática cotidiana as tendas, barracões e casas de atendimento de Corumbá e Ladário são composições que permitem compreender estes espaços menos como

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

locais de pureza e tradição e mais como possibilidades de mundificação (De La Cadena, 2024) entre diferentes manifestações ontológicas. Em outras palavras, poderíamos dizer que resultam de processos em contínua realização, atravessados por contatos e por relações de poder, pela fluidez das fronteiras e da circulação de significados, objetos, ideias e conceitos (Baptista, 2019). Esses seres extrapolam os limites dos rituais produzindo, junto com as pessoas, suas histórias.

7. Alimentando as energias: entre trabalho, obrigação e demanda

A categoria que compreendo como *evitação* é formulada pelo termo local - de dona Zizi e outros médiuns - como demanda. O termo corresponde ao trabalho *feito* por médiuns e entidades - doutrinadas ou não - para trazer infortúnios e desavenças em que são atingidos potenciais inimigos e desafetos. Isto está para organização de grupos como a família de santo e aliados - denominados agregados -, formando alianças e afastamentos entre as pessoas e casas de atendimentos espirituais de ordens diversas. O ambiente é mobilizado como um espaço que tem desempenho e atividade tal qual os humanos - estou considerando o terreiro como uma entidade em que a ambiência e espacialidade são produzidas enquanto lugar de estratégia, negociação e atuação política, que guarda, alimenta e recebe o axé (força vital), da mesma forma que guarda, alimenta, recebe e devolve as demandas. Não é incomum ouvir durante as giras - sessões de atendimento ao público externo e de desenvolvimento dos médiuns e entidades - que tal "terreiro mandou demanda para a mãe de santo", em que um dos efeitos é atingir "o terreiro".

A demanda também diz respeito a atenção ritual exigida pelas entidades. Neste caminho, *pedem* por objetos, *desejam* estar em diversos ambientes e orientam como as pessoas devem se portar diante de outras pessoas e circunstâncias que colocam em risco médiuns e protegidos. Sentido que inspira a convivência como o espaço das práticas, acesso aos fundamentos da espiritualidade e me conduz a refletir sobre a noção de autoridade centralizada na vida social com os espíritos. Quero dizer que nos eventos e situações que produzem o cotidiano, é a atuação dos exus e pombagiras que indicam o modo de tomadas de decisões e avaliação de riscos. E por esse motivo, indicam quais as *obrigações* dos médiuns e protegidos.

O termo obrigação é composto por um campo semântico e prático de múltiplos sentidos, significados e ações. Os médiuns e protegidos têm obrigações a cumprir para a manutenção da relação com as entidades, e consequentemente descreve a dedicação dessas últimas em defendê-

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

los. São prescrições que orientam o fazimento de banhos, compartilhamento de alimentos, rupturas das relações vistas como não saudáveis ou benéficas e a continuidade do desenvolvimento (a convivência indica o acesso ao conhecimento) enquanto pessoa médium, mesmo que não decidam desenvolver-se como tal. Ou seja, são ações que permitem a comunicação com o mundo em que habitam os espíritos, assim como alimentar a força de tal entidade permite com que ela fique "mais próxima" das pessoas.

David, certa vez me disse que ele recebeu como obrigação se desenvolver como médium para continuar a cuidar dos espíritos da família - sejam eles ancestrais ou entidades. Quando perguntei a ele se alguma das entidades com as quais trabalha já esteve incorporada em outro membro de seu núcleo doméstico ou pessoa com relação de parentesco, David me respondeu negativamente. Contudo, esse "dom" de se comunicar com os mortos e incorporá-los em seu corpo é uma obrigação passada entre gerações. Diz David que estar em constante contato com a casa de sua avó desencadeou, ou ativou, algo intrínseco à sua natureza como sujeito humano: é preciso tratar com os espíritos.

Dois termos são usados para essa interação intransponível: missão e obrigação. No entanto, por minha conta em risco, foco na obrigação, pois de outra forma David, e outros interlocutores, sofrem da ação das entidades que pode levá-los ao fim da vida. Em termos mais simples, as pessoas são obrigadas a levar a sério as demandas das entidades e a sua condição como médium. Nas palavras de David:

> Você escolhe o caminho, entra no terreiro, escolhe uma legião e segue. Tanto em um caminho quanto no outro a entidade vai te ajudar, por isso se chama guia espiritual. Você pode estar no candomblé, você pode estar na umbanda, você pode estar na igreja católica ou na Assembléia de Deus. Em qualquer lugar que você estiver a entidade vai estar junto com você, o guia espiritual na verdade. Porque ele está vendo que você não está fugindo da realidade, você está seguindo um caminho. Mesmo não sendo o que ele queria que você fosse, mas você está tendo um seguimento (Entrevista com David, 15 de março de 2022).

A fala de David destacada acima indica não só um caminho entre a obrigação e o trabalho, mas, também, fornece outros sentidos para essas duas ideias. Certamente aqui o trabalho não quer dizer somente incorporar e dar atendimentos às pessoas, assim como a quebra com as obrigações não diz respeito unicamente à falta de trabalho, mas sim a uma "fuga da realidade". Ou seja, não cumprir certa obrigação é, como colocado por David, distanciar-se do que é real. A presença dos guias espirituais, como dito por David, entidades que acompanham e orientam as pessoas, faz com que existam uma série de medidas a serem tomadas e técnicas

corporais a serem adotadas, como o modo que as pessoas e entidades se servem de seus corpos. A adaptação, da qual falei acima, pressupõe, portanto, uma educação do corpo e de seus movimentos (Mauss, 1974).

Nesse sentido, criar elos, também pode ser problemático. Abrir o canal de comunicação, estar na mesma frequência das entidades, ou seja, alimentá-las e trazê-las para perto, abre a possibilidade de interferências que nem sempre são controladas ou desejadas (Dalmaso, 2018). Se "você está aberto", me fala David, também está sujeito a "pegar" as coisas de cada terreiro que frequenta. Circunstância também trabalhada por Flaksman (2014) quando seus interlocutores descreveram o que definiam como *cupim.* Simultaneamente, circular por terreiros era uma das principais formas que encontrei para compreender como as pessoas interagiam com as suas entidades. Não sendo uma percepção exclusivamente minha, já que nas narrativas de David, Dona Zizi e Pai Robson é importante conhecer várias práticas para entender melhor o mundo espiritual e como podemos nos relacionar com ele.

Há outro ponto, correlato aos acima apresentados, para além do contato ou enredo em que humanos e não humanos produzem a historicidade e o cotidiano. Quando eu estava em trabalho de campo com a vida íntima de dona Zizi e sua família não era incomum cessar as tarefas corriqueiras - como a limpeza da casa - para dar atenção ao que os actantes não humanos estavam "dizendo". Desencadeia, para mim, um caminho reflexivo sobre a mutualidade e ao mesmo tempo a hierarquia entre vivos e mortos, em que os mortos - mas também outros seres que não passaram pela morte - estão em outro nível de produção de poder e autoridade.

Nesse sentido, para que esses espíritos trabalhem na defesa e proteção das pessoas é fundamental que haja um canal de comunicação (Dalmaso, 2018) para alimentar esta relação. *Abrir a gira* é a expressão usada para nomear este momento em que pessoas incorporam os espíritos pela primeira vez, aceitando sua mediunidade e inaugurando um vínculo efetivo com eles. Com o passar do tempo, pessoas e entidades se tornam mais íntimas.

Em um de seus estudos sobre o candomblé Goldman (2023) argumenta que: "O orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho de santo, [...] é encarado como multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada" (Goldman, 2023:71). Tal argumento permite que pensemos a interação entre pessoas e orixás, como algo experimentado continuamente ao longo do tempo e vivenciado a partir de uma constante manutenção por meio das obrigações e trabalhos. As deidades e os seres humanos compartilham "uma síntese complexa, resultante da

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais" (idem:79). Além disso, a incorporação certamente nos coloca a frente de um outro modelo de divíduo, diferente de sua versão ocidental que o traduz como um ente autônomo, único e com fronteiras corporais demarcadas e separadas de outros seres (Strathern, 2004). Durante o trabalho de campo, entre terreiros ou pequenos cômodos que abrigam santos e orixás, percebi que o vínculo mantido entre as pessoas e seus espíritos por meio do trabalho lhes aumentava o sentimento de gratidão, vaidade e o sentido de ser valorizado, da mesma forma que como me disse dona Zizi "você não se sente mais sozinho, pois existe uma força dentro de você que te segura".

Os problemas de saúde, os "perrengues", são o modo com que estes espíritos ainda "ignorantes" e "chucros" mostram para as pessoas que elas precisam se comprometer com suas obrigações com a espiritualidade. Dizia David "tanto é que quando ele [Seu Corisco] veio, ele era ignorante, chucrão, porque ele não tinha luz. Deixou ela cega, aleijada, passando bastante perrengue, com problemas de saúde, enquanto ela não fez o que tinha que ter feito". Em geral, essas circunstâncias se estabilizam conforme a comunicação é alimentada, porém, não necessariamente significam um ponto final. Justo pelo contrário, as relações entre os médiuns e seus guias precisam continuar a ser sustentadas cotidianamente.

No entanto, não devemos pensar que essa obrigação é absoluta e que não há nenhum espaço para pequenos ajustes entre as pessoas e as entidades que as acompanham. O próprio David me contou que antes de ser forçado a se iniciar pôde, colocar certas condições. Segundo ele, no momento em que foi *oborizado*: "o pai de santo jogou ifá e o santo pediu que eu *raspasse*. Só que na época eu não tinha condição. Aí o que aconteceu?! Ele me deu um borí, tipo assim, pediu um tempo. O sopro de misericórdia, para que eu pudesse correr atrás dos materiais para poder fazer o santo"

O receio e medo de que os espíritos se zanguem e desfaçam seus trabalhos em benefício das pessoas permeiam estas interações. Além disso, há o perigo dos sintomas voltarem com uma condição de maior gravidade. A iniciação, então, costuma ser para meus interlocutores (ainda que passível de diálogos e ajustes) um momento incontornável na sua trajetória religiosa.

O termo chave dessa relação entre obrigação e trabalho, portanto, é o que meus interlocutores compreendem como missão. Enquanto para Flaksman (2014), pessoas e seres espirituais - naquele caso especificamente orixás - participam de um enredo, no qual não podendo ser desassociadas para constituir uma história, na minha pesquisa adiciono a ideia de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

missão como aquilo que permite avaliar a relação entre pessoas e espíritos. Segundo os interlocutores, as entidades estão no *caminho* ou *destino* de uma pessoa, através da *missão* que eles têm em conjunto, a missão é, portanto, um pacto feito em um plano extra-terreno.

Para a realização desta missão, me diziam que o dom deveria ser lapidado. Assim é que as pessoas conseguem ouvir com maior clareza os pedidos das entidades, quando estes desejos vêm como um pensamento, sonhos ou um sussurro. Porém, para que essa forma de sentir as entidades exista, a ponto de entender o que elas querem é necessário evitar desequilíbrios. Aqui, a energia que a pessoa projeta é um ponto fundamental, pois o trabalho nos terreiros, a incorporação, as oferendas e outros presentes não terão efeito se a pessoa tiver um "mau pensamento", como pontuou David.

Além disso, o equilíbrio das energias que o médium carrega tem uma relação fundamental com o modo pelo qual a incorporação ocorre. Se apossar do corpo do médium pela entidade é o meio em que os espíritos podem se adaptar à materialidade dos sentidos, dos movimentos e dos pensamentos da pessoa para lhes lançar encaminhamentos. Por isso, os modos como pessoas e entidades se relacionam é subjetivo. Como me disse Seu Vigilante, exu de Mãe Elenir, "cada pessoa tem um caminho". Por isso não é possível estabelecer comparações entre os desenvolvimentos dos médiuns. O que não quer dizer que médiuns e entidades não possam tecer análises sobre a condução do desenvolvimento mediúnico. Em uma realidade em que os desejos das entidades são levados em consideração, essa busca também leva em conta, portanto, as particularidades expressas pelos espíritos. No caso de Pai Robson, o "problema" de sua pombagira, Menina Faceira, era a necessidade de trabalhar, contudo no terreiro em que era filho de santo os homens não tinham autorização para incorporar pombagiras. Assim, o pai de santo resolveu buscar por um local para desenvolver sua relação com Maria Faceira, tal situação resultou na abertura de atendimentos em sua casa residencial. O trabalho de adaptação, portanto, é um longo processo de mão dupla: pessoas e entidades precisam se acostumar uma com a outra.

Posto desta forma, me fez compreender como as entidades se engajam nas coisas ditas humanas. Seu Corisco certa vez me solicitou alguns objetos - moedas, rosas e velas -, com os quais, posteriormente, confeccionou um amuleto para mim. Segundo o exu, eu poderia carregar o objeto comigo pois além de me trazer segurança para circular entre tendas e barracões, fazia com que o exú pudesse me acompanhar. Percebi que, ao colocar sua própria força e energia

naquele objeto, Seu Corisco estava me presenteando, também, com uma parte de si.

Quando não estava incorporado, Seu Corisco realmente fazia *rondas* - outra forma de correr gira. Frequentemente dona Zizi dizia que a entidade estava observando nossas conversas, ou lhe mandando alguma mensagem por pensamentos. Além de atender os clientes, seu trabalho era proteger a casa e as pessoas que moravam ali e outras com as quais dona Zizi mantinha relações afetivas. Aqui, da mesma forma que nos terreiros, os exus são considerados como *guardiões*, *sentinelas* e *protetores*, pois impedem a entrada ou invasão de energias e outros espíritos que não desejam a evolução causando infortúnios aos humanos. Isso envolve, inclusive, aqueles espíritos obsessores "pegos" na rua pelas pessoas.

Exus e pombagiras também acompanham as pessoas fora dos terreiros e das casas, na medida em que elas precisam ser protegidas de situações adversas que a rua oferece. Nesse sentido, tal como descreve Cardoso (2007), no contexto etnográfico confeccionado junto aos interlocutores da minha pesquisa, a rua é o local do desconhecido, do imprevisível e do perigo. Nessa situação há um alargamento de seu trabalho para fora dos espaços de atendimento. Os arrepios, cheiros e gostos - cheiros de perfumes e gosto de cachaça ou cigarro - indicam a presença dos espíritos no local. Então a aparição dessas entidades e as incorporações involuntárias não são contrárias ao trabalho que os exus fazem, pois se eles são guardiões e seres das ruas e encruzilhadas, é quase que natural a percepção de que as pessoas estão sendo acompanhadas durante o trânsito de um lugar ao outro.

Pode-se considerar, portanto, que, para além dos cuidados praticados dentro dos terreiros, há uma espécie de gestão cotidiana das relações entre pessoas e entidades (Bulamah & Dalmaso, 2019 e Dalmaso 2018). Assim como David, que é iniciado no candomblé, porém mantém práticas em sua residência, há outras pessoas (clientes e médiuns) que se dedicam a alimentar o elo com seu mundo espiritual sem estar atrelados a um terreiro. Da mesma forma, outras pessoas transitam entre terreiros sem necessariamente fazer parte de sua clientela. Para isso é importante ter *firmeza*, uma técnica, espécie de fechamento do corpo para que a pessoa não seja acometida por energias que a desestabilizam.

Ao retomar a noção de demanda, pude compreender que não é feita ou lançada somente por meio das oferendas, se relacionando também à categoria de firmeza. Em certo sentido, a firmeza é um conjunto de técnicas que evita a demanda. Porém, firmar os pensamentos é um modo de *fazer,* simultaneamente de se proteger de uma demanda. Dessa forma, o ciúme, a

inveja e a vingança são sentimentos contrários à caridade e as premissas de suas práticas, alimentam as energias que podem ser *lançadas* para alguém.

Outro modo de lançar uma demanda é invocando a força das entidades por meio de pontos cantados, existem então os pontos de demandas, "Se ogã firmar a gira, eu demando a noite toda". Assim, nas relações entre médiuns, pais e mães de santo e entidades, essa noção está ligada não só ao poder de *fazer* e *lançar*, mas, também à capacidade de *desfazer* ou *quebrar*, no sentido de romper com o vínculo entre a carga negativa lançada e a pessoa receptora desta carga.

Estas ocasiões, em que citam terem sido vítimas de demandas, são em alguns casos, motivos para se tornar cliente de alguma entidade que lhe garanta proteção. Como dito anteriormente, fazer a manutenção do vínculo com as entidades se utilizando das práticas de firmeza, possibilita com que as pessoas não sejam *pegas* ou *atingidas* por uma demanda. Nos terreiros de umbanda com os quais mantive maior tempo de convívio os trabalhos semanais tem como principal objetivo a quebra das demandas. As entidades são mobilizadas para trabalhar conforme a força que manipulam para total proteção do espaço e das pessoas. Sendo assim, é crucial seguir as orientações dadas pelas entidades, pois elas garantem a manutenção desses trabalhos de proteção. A demanda, portanto, pode ser prevenida e combatida pelo pensamento, ações e cumprimento das obrigações dentro do terreiro e fora de seu limite. Sendo assim, a demanda está relacionada à noção de ética por meio do trabalho, das obrigações e da firmeza de cada um, dependendo então "da constituição moral de cada um aceitar ou não a utilização de recursos escusos" (Birman, 1983:63).

Seu Vigilante tem um número expressivo de clientes fiéis que compartilham testemunhos da eficácia de seus trabalhos, quase sempre associados à limpeza e ao desmanche de demandas. Como agregados, tínhamos algo em comum: as histórias que testemunharam a eficácia dos trabalhos feitos pelas entidades. O sinal do encontro inusitado de Cleusa, cliente do centro espírita de umbanda, com as entidades na rua ficou em seu corpo. Ao tropeçar em uma oferenda, seus pés começaram a necrosar. Durante as sessões no terreiro de Mãe Elenir ficou claro que era preciso mobilizar os exus para que trabalhassem a favor de dona Cleusa, que deveria continuar suas rezas, banhos e manter bons pensamentos para *vencer a demanda* que outros exus e pombagiras haviam sido pagos para fazerem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

8. Alimentar a energia da esquerda: reviravoltas inconclusivas

Retomando os pontos principais da análise, é possível perceber como a relação entre Dona Zizi e Seu Corisco, os trabalhos que executam em conjunto e o local que o exu ocupa no cotidiano de sua família até o ano da morte dela (em 2023) serviram como ponto de partida para tratar das interações tecidas entre espíritos classificados como da linha esquerda – exus e pombagiras. O foco não só nos espaços rituais dos terreiros permitiu apreender a agência das entidades em situações cotidianas e corriqueiras, principalmente no âmbito familiar.

Ao contrário de certa tradição antropológica extremamente preocupada em definir o que ou quem seriam essas entidades, optei por focar nas relações entre elas e os médiuns e clientes com os quais convivi para compreender o que essas entidades fazem. Partindo das noções locais de obrigação, trabalho e demanda para mostrar como se organiza o cotidiano de meus interlocutores marcado fortemente pela presença de seres não humanos que interferem o tempo todo em suas vidas, dando-lhes conselhos e auxiliando-lhes frente às adversidades que se apresentam.

Nesse sentido, vimos como todo esse trabalho, iniciado como uma obrigação, cumpre-se com um objetivo tanto no plano espiritual, quanto entre as pessoas, de forma que o trabalho de médiuns e espíritos é concebido como uma missão que precisa ser cumprida para que ambos evoluam. Por fim, trouxe algumas observações sobre as demandas, uma outra face do trabalho, já que também é feita pelas mesmas entidades que trabalham em nosso benefício, mas da qual é preciso se proteger, principalmente utilizando de técnicas de limpeza e firmeza. Segundo meus interlocutores, esses espíritos entram para as linhas de umbanda, em certo grau, cooptados pela ideia de evolução espiritual. Neste sentido, trabalha-se para desfazer os males do mundo, ao passo que prestam ajuda às pessoas, por meio de rituais executados dentro do terreiro e em sua circulação pelo astral.

Além disso, o trabalho das entidades não acontece somente em locais físicos, como casas, terreiros e ruas. Exus e pombagiras chamam atenção para suas atuações também naquilo que conhecem como *astral*, o local em que ficam quando não estão incorporadas em alguém. Segundo eles, é de lá que executam os “trabalhos invisíveis” ou dão continuidade aqueles que começam nas casas ou nos terreiros. Além disso, todos os trabalhos que começam, seja nos terreiros ou nas casas terão continuidade neste plano astral.

Vimos até aqui que existem termos chaves para compreender como a relação entre

pessoas e entidades se estabelecem, e como se dá a manutenção desta interação. Enquanto a obrigação e o trabalho têm o sentido de criar e alimentar o vínculo entre pessoas e entidades, resultando em uma maior intimidade com as forças do astral, a demanda aponta para os conflitos e riscos envolvidos no engajamento com essas forças.

Neste trabalho busquei refletir a partir de uma escuta em trânsito, situada nas encruzilhadas, onde se entrelaçam as presenças ativas das entidades insurgentes das religiões de matriz africana. Ao apontar como essas atuações e presentificação produzem possibilidades de compor mundos, em outras palavras, *mundificações* entre humanos e outros que humanos (De La Cadena, 2024). A pesquisa, que não se restringe a um espaço religioso exclusivamente nessas localidades, aposta em acompanhar os fluxos da convivência. Segui a presença das pombagira e dos exus na vida de pessoas humanas, médiuns ou não, assim como a presença de pessoas em busca aos encontros com essas entidades. No sentido em que penso em emaranhados, os quais, não-humanos, neste caso entidades, são vistos como sujeitos que participam no fazimento das relações sociais e situações decorrentes destes encontros intangíveis (Espírito Santo e Tassi 2013). As entidades, quando de suas manifestações nas ruas, terreiros e corpos-médiuns, invocam outras lógicas de vida, desejo e saber, tempo e materialidade, inscrevendo na cidade um modo outro de habitar o mundo. A rua, neste contexto, como nos coloca Vânia Cardoso (2007) é espaço marginal, centro sagrado, terreiro, onde o encantamento é feitiço de invocação das práticas cotidianas e relacionais entre o aqui e o acolá.

A presença das entidades não é apenas espiritual, é também política, encarnada, suada, produz mundos para as dissidências que dançam para além dos círculos da norma - como desvio e centro. Me inspira a proposta de Míriam Rabelo (2014) enquanto noção de cuidado e as relações de convívio, ao deslocar o foco da performance e do significado simbólico do rito. Além disso, invoco outros deslocamentos e descentralizações. Cardoso (2015) nos direciona a pensar nessas matérias nebulosas que transitam entre espacialidades e produzem ambiências para outros encontros extra-muros.

Destaco que ao extrapolar os limites espaciais e simbólicos, o que os exus, pombaigras e pessoas humanas fazem amplia a noção de que esse diálogo se coloca em uma esfera e dinâmica religiosa. Na realidade, ao acompanhá-las, as fronteiras entre dimensões cotidianas e religiosas não estão tal qual imaginamos em espaços que podem ser separados, isolados e analisados de forma a não se tocarem. Quando a cidade vira ponto de oferenda, de corpo-

trabalho, o que se desenha é o que chamo de "prática das esquinas" que desloca as normas e evoca novas formas de produzir existências. Cada linha aqui escrita carrega as marcas dos encontros que não se limitam aos espaços acadêmicos, são profundamente encarnados: relações forjadas na confiança, no cuidado, nas gargalhadas e nas encruzilhadas da vida cotidiana. Ao fim, perseguir os mistérios que dona Zizi indicou, não é sobre explicar o que são, sim como o convívio com as entidades marcam no corpo que os mistérios continuam pulsando.

Referências bibliográficas

AHLERT, Martina; LIMA, Encantoria. Uma etnografia de pessoas e encantados. São Luís/ Curitiba: EDUFMA/ Kotter, 2021.

BAPTISTA, José Renato. Misturas. in. Conversas etnográficas haitianas. NEIBURG, Federico (org.). Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens, 2019.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine; DALMASO, Flávia Freire. Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos. Campos-Revista de Antropologia, v. 20, n. 1, p. 41-54, 2019.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do" povo da rua" e a narração do imprevisível. Mana, v. 13, p. 317-345, 2007.

DALMASO, Flávia Freire. Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti. Mana, v. 24(3), p. 096 - 123, 2018.

DE LA CADENA, Marisol. *Seres-terra*: cosmopolítica em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

FLAKSMAN, Clara Mariani. Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS- MN/UFRJ, 2014.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé (1985). in: Do outro lado do tempo: Sobre religiões de matriz africana. -1. ed. - Rio de Janeiro: 7Letras, p. 60-93, 2023.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

SANTO, Diana Espírito. Plasticidade e pessoalidade no espiritismo crioulo cubano. Mana, v. 20, p. 63-93, 2014.

SANTO, Diana Espirito; TASSI, Nico (Ed.). Making Spirits: Materiality and transcendence in contemporary religions. Bloomsbury Publishing, 2013.

STRATHERN, Marilyn. Partial Connections. Walnut Creek, CA: Rowman and Littlefield, 2004.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O sumiço da mulher-folha: experiências de encantaria na Caatinga de Chorrochó-Ba.

Valter Hugo Santos de Miranda[1]

Introdução

Este trabalho emerge dos meus diários de campo e de memórias que darão corpo ao meu trabalho monográfico. É, portanto, fruto de uma imersão na história de minha família e das nossas relações com o lugar, com a caatinga, com as pessoas, os finados, os animais, as águas, os bichos e animais, os alimentos, as múltiplas espécies e a encantaria que envolve tudo isso. Aqui em Caraíbas, Chorrochó-BA, tenho a impressão de que tudo pode se encantar ou ser encantado, dessa forma escolho contar a história de minha avó inspirado no conceito de biointeração, Nego Bispo (2015), tomando como fio condutor a encantaria que permeia nossas relações multiespécie e mais que humanas. Nesse texto, as suas entidades, bem como os finados, espíritos e encantados dessas terras, são peças fundamentais para visualizar a paisagem que compomos pois, são eles que desenham e dão sentido ao curso das nossas vidas.

Para trançar os dados etnográficos que aqui aparecem, uso como estratégia metodologica o encantamento. Me encantar junto àquele lugar e à trajetória de minha família me levam a pensar tal processo de maneira diferente do modo como a literatura afroindígena costuma compreender a ideia. Encantamento aqui é um modo de habitação, que não se limita a eventos nas narrativas biográficas das entidades e espíritos.

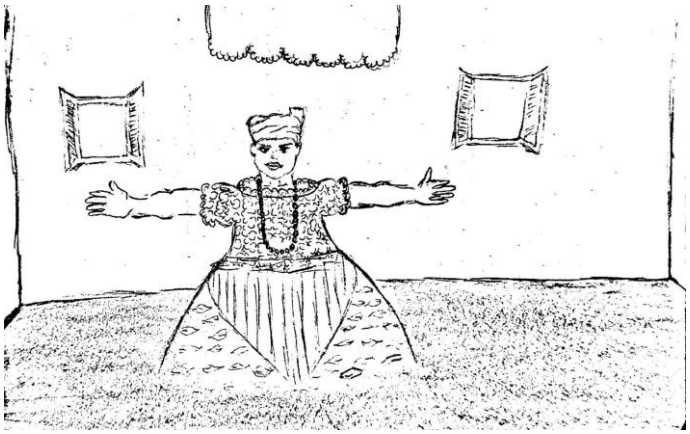
O texto que segue tem três subseções. Primeiro, me debruço sobre o processo de desaparecimento de Mãe Tété. Depois, a apresento a partir das relações pessoais, mais que humanas e multiespécies, para caracterizar melhor a vida em Caraíbas e a forma como lidamos com os fins passageiros. Por fim, narro situações em que o ato de virar bicho foi, por hora, evitado. Até que ocorreu. Além disso, adorno esse trançar com ilustrações no corpo do texto,

[1]Licenciando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. <hvalter04@gmail.com>.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de modo que essas não são necessariamente legendadas pelos escritos, mas uma passagem que conecta uma subseção à outra, ou um recurso para que o leitor enxergue as situações e as passagens de maneira encantada.

***



Ainda na pandemia da COVID-19, sob alguns processos de adoecimento da cabeça, estávamos num barracão de Candomblé[2] onde o chão de cimento queimado corava azul escuro, cheio de gente. Estávamos em festa. Eu, de cabeça baixa, enxergava apenas o chão, as pernas de uma cadeira de madeira escura onde eu estava sentado com minhas vestes brancas alvas, um sapato de couro branco e um *adjá*[3] prateado na minha mão. Poucos metros à frente das minhas vistas baixas, algumas barras de saias giravam lentamente, numa roda de candomblé que acontecia, quando repentinamente uma das barras das saias se aproximou do *pepelê*[4], onde eu estava.

Quando levantei a cabeça, era Mãe Tété, a mulher-folha, de braços abertos para me abraçar, como quem estava contente com a minha presença. Dizia *"Oxaguiã, meu filho!"* como

[2]O barracão é um espaço também chamado de salão onde ocorrem os chamados Xirês ou festas em homenagem às divindades africanas.

[3]Instrumento geralmente em formato de sineta normalmente utilizado para reverenciar as divindades ou conduzir as danças e os ritos.

[4]Local sagrado que se caracteriza por um degrau onde se localizam as cadeiras, geralmente, do corpo sacerdotal do terreiro. Pode ser também o local onde os atabaques do terreiro moram.

quem dizia também "ainda bem que você veio", foi o que eu senti no momento. Nessa época eu desconhecia todas essas nomenclaturas referentes a símbolos, espaços e objetos que caracterizam o Candomblé para mim hoje. Mas, eu entendi o que ela quis dizer, pois, Dona Neném, como também era chamada minha avó, nos ensinou como devemos tratar os sonhos. Se sonhássemos com lama, barragem transbordando, enchentes, ou dente caindo, por exemplo, certamente alguém da região morreria. E assim ocorria. Seus olhos e ouvidos eram oráculos na nossa comunidade.

Um dia, depois de acordar chorando muito por ter sonhado com minha mãe, sua filha, falecendo, ela me ensinou a contar o sonho para membros importantes de nossa comunidade e existência, com algumas árvores e o sol. Disse que sonhos como aqueles serviam para nos preparar, para nos ensinar ou indicar algo. Compartilhá-los com outros seres que vivem conosco, canalizam ou encaminham os seus efeitos para o melhor lugar. Desde então não tive mais tanto medo de sonhar, até passei a pedir que isso ocorresse. Na ausência da minha avó, o sonho se tornou uma espécie de oráculo pra mim. De maneira próxima ao que ocorre com os Yanomami, Kopenawa; Albert, (2019). Acreditamos na capacidade dos sonhos de nos preparar para eventos da vida.

Assim, sonhar com minha avó naquele barracão[5], demarcou o início da minha trajetória dentro do candomblé de nação[6] para dar continuidade aos cuidados que me foram iniciados e por consequência resgatar o fôlego de uma ancestralidade familiar adormecida. A sua presença na minha imaginação foi o sol que iluminou o meu reencontro com a academia, onde realizo no exercício de pesquisa a missão de resgatar, conhecer e escrever sobre ela, a nossa comunidade rural catingueira e os nossos modos de vida, a partir da nossa religiosidade, ou encantamento. Isso justifica o meu trabalho.

Caboco véi foi simbora! É… Caboco véi foi simbora!

[5]Espaço sagrado onde ocorrem as celebrações públicas no Candomblé.

[6]Faz referência ao fato de que o candomblé é dividido em subgrupos a partir da origem africana de cada um dos segmentos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Era dezoito de maio de dois mil e nove e as chuvas lá em Caraíbas eram intensas. Tudo que era barragem, açude e riacho estavam sangrando[7]. Para a comunidade isso era um ótimo sinal, já que estamos acostumados a passar anos sem chuvas tão fortes capazes de encher todos buracos. Por isso sofremos com o racionamento de água e executamos com muitos esforços a criação dos nossos animais que são fonte de sustento de muitas famílias como a nossa. Já para a minha avó, que toda vez que chovia trazia sua rede de carreira para minha casa para não dormir sozinha em meio ao toró - aliás eu nunca compreendi tamanho medo-, não era algo tão positivo assim.

Ela saiu de sua casa em Caraíbas para pegar o ônibus que ia em direção à feira na cidade de Macururé-BA. O trajeto até essa cidade, perpassa por um caminho próximo à sua roça. Durante anos, toda vez que precisava ir, pegava este ônibus e descia num ponto mais próximo para, à pé, completar o caminho até lá já que não tinha um transporte próprio para lhe levar até a roça exatamente. Nesta ida, não havia avisado a ninguém além do meu tio, Zé Bagunça, irmão da minha mãe e segundo filho dela - ele trabalhava cuidando dos bichos do seu pai, meu avô e ex marido de minha avó. Para chegar até a roça do meu avô, tio Zé passava perto da roça da minha avó, e então deixou o recado de que ela estava para chegar naquele dia.

No dia dezenove, um homem chamado João da muda que morava lá, veio até Caraíbas avisar à minha mãe e ao meu tio que minha avó não havia chegado. Que estava sumida. Logo ficamos desesperados; minha mãe trabalhava como técnica de enfermagem no postinho da nossa comunidade rural, rapidamente fechou o posto e foi para casa, eu estava em sala de aula e meus amigos foram lá me avisar e logo eu corri para casa também. Chegando em casa, estava meu tio, meu pai, minha mãe e minha irmã mais velha, organizando para seguirem o mesmo trajeto até a roça na esperança de encontrá-la.

Meu pai pegou o carro de sua mãe emprestado para, junto com minha mãe, meu tio e minha irmã irem até lá. O caminho até a roça de minha avó é banhado por alguns córregos e riachos. Chegando no primeiro riacho, a correnteza estava muito forte apesar da chuva ter cessado. O carro não conseguiria avançar. Mas havia uma gambiarra feita com troncos de árvores para as pessoas atravessarem segurando. E assim seguiram, atravessaram o riacho, e foram à pé. No caminho encontraram os moradores da região, os quais a conheciam muito bem,

7

e foram perguntando por ela. Primeiro encontraram uma amiga sua de nome Luíza, depois Silvino Peba, e duas filhas de seu Alexandre, as quais se dispuseram a ajudar a procurá-la. Todos esses a princípio não haviam visto sinais de Mãe Tété. Rodam por todas as veredas possíveis ao redor deste riacho, segundo minha mãe andaram por muitos quilômetros em círculo, pela caatinga fechada, até que anoiteceu e não encontraram nada. Tudo isso causou muita angústia e desespero.

Eu fiquei em Caraíbas esperando junto com minhas irmãs, sobrinha e primos. Já chorávamos desesperadamente. Sabíamos que as chuvas daquele mês eram perigosas, muitos morriam afogados nessas travessias dos riachos, ou mesmo pescando em grandes barragens. Imaginávamos o sofrimento de nossa velhinha, que tinha pavor de chuva, perdida no mato no meio da enxurrada. Cogitamos até ter sido levada pela correnteza do riacho grande, mas não foi.

Na noite do dia dezenove, chegaram em casa minha mãe, minha irmã e meu tio sujos de lama e ensopados. Minha mãe aos prantos, meu tio e minha irmã com semblante meio amarrado mas tentando contê-la.

Mal amanheceu o dia vinte e minha mãe, mesmo sem dormir e comer, pediu a um vizinho que lhe levasse depressa numa moto até a casa de Tia Liinha, uma tia de parentesco distante, mas que ajudou de perto na criação dos filhos de minha avó. Meu tio e minha irmã também foram em seguida. De lá começaram a reunir os amigos de minha avó que moravam na mesma região de sua roça, então encontraram novamente dona Luíza, os dois vaqueiros dela, Salomé, nosso vizinho até hoje, Silvino Peba, Estevão, Florentino e Manoel de Antônio. Dividiram-se em grupos e começaram a procurar de novo. Dessa vez, minha mãe, Tia Liinha, Florentino e seu Manoel de Antônio foram para mais distante do riacho, por dentro mais uma vez da mata fechada, enquanto tio Zé e o restante das pessoas decidiram procurar melhor nas redondezas do riacho.

Minha mãe em desespero gritava pelo seu nome enquanto procurava, mas relembra dizer que sentia que minha avó não teria ido longe, sentia que ela estava próximo ao riacho. Andaram por muito tempo em mata fechada, as pessoas cansaram e pediram para voltar, mas minha mãe dizia que não iria desistir enquanto não a encontrasse. Que se quisessem a deixasse procurar sozinha, não teria problemas. Mas se perder era muito improvável para uma mulher

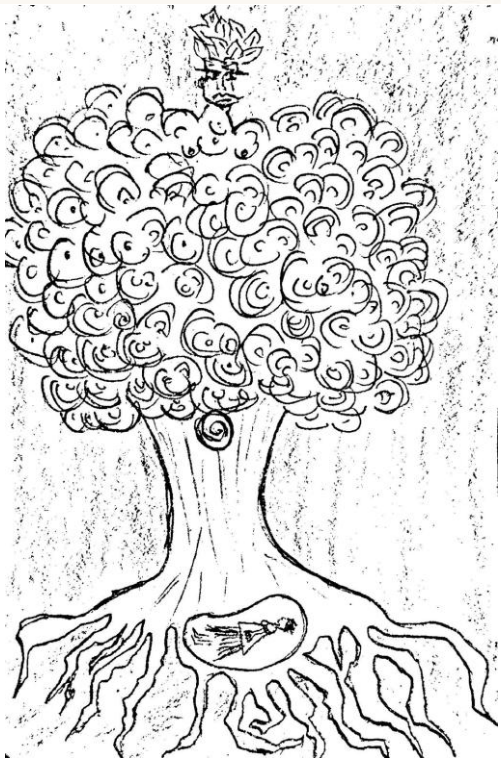
que me ensinava como não se arear[8] dentro da caatinga, agradando a Katendê[9] e a caipora. No alto do riacho, não tão distante, tio Zé, Salomé, Estevão e os dois vaqueiros, depois de horas e já perto de anoitecer, encontraram-na no pé de uma árvore dentro da mata fechada, ainda respirando, mas sem esboçar nenhum outro sinal.

Ao ver meu tio, ela riu e chorou em silêncio, como quem agradecia o encontro, mas como quem se despedia também. Ele a segurou no colo enquanto os outros correram até a casa mais próxima, a de Luísa, para pedir socorro, levar algo para ela comer e algo para tirar ela de dentro da mata. Ao seu redor tinham sacolas com pães, doce de goiaba, farinha, feijão, seus remédios de pressão, mas estavam todos intactos, ela não havia mexido. Não havia nenhum rastro seu em direção ao riacho, ou a um córrego que passava mais próximo dela, para quem sabe beber água. Havia uma folha destacada, apoiada sobre um pedaço de pau, que estava escrita com os nomes de pessoas que ela estava devendo, era realmente um presságio. Não parecia areada. Procurou uma árvore para sentar embaixo, para quem sabe esconder dos raios e trovões que tinha tanto medo, esperando sua hora. Ela sabia de cós salteado como chegar em sua roça, o alto do riacho já era do outro lado, a travessia estava feita. Definitivamente não se perdeu, talvez guiada pelos seus, avistou e encontrou o caminho que lhe esperava.

[8]turvar a consciência.

[9]Divindade do candomblé de nação Angola.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ



Os meninos que foram na casa mais próxima, trouxeram leite quente, deram para beber, e pela impossibilidade de carro atravessar o riacho, conseguiram uma rede para levá-la até o outro lado do riacho onde já esperava-se encontrar socorros, já que os meninos também haviam pedido na casa mais próxima para ligarem para caraíbas avisando que haviam encontrado. Amarraram dois galhos, um em cada extremidade da rede, e levaram ela pendurada em seus ombros. Entretanto, quando chegaram do outro lado alto do riacho, Naiara, minha outra irmã, estava esperando com o carro da unidade básica de saúde, mas não havia mais tempo, embora tenha aplicado um soro, ainda na rede enquanto descia o alto do riacho meu tio já dizia que havia escutado os seus últimos suspiros.

Minha mãe já estava voltando em direção ao riacho, ainda à pé, pois mandaram por alguém o recado de que já haviam encontrado mãe Tété, mas que ela estava praticamente sem vida. Assim, veio no carro com Naiara, meu tio, o motorista e o corpo de minha avó. Minha mãe foi buscada de moto novamente. O carro com o corpo e minha mãe chegaram quase ao mesmo tempo em minha casa.

Recebemos aos choros. Não esperávamos, de forma alguma, a partida dela dessa maneira. Três dias, o céu desabando e ela debaixo, na mata fechada. Meu pai e meu tio

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

arrumaram um banco comprido de madeira para colocar o seu corpo sobre. Eu, minha mãe e minhas irmãs banhamos o seu corpo; eu segurava o balde com água, minha mãe limpava com panos molhados e minhas irmãs enxugaram.

-Porque nos deixou tão cedo, minha mãezinha?
[Murmurava minha mãe enquanto chorávamos todos].

Logo chegaram os funcionários da funerária com o caixão e demais objetos para arrumar o velório. Este ocorreu na minha casa; afastamos os sofás e arrumamos as cadeiras da mesa na parede à direita. O caixão ficou ao meio, deixando apenas um pequeno espaço entre ele e a parede esquerda da casa, onde ficam as portas dos quartos. É uma casa muito estreita, não coube as dezenas de pessoas que compunham nossa família e o seu círculo de amigos e aparentados. Precisamos pegar cadeiras emprestadas nas casas vizinhas para que acomodasse mais pessoas na calçada da minha casa.

O velório começou por volta das nove horas da noite e como de costume entre elas que rezavam o velório, minha tia avó Margarida, irmã de Mãe Tété, já havia posto uma bacia de ágata, com um pouco de água e uma laranja cortada em quatro partes dispostas com casca para baixo e miolo para cima, dentro da água. Dizia-se que era para o finado não feder. As mulheres fazem frente, rezam o santo ofício completo, cantam cantigas de despedida para que o espírito siga o caminho de luz;

"[...] Não pare, siga a diante e não olhe para trás, segura na mão de Deus e vai..."
[cantavam em coro].

As horas se passavam, e não parava de chegar gente que eu desconhecia. Parentes da cidade de Belém do São Francisco-PE, outros amigos de longas datas, todos entravam, choravam um pouco ao pé do caixão, e voltavam para a calçada pois dentro de casa já não cabia mais. Eu, por muito tempo fiquei sentado no chão da calçada. Não aguentava ficar perto da minha mãe e te ver chorar tanto. Por muitos momentos ela esmoreceu, perdeu as forças de andar. Quando sentado na calçada, de frente para a porta, girando meu tronco para olhar para o caixão, sentou numa cadeira ao lado da porta de entrada da minha casa, um velho homem,

preto, de barba completamente branca, não tinha uma das pernas, estava vestido numa camisa azul clara e calção verde, no pé um chinelo de couro marrom e solado de pneu. Ele por sua vez não entrou em casa. Apenas inclinou seu tronco sobre a perna, apoiou o cotovelo no joelho e olhou, como eu, para os pés do caixão. Chorou baixinho e repetiu algumas vezes "Cabôco véi foi simbora! É… Caboco véi foi simbora!" num misto de lamento e descrença. Como quem sentiria muita falta, como quem perdia um amigo que foi de toda a vida. Depois disso, dormi. Não tenho memória dele em nenhum outro momento posterior.

No dia seguinte, logo cedo, meu tio e alguns amigos foram ao cemitério cavar a cova para realizar o sepultamento. Minha avó foi levada para a igreja, para que seu corpo saísse de lá para o cemitério. Todos nós a acompanhamos em orações. Minha casa é caminho para o cemitério, quando vamos à pé a passagem pela frente da casa é inevitável. Nessa procissão de levar o corpo em direção ao sepultamento, ao chegar em frente a minha casa, minha mãe mais uma vez esmoreceu e não conseguiu ver nem participar do enterro. Ficou sentada no mesmo banco que banhamos o seu corpo, que dessa vez estava na calçada da minha casa. Eu fiquei um pouco com ela, mas em seguida segui a procissão. No cemitério estávamos nós, familiares, ao redor da cova para depositarmos com nossas próprias mãos as primeiras levadas de terra, para só depois os homens continuarem o procedimento com as pás. Nesse momento, minha irmã mais nova entre as mulheres passou mal em desmaios e foi levada para fora do cemitério, algumas outras pessoas, amigas, entraram para jogar a mão de terra também. Lembro claramente de minha tia avó Margarida, toda de branco, de cócoras, fazendo o mesmo. Chorava, cantava e enterrava ao mesmo tempo. Eu também o fiz, mas logo fui tirado pelo meu pai. Era muito novo para estar ali. Voltei com minha irmã e um rapaz que nos deu carona num carro para de junto da minha mãe. Abraçamo-nos forte e choramos, dali em diante, por dias.

Caboco foi-se embora, dos pés de uma árvore aos galhos de onde alçou vôo rumo à eternidade. Como quem não morre, nem se perde, mas se encanta.

Nas nossas cosmovisões, as árvores são membros responsáveis por alguns modos de encantamento. Quando contamos os sonhos à elas, acreditamos que suas raízes, fincadas no chão e suas copas que dançam com os ventos, operam transformações importantes. Os sonhos quando em forma de mal presságios são transformados e perdem suas forças. Assim, a partida de Mãe Tété, do caule de uma árvore, nos aponta para mais um tipo de transformação. Para além de ter-se tornado um finado, agora, caminhou das raízes até a copa, para dançar com os

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ventos e voltar em nossos sonhos.

A mulher folha

A construção da expressão mulher-folha faz parte de uma imaginação pessoal sobre a forma como minha avó lidava com as folhas, os processos de cura e o seu nome popular - Mãe Tété. Em Caraíbas, a comunidade a reconheceu e a chamou de duas formas: Dona Florência, seu nome de batismo, e Mãe Tété, a qual suspeito ser fruto de sua interação com as folhas e suas práticas de cura. Suas diferentes relações demandam uma forma de tratamento que transita sobre as fronteiras entre D. Florência e Mãe Tété. No decorrer, apresento algumas situações para melhor ilustrar essas transições, narrando o modo como algumas pessoas, que a chamavam por Mãe Tété, falam sobre seus processos de cura e como elas instrumentalizam a minha imaginação para pensar a ideia de mulher folha.

Aliás, os meus olhos de criança também são instrumentos de encantamento. Aqui estou rememorando à medida em que descrevo, as formas como meus olhos enxergam minha avó, minha mãe, as mulheres que me criaram, a partir de suas práticas. Quero materializar a minha imaginação, discorrendo sobre como eu experienciei essas mulheres metamorfosear-se no dia a dia quando, por exemplo, se paramentam para adentrar o mato, quando com uma vara de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

frecheiro[10] viram tripas de bode para comermos, quando mijam em pé, tipo cabras, ou mesmo quando amamentam cabritos na ausência de suas mães; A intenção aqui é fornecer ao leitor a lente dos meus olhos para que visualizem quem é a mulher folha e algumas dessas metamorfoses.

Filha de pais conhecidos na região pelos seus saberes sobre as folhas da caatinga e suas *rezas brabas* - Alexandrina Maria da Conceição e Alto Ribeiro dos Santos - minha avó, Florência Maria dos Santos - Dona Florência -, nasceu em 1933, na fazenda do Engenho, pelas mãos de uma parteira a quem chamavam de Mãe Tomásia.

O Véi Alto e Mãe Lixanda, como eram chamados os pais de minha avó na comunidade, viviam da criação de cabras e porcos. Feirantes de Macururé-BA e Chorrochó-BA se embrenhavam na caatinga até o Engenho para comprar essas criações e revendiam em suas feiras nas cidades. Mais tarde, quando eles morreram, minha avó e minha mãe continuaram com a criação de cabras, mas sob outros modos de se relacionar com os bichos. O comércio dessa vez não é o objetivo. A criação de cabras em minha família, desde que meus avós assumiram tal atividade, se caracteriza pela nossa biointeração, onde a cabra é parente, o cabrito

[10]Um arbusto da caatinga.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

enjeitado é filho e, portanto, meu irmão, ou mesmo a garantia da vida de uma pessoa. Minha mãe inclusive, dá nome aos seus filhos cabritos. Quando algum deles se perdem da mãe no meio do mato, opera-se uma busca contínua. Ela escuta o *berro* e diz - *Esse bichinho tá perdido. Dá pra saber pelo berrado.* Isso às vezes envolve ser auxiliado por boiadeiro enquanto se busca. Em um desses ocorridos, ela me disse que minha avó é quem sabia pedir a boiadeiro para então encontrar as criações perdidas ou roubadas. De outra forma, quando a mãe de um deles morre e todas as outras cabras paridas do chiqueiro o rejeitam, ela assume o lugar da mãe. Amamenta todos os dias até que cresça e se torne mais autônomo. Brinco com ela chamando - a de Cabra e ela, por vezes me chama de seu cabrito.

Conversando com minha mãe perguntei se ela já havia presenciado alguns processos de cura dos meus bisavós e se eles eram muito procurados para isso

- Ele era coincido pelas reza braba, Valter. Não lembro de muita coisa, mas quando eu era pirralhinha ainda teve um surto de feridas nas bocas do pessoal do Pajeú[11] e de Genésia ali do Feijão[12]. Era com as crianças, os bichinhos tavam com as bocas cheias de ferida, não mamavam, não comiam, tavam tudo assim mei desnutrido. Aí o povo dizia: tem que levar no Véi Alto e Mãe Lixanda, eles sabem rezar nisso aí. Aí levaram, e eles rezaram, passaram os remédios, as garrafada, só sei que os menino curaram. Aí era assim, o povo procurava vovô pra essas coisas. Dizia ele também que rezava pra apagar o fogo de uma arma de fogo diante dele. Dizia que bala num pegava hahahah vovô era engraçado.

Mãe Lixanda também, do mesmo jeito. O povo confiava nela pra pedir qualquer coisa. Ela num sabia ler nem escrever. O povo de São Paulo, uns parentes da gente, mandavam cartas pra ela, as cartas chegavam no Macururé e o agente de saúde levava pra ela. Eu chegava lá ela tava com as cartas na mão, pedindo pra eu ler. Quando eu lia era o povo dizendo que tava sendo perseguido, brigavam por lá, se envolviam em muita coisa errada e mandavam as cartas pedindo pra ela fazer alguma coisa pra livrar os inimigos dos caminhos deles. E ela fazia! E ela ainda mandava eu copiar as rezas pra mandar pra eles rezarem lá de São Paulo. Lembro até hoje. Tinha até aquela reza de Meu Jesus de Nazaré. Quando era dezembro, que vinha alguém de São Paulo pra região, esse povo mandava mala de tecido, de

[11] Comunidade rural que carrega o nome do riacho que lhe banha.

[12] Comunidade vizinha à comunidade de Caraíbas.

roupa, agradecendo pelas reza e pelas coisas.

Minha avó cresceu nesse arranjo, mais próxima à Mãe Lixanda. Aprendeu tudo que pôde com ela, inclusive a costurar, a tirar ripas de facheiro e casca de angico[13] para vender e garantir seu sustento. Criou minha mãe, meu tio, os cachorros, as galinhas e as cabras com o que arrecadava dessas atividades e da lavagem de roupa, até que se aposentou. E ainda assim continuou tirando ripas e costurando quando necessário. Para além de ter adquirido conhecimento sobre as folhas, as rezas e as curas que seus pais lhes deixaram de herança e que ela levou por toda a vida.

Teve três irmãs com quem dividiu boa parte da vida: Maurícia Maria Xavier, Expedita Maria da Conceição e Margarida Maria da Silva, sendo a última, uma de suas principais companhias no curso da vida e trajetória religiosa. Florência, movida pela fé nas águas, nos bichos, nos encantados, nas divindades e nas folhas, se revelou uma devota de *Katendê.* Minhas memórias de infância me ajudam a guardar a sua imagem com um cachimbo, no quintal de sua casa, onde moravam as galinhas, seus cachorros Bruk e Wait, suas plantas e um grande pé de seriguela, que eu vivia pendurado. Toda vez que mexia com esse cachimbo, ou com fumo falava de Katendê. Que era para Katendê, quando não, era para a Caipora. E ela nem fumava. Seus cachimbos pertenciam a suas entidades e, ou, divindades..

Em 1958, segundo minha mãe, Dona Florência iniciou um namoro com um primo distante chamado Aurelindo Ribeiro Dos Santos, carinhosamente chamado por nós, netos e bisnetos, de Vovô Léro. Este era um vaqueiro que sempre morou na fazenda Riacho da Tranqueira, vizinha da fazenda Engenho e Riacho Grande. Se autodenominava caboclo, também conhecedor de ervas e de *rezas brabas*, como a reza para curar picadas de cobra. Sua relação com este caboclo culminou em dois filhos: Minha mãe, Nazaré Maria dos Santos, e meu tio, José Inácio Santos e Santos. Ambos nasceram pelas mãos de outra parteira chamada Vicença, na fazenda Engenho.

Vovô Léro, vaqueiro independente, tinha uma pequena criação de cabras e uma roça pequena de feijão, jerimum e melancia. Gostava muito de carne de bode frita com farinha acompanhada de uma Pitu ou 51. Sua casa, era miúda também e o seu lugar de descanso era sempre na rede pendurada nos caibros da cozinha, ao lado do pote de água e de uma mesa

[13]Árvore comumente encontrada na caatinga.

redonda de madeira onde ele deixava seus couros curtidos pra fazer gibão, chinelo, e outras vestes de vaqueiro. Apoiava também o seu rádio de pilha, onde ouvia vaqueiro aboiar. Essas atividades garantiam seu sustento, junto a aposentadoria, na alta idade. Mas quando jovem, sua vida era campear. Ganhava bezerro, cabritos, galão de leite, couro curtido, espingarda, tatu, por cada boi que capturava dentro da caatinga e devolvia pros patrões.

Contudo, quando ganhava dinheiro, se recusava compartilhar com minha avó. Não ajudou muito na criação de minha mãe e meu tio. O dinheiro era sempre para raparigar às terças-feira, na feira da cidade de Macururé. Este foi o motivo, inclusive, que minha avó decidiu se separar dele e mudou-se para o povoado de Caraíbas. Lá tinham escolas onde minha mãe e meu tio poderiam estudar.

A casa da minha avó foi cedida por uma sobrinha que desde novinha mudou-se para São Paulo em busca de emprego. Matilde, chamada por nós de Tia Tida. A casa fica na rua da antiga quadra, que hoje é a Unidade Básica de Saúde, tinha um pé de castanhola ou amêndoas na frente. Tem uma pequena área e um quartinho onde meu tio guardava sua bicicleta e seus materiais de serviço, pois é pedreiro. Depois dessa área, vem a sala, com um sofá pequeno, vermelho, uma rede verde quadriculada pendurada em tornos chumbados nas paredes. Uma estante de madeira quase branca apara inúmeros porta retratos com fotos de familiares, do seu prefeito, jarros com flores artificiais, e algumas imagens de santos católicos amarrados de fitas de cetim, indicando cada uma, uma promessa realizada. Ainda na sala, na parede esquerda ao lado do sofá, uma porta com uma fechadura improvisada por ela dá entrada ao seu quarto. Aliás, nenhum de nós, netos, entrávamos lá. Não me recordo de ninguém atravessar aquela porta, na verdade. Ela não deixava. A gente até via duas camas de solteiro e uma mesinha de madeira. Sobre esta mesinha tinham imagens de alguns santos, caderno, suas velas, terço, rosário, fios de conta, e algo que me marcou muito: seu perfume, cuja embalagem era uma sereia, com a tampa em forma de coroa.

Ela dormia em uma das camas, e na outra, minhas irmãs diziam para me amedrontar, dormia o espírito de uma velha amiga dela. Em baixo dessa cama havia uma mala de couro, onde ela guardava seus documentos, uma suposta arma e algum dinheiro.

Quando jovem, minha avó não gostava de beber e farrear. Sempre foi contra bebidas alcoólicas. Segundo minha mãe, a fase da adolescência, em suas épocas, durava muito tempo. Muitas vezes, com dezoito, dezenove anos, ainda era comum meninas brincarem de bonecas

como se fossem crianças. Minha avó foi uma dessas. As diversões eram brincar no mato, tomar banho nos riachos, fazer bonecas de tecido e preenchê-las com algodão. As mais velhas sempre levavam a minha avó e as suas irmãs para ajudar a rezar os velórios, a cantar e dançar São Gonçalo e para a tradicional procissão ao redor da pedra na Fazenda do Timtim. Aliás, este era o lugar onde tinha, ao final das celebrações, festa, bingo, leilão, que os pais de minha avó permitiam que ela participasse. Como ela dizia, *não bebia e nem gostava*, mas dançava forró como ninguém.

Os anos se passaram, e minha avó em sua maior idade se revelou uma apaixonada por política. Para além de peregrinar pelas festividades religiosas de toda a região, não perdia um comício dos prefeitos que ela apoiou. Humberto Gomes, ex -prefeito de Chorrochó, foi o mais recente. Presenciei minha avó brigar com minha mãe porque ela tinha mandado pintar a lateral de sua casa com o rosto e as cores da campanha de Humberto e minha mãe, meio inconformada com o fanatismo de minha avó, discordava e quis apagar. Minha mãe se preocupava com ela, do alto de seus cinquenta, sessenta anos, subindo em carroceria de carros e balançando bandeiras no meio de passeatas na BR 116 em direção a cidades vizinhas como a Barra do Tarrachil-BA. Aliás, o prefeito tinha uma consideração genuína por ela. Era seu único voto em nossa família, e mesmo assim fazia valer a pena.

***

Com ânsia de saber mais sobre sua trajetória e vida religiosa, passei a recuperar memórias de suas práticas religiosas por meio de vivências no cotidiano da minha casa em Caraíbas, Chorrochó- BA, junto a minha mãe.

Debaixo de um pé de algodão, que minha avó plantou no quintal de minha casa, minha mãe montou uma fogueira com tijolos, lenha e colocou um caldeirão de água para ferver. Neste dia, havíamos matado um bode para comer. Um quarto do bode foi para a família do meu tio, os outros dois para as famílias de minhas irmãs, vizinhas de minha mãe. Nós, de casa, ficamos com um dos quartos e o fato[14]. Desde pequeno eu gosto de observar e ajudar minha mãe a virar tripas de bode. Ver o avesso do avesso, ou o avesso do interno do bode encantava meus olhos.

[14]Conjunto de vísceras.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Minha mãe, com as varas de frecheiro na mão, tratava as tripas como quem enlaça um novelo de linha fazendo uma peça de crochê. Eu, do lado, com um balde de água e bastante sal esfregava as tripas como se estivesse esfregando as golas de minha camisa da capoeira, como ela me ensinou. Faço movimentos repetitivos, vou trocando a água com sal por diversas vezes até minha mãe dizer chega, o que demora um bom tempo. Enquanto isso, ela, com sua destreza, destrincha mais vísceras; abre um órgão que chamamos de livro e limpa cada uma de suas pregas, que parecem páginas. No caldeirão de água que já fervia, coloca o bucho para escaldar e amolecer os tecidos e texturas que o revestem. Numa das galhas do pé de algodão, onde há um gancho mais resistente, ela pendura o bucho, estica com uma mão e com a outra, segurando uma *peixeira* amolada pelas costas da lâmina, raspa o bucho por um bom tempo. Mergulha de volta na água fervendo e repete a raspagem por várias vezes até que ele fique lisinho e branquinho.

Atividades como essas são sempre cheias de história. Minha mãe, que já tem fama de conversadeira e contadora de histórias, não me deixa sem ouvir uma nunca. Neste dia, falamos de sua mãe, minha avó, e como de costume nos emocionamos. Minha mãe dizia, enquanto raspava o bucho, que - *mainha era uma mulé boa! Eu puxei foi a ela, se puxo ao véi Léro eu tava lascada. Ela que me ensinou a tratar um fato. A bicha já tirou couro de bode com caco de vidro hahah a veinha não era brincadeira não.*

Perguntei se, no terreiro que minha avó levou ela quando criança, ela mexia com essas coisas também. - *Eu mexia, mas era pouco. Eu aprendi foi aqui dentro de casa mesmo. Tratar galinha de capoeira, retalhar um bode… Tudo aqui com minha mãe.*

Ainda curioso, quis saber mais sobre o que ela fazia lá. E então ela me revelou algumas coisas que enchem seus olhos de lágrimas. - *Mainha era média, médiu, sei lá como chama. Ela tinha uns caboco, tinha um que eu cantava que era assim: Ô lê seu boiadeiro mora lá no gravatá, sua vida é cortar pau, beber mel e chupar ingá (2x) Boiadeiro ê, boiadeiro ah, trago meus arreio e minha corda de laçar, trago meus arreio novo êh, ah, minha corda de laçar, Êh Ah!*

Aí ele cantava de vez em quando: seu boiadeiro por aqui choveu, seu boiadeiro por aqui choveu, choveu que água rolou, foi tanta água que meu boi bebeu, foi tanta água que meu boi nadou. Eu me acabava de chorar!

Nesse momento ela já estava chorando. Até hoje, sempre que lembra, se emociona. Disse

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

também que minha avó ainda recebia seu *Tupinambá*[15] e que foi uma mulher que se cuidou, à medida em que pôde, com um antigo rezador da região do município de Juá, em Paulo Afonso-BA: Pai Vítor.

Em fevereiro de dois mil e vinte e cinco, numa visita à fazenda Timtim, próximo a este município, conheci D. Paulina, viúva de um primo da minha avó, que do alto dos seus oitenta anos ainda rememora algumas das andanças de Laurentino, seu falecido marido, junto com a sua prima D. Florência até a roça de *cumpade Vítor*. Ora chamado de rezador e ora chamado de Pai de Santo, D. Paulina me diz que ele era dono de um terreiro onde D. Florência e Aurelindo frequentavam para trabalhar com seus guias e encantados.

- Ela mais Aurelindo num saíam de lá. Era de repente! As veis eu tava aqui varreno o terreiro de casa e ela chegava a pé me chamando "Cumade, ô cumade, cadê meu irmão? ta aí?". Se ajeitchavam ligeiro e caiam na banda do mundo pra essa roça de Víto. Até hoje eu tenho aqui no quartim dos santos as contas dele que ele levava pra lavar, a bata, e o cordão de São Francisco[16]*. Tem o dele e tem o meu que eu merma fiz.*

Neste mesmo dia, encontrei com uma prima de minha mãe, minha Tia Maria, filha de Maurícia, irmã de minha avó. Ela, assustada, dizia que eu cresci muito, virei homem, e estava lindo. Enquanto voltávamos da casa de D. Paulina, comentei com ela que eu estava querendo saber mais informações das andanças de Mãe Tété por aquelas terras. Ela logo disse, saudosa, que se pudesse teria andado mais junto a ela. Não tinha chamado de Mãe Tété que ela não atendesse.

- Eu andei muito com minha tia. Ela me ligava, eu lá no Belém do São Francisco, ela me ligava "Minha fia? Venha passar uns dias comigo que nós vamos ali no mato, passar na casa de Vitor". Eu não pensava duas vezes. Descia de lá pra cá, pegava balsa, atravessava o rio São Francisco, chegava na Barra do Tarrachil, pegava carona até Macururé e de Macururé vinha andando até aqui no Tintim. Teve um dia que tava eu, ela e Zé de Sabino, indo pra não sei onde e Mãe Tété era teimosa. Pense numa véa teimosa. Queria pegar uma carona com esse zé pra descer no meio da rodagem não sei pra quê. Era sempre assim, mas eu

[15]Divindade afro-indígena comum em manifestações religiosas Afro-brasileiras.

[16]Um cordão trançado artesanalmente e que serve como símbolo de proteção espiritual, conexão com o sagrado. Alguns dados mostram que este acompanha a pessoa que o possui até o seu sepultamento.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

confiava e sempre seguia. Chegamos na casa de um parente de Zé de Sabino, descemos do carro, e mãe Tété disse: "Agora a gente vai a pé minha fia". Zé de Sabino disse: "Não sei pra que vocês querem andar a pé. Não vão pela estrada de baixo não, vão pela de cima que é melhor pra vocês". Na hora que o homem montou no carro e foi simbora, ela virou e disse: "Minha fia? Vamos por baixo mesmo, pelo riacho da tranqueira. Trouxe carne de bode seca, farinha e rapadura. A gente vai andando e se cansar a gente para pra comer e depois segue".

Minha tia me conta que elas foram andando pela estrada e não demorou muito para avistarem um umbuzeiro carregado. E, como é característico no mato da gente, um umbuzeiro nunca está sozinho, ao seu redor terão pelo menos uns três. Elas foram então catando umbu, de umbuzeiro em umbuzeiro, enquanto entravam cada vez mais na mata fechada. Minha avó, sempre altiva, ainda subia nas galhas dos umbuzeiros, assim como subia noutras árvores para tirar comida para as cabras, ou colher cascas para fazer remédios. Quando criança, inclusive, sempre a vi encostar nas plantas que são remédios e comer um pedaço, às vezes mascava o fumo com um pouco da casca de alguma árvore. Nesses momentos, minha cabeça e olhos de criança lhe enxergavam como essa mulher folha, capaz de virar uma dessas árvores também.

- Quando pensei que não, vi um bode todo retalhado pendurado nas galhas de um umbuzeiro mais distante. Parei e avisei a Mãe Tété. Ela mandou fazer silêncio, pra ver o que era e pra ninguém ver que nós estava ali. De repente pulou de cima do umbuzeiro o finado Longuinho com um negócio desse tamanho na mão. Não deu tempo nem de ver se era um cacete, uma espingarda, sei que a gente correu que nem bala pegava. Ele enrabou em nós, como quem queria matar. Todo mundo sabe que ele não prestava mesmo. A gente se escondeu de volta na casa do parente de Zé de Sabino, pouca hora depois Longuinho chegou na porta perguntando por duas mulé que ele viu correndo na rodagem como se tivessem perdidas. O dono da casa disse que não tinha visto ninguém. Aí sei que Longuinho sumiu na banda do mundo, e na hora que ele sumiu Mestre Ronda panhou sua avó e jogou ela lá fora no meio do terreiro, deu uma pêa nela e dizia assim: "Você não sabia que não era pra ir por essas estrada? Passou de morrer". Eu chorava, chorava… Quando conto chega me arrupio. Meu filho, sei que eu envelheci com ódio desse homem. Todo mundo sabia que ele era estrupador e ladrão. Vendia droga, roubava bode, fazia tudo que não presta. Quando seu tio paquerava Judite, ele também era doido por ela. Numa seresta, seu tio dançando com Judite, ele chegou por detrás e deu a facada no seu tio que as tripas ficaram pra fora. Mãe Tété e sua Mãe que

foram de pau de arara até Belém com seu tio. Sua mãe amarrou as tripa pra dentro e enrolou seu tio numa rede até chegar lá. Mas todo mundo já dizia que seu tio ia morrer. Por isso também que sua avó tirou a cachaça de seu tio. Ele bebia demais, vivia nas farra e o que sobrava era confusão pra ele. Quando eu soube que mataram ele [Longuinho] lá na fazenda, eu desci correndo de Belém até Chorrochó pra olhar dentro da cara dele no caixão. Toma fi da peste!

Boiadeiro, Tupinambá e mestre ronda eram presenças na vida de minha avó. Eles fazem parte das memórias de quem conviveu com minha avó.

***

Quando mais jovem, fui ensinado por minha mãe a cortar o cabelo para que eu cortasse o dela. Minhas irmãs que sempre alisavam seus cabelos também me ensinaram a fazê-lo para que eu as ajudasse. Com o passar do tempo, uma de minhas irmãs abriu um pequeno salão no fundo de sua casa. Lá eu ajudei ela a cuidar dos cabelos de suas clientes. Hoje em dia o salão não existe mais, mas os equipamentos ainda estavam lá. Toda vez que eu retorno pra lá no período de férias, sempre mexo nos cabelos de meus parentes. Dessa forma, num dia desses, enquanto escovava os cabelos de uma prima de minha mãe, de nome Rita Ribeiro, questionei sobre seus contatos com minha avó. Ligeiramente ela respondeu

Mãe Tété? Avemaria! Ali já me levantou muitas vezes. Eu adoecia e corria pra ela. Quando pari Reginho, era a mesma coisa. Ele não podia dar um peido que eu corria pra Mãe Tété pra pedir ajuda pra curar meu filho hahaha ela só dizia: "você é muito agoniada minha fia."

Jozeane, dona de um bar na beira da pista e vizinha de minha família sempre me foi próxima e tratou com carinho. Ainda nesses dias de férias, quando o sol se punha, a gente saía para a frente de casa pois é o momento que faz sombra do lado da rua em que moramos. Ela mora três casas depois da minha. Quando coloquei a cadeira de balanço na porta, ela estava passando do bar para sua casa, fumando um cigarro.

-Bora tomar um café lá em casa, amor? Quero que você faça um negócio pra mim no meu celular. Ela sempre me solicita para lhe ajudar com algumas dessas funções; fazer transações de dinheiro, mexer em redes sociais, comprar produtos de cabelo nos *pela internet*,

mas também me solicita quando quer somente conversar, faz parte de uma família grande. É uma entre quatorze irmãos, cada um com alguns filhos. Talvez Jozeane seja a única com apenas dois. Alguns deles já passaram pelos cuidados de minha avó, incluindo ela e seu filho mais velho. Em dado momento ela me perguntou: *Você não vem mais morar aqui não?* Eu disse que não sabia. *Talvez, sim.* Mas, que sempre retornaria a conquista por conta das minhas relações com o terreiro que sou filho.

- Ôh!! Ta seguindo do mesmo jeito de Mãe Tété. Você não tem medo não? Eu tenho medo, Valter. Você tem Pombagira? Eu tenho certeza que eu tenho um negócio assim. Se eu contar ninguém acredita, mas eu sinto tudo. Sinto quando as coisas ruins vão acontecer e sinto também que sou muito protegida. É por isso que eu nem vou pra Igreja. Tenho medo de incorporar igual suas tias [risos]. *Mas Mãe Tété já me chamava pra ir, eu acho que ela sabia que eu tinha alguma coisa. Mas eu não tinha coragem, quando precisava de alguma coisa ela fazia por mim de onde ela estivesse. Ela já rezou muito em Maciel, quando batia em mãe, que ela dizia que ele ia virar bicho. Hoje tá aí, morre mas num morre.*

Essas narrativas e memórias compartilhadas sobre a minha avó apontam que o fato de ela ser chamada por Mãe Tété, sobretudo por aqueles que passaram, direta e indiretamente pelos seus cuidados, implica também uma relação que atravessa ela e alcança seus espíritos e encantados. Por outro lado, o modo como minha avó nos educava para atentar à caatinga, fosse escolhendo árvores para contar os nossos sonhos, colhendo umbu, criando cabras, tirando facheiro, ou agradando Katendê com o fumo nos ajuda a pensar em relações mais que humanas e multiespécies. Haraway (2016) nos provoca a fazer parentes, ao invés de bebês. Compreendo que minha avó já se aparentava com outras espécies e mediava relações entre humanas através dessa forma de fazer parentes.

As suas dezenas de afilhados também a chamavam de Mãe Tété. Esses afilhados estavam intimamente ligados aos seus cuidados com a comunidade, que lhe geravam algumas relações de compadrio como retribuições. Entendemos que a filiação da criança é uma forma de retribuição.

A caatinga é, assim, um lugar de constantes transformações, por isso, ambiente propício para imaginarmos e vivenciarmos metamorfoses. Através dessas relações é que vamos nos relacionando com o lugar e com o encantamento. Há quem seja bom de perceber isso, como mãe Teté. Dentro dos encantamentos possíveis, quero, na seção seguinte, chamar atenção para

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

uma modalidade de encantamento, cujas investidas de minha avó muitas vezes tentaram evitar: o ato de virar bicho. Também observo, ligeiramente, como as pessoas que se tornam finados continuam, em alguns casos, a transitar nos lugares, reivindicando coisas, abrindo caminhos para pensarmos sobre como o diálogo com esses seres se torna possível.

Virando bicho

Maciel, irmão de Joseane, sempre foi meu vizinho. Costumava beber pinga todos os dias. Brigava por qualquer motivo e sempre ameaçava as pessoas de morte. Andava com faca na cintura de modo que todos temiam a ele quando estava em águas (bêbado). Muitas foram as vezes que acordei na madrugada com Joseane chamando a gente pedindo socorro pois ele estava em surto, querendo bater nos pais. O motivo eram sempre os mesmos: os pais não davam dinheiro e nem deixavam ele pegar sua moto para dar cavalo de pau[17]na pista, como era de costume. Em algumas dessas brigas, suas irmãs diziam que tinham medo dele matar qualquer um dos familiares, pois, até bater na mãe ele já havia batido.

Com o tempo, os cuidados de minha avó passaram a ser solicitados para tentar tirar dele o hábito do alcoolismo e a fúria de tentar bater, ou matar os seus parentes. Mas, muitas vezes, se aproximar dele não era possível. Ele tinha coragem de ferir qualquer um. Segundo minha mãe, minha avó ainda tentou fazer o mesmo que fez com o meu tio quando precisou fazer ele abandonar o hábito de beber, mas disse que, com Maciel, era diferente. Não tinha reza que desse jeito. Se ele continuasse assim, ou viraria bicho ou sofreria um castigo severo.

Dona Solange, outra rezadeira conhecida na região, também foi procurada para cuidar de Maciel, mas uma condição posta por ela era que ele fosse até a sua casa e dormisse alguns dias para tomar banhos e passar por alguns outros cuidados, mais uma vez, a proposta não foi viável. Ele era de fato difícil de convencer. Minha avó dizia que ali era só o tempo pra tirar.

Os anos se passaram, eu cresci, os pais de Maciel envelheceram mais e ele continuou com as suas malfeitorias. E entre acidentes de moto, brigas na rua, brigas em casa, um dia, enquanto acordava de uma cachaçada, gritou por sua irmã, que chegou correndo em minha casa pedindo socorro à minha, mãe que na época ainda trabalhava enquanto técnica em enfermagem:
- Madinha, madinha! Maciel acordou ali todo mijado, ta tentando levantar e não consegue, tá

[17]Manobras perigosas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

com um lado do corpo paralizado. Minha mãe socorreu mas, pela gravidade, o correto foi levar para o hospital em Chorrochó. Lá ficou internado por dias. Não teve diagnóstico, mas os movimentos do corpo foram voltando gradativamente, com exceção dos movimentos das mãos. Esses ficaram comprometidos. Mesmo assim, retornou para casa e ficou sob observação médica.

Minha mãe, junto às suas irmãs, rememoravam as investidas para Maciel não virar bicho, mas não teve jeito. Suas irmãs dizem até hoje que esse episódio, junto aos outros que se seguiram, foi de fato a resposta aos atos violentos contra os seus pais.

Aliás, bater na mãe era um dos motivos centrais para que as pessoas se transformasse em bicho. - *Eu tava lavando os prato no giral*[18] *ali no quintal de casa. Antigamente era cerca, não tinha o muro ainda. Quando pensa que não, um bezerro botou a cabeça por cima da cerca de casa como quem vinha me cheirar. Quando eu gritei e tangi o bezerro, Finado Bibiu morava aqui atrás de casa, ouviu e correu perguntando o que era. Eu disse que era um bezerro bem estranho que tava botando a cabeça aqui pra me cheirar. Bibiu correu pra procurar esse bezerro e não achou. Perguntou como era, eu disse que tinha as ponta e tinha até bigode, ele disse logo: oxe minha irmã véa, aí é Tomás que disse que tá batendo na mãe e começou a virar bicho.*

Daí em diante, minha mãe passou a vigiar seus passos e os de minhas irmãs que ainda eram crianças. Diz ela que quando tem alguém na comunidade que está virando bicho, os principais sinais são os porcos da criação sumindo e aparecendo depois todos destroçados, os cachorros e as crianças é que enchem os olhos dos bichos. Outro dia, no quintal de casa, ouvimos um barulho muito estranho na madrugada. Minha mãe suspeitava que eram os porcos furando nossa cerca para comer a lavagem que juntamos. Mas não saiu pra ver. Como moramos em beira de pista, nunca saímos para ver quando coisas como essas ocorrem, de uma última vez, na madrugada, um grupo de homens armados invadiram o restaurante vizinho a nossa casa e mataram o dono com dezenas de tiros, em seguida fugiram ilesos pela BR 116. Mas no primeiro cantar do galo, minha mãe saiu pra ver e lá estava o estrago: Um bicho havia comido metade do nosso cachorro que não tinha nem um ano de idade ainda e que dormia no quintal

[18]Estrutura de madeira, coberta com telha, lona, palha, ou qualquer coisa que faça sombra. Sobre ela fica uma pia para lavar pratos e arear panelas que vão no fogão a lenha.

quando ouvimos a barulheira. Ele estava com metade do corpo toda roída, mas só vimos quando minha mãe o revirou. O bicho que o comeu, cavou um pequeno buraco e tentou enterrá-lo. Deixou apenas a parte não ferida para o lado de cima da terra.

Minha avó já dizia que duas coisas evitariam a nossa transformação em bicho, ou salvaria nossa vida de alguma forma: Não bater na mãe e ser batizado. Lá em casa todo mundo foi batizado antes dos sete anos de idade. Para além disso, o banho de garapa e a fita vermelha no braço eram modos de nos proteger de eventos como esses. Outro dia, quando Caraíbas fervia em calor, decidimos todos dormir no chão da cozinha, com as portas abertas para que os ventos da noite nos refrescassem. Principalmente pelo fato de que tinha uma sobrinha minha recém nascida, toda cheia de dobras, e estava chorando muito a noite por conta do calor.

Colocamos nossos colchões da porta da cozinha até o centro da sala. Minha casa até hoje não tem divisão entre cozinha e sala. De repente, algo passou por cima da coberta fina que nos protegia das muriçocas. Minha mãe sacudiu rapidamente suspeitando da presença de ratos. Dizendo: *Temos que botar mais venenos, se não…* Não se passaram dez minutos e minha irmã já gritava assustada que havia uma cobra preta dentro do mosquiteiro, junto a ela e a minha sobrinha recém nascida. Levantamos, acendemos as luzes e chamamos meu pai para matar a cobra. Minha avó, no dia seguinte, chegou em casa para ver sua neta, como era de costume. Contamos o ocorrido e ela disse - *Oxe, é a cobra Muçurana. Ela vem pra mamar do peito da mãe e pra colocar o rabo na boca da criança, a criança mama suas fezes que são venenosas e morre. Eu já falei pra vocês que essa menina tem que ser batizada, vocês ficam brincando com criança pagã dentro de casa!*

Nesses casos entendemos que, na nossa comunidade catingueira, bater na mãe e ser pagão são condições que nos colocam diretamente em contato com dois aspectos da encantaria: ou viramos bicho ou somos possíveis alvos de quem vira. Transformar-se em bicho, aqui, é de fato deixar de existir numa condição humana, para assumir outra. Isso nos aponta ao fato de que na caatinga, as formas de habitar o lugar transbordam os limites da racionalidade moderna e portanto os modos de vida ocidentalizados. Habitamos o lugar compreendendo sua complexidade a partir de diálogos que não se esgotam na linguagem oral nem em aspectos visuais. O invisível, o encantado, o silêncio, as águas, as pedras, os bichos, os animais, as árvores, os espíritos, as divindades e entidades, os finados, falam conosco diretamente por meio de nossas crenças e de outros sentidos.

***

Ao longo deste texto, ensaiei apresentar um pouco da história de Mãe Teté, contando com a presença de seres mais que humanos que nos ajudam a povoar o nosso chão. Assim como experimentei transpor em linhas um pouco da encantaria, das metamorfoses e ou transformações que, dão sentido e tornam os nossos modos de vida um tanto particular, diante ou distante de um mundo racional e ocidentalizado. Tentando provocar o leitor, inclusive, a observar o encantamento como forma possível de enxergar outras formas de conhecer e viver no mundo.

Assim esse trabalho se realiza por confluir com a caatinga das zonas rurais de Chorrochó, sobretudo a microrregião que abraça a minha comunidade. Ela se apresenta aqui como um lugar encantado, onde nossas formas de viver são quase sempre afetadas por um finado, uma entidade, um finado que se encanta, um bicho, uma metamorfose ou transformação. Viver neste lugar, sob estas relações e arranjos, é um eterno encantar-se, ou transformar-se, para que os fins nunca se instaurem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

REFERÊNCIAS

HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. ClimaCom Cultura Científica, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das letras, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília, 2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Contar e cantar junto aos Léguas: modos de narrar no terecô de Codó (MA)

Martina Ahlert (UFMA)
Lior Zisman Zalis (CES/ UC)
Conceição de Maria Teixeira Lima (UFMA)

Resumo: Este trabalho se debruça sobre as narrativas cantadas e contadas por pessoas e encantados vinculados ao terecô, uma religião de matriz africana presente, especialmente, no Maranhão. A partir de um trabalho de campo etnográfico realizado em Codó, no interior do estado, buscamos repensar elementos presentes na bibliografia sobre o tema (inclusive em trabalhos nossos) que associam o terecô à Codó, aos encantados da família de Légua Boji Buá e às matas da região. Na companhia destes trabalhos buscamos dar centralidade às narrativas presentes nas conversas e nas doutrinas "puxadas" por pessoas e entidades para explorar as ideias de que i) Codó, ainda que município, é um território não fixo que remete a uma categoria própria de força; ii) a família de Légua, ainda que relacionada às matas da região, é também caracterizada pelo deslocamento, de modo que se vincula a símbolos de outros contextos e temporalidades. Assentamos nossa análise na percepção de que o que se conta e se canta sobre o terecô - em suas múltiplas formas - são processos de criação, especulação e reinscrição da religião, que atualizam e fornecem sentido às experiências. Ao mesmo tempo, reconhecemos a centralidade dos pontos cantados, as doutrinas ou toadas, como dinamizadores de narrativas e vivências. Concluímos reforçando a importância metodológica e as implicações do contar e cantar; mas também revendo noções estanques de território, terra e encantaria, constantemente desafiadas por terecozeiros e entidades.

INTRODUÇÃO

Vou dar uma volta no mundo
Vou dar uma volta no mundo,
Agora vou dar minha palavra,
Vou dar uma volta no mundo.
(Doutrina de terecô)

Este artigo analisa os modos de contar e cantar entre as pessoas e os encantados no terecô de Codó. O terecô é uma religião de matriz africana encontrada, especialmente, no Maranhão. Os encantados são, em sua maioria, seres que foram pessoas ou que "tiveram vida terrena" (Ferretti, 2001) e que desapareceram sem passar pela experiência de morte. Outros deles dizem que sempre foram espíritos desde tempos ancestrais (Zisman Zalis, no prelo). De provável origem bantu, com elementos jeje e nagô, o terecô é constantemente associado às

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

matas de Codó, lugar este que é tido como seu berço no período escravocrata, hoje município da região leste do estado maranhense.

A partir de trabalho de campo etnográfico realizado em Codó em diferentes momentos nos últimos 15 anos[1], nós buscamos repensar elementos presentes na bibliografia sobre o terecô (inclusive em trabalhos nossos) que o associam a Codó, aos encantados da família mais conhecida da religião, a do encantado Légua Boji Buá, e às matas da região. Essas associações são comuns na literatura antropológica e também no cantar e contar de pessoas e entidades. Neste texto, nosso esforço é demonstrar que a ênfase nas doutrinas - chamadas ainda de cantigas, toadas ou pontos cantados - nos permite conhecer mais sobre o terecô e, especialmente, nos permite conhecê-lo de outro modo, uma vez que elas atualizam, desestabilizam e incrementam o que se supõe saber sobre ele e sua relação com a história e a memória.

Edmund Leach, no debate realizado em torno do conceito de ritual, em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (1996), compreende uma relação direta entre mito e rito, e sugere que "histórias sobre seres divinos que são largamente conhecidas – não têm uma característica especial que as diferencie das histórias sobre acontecimentos locais de vinte anos atrás" (p. 319). Mito e rito, como contrapartida um do outro, são pensados menos como sistemas fixos e mais como "uma linguagem de argumentação" que pauta reivindicações de status ou de interesse. Nessa compreensão, ambos não devem ser tomados como versões originais ou únicas de histórias, são antes espaço de rendimento das contradições e incongruências, de versões múltiplas que constituem os fenômenos.

Podemos pensar, com essas considerações de Leach, dois aspectos sobre os modos de cantar e contar o[no] terecô: as doutrinas são formas de comunicação que não tem uma versão única de acontecimentos; elas atualizam-se continuamente; ao tempo em que retomam, sempre se transformando, histórias ancestrais ou antigas, incorporam elementos contemporâneos. Ainda com o autor, sugerimos que não devemos pensar o cantar ou contar como elementos desprovidos de interesse, no sentido amplo do termo, uma vez que se dirigem a audiências que se pretende se não convencer, ao menos impactar - sejam as doutrinas executadas em contexto

[1] Durante esses anos, nós três tivemos o apoio de fundações de pesquisa a quem gostaríamos de agradecer, como o Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e a instituição portuguesa Fundação para a Ciência e para a Tecnologia (FCT).

ritual [*stricto sensu*], como uma gira ou sessão, seja em momentos ordinários, como as conversas no fim de tarde entre os vizinhos, amigos ou membros de um terreiro.

Um dos aspectos mais importantes dessa perspectiva de rito assentada na ideia de comunicação, lembra Mariza Peirano (2015), é sua relação com a dimensão da prática: ao tempo em que as categorias utilizadas remetem a aspectos ancestrais ou do passado - uma vez que posicionam as pessoas em relação às divisões, distinções e heranças -, sua retomada fornece atenção às situações empíricas de sua enunciação. É nesse sentido que, como lembra Stanley Tambiah (2018), por mais que os rituais possam ser reproduções de encenação de certas sequências "aparentemente estereotipadas e invariantes" (p. 135) - como o ritmo da música e a reprodução da canção parecer supor -, são igualmente sempre evento performático, portanto aberto à ação (como, por exemplo, a possibilidade de ser impactado "pelo modo oral da recitação do especialista") (p. 136).

A dimensão da prática nos direciona aos efeitos que os atos performáticos têm de fazer coisas, na medida em que falam coisas. Com John Austin (1962) estamos interessadas nos efeitos que os atos de contar - e aqui cantar - produzem nas experiências. Assim, uma doutrina "puxada" também aproxima outros seres (chamando os encantados), transformando o desempenho e a estatura dos corpos, trazendo novas habilidades a eles. Os pontos cantados, nesse sentido, renovam, atualizam e transformam o que se pensa sobre o terecô e como se faz o terecô.

Existem, sugerimos, três aspectos para considerar sobre os modos de cantar e contar o terecô: em primeiro lugar, (i) as doutrinas são formas de comunicação cantada no contexto ritual e ordinário. Em segundo lugar, (ii) elas tratam, evocam a história das entidades e acontecimentos, sem se restringir a uma versão única deles. Terceiro, (iii) elas retomam histórias ancestrais ou antigas e se atualizam, incorporando novos elementos.

Uma doutrina pode ser puxada, pode aparecer na cabeça, num sonho, pode ser ensinada, pode vir como explicação numa conversa, como resposta a uma pergunta, pode vir como desvio para não revelar um segredo, pode ser cantada sozinha, com outros, numa sequência, numa festa, num bar, andando só no meio da rua ou muito bem acompanhado, pode ser cantada alta ou para dentro, ou seja, em silêncio. A questão que nos interessa aqui é que ela faz coisas, muitas coisas. E o que pode fazer? Ela chama ou puxa entidade e, neste sentido, ela cria coletivo, coloca as pessoas no mesmo ritmo. Também, ela pode ser usada como ameaça ou

surgir enquanto desafio. Ela muda a postura dos corpos, traz habilidades, permite descobrir coisas sobre alguém a partir de quem chama ou convoca, pois fala das correntes da pessoa, indica a quem se vincula e às linhas com as quais se trabalha.

As doutrinas, ao mesmo tempo, exigem cuidado: não se canta qualquer coisa em qualquer lugar - ainda que se possa cantar em muitos lugares - pois cada canto pode acionar uma força específica. Cantar é um saber de ocasião. é preciso saber para quem e para quê cantar. Durante festas e sessões, as doutrinas abrem o tambor, pedem licença, chamam e despedem entidades.

Considerando essas questões, gostaríamos de organizar essa apresentação em três partes. A primeira parte enfatiza a família de Légua Boji Buá, a família de encantados mais importante do terecô. A segunda toma o território de Codó e como ele aparece em diferentes lugares, para pensá-lo como terra de encantaria. A terceira parte do texto retoma esses conteúdos observando os seus efeitos pragmáticos. Nossa esperança é indicar que contar e cantar - como apostas metodológicas - nos permitem rever noções estanques de território, de uma terra e sua encantaria [ou uma cadeia associativa fixa], e, assim, propor novas perspectivas analíticas a este campo, o colocando em movimento.

AS MATAS DO SEU LÉGUA, CODÓ E SUAS DOUTRINAS

Devemos especialmente à Mundicarmo Ferretti, no seu estudo sobre o caboclo no tambor de mina (1998), uma atenção maior às doutrinas das entidades que atravessam os terreiros e os corpos em diferentes contextos do norte e nordeste brasileiro. A autora se refere às doutrinas como um corpo de conhecimento tomado como “literatura de terreiro” e sob o qual se debruçou para compreender, identificar e mapear os caboclos e encantados presentes nas práticas religiosas maranhenses. Fundamentando-se nas doutrinas que Ferretti pôde compreender - e nos explicar - diferentes formas pelas quais os encantados se agrupam e desagrupam, arranjam-se e aumentam famílias, linhas, correntes ou ainda, indicam lugares, espaços, contextos geográficos aos quais dizem se vincular e pertencer.

É sobre um destes agrupamentos que temos nos dedicado nos últimos anos a estudar, especialmente a partir das doutrinas: a família de encantados de Légua, cujo pai e chefe é Légua Boji Buá Ferreira da Trindade (Ahlert e Lima, 2019; Ahlert, Lima e Zisman Zalis, 2024;

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Zisman Zalis, Ahlert, Lima, 2024). Diferentes trabalhos (Costa Eduardo, 1948; Leacock e Leacock, 1978; Ferretti, 1998; 2001; Ahlert, 2013; Lima, 2024, Zisman Zalis, no prelo) observam a multiplicidade de narrativas que envolvem a história desta entidade - e de sua família -, cuja procedência parece importar menos que sua movência e, eventualmente, a sua chegada nas matas de Codó, onde exerce o seu domínio e seu governo, e diz pertencer.

Nas doutrinas, Seu Légua é uma entidade associada a essas matas, lugar onde exerce o seu domínio e o seu governo, como podemos ver na doutrina:

Oh Légua Boji
Oh Légua Boji
Eu vi seu Légua
No Codó
Eu vi seu Légua
No Codó. Eu baiei, baiei, baiei
eu baiei nas matas de Codó.

Aê do Codó, aê do Codó
Seu pai é rei de Codó
Aê, aê no Codó.

As narrativas sobre a origem de Légua Boji são múltiplas: príncipe guerreiro africano, indígena amazônico, vaqueiro, turco, ou ainda fruto de transformações do vodum Legba entre povos jeje e mina. Enquanto alguns estudos, como os de Costa Eduardo (1948), defendem sua fusão com entidades daomeanas, pesquisas como as de Ferretti (2001), Castro (2016) e Silva (2019), mostram como Seu Légua foi reinterpretado em diferentes contextos, assumindo identidades de caboclo, preto velho, turco ou vaqueiro. Essas versões diversas encontram eco nas doutrinas, indicando como suas múltiplas identidades e parentescos se dispersam e se reconstroem em diferentes terreiros do Maranhão, Pará e Nordeste:

Légua na terra, turco é,
Meu pai é turco, turco é (Virgolino e Silva, 1976).

Povo de Légua é vaqueiro sim senhor
Na eira do meu pai
todo légua é baiador.

Oi dá no boi, meu vaqueiro
Vaqueiro já chegou
De noite, à meia noite,
Eu vi um vaqueiro na boiada

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

É vaquerinho do mestre Légua
Que veio pra festa do ar.

Em Codó, a encantada Chica Baiana, encantada da família de Surrupira, mas que se apresenta como sobrinha de Légua Boji Buá na encantaria de Codó, nos contou que Seu Légua gostava de fugir para a mata, ambiente sobre o qual tinha domínio e habilidade, e que servia como uma forma de enfrentamento e não aceitação de sua condição de escravizado. Segundo outra encantada, Lionesa Légua, seu pai atravessou sete baias para chegar à casa de Santa Bárbara, então chefe dos cultos e da encantaria na região de Codó. Seu Légua já havia passado por outras terras e experiências, como indica a doutrina que aponta uma possível moradia na Ilha de Upau Açu, onde se encontra a capital São Luís. Somente após isso ele se dirigiu ao interior do Maranhão, especificamente à região de Codó, onde criou sua ligação como morada e chefe deste lugar. Importante ressaltar que esse vínculo e pertencimento não anulam seus movimentos e sua jornada por outras terras:

Seu Légua tem doze bois, na Ilha do Maranhão
Vou vender minha boiada, e vou mimbora pro sertão,
Boi, boi, boi, Seu Légua! Tira as tamancas do boi, Seu Légua!

Oh gente cadê Seu Légua
Seu Légua foi passear
Seu Légua tá aqui,
Ele foi pras bandas do Pará
Ele foi beber
Água no mar.

O vetor da multiplicidade dessas narrativas está relacionado às historicidades das pessoas e dos encantados, no modo como eles contam as histórias de Seu Légua a partir de suas vivências. Essas referências podem aparecer nas doutrinas, dinamizando histórias, trajetórias, poderes, habilidades e os pertencimentos dos encantados, mas também podem continuar se constituindo a partir das experiências atuais nessas relações:

Légua Boji é um homem guerreiro! Ele é vencedor de toda batalha!
Eu croei, croá, a crôa que Deus me deu!
Ah eu croei, tornei croá, a cróa que Deus me deu!

Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata!

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nessas narrativas, Légua Boji Buá é referenciado a diferentes temporalidades e diferentes contextos no terecô. Soldado de batalhas na antiguidade, africano escravizado na modernidade ou mesmo vaqueiro domador de boi. Não faltam doutrinas que mencionam qualidades múltiplas de Seu Légua e de seus filhos. Todas elas, contudo, parecem ter em comum a relação desta família com as matas de Codó.

Como terra encantada, as matas de Codó são um centro de força e poder. Nesta combinação de materialidade e transcendência, uma nova geografia é evocada - e a família desse encantado surge associada a este contexto. Lionesa Légua, sua filha, tem um ponto que pergunta "*Cadê Lionesa?"* - a resposta cantada é: *"Tá no Codó".* Podemos citar ainda outras doutrinas que enfatizam esse vínculo como, por exemplo:

Mandei chamar caboclo da mata do Codó
Mandei chamar caboclo da mata do Codó
Eu to na eira, eu to na eira, caboclo só.

Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata!

Em consonância com essas associações, escutamos em campo, que a família de Légua, no período escravocrata, era gente nessa região do Maranhão. Nesse contexto, escolheram as matas de Codó como sua morada, como seu local de encantamento. Escolheram porque passaram ali muito tempo, segundo Toinho, um pai de santo da cidade, foi ali que experienciaram as dificuldades, pois andaram em terra, como humanos.

ANDANÇAS DOS LÉGUA

Ao mesmo tempo em que a associação entre a família de Légua, as matas e o território aparecem no nosso trabalho de campo e na literatura, em Codó, ouvimos que o começo da família de Légua é marcado por uma errância. Dona Padilha, enquanto cantava e contava a história de Codó, mencionou esta entidade. Disse-nos que quando Seu Légua chegou em Codó, "*ele chegou cantando*". A doutrina entoada na chegança cantada falava do seu percurso anterior e do seu destino, da movência e da morada e, em particular, do reinado que se iniciara, do seu governo em Codó. Dona Padilha então cantou novamente a que disse ser tal a doutrina:

Papai Légua, quando chega

No terreiro ele é maior
Atravessou sete baías,
para ser rei do Codó
Papai Légua, quando chega
vem fazendo confusão
Aê Papai Légua
Lugar de bêbado é no chão.

Na doutrina da entidade que nos fala Dona Padilha não se descortinam procedências e origens, tampouco se mencionam os lugares de onde Seu Légua veio. Ela menciona um percurso e também elementos fundamentais desta entidade, qualidades, afetos, humores: o vínculo entre os Léguas - de quem Papai Légua, ou Légua Boji Buá da Trindade, é o chefe -, as terras de Codó e o modo irreverente que marca o comportamento de grande parte dessa família no terecô. A questão colocada por Padilha parece não ser tanto a noção da doutrina enquanto um modo de contar sobre esse percurso, traçar um arquivo de seus rastros ou mesmo anunciar os caminhos pelo qual passou. Quando diz que ele "*chegou cantando*", aponta estes cantos de forma mais ampla que uma prática narrativa, mas, talvez, de um acontecimento. A doutrina, de fato, anuncia uma chegada, o que poderia fazer-nos especular que a doutrina poderia ter sido criada no momento em que chegou à Codó, ou que foi feita para anunciar a própria chegada e as chegadas seguintes que virão. A questão é que, chegar cantando é apontar como as doutrinas operam junto aos acontecimentos - dos humanos e dos encantados - das diversas vidas e histórias vividas e percebidas no terecô.

A chegada cantada de Seu Légua tomada enquanto acontecimento que, por sua vez, é continuamente cantada ao longo do tempo - como fez também a própria Padilha ao cantar a doutrina - não é algo inédito. Contar cantando, antes, é atitude costumeira entre pessoas e entidades nesse contexto. Não faltam cantos para ouvir e cantigas para ensinar, afinal os encantados são seres que estão a todo momento cantando. "*A gente canta às vezes para explicar para o pecador as coisas*", disse-nos um encantado referindo a uma dimensão destas doutrinas dentre outras muitas que às vezes, pouco tem a ver com seu caráter semântico, com alguma explicação subjacente que nos ajudaria a compreender algo que não entendemos ou revelaria um segredo.

As doutrinas tratam também de forças que são acionadas no momento em que são cantadas. Nesse sentido, subtrai-se a centralidade do dizer para tomá-las como modos próprios de fazer, acionadas em diferentes momentos não para explicar, mas para operar. Seu Légua,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

por isso, chegou cantando no mesmo sentido que cantou sua chegada, ou fez de sua chegada seu canto e, por que não, chegou justamente pelo canto.

Outra história sobre o movimento destas entidades nos foi contada por uma encantada desta família, Rolinha Légua:

> *A encantoria começa com o mundo. Primeiro, houve um grande dilúvio. Depois do dilúvio, quando secou a terra, havia um rastro. Era do Velho Légua. O primeiro rastro na terra foi do Velho Légua. Lá em cima do morro, quando desceram, o povo olhou, achando que não tinha vindo ninguém antes, mas viram o rastro, o primeiro rastro, o rastro que veio antes. Era o rastro do nosso pai. E aí ele encontrou uma fêmea e começou a ter nós* (Zisman Zalis, no prelo)

"*E essa é a verdade*", retomou Rolinha junto à aprovação dos outros que ouviam a história, "*o povo pode te contar muita coisa porque gosta mesmo é de falar, mas foi assim que aconteceu. O povo de Légua anda muito*", concluiu. Rolinha, em sua história, fala desse rastro primordial anterior a qualquer fixação a uma terra, de uma origem que se confunde com o próprio caminho. Seu pai Légua é o primeiro que caminha. Antes de qualquer outro, deixa seu rastro. E, junto com ele, a memória do percurso. O rastro é o primeiro de seus aparecimentos. Do caminho primeiro, vieram os outros e, de cima, observaram o registro de sua movência. Na categoria de rastro dinamizada na história de Rolinha, não há apenas uma alusão à génese da sua família - aquilo que começa com a marca no chão - mas de que esse começo é marcado por um movimento, por uma errância. Afinal, o povo de Légua anda muito.

Se prestarmos atenção nas doutrinas, vemos que elas mencionam, além das matas de Codó, diversos outros elementos associados a espaços, como as sete baías atravessadas por Légua, que indicam deslocamentos dos encantados. Citamos ainda:

> *Seu Légua tem doze bois, na Ilha do Maranhão*
> *Vou vender minha boiada, e vou mimbora pro sertão,*
> *Boi, boi, boi, Seu Légua! Tira as tamancas do boi, Seu Légua!*

> *Oh gente cadê Seu Légua*
> *Seu Légua foi passear*
> *Seu Légua não tá aqui,*
> *Ele foi pras bandas do Pará*
> *Ele foi beber*
> *Água no mar.*

Nessas doutrinas, não se trata de origens ou procedências, mas de percursos e acontecimentos. Cantar é o modo pelo qual os encantados chegam e continuam chegando — é

um modo de perceber suas associações para além das referências à Codó e suas matas, marcando percursos em territórios mais amplos.

CODÓ E A MOVÊNCIA DE SUAS MATAS

Na medida que escutamos que o povo de Légua anda muito e, por isso, tem filhos (chamados ainda de médiuns ou brincantes - ou seja, pessoas que os recebem em seus corpos) por todos os cantos do mundo, começamos a perguntar-nos de que forma poderíamos perceber essa movência para além do contexto do campo. De fato, os encantados que encontrávamos muitas vezes comentavam sobre outras cidades e terreiros que frequentavam aos quais referiam-se muitas vezes serem "diferentes" daqueles em Codó, tanto no ritmo, como no modo de fazer ritual. A persistência dessa dispersão - e também retorno à Codó - levou-nos a iniciar uma revisão bibliográfica voltada para identificar a presença das entidades da família de Légua ou da linha de encantados de Codó em outras regiões do país. Percebemos que da mesma forma que as doutrinas apontavam no seu cantar esse movimento, elas também, em outros lugares, eram um índice desses percursos. Nos muitos terreiros do país, percebemos que Codó é cantado e, por isso, pode indicar que aquele terreiro trabalha com a família de Légua.

Codó é um município do Maranhão, localizado a cerca de 300 km da capital, na região dos Cocais, matas de coco babaçu, com uma população atual de cerca de 120 mil habitantes. O estatuto municipal não o esgota enquanto território cultural, religioso e de vínculo com a religião dos encantados. Através de certo repertório musical dos terreiros, é perceptível como as matas de Codó incorporam a noção de "terra de encantaria", noção que aparece na fala de muitos dos nossos interlocutores da cidade. A pergunta que buscamos atravessar aqui, junto ao percurso intelectual que propomos e as opções metodológicas que tomámos, está ligada diretamente à possibilidade de ampliar semanticamente a noção de Codó através da certa geografia que compõem a encantaria brasileira.

Junto a ela, outras camadas de sentido vão compondo uma noção de território que não pode ser pensado sem a noção de força espiritual que o acompanha. Enquanto força, Codó aparece, circula, move-se e transforma-se. Essa presença se dá em muitos contextos de chegança, registros etnográficos da chegada ritual de entidades da família de Légua. Ao chegarem, as entidades dão o seu ponto e marcam a sua presença. Isso nos leva a considerar as

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

doutrinas enquanto "indicadores de presença" que, quando analisadas dentro de uma perspectiva transversal a diferentes encantarias pelo território nacional, podem oferecer indícios de uma dispersão de encantados.

É nessa chegada que as matas de Codó surgem como terra cantada pela boca daqueles que nela dizem habitar. Por onde vão, carregam consigo o território de Codó através das doutrinas ou pontos cantados. Como nos disse uma encantada, "*a corrente se espalhou*" (Zisman Zalis, no prelo): uma família de encantados que não apenas atravessa outras terras, mas que carrega a sua para onde vão.

Em conversa com Légua Boji Buá, encantado que se manifesta em Antônio Filho, tivemos conhecimento de que as doutrinas são um modo pelo qual os encantados relatam sobre as paisagens que vivenciaram até a chegada no salão - como se denomina o espaço de parte dos rituais, localizado nas tendas de pais e mães de santo. Após entoar uma doutrina que falava sobre ter avistado uma cobra escondida em um igarapé, este encantado nos deu margem para pensar nas doutrinas como narrativas que indicam a mobilidade dos encantados para além daquelas que se dão nas condições da incorporação. No canto e no voo somos confrontados com a dispersão de uma terra, cuja territorialidade é móvel.

Os encantados cantam Codó por onde passam, como no famoso terreiro de Francelino de Shapanan, em São Paulo:

> *O seu pai é de Codó*
> *Ele é um codoense*
> *Salve a flor do Codó*
> *Viva a rosa maranhense* (Prandi, 2001, p. 258).

Ou no terreiro de Sátiro, em Belém:

> *Codó é minha terra*
> *Aonde eu nasci.*
> *Eu me chama Manoel,*
> *Filho de Légua Bogi* (Leacock e Leacock, 1975, p. 344).

Ou no terreiro de Zezé Homem de Oxóssi, no Juazeiro do Norte:

> *Oh Légua Boji*
> *Oh Légua Boji*
> *Eu vi seu Légua*
> *No Codó*
> *Eu vi seu Légua*
> *No Codó. Eu baiei, baiei, baiei*
> *eu baiei nas matas de Codó* (Assunção, 2006, p. 163).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Codó, lugar de "baiar". Codó, lugar de nascimento. Codó, lugar de pertença. Suas matas, moradas destes encantados, circulam junto a essas chegadas. Como sugeriu Kauã Vasconcelos, sobre os encantados codoenses em Soure (PA) que "trazem consigo seus territórios", estes devem construir uma nova relação com esse meio, criando um vínculo de possível coexistência não apenas com as pessoas, mas com outros seres espirituais (Vasconcelos, 2022: 265). Como terra encantada, as matas de Codó são um centro de força e poder, onde o solo promove um novo senso de pertencimento e conexão. Nesta combinação de materialidade e transcendência, uma nova geografia é evocada.

As gravações da Missão de Pesquisa Folclórica (MPF) de 1938 em São Luís, no terreiro Fé em Deus de Mãe Maximiana, registram alguns dos primeiros indícios da presença de Codó em trabalhos sobre encantaria amazônica. Nos cantos dedicados a Seu Légua, surge a doutrina que afirma: "*Ai Codó, eu sou filho de Codó. / Eu fui no Codó passear, / Onde dá pra morar*" (Alvarenga, 1948), em que Codó aparece como paternidade, passagem e morada, revelando vínculos daquele terreiro com o terecô codoense. Também em Belém, no disco FM.44-A, encontramos outra doutrina: "*Ô Côdó, ô Codó / Essa é a marcha do Códó*" (Alvarenga, 1950), registrada no terreiro de Sátiro, em que uma mudança de ritmo aproxima o toque da marcha ao tambor da mata característico de Codó. Esses registros sugerem como a família de Légua, ao circular, reafirma sua ligação às matas de Codó, ainda que presente em outros espaços e terreiros.

A recorrência de Codó nas doutrinas gravadas pela MPF mostra que a cidade se projeta como território espiritual, mais do que como mero estigma midiático associado à "feitiçaria". Se, por um lado, a fama da cidade foi marcada por discursos pejorativos, por outro, os pontos cantados e sua dispersão por diferentes regiões indicam a centralidade de Codó como referência religiosa e territorial. Assim, o estudo das doutrinas revela não apenas os trânsitos e aprendizagens dos encantados, mas também um modo de presença: a chegada. É no instante em que os Légua dão o seu ponto que se atualiza a relação entre entidade e território. Pensar Codó, portanto, exige compreender sua íntima ligação com a história e os deslocamentos de Seu Légua, cuja força arrasta consigo as matas e a morada espiritual de sua origem.

A família de Seu Légua está presente em diversas encantarias brasileiras, compondo ao mesmo tempo uma linhagem e uma linha de trabalho, frequentemente associada à "linha da

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mata" ou "linha de Codó". Essa presença múltipla aparece em registros etnográficos variados: em Belém, a família de Légua integra correntes da pajelança; no Ceará, é identificada com a linha dos Boiadeiros; no sertão nordestino, transita entre o terecô maranhense e a Jurema, assumindo funções de cura e feitiçaria. Pesquisadores mostram como os Légua são entendidos como uma família acolhedora de entidades, marcada pela mobilidade e pela agregação, e como sua circulação influenciou práticas religiosas do Maranhão ao Ceará, Pernambuco e Rio Grande do Norte. Nessas derivas, Codó torna-se também uma "cidade espiritual", referência para mestres da Jurema como Mestre Luiz, Tereza Légua e Nego Gerson, demonstrando que o território de Codó se expande para além de seus limites físicos, atravessando linhas, tradições e geografias religiosas no Brasil.

DOUTRINA COMO ACONTECIMENTO

Cantar sobre os Légua, as matas, os movimentos e sobre Codó têm sido percebido na literatura como registros das histórias da encantaria e das entidades. Certa vez, entretanto, Padilha ampliou nossa perspectiva das doutrinas. A já mencionada pombagira Dona Padilha, em cima de Wanderson, era famosa por saber contar "*toda a história de Codó*". Mesmo o seu cavalo costumava dizer que por mais que ele não soubesse de muitas das histórias, quando a sua entidade chegava, ela sabia "*contar direitinho*" (Zisman Zalis, no prelo). Um dia, durante uma conversa com a entidade, perguntando-a sobre o passado do terecô de Codó, ela, além de contar, pô-se a cantar. "*Meu filho, é assim…*", disse, lembrando-se do tempo da perseguição que marca o passado da religião na cidade, remetendo a uma história sobre um tenente que tentou acabar com o terecô, intervindo durante uma festa em um quilombo no interior, mas acabou tendo seu corpo tomado pelos encantados, então Padilha cantou:

> *Minha espada,*
> *Ela é de ouro,*
> *Ela tem a* [inaudível]
> *É pra brigar com feiticeiro.*

Em seguida, emendou em outra história e depois em outra e assim por diante. Padilha saltava os tempos, curvando-os junto ao canto que seguia depois de cada memória que evocava. As doutrinas pareciam circunscrever os acontecimentos de que se lembrava, até que nos explicou: cada toada "*vem de um momento*", de uma história, de um caso vivido que acabou

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

virando cantiga. Falou de Ana Moreira, antiga mãe de santo de uma tenda do quilombo Santo Antônio dos Pretos, que tinha um "*curumin*" [filho] pequeno. Uma noite, o encantado Kakamando "*pegou ela*", e a criança começou a chorar de madrugada. Sem saber o que fazer, o próprio Kakamando pegou o menino e tentou acalmá-lo com uma cantiga:

O filho de Ana chorou
De madrugada saruô
Embala, Embaladô
Ô filho de Ana que já acordou.

No entanto, contou Padilha, o embalo do encantado era forte demais e não fazia a criança dormir. Enquanto embalava a criança, outras pessoas começaram a cantar brincando:

Ô tu num sabe embalar neném
Ô tu num sabe embalar neném
Ô tu num sabe embalar neném.

Diante da persistência do choro, uma nova toada se formou, mas agora durante o tambor, evocando o momento que o encantado não soube embalar a criança:

Ô menino chorão, chorão
Chora menino chorão, chorão
Tu tira menino do chão
Tu bota menino do chão
Tu tira menino do peito
Tu bota menino do peito
Tu tira menino do colo
Tu bota menino no colo
Ô menino chorão, chorão
Chora menino chorão, chorão.

A sequência de doutrinas apontada por Padilha mostra como as doutrinas tratam também sobre um cuidado cotidiano. Junto aos movimentos e encontros das pessoas e das entidades, as doutrinas vão também se transformando. "*Aí, tudo foi toada que foi virando, cantiga que foi virando*". A doutrina também é o registro das vidas. Enquanto contava, ela não parava de cantar. As histórias, junto às doutrinas, emendavam umas nas outras. Pessoas, lugares, situações em tempos diversos pareciam compor uma constelação de passados que eram ali tecidos pela entidade. Remendava os tempos em seu canto e nos conduzia a uma história cantada. Ao costurar nomes de encantados, histórias de mães e pais de santo, e episódios cotidianos, por vezes "pequenos", como o choro de uma criança; por vezes "grandiosos", como a repressão policial, Dona Padilha nos mostra que o que está em jogo não é apenas a memória

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"mítica" - que evoca a história das entidades - mas a transformação de acontecimentos diversos em canto. Nessa perspectiva, o canto não é apenas continuidade da história, mas a criação de outra forma de existência para o acontecimento. Ao cantar a história, dentro da perspectiva do terecô, como cantar qualquer outra doutrina, o que se presentifica não é apenas o acontecimento transformado em canto, mas a força que ele atualiza dentro de uma temporalidade própria.

Virar doutrina é uma possibilidade constante das situações cotidianas até os dias de hoje. Assim, enquanto dinamizadores de memória, de reinscrições no terecô, as doutrinas também são um modo como brincantes e encantados se posicionam ou falam de acontecimentos contemporâneos que se referem às suas vivências. Diante do cenário político da extrema direita no país, protagonizado pelo governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, cantava-se entre os brincantes a seguinte doutrina:

Votaram em Bolsonaro pra acabar com o terecô
Votaram em Bolsonaro pra acabar com o terecô
Ô morre doido, mas não acaba como terreiro de nagô
Ô morre doido, mas não acaba como terreiro de nagô[2]*!.*

Do mesmo modo, políticas reconhecidas por sua luta e trajetória em prol de justiça social também são assinaladas nos cantos, como bem demonstrou o encantado Colin Maneiro que diz ter criado uma doutrina quando assassinaram a vereadora do Rio de Janeiro, Marielle Franco:

O Brasil chorou, chorou de dor,
Ai dor, ai dor, dor,
mataram Marielle,
meu deus, negra de valor.

Essas doutrinas criadas por encantados diante de eventos contemporâneos também refletem outros tempos de perseguição e luta dos povos de matriz africana. O nagô, que hoje não pode ser acabado por aqueles que votaram em Bolsonaro, vem de muito longe, dos tempos das perseguições sofridas pelo terecô entre os anos 1920 e 1950. É deste mesmo período a doutrina que inscreve na memória dos terecozeiros o personagem central dessas perseguições: Tenente Vitorino, líder policial ávido por zelar pela moral dominante. Representando o Estado em sua missão de impedir qualquer manifestação voltada às obrigações com os encantados - tal figura se tornou elemento presente nas histórias cantadas pelos brincantes. Este é mais uns

[2] Nagô, nesse contexto, é também uma forma como se fala das obrigações para com os encantados, outro modo de se referir ao terecô.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

dos acontecimentos que, além das memórias dos mais velhos e dos encantados, pode ser acessada pela doutrina seguinte:

> *O baia, baia, o baia, baiador*
> *Tenente Vitorino, quer acabar como terecô*
> *Tenente Vitorino, é homem muito maligno*
> *Quer acabar com terecô, como cipó de tamarindo* (Ahlert, 2021)[3].

Nas histórias cantadas podemos acompanhar eventos de diferentes momentos nas vivências do terecô. Isso nos leva a considerar duas reflexões. A primeira é que sempre que uma doutrina é cantada novamente, ela nunca é simplesmente reproduzida. Ao colocar-se na prática, ela sempre está aberta às condições do momento da sua execução: a força do tambor, a habilidade do cabaceiro, a resposta da audiência, o improviso do cantador. Também por isso, toda doutrina - independente do seu contexto de enunciação - exige cuidado: não se canta qualquer coisa em qualquer lugar. No âmbito ritual, são as doutrinas que organizam a experiência. A segunda é que doutrinas novas surgem o tempo todo. Assim, além de dinamizadoras de memória, as doutrinas também são um modo como brincantes e encantados se posicionam ou falam de acontecimentos contemporâneos que se referem às suas vivências. Nas histórias cantadas, acompanhamos diferentes momentos da vida no terecô e da história do mundo.

CONCLUSÃO

Ao acompanhar como se conta cantando, vimos que as doutrinas não apenas registram acontecimentos: elas os fazem existirem de outro modo. Cada toada “vem de um momento” e, ao ser puxada, reativa uma cronografia onde passado e presente se interpelam continuamente. Cantar é também invocar; por isso, ponto cantado é índice de acontecimento e dispositivo de conhecimento. Nas cheganças, o canto faz vir. A família de Légua, marcada por rastro, errância e andanças, chega “cantando”.

Tomar as doutrinas como modos de narrar e fazer é também um gesto metodológico. Em vez de buscar versões únicas, levamos a sério a variação performática que atualiza vínculos e saberes. Ao final, as doutrinas são criação e reinscrição contínuas de vidas, lugares e

[3] Essa doutrina foi registrada com variações por Zisman Zalis, no prelo.

acontecimentos. Cantar, portanto, é reafirmar e ao mesmo tempo transformar a associação entre Codó, suas matas, o terecô e os encantados da família de Légua. Assim, Codó é móvel, os encantados mudam de acordo como são invocados, as matas se fazem presentes dentro das tendas em cidades em diferentes regiões do Brasil.

Quando cantam, os encantados fazem matas, fazem Codó, fazem família. Como ouvimos de Dorinha Légua, quando perguntamos por onde andava, ela é "vento [de maresia] em direto do Maranhão sem governo" e cantou:

> *Eu vou chamar [cantar] meu Maranhão*
> *E traz Codó para mim,*
> *Eu me chamo Dorinha Légua*
> *Filha de Légua Boji.*

Referências

Ahlert, M. (2013). *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].
Ahlert, M. (2021). *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados*. São Luís: UFMA.
Ahlert, M., & Lima, C. de M. T. (2019). "A família de Légua está toda na eira": Tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 23(2), 447–467.
Ahlert, M., Lima, C. de M. T., & Zisman Zalis, L. (2024). Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão). *Anuário Antropológico*, 49(1), 1–20.
Alvarenga, O. (1948). *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.
Alvarenga, O. (1950). *Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro IV*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.
Assunção, L. de. (2006). *O reino dos mestres: A tradição da Jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
Austin, J. L. (1968). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
Castro, Y. P. de. (2011). De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *REPOCS - Revista Pós Ciências Sociais*, 1(2), 123–133.
Costa Eduardo, O. (1948). *The negro in Northern Brazil: A study of acculturation*. New York: J. J. Austin Publisher.
Ferretti, M. (1998). *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís, a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA.
Ferretti, M. (2001). *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano.
Leach, E. R. (1996). *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. [Tradução de *Political systems of Highland Burma* (1954)]
Leacock, S., & Leacock, R. (1975). *Spirits of the deep*. New York: Anchor Press.

Lima, C. de M. T. (2024). *"Virar pra mata de Codó": Uma etnografia sobre composição e movimento no Terecô* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Maranhão].

Peirano, M. (2015). Edmund Leach (1910–1989). In E. Rocha & M. F. Rocha (Orgs.), *Os antropólogos – Clássicos das Ciências Sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC.

Prandi, R. (Org.). (2001). *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Silva, A. V. e. (1976). *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965–1975* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas].

Silva, V. G. da. (2019). Legba no Brasil – transformações e continuidades de uma divindade. *Sociologia & Antropologia*, 9(2), 453–468.

Tambiah, S. J. (2018). *Cultura, pensamento e ação social: Uma perspectiva antropológica*. Petrópolis, RJ: Vozes. [Tradução de *Culture, thought and social action* (1985)]

Vasconcelos, K. (2022). Fuga das linhas: Extinção e afastamento no convívio com os encantados na Ilha de Marajó. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 14(2)

Zisman Zalis, L. (no prelo). *O canto e o voo: Territórios, corpos e governo dos encantados no terecô de Codó (MA)*. [Tese de Doutorado - Universidade de Coimbra]

Zisman Zalis, L., Lima, C. de M. T., & Ahlert, M. (2024). O canto e o voo: Seu Légua, Codó e encantorias em dispersão. In Sampaio Carneiro, et al. (Orgs.), *Jornada Internacional de Ciências Sociais* (pp. 814–829). São Luís: EDUFMA.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Eu quero ser semeado: multiplicidade religiosa entre congado e candomblé diante do desastre socio-técnico de Brumadinho

Bianca Zacarias França[1]

Resumo

No dia 25 de janeiro de 2019, ocorreu o rompimento da barragem da Vale S.A. em Brumadinho (MG), causando 272 mortes e afetando 26 municípios. Além dos crimes ambientais e contra a vida, houve danos profundos às populações atingidas, especialmente aos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA), quilombolas, indígenas e ciganos. Esse artigo busca investigar, etnograficamente, como se articula a multiplicidade religiosa entre o congado e o candomblé nesse contexto de desastre, em especial no Ilê Axé Palácio de Oxóssi e na Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé. A pesquisa começou em 2022, quando atuei como antropóloga consultora, identificando danos socioculturais e fortalecendo a matriz de danos dos 41 territórios tradicionais afetados. Inspirada por lideranças como Pai Marambaia, a investigação evidencia que o racismo ambiental e a necropolítica, que decidem quem deve morrer, também ampliam a categoria de "atingidos" para incluir orixás, encantados e entidades, pois, como nos diz o ditado candomblecista, "matou a planta, matou o Orixá". A inclusão de povos de terreiro e comunidades tradicionais na agenda política ambiental é essencial para que se alcance algum nível de justiça e reparação, reconhecendo seus saberes e práticas ancestrais como essenciais para enfrentar os conflitos territoriais contemporâneos.

Apresentação: o contexto de pesquisa e o desastre sociotécnico da Mineradora Vale S.A

No dia 25 de janeiro de 2019, a morte, com toda sua fúria (Soares, 2023), se fez presente em um dos maiores crimes ambientais já vistos no Brasil e no mundo. Na cidade de Brumadinho, distante 65 km de Belo Horizonte/Minas Gerais, nesse dia, ocorria o rompimento da Barragem de Rejeitos. Esse empreendimento era controlado pela

[1] Doutoranda em Antropologia Social, mestra em Antropologia Social e Bacharela e licenciada em Ciências Sociais/Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Especialista Internacional em Estudos Afro-Latinoamericanos e Caribenhos pela Sede Acadêmica no Brasil da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) e pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso). Membra do LEAR/UFMG – *Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões* UFMG. Lattes: //lattes.cnpq.br/5432359677776795.
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2376-368X.

mineradora Vale S. A., na região de Córrego de Feijão, deixando um rastro de destruição com 272 mortos, dezenas de desaparecidos e 26 municípios atingidos (Soares, 2023). Os envolvidos foram denunciados por homicídio qualificado, além de crimes contra a fauna, crimes contra a flora e crime de poluição. Outros inúmeros danos materiais e imateriais podem ser listados, como a deterioração da saúde mental e física da população atingida; as tentativas de autoextermínio e a desorganização; inviabilização dos modos de vida e um contínuo processo de mobilização, de participação e de luta pelo reconhecimento e pela garantia de direitos (Soares, 2023). Uma das populações que merecem destaque entre os atingidos são as populações tradicionais, quilombolas, indígenas, ciganos e Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana, os PCTRAMA, que moram ou moravam ao longo de toda a calha do Rio Paraopeba, rio que recebeu milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração em sua bacia. Essas são comunidades em que é a natureza quem fornece os elementos essenciais à sobrevivência e o dano ao meio ambiente coloca em risco, portanto, a manutenção dos modos de vida e de expressão desses coletivos. Dessa forma, qual desastre-sociotécnico, então, emerge quando levamos em consideração a visão desses coletivos? Quais as questões que importam para eles e quais as possíveis soluções que nos apresentam para esses e outros conflitos climáticos? Uma coisa é certa: não há justiça climática sem debatermos o racismo ambiental e sem incluirmos na agenda política pública os povos tradicionais e periféricos (Belmont, 2023). É sobre esse e outros temas, como a multiplicidade religiosa entre congado e candomblé, considerando as comunidades afro religiosas atingidas por esse desastre-crime, que minha tese de doutorado tratará.

Essa pesquisa foi iniciada em maio de 2022 quando eu era uma das antropólogas da equipe do Instituto de Defesa dos Direitos das Religiões Afro-Brasileiras – IDAFRO - que prestava serviços técnicos de consultoria especializada. Foi através dessa experiência, por meio de uma entrevista, que tive meu primeiro contato com Pai Marambaia, ele como atingido e eu como pesquisadora. Essa consultoria previu o levantamento da situação documental dos danos relativos aos aspectos sociais e culturais dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana - PCTRAMA que foram atingidos pelo rompimento da barragem de rejeitos de mineração "Mina do Feijão" da empresa Vale S.A na bacia do rio Paraopeba. Esse estudo teve o

objetivo de colaborar com a construção da matriz de danos composta por mais de 41 territórios tradicionais, somando suas narrativas a evidências científicas e argumentos jurídicos. Esse, juntamente com o caso da Samarco Mineração S/A em Mariana (Minas Gerais), é um dos maiores crimes ambientais do Brasil.

Assim, meu trabalho busca compreender, através de um investimento etnográfico, qual é a visão dos povos de matriz africana que foram afetados por esse grande crime nacional e internacional em relação ao rompimento da barragem e suas consequências. A pesquisa se aprofunda etnograficamente na vida ritual e cotidiana do Ilê Axé Palácio de Oxóssi e da Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé. Essas são comunidades atingidas localizadas na região metropolitana de Belo Horizonte/Minas Gerais e que são ambas comandadas pelo Capitão Regente e Pai de Santo Marambaia. O que então encontramos, para além das mortes e perdas materiais, é a insegurança alimentar, a necropolítica, o ecocídio e a morte de um rio e de deuses, orixás e encantados que se somam à lista dos atingidos pelo terrorismo de barragem.

Nesse contexto, divindades podem morrer, porque só existem na medida em que a natureza está viva. O espírito não sobrevive sem a matéria. Diz-se no Candomblé que "matou a planta, matou o Orixá". O racismo ambiental e sua necropolítica, como nos ensina Achille Mbembe (2018), é algo histórico que se presentifica e mostra uma soberania que tem o poder e a capacidade, desde o período colonial até os dias atuais, de ditar quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018). "Que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)?" (Mbembe, 2018, p. 8). A questão central não está na técnica do sistema, mas na localização geográfica das instalações perigosas, no montante de investimentos em segurança e prevenção, nas decisões políticas relativas ao licenciamento dessas estruturas e na escolha técnica das barragens como formas de disposição de rejeitos. Esses são fatores que corroboram a produção e reprodução de injustiças ambientais (Zhouri e Valêncio, 2014). Temos a transformação do Outro (escrito propositalmente com letra maiúscula) em mera categoria administrativa: Atingido (Zhouri e Valêncio, 2014). Uma vez que se torna atingido passa-se a ser visto pelas empresas responsáveis pelos desastres como categorias livres de direitos individuais e coletivos, tratados como quantificáveis e contabilizáveis, dentro de uma estrutura de negociações e taxação dos valores das vidas que se foram e dos modos

de vida perdidos, submetidos à uma política de silenciamento e de aceitação (Zhouri e Valêncio, 2014).

Diante desse grande cemitério, percebemos que não há justiça climática e ambientalismo possível sem que se inclua povos de terreiro, povos indígenas, quilombolas, agricultores familiares e populações periféricas. Mudanças climáticas e questões ambientais impõem um conflito civilizatório, como nos diz o célebre ativista amazônida Chico Mendes: "Ecologia sem luta de classes é jardinagem". Esse cenário de neoextrativismo e lutas territoriais não é enfrentado apenas no Brasil, mas em diversos países da América do Sul.

Boa parte da solução para os problemas socioambientais da atualidade já eram práticas comuns dos povos tradicionais. Pesquisar com Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana e Indígena importa porque, como dizem autores como Ailton Krenak (2019) e Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015), esses são povos que cantam e dançam para adiar a queda do céu e o fim do mundo. Em outras palavras, povos tradicionais, como os de terreiro, são detentores de tecnologias ancestrais que muito podem nos ensinar sobre a construção de paraquedas em tempos de urgência, de catástrofes climáticas, crises humanitárias, pandemias, racismo ambiental e sua necropolítica. Apresentam-se como aliados importantes no entendimento e enfrentamento dessas problemáticas, inspirando possibilidades criativas e aberturas para outros mundos. É isso o que também nos diz o historiador brasileiro Antônio Simas (2021): "Morte e vida não são meras condições fisiológicas: a morte é a espiritualidade do desencanto e a vida é a disponibilidade para o encantamento. Muitos mortos dançam. Muitos vivos parecem ter perdido a capacidade de dançar" (Simas, 2021, p.23). Isso revela a necessidade de contar a história a contra pelo, como nos diz Simas (2021), citando Walter Benjamin (2012, 1977), ou seja, sobre outras perspectivas e considerando suas miudezas. Há "uma disputa entre o território funcional – desencantado – e o terreiro, espaço praticado pelos ritos de pertencimento... Reencantar a cidade, subverter o território em terreiro" (Simas, 2019, p.53).

Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA) e o Protocolo de Consulta

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pai Marambaia, principal interlocutor dessa pesquisa, desde 2019, juntamente com sua esposa e ekedji Elisangela, passou a compor o coletivo dos PCTRAMA como representante do Ilê Axé Palácio de Oxóssi e da Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé. De acordo com a Aedas (Cartilha Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana, AEDAS, 2020), "PCTRAMA" foi o nome dado a comissão dos povos de matriz africana atingidos pelo desastre-crime da Vale S.A. Esses eram povos compostos pelas nações Angola, Angola-Muxikongo, Ketu, Jeje, Umbanda, Omolocô e Reinado. De maneira geral, o Candomblé da nação Angola tem raízes bantu e descende de regiões de África como Angola, Congo e Cabinda. Pelo fato de os povos bantus terem sido os primeiros africanos trazidos de forma forçada para o Brasil devido ao tráfico negreiro, esse é um dos cultos mais antigos do país (PCTRAMA e Aedas, 2022). A nação Angola-Muxikongo ou Moxicongo também é uma nação do candomblé banto brasileiro. Muxicongo, além de ser uma região de Angola, ao sul do Congo, é também uma variação linguística do quicongo e do quibundo. Cultuam, em linhas gerais, divindades denominadas de inkisis[2]. A primeira casa de candomblé moxicongo aberta em Minas Gerais, segundo Tateto Nepanji (Nelson Mateus Nogueira), em seu livro *O moxicongo nas Minas Gerais: raízes e tradição*, publicado em 2017, foi a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i liderada pelo próprio sacerdote (Nogueira, 2017). A casa foi fundada em 1961, no bairro Concórdia, em Belo Horizonte, inicialmente cultuando apenas a Umbanda. Em 1966, o terreiro mudou-se para o bairro Ermelinda e, com a guiança do mentor espiritual de Nepanji – o Pai Guiné de Aruanda, o zelador se iniciou na tradição angola moxicongo liderada por Mameto Oloiá, em Salvador. "Tateto Nepanji foi colaborador da Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais até 2007, exercendo diversos cargos desde a sua fundação, e manteve um programa de rádio chamado "Ritmo de Umbanda", transmitido aos domingos, de 1959 a 1962" (Dossiê Cherô Guiné, 2018, p.24).

Já O candomblé de nação Ketu descende de povos iorubas também conhecidos como nagôs que ocupavam regiões como a Nigéria, o Benim e o Togo. De maneira geral, cultuam os orixás e é uma das nações mais populares no Brasil, considerando sua forte

[2] Também podemos encontrar a grafia dessa palavra como nkisi, nkise ou inquice.

relação com o estado da Bahia (PCTRAMA e Aedas, 2022). O candomblé de nação Jeje, como é o caso do Ilê Axé Palácio de Oxóssi de Pai Marambaia, tem íntima ligação com povos que descendem do reino do Daomé em África, a exemplo dos povos Fon que ocupavam onde atualmente é reconhecido como território do Benim. Os Jeje cultuam deidades denominadas de Voduns (PCTRAMA e Aedas, 2022).

Durante o período da pesquisa, tivemos contato com diversas casas de diferentes linhas da Umbanda, como a Umbanda Cigana, a Umbanda de Linha Branca, a Umbanda Omolocô – que para alguns é uma linha da Umbanda e para outros uma nação própria, a nação Lunda Kioko. Para cada uma dessas casas havia diferentes discursos sobre a origem da religião: algumas casas afirmavam que a Umbanda foi criada no dia 15 de novembro de 1908 pelo médium carioca Zélio Fernandino de Morais[3], seria apresentada como "tipicamente" brasileira, urbana, nascida na virada do século XIX para o XX, influenciada pela então recém-nascida sociedade industrial do Brasil na década de 1930, afetada profundamente pela doutrina espírita de Allan Kardec e tida como extremamente sincretizada. Existem outras linhas da Umbanda que afirmavam que a origem da religião era ainda mais antiga do que essa, como o Omolocô, onde o território ancestral da Umbanda é afirmado como a África Central e muitos outros pioneiros da prática seriam anteriores ao Zélio, como a calunduzeira Luzia Pinta (que vivia no município de Sabará), Juca Rosa – célebre curandeiro do Rio de Janeiro na época de 1830/1840 – e Pai Gavião ou Coroado, o José Cabinda - líder religioso que ficou conhecido pelo nome do espírito que o incorporava (o Pai Gavião) e que constituiu a Escola de Feitiçaria Coroa da Salvação em São Paulo nos idos de 1800 (França, 2023). O Omolocô surgiu com Tata Tancredo da Silva Pinto, também conhecido como Tata Ti Inkice Fọ̀lkétu Olóròfẹ̀ (1905-1979 ou Papa Negro da Umbanda. Tata Tancredo era carioca, compositor, escritor, sambista e influenciou a política nacional afro-brasileira. No Omolocô, considerando toda as especificidades que concernem a esse culto, há a louvação de orixás e entidades (França, 2023).

[3] Mais detalhes sobre a história de Zélio Fernandino de Morais e o mito de criação de certas linhas da Umbanda podem ser encontrados no site da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (Primeira casa de Umbanda da história de acordo com o mito de fundação da Umbanda Zelista) (Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, 2023).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A linha da Umbanda Cigana era algo próprio da região do Paraopeba e surgiu com a dirigente Mãe Maria do Carmo, a Mãe Carminha. A sacerdotisa era a líder da Tenda Umbandista Nossa Senhora da Conceição, que tinha como patrona a Cigana Inhana e estava localizada no bairro Bandeirinhas, em Betim, desde a fundação em 1994. Mãe Carminha não havia sido iniciada em nenhuma linhagem religiosa, embora tivesse feito parte de casas omolocô da região. Até o momento da escrita dessa tese, a Tenda era liderada por Pai Célio, filho carnal de Mãe Carminha e todas as casas afiliadas a matriz pioneira apontavam a *Mata Grande Guerreiro Tupi* como local sagrado para esse seguimento. A entidade Tupi que incorporava Mãe Carminha batizou a mata do "Proventório", em Betim, com o nome de "Grande Guerreiro Tupi", sendo esse o território onde se manifestava um espírito indígena incorporado que contava a história da região e batizava os umbandistas com nomes indígenas para protegê-los ao entrar na mata para colherem insabas (plantas e ervas sagradas). Esse local onde periodicamente faziam acampamentos rituais seria um lugar de um antigo aldeamento indígena Xavante e Tupi e mais recentemente foi parcialmente destruído pela construção do aeroporto Inhotim, em Betim.

Sobre o Reinado, Rafael Gomes (2015) faz referência ao multiverso das "congadas" se valendo indistintamente dos termos "reinado" e "congado" – forma como os próprios *congadeiros* mineiros com os quais pesquisou se referiam a si próprios. "Reinado" e "congado" poderiam, a depender do engajamento local, serem correlatos ou não. Para o autor, todo reinado pode ser referido como congado, mas nem todo congado é um reinado. Entretanto, como fomos alertados por Capitão Amarildo, filho de santo de Pai Marambaia, "congado" também pode ser "coisa de fazendeiro", algo que ele não era, afirmando-se então, como reinadeiro. Também pude ouvir isso de capitã Pedrina[4] (cuja djina no candomblé é Seji Danji ria Hon Hongolo), uma das lideranças, junto com Tat'etu Odesidoji, do Nzo Atim Kaiango Ua Mukongo e do Reinado Undamba Berê Berê Zambi da cidade de Juatuba. Tanto o terreiro quanto o Reinado referidos também foram comunidades tradicionais atingidas pelo rompimento da barragem de rejeitos em Brumadinho. Essa distinção entre Reinado e Congado também foi colocada por Capitão

[4] Para saber mais sobre a história de Pedrina de Lourdes Santos - Capitã Pedrina no Reinado e Seji Danji ria Hon Hongolo no candomblé – recomendo ler a tese de Bárbara Altivo (Altivo, 2019) e a tese de Dalva Maria Soares (Soares, 2016).

Hélio da Silva da Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário Nova Granada e Irmandade Nossa Senhora do Rosário Vila São Jorge, interlocutor da pesquisadora Júnia Torres (2020). Para Capitão Hélio: "A gente fala reinado, a gente não fala congado, porque os brancos que entraram no nosso meio e tiraram nosso nome e chamaram de congado, porque o certo mesmo é reinado, reinado de Nossa Senhora do Rosário" (Torres, p. 13, 2020).

Considerando isso e as questões raciais e sociais que podem envolver uma nomenclatura ou outra, de maneira geral, o termo congado foi historicamente utilizado para se referir à diferentes formas de devoção à Nossa Senhora do Rosário (Guardas de Congo, como Congo de Viola, Moçambique, Candombe, Catopé, Vilões, Marujos, Caboclos), sendo uma nomenclatura adotada por pesquisadores e não exatamente pelos próprios participantes em muitos contextos (Gomes, 2015). De todo modo,

> Os reinados possuem estrutura específica, constituída a partir de um trono coroado, com rainha conga, rei congo e demais reis, acompanhado por um séquito de súditos organizados em grupos conforme a estrutura mítica (candombe, moçambique, congo etc.), seguindo 'fundamentos' rigorosos perpetuados por gerações" (Gomes, 2014, p. 23).

Os grupos, em geral, se organizam oficialmente enquanto associações civis, possuindo uma hierarquia institucional com presidente, secretário, tesoureiro e uma hierarquia religiosa com reis, rainhas, capitães, dançantes (Gomes, 2015). Os nomes das guardas podem carregar nomes de suas cidades de origem ou até de seus patriarcas e matriarcas.

> Na maioria das vezes as Irmandades levam o nome da localidade de proveniência do grupo e/ou do santo ou santa padroeiro[a], tal como Irmandade Nossa Sra. do Rosário de Ibirité, Irmandade Nossa Sra. Do Rosário do Jatobá - aparecendo, também, com um pouco menos de frequência, com o nome do patriarca ou matriarca do grupo - Irmandade Nossa Sra. do Rosário Os Ciriacos, Irmandade Nossa Sra. Do Rosário Os Arturos. Um grupo de congado, nem sempre demonina-se/designa-se Irmandade. As Irmandades do Rosário são, na historiografia, confrarias oficialmente constituídas, cujos membros se ligavam por meio de laços de solidariedade e de socialidade estando vinculadas à estrutura eclesiástica, mesmo sendo independentes dela. (GOMES, 2015, p.16)

Para Leda Maria Martins (Martins, 2003), ternos ou guardas de congo podem existir independente da presença de impérios e reis coroados, constituindo-se através da

devoção ao santo que patrono do grupamento. A autora define o reinado como impérios que performam a narrativa fundadora de travessia dos negros da África para às Américas.

> Os reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas, que, na performance mitopoética, reinterpretam as travessias dos negros da África às Américas (Martins, 2003b, p. 34).

Para Monklin, rei que acompanhava a Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé, Irmandade parceira dessa pesquisa, o reinado era o termo que designava as coroas, ou seja, os reis e as rainhas do congado. Congado era justamente o coletivo formado por capitães, caixeiros e dançantes.

Os PCTRAMA, dessa forma, eram compostos por uma ampla variedade de comunidades de matriz africana e que se organizaram em junho de 2019 com o advento do rompimento da barragem em Brumadinho. Um dos grandes objetivos dos PCTRAMA era a luta pela reparação dos danos cometidos pela empresa Vale S.A. e, para tanto, lançaram, com o auxílio da Aedas, duas edições, em 2020 e 2022, do Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa-fé.

A segunda edição do documento foi lançada no dia 25 de março de 2023 em Belo Horizonte na sede da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB, contendo 21 normas e regras que pautam qualquer negociação dos PCTRAMA com o Estado ou demais organizações no que diz respeito a projetos que impactassem a comunidade afro religiosa.

Próximo ao prédio da OAB, naquele dia 25, o lançamento do Protocolo de Consulta iniciou-se com cantos religiosos de matriz africana, ao som de atabaques e reverenciando Exu. Esse momento foi seguido por um cortejo puxado pelos reinadeiros, incluído membros da Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São João Batista de Igarapé, como nos mostram as fotos a seguir (Aedas, 2023).

O cortejo entrou no prédio onde Mãe Anaíse do Ilê Axé Alá Tooloribi (Francelinos/ Juatuba) e Baba Marcilio do Ilè Àse Baba Jacunam Joei (Francelinos/ Juatuba) conduziam o início da reunião, saudando os presentes, organizações que contribuíram para a elaboração do Protocolo, como o IDAFRO, membros de movimentos sociais, como o Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB, lideranças religiosas e

de órgão públicos e Assessorias Técnicas Independentes - ATIs, como a Aedas (Aedas, 2023). A mesa de discussão foi composta pelas lideranças: Pai Marambaia, Baba Evaldo (Ilê Axé Alá Tooloribi), Mãe Daniele, Mãe Kellen (Caminhos de Ogum), Ogã João Pio (Ilê Axé Alá Tooloribi), Kota Kyalunde, Tata Ndengue Natal'Ode (Centro Cultural e Religioso Ilê de L'Oyá) e Capitã Pedrina (Kota Seji Danji no Nzo Atim Kaiango Ua Mukongo e capitã no Reinado Undamba Berê Berê Zambi).

As lideranças trouxeram falas sobre suas comunidades, tradições, como foram atingidos pelo rompimento e sobre a importância do Protocolo de Consulta, além denunciarem o agravamento dos danos pós rompimento (Aedas, 2023). De acordo com o Ogã João Pio:

> *Estamos na luta com todas as nossas forças, estamos organizados. Este Protocolo de Consulta é nosso, fomos nós, PCTRAMA, que construímos. Esse aqui é o nosso Protocolo e de ninguém mais. Somos aqui 42 Povos e Comunidades Tradicionais, vamos perceber a nossa força. É a hora de radicalizar, hora de acessar o sistema de justiça a nosso favor. O PCTRAMA está dizendo: sem nos consultar, sem consultar o que está neste Protocolo, não tem conversa – Ogã João Pio (Aedas, 2023).*

O documento, que também tinha o objetivo de ser um informativo para os próprios PCTRAMA, incluía explicações sobre o que era o protocolo de consulta, quais as legislações que o fundamentavam, o que era autoidentificação dos Povos e Comunidades Tradicionais, quem eram os PCTRAMA e quais povos os compunham, porque os PCTRAMA eram considerados atingidos, como os PCTRAMA deveriam ser consultados, porque os PCTRAMA necessitavam de reparação integral e falas de liderança da comissão explicando o que o rio Paraopeba era para eles e elas.

O Protocolo de Consulta trazia uma introdução jurídica sobre o direito de povos e comunidades tradicionais com base na Constituição Federal de 1988 e no Decreto 6040. Esses documentos afirmam ser dever do Estado garantir e proteger esses direitos, reconhecendo esses saberes e coletivos como patrimônio cultural nacional de natureza material e imaterial. Além disso, caracterizam esses povos e comunidades tradicionais como grupo culturalmente diferenciado, com formas próprias de organização social, ocupação e uso de territórios e recursos naturais como condição para a vida social, religiosa, ancestral e econômica em comunidade. De acordo com a Constituição Cidadã:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional".
>
> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem":
>
> I - as formas de expressão;
> II - os modos de criar, fazer e viver;
> III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
> IV -as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
> V -os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Brasil, 1988)

Segundo o Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007 que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

> Art. 3, I - Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

Além dessas, outras legislações foram base, a nível internacional, nacional e estadual, para o Protocolo de Consulta. Uma delas foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – Sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), da qual o Brasil é signatário, e diz sobre a salvaguarda da tradicionalidade. Algo que é apontado no Protocolo, com base nessa norma, é a importância do autorreconhecimento e a autodeterminação de comunidades tidas como tradicionais. Em outras palavras, quem decide quem é uma comunidade ou povo tradicional são as próprias pessoas que a compõe, não cabendo a terceiros ou ao Estado essa tarefa (PCTRAMA e Aedas, 2022). Isso se torna imprescindível em um contexto como esse. A Convenção também aponta para a necessidade de comunidades tradicionais serem consultadas e terem seu direito preservado diante de empreendimentos que possam afetá-las inclusive no que tange seu bem-estar espiritual, cabendo a elas própria escolherem a maneira, caso esteja

interessadas, no como como ocorrerá seu desenvolvimento. Sobre isso a Convenção 169, da OIT, pontua que:

> Artigo 5º
> Ao se aplicar as disposições da presente Convenção:
> a) deverão ser **reconhecidos e protegidos os valores** e práticas sociais, culturais **religiosos** e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;
> b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos"
>
> Artigo 6º Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-Ios diretamente;
>
> Artigo 7º
> 1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e **bem-estar espiritual**, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.
> (...)
> 3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a **incidência** social, **espiritual** e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas."
>
> Artigo 13
> 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão **respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais** dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação (OIT, 1989).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Outra lei basilar para a elaboração do protocolo de consulta foi a Lei Nº 12.288, de julho de 2010 que implementou o Estatuto da Igualdade Racial, afirmando a responsabilidade do poder público em garantir o reconhecimento e a proteção de sociedades negras, incluindo templos religiosos de matriz africana como patrimônio cultural. Esta Lei também prevê o direito ao livre exercício de cultos religiosos de matriz africana.

A nível estadual, a Lei Nº 21.147, de 14 de janeiro de 2014 promove a política estadual para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais. Nesse sentido, o estado de Minas Gerais reconhece a diversidade e especificidades dessas comunidades, seus territórios e modos de vida, comprometendo-se com a garantia de direitos individuais e coletivos que concernem essas populações. O Estado também prevê a garantia de que empresas que desenvolvam empreendimentos que afetem os territórios tradicionais compensem ou indenizem as comunidades por eventuais danos e raparem os mesmos em nível físico, cultural, ambiental ou socioeconômico. Deve, assim, haver a promoção de ações de sustentabilidade socioeconômica e produtiva que respeitem esses saberes e diferentes formas de organização social, além de assegurar o acesso aos recursos de biodiversidade. De acordo com a letra da Lei:

> Art. 2º Para os fins desta Lei, consideram-se:
> I - povos e comunidades tradicionais os grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais e possuem formas próprias de organização social, ocupando territórios e utilizando recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica e aplicando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
> II - territórios tradicionalmente ocupados, os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observando-se, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, o que dispõem, respectivamente, o art. 231 da Constituição da República e o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da mesma Constituição, combinados com as regulamentações pertinentes;
>
> Art. 3º É objetivo geral da política de que trata esta Lei promover o desenvolvimento integral dos povos e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento, no fortalecimento e na garantia de seus direitos territoriais, sociais, ambientais e econômicos, respeitando-se e valorizando-se sua identidade cultural, bem como suas formas de organização, relações de trabalho e instituições.

Art. 4º São objetivos específicos da política estadual para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais:
I - reconhecer, respeitar e valorizar a diversidade econômico-social, cultural e ambiental dos povos e comunidades tradicionais que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, em áreas rurais ou urbanas;
II - preservar e promover os direitos à identidade própria, à cultura particular, à memória histórica e ao exercício de práticas comunitárias, para o pleno exercício da cidadania, da liberdade e da individualidade;
III - proteger e valorizar os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre seus conhecimentos, práticas e usos, assegurando-se a justa e equitativa repartição dos benefícios deles derivados;
IV - melhorar a qualidade de vida dos povos e comunidades tradicionais, ampliando-se as possibilidades de sustentabilidade para as gerações futuras;
V - conferir celeridade ao reconhecimento da autoidentificação dos povos e comunidades tradicionais, propiciando-lhes o acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos;
VI - garantir aos povos e comunidades tradicionais o uso de seus territórios por meio de sua posse efetiva ou propriedade, mediante regularização e titulação das terras, assegurando-se o livre acesso aos recursos naturais necessários à sua reprodução física, cultural, social e econômica;
VII - solucionar os conflitos gerados em decorrência da implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionalmente ocupados, estimulando-se alternativas como a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável, previstas na Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000;
VIII - assegurar aos povos e comunidades tradicionais a permanência em seus territórios e o pleno exercício de seus direitos individuais e coletivos, sobretudo nas situações de conflito ou ameaça à sua integridade, bem como a defesa dos direitos afetados direta ou indiretamente, seja especificamente por projetos, obras e empreendimentos, seja genericamente pela reprodução das relações de produção dominantes na sociedade;
IX - garantir que empresas responsáveis por projetos, obras e empreendimentos compensem ou indenizem os povos e comunidades tradicionais pelos prejuízos causados nos territórios tradicionalmente ocupados e reparem os danos físicos, culturais, ambientais ou socioeconômicos;
X - assegurar a implantação dos sistemas de infraestrutura e de acesso, além dos serviços e equipamentos públicos adequados às realidades e às demandas socioeconômicas e culturais dos povos e das comunidades tradicionais;
XI - promover ações de sustentabilidade socioeconômica e produtiva, incentivando-se o desenvolvimento de tecnologias adequadas, respeitando-se práticas, saberes e formas de organização social dos povos e comunidades tradicionais e assegurando-se o acesso dessas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> populações a recursos naturais e potencialidades de biomas e ecossistemas;
> XII - assegurar o acesso aos recursos da biodiversidade e do patrimônio genético, com a repartição justa e equitativa de benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional e de práticas e inovações relevantes para a conservação da diversidade biológica e para a utilização sustentável de seus componentes; (Minas Gerais, p.23, 2014).

Com base nessas legislações e a fim de garantir a consulta livre, prévia, informada e de boa-fé, o protocolo previa 21 regras de como os PCTRAMA deveriam ser consultados pelo Estado, por empresas ou por qualquer responsável por empreendimentos que os afetassem. Dizer que uma consulta é livre e prévia implica em uma decisão comunitária autônoma, sem pressão governamentais ou institucionais e que se dê antes do início do empreendimento (PCTRAMA e Aedas, 2022). Afirmar que ela deve ser informada e de boa-fé envolve uma adaptação acessível da linguagem da proposta feita às comunidades, assegurando seu entendimento e sanando dúvidas sem esconder informações sobre impactos e perigos do empreendimento (PCTRAMA e Aedas, 2022). De maneira geral, as regras preveem a utilização de linguagem acessível e de fácil entendimento aos PCTRAMA, bem como adaptações necessárias dos instrumentos e metodologias do Diagnóstico Rápido Participativo – DRP, com a inclusão do conceito de "parentesco tradicional"; espaço reservado no início de reuniões para saudação das divindades e entidades; uma prioridade de marcação de reuniões no turno da noite durante a semana ou nos sábados de manhã, com respeito ao horário de trabalho e ao calendário religioso das comunidades; deve-se consultar os PCTRAMA antes de realizar qualquer registro audiovisual; respeito as lideranças e atenção aos alimentos oferecidos durantes as reuniões que devem respeitar a cultura alimentar das comunidade e serem de preferência alimentos de qualidade e agroecológicos (PCTRAMA e Aedas, 2022). Outras duas regras que merecem destaque é a regra 9 que contém uma reivindicação do Reinado, com suas Irmandades, ser reconhecido como Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana. A regra 17 prevê o acesso irrestrito dos PCTRAMA à biodiversidade intimamente implicada na manutenção de suas práticas alimentares, rituais e religiosas:

> 17. Os PCTRAMA, sendo agentes produtores, protetores e integrantes do meio ambiente devem ter garantido o acesso à biodiversidade, de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> modo que possam manter suas práticas tradicionais alimentares, ritualísticas e religiosas, não podendo ser impedidos, segregados, multados ou criminalizados por acessar elementos da fauna, flora e minerais dos territórios que ocupam. (Pctrama e Aedas, p.31).

O Protocolo de Consulta também evidenciava a maneira singular com que os PCTRAMA entendiam seu território e a natureza dentro de suas tradições religiosas, filosofias e cosmovisões (PCTRAMA e Aedas, 2022). Nesse sentido, afirmavam-se como parte da natureza e ela deles, sendo produtores de biodiversidade na bacia do Paraopeba que foi tão violentamente atingida por grandes empreendimentos e pelo neoextrativismo. Sobre isso o documento afirma:

> a manutenção da qualidade da vida, depende de um equilíbrio ambiental que buscamos através do cuidado com nossos corpos, mentes e espíritos e com as matas, rios, lagos, cachoeiras, mares, rochas, minerais e demais domínios de nossas entidades e ancestrais sagrados (PCTRAMA e Aedas, 2022).

O documento também trazia a fala de importantes lideranças religiosas que compõe os PCTRAMA, evidenciando a necessidade da reparação integral para as comunidades atingidas. Uma dessas falas é a de Tata Ximeango Kiamaze, líder do terreiro Associação Cultural Tradicional de Matriz Africana Bakise Mona Ixi, afirmando que o rio Paraopeba era o lugar onde muitas comunidades de axé tinham como referência para a colheita de ervas e folhas rituais, para conseguir água doce, peixes, para a celebração de festas, ebós e outros fundamentos religiosos. Algo que foi modificado totalmente com o rompimento da barragem em Brumadinho.

> Antes do rompimento nas questões dos nossos rituais se precisasse de uma folha e água nós já sabíamos o lugar certo onde buscar [...] para fazer entrega e despachos nas águas e matas já tinha o local correto. Íamos na margem do rio procurar as ervas para fazer nossos fundamentos [...] até mesmo o peixe que usávamos para se alimentar, fazer nossos rituais e festa, já tínhamos contato com os pescadores [...] e outros animais também os ribeirinhos criava galinhas, cabras, galos esses animais que a gente usa em nossos rituais, tudo isso já tinha lugar certo para buscar. Agora depois desse crime-rompimento que a Vale cometeu aos Povos Tradicionais, hoje em dia é muito difícil buscar novos lugares, ir atrás de lugares desconhecidos, não podemos comprar animais que estão sendo criados na beira do rio e bebem daquela água poluída [..] peixe não compramos mais e as ervas não usamos pois estão sendo regadas pelo rio que ainda corre e luta para viver e que está

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> contaminado. Tudo isso deixou nossas condições piores (PCTRAMA e Aedas, p.39, 2022).

Faz-se relevante citar o referido Protocolo de Consulta e demais legislações nessa sessão para que compreendamos o contexto em que a pesquisa emergiu, bem como seus profundos descumprimentos diante do desastre-crime da empresa Vale S.A não apenas em seus aspectos subjetivos e imateriais, mas também legais. Como vimos, todo empreendimento econômico com impactos e potencialidade de danos sociais e ambientais precisam identificar possíveis comunidades impactadas e incluir um plano de mitigação dos danos. Além, de garantir a consulta prévia, livre e informada para que haja consentimento, plena consciência sobre os riscos e até mesmo haja a possibilidade de opinar sobre sua possível instalação, considerando a vulnerabilidade social e fatores como o racismo ambiental. De maneira geral, nosso escopo de pesquisa está vinculado as religiões de matriz africana, principalmente o candomblé e o congado, que são conceituadas pelo antropólogo Márcio Goldman (2015) como uma recomposição de territórios existenciais aparentemente perdidos diante de forças de eliminação e captura. As linhas de força dessa religião compõe uma diversidade religiosa que podem ser consideradas muito parecidas quando olhadas de uma certa distância e bem diferentes quando olhadas de outra.

> Uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência as forças dominantes que nunca deixaram de tentar sua eliminação e/ou captura (...)
>
> A expressão 'religiões de matriz africana' designa, pois, de forma algo grosseira, um conjunto heteróclito, mas articulado, de práticas e concepções religiosas cujas linhas de forca principais foram trazidas pelos escravos africanos para as Américas. Provavelmente formadas ao longo do século XIX, essas religiões, como as conhecemos hoje, incorporaram, assim, ao longo de sua história, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e das práticas indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. Esses elementos foram se transformando na medida em que iam sendo combinados e foram sendo combinados na medida em que se transformavam, gerando uma infinidade de variantes religiosas muito parecidas quando olhadas de uma certa distância e bem diferentes quando olhadas de outra
> (Goldman, 2015, p. 644).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 10: PCTRAMA reunidos às margens do rio Paraopeba (PCTRAMA e Aedas, p.44 e 44, 2022)

Alargamento da "categoria atingido"

A bacia do rio Paraopeba, historicamente ligada à mineração desde o período colonial, é habitada por diversas comunidades — quilombolas, ribeirinhas, indígenas, ciganas, pescadores e PCTRAMA — que enfrentam precariedades como falta de saneamento, dificuldades na titulação de terras e conflitos socioambientais. Após o crime, a região foi dividida em subáreas acompanhadas por Assessorias Técnicas Independentes, mas muitas comunidades ainda lutam pelo reconhecimento como atingidas. Para os PCTRAMA, os impactos foram profundos: perda de acesso ao rio, impossibilidade de rituais, aumento de custos religiosos, doenças físicas e danos à saúde mental. Isso ameaça tanto a prática ritual quanto a transmissão de saberes ancestrais.

Lideranças como Pai Célio e Tat'etu Arabomi defendem que até as divindades (orixás, voduns, nkisis) devem ser vistas como atingidas, pois são manifestações da própria natureza destruída pelo desastre. A ruptura compromete o axé, energia vital que circula entre humanos e divindades, questionando a existência dos próprios deuses caso

a natureza desapareça. Assim, o crime da Vale não foi apenas socioambiental, mas também cosmológico e existencial, expressando o que Malcom Ferdinand (2022) chama de "dupla fratura da modernidade": a separação colonial e ambiental entre natureza e cultura, que marginaliza outros modos de habitar a Terra e impõe uma lógica exploratória e colonial sobre povos e territórios.

4. "Eu quero ser semeado"

Se os negros do passado não podiam rezar para suas divindades abertamente e frequentar a igreja católica, os de hoje também enfrentam dificuldades. Segundo Monklin, rei coroado da guarda de Pai Marambaia, os padres de Igarapé não eram simpáticos à realização de missas congas, porque muitos viam os congadeiros como "macumbeiros" (termo que pode ser pejorativo quando dito por um não praticante para um adepto de religiões de matriz africana).

A primeira vez em que a Irmandade de Moçambique fez seu *lamento* (cantos dolorosos) na porta da Igreja Matriz da cidade, relembrando aqueles antepassados escravizados que não tinham liberdade religiosa e eram excluídos das instituições católicas, foi no dia 20 de novembro de 2024, dia da Consciência Negra celebrado na praça principal da cidade de Igarapé. O dia 20 de novembro no Brasil é conhecido também como o dia nacional de Zumbi dos Palmares, homenageando o importante líder do maior quilombo da história do Brasil, o Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, no estado de Alagoas. A história de Palmares ficou marcada pela resistência e luta contra os colonizadores. A data do 20 de novembro substituiu nacionalmente o dia 13 de maio (dia da abolição da escravatura) como dia a ser celebrado como sinônimo da resistência negra, uma vez que a libertação dos escravizados e da população negra de fato nunca ocorreu. Os negros foram abandonados à própria sorte sem apoio estatal, considerando que a grande questão a partir de 1888 era a construção de uma nação, que tinha como empecilho a grande quantidade de ex-escravizados negros e os já considerados dizimados indígenas. "Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava

apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou?" (Munanga, 2004, p. 52).

Foi naquele 20 de novembro de 2024, dançando com as gungas nos pés e encarquilhados como *pretos velhos*, que a Irmandade cantou diante das portas fechadas da Igreja Matriz de Santo Antônio, em um evento organizado pela prefeitura de Igarapé. As seguintes palavras proferidas por Pai Marambaia eram em cada verso seguidas por um coro de vozes que dizia "oooh" e do toque das caixas:

> No dia 13 de maio, a Assembleia trabalhou. Nego veio era catiço. Sá Rainha libertou. Nego veio era escravo. Esse nego virou doutor. No tempo da escravidão, era senhor branco quem mandava. Senhor branco ia na missa, era nego quem levava. Senhor o branco entrava pra dentro, nego cá fora ficava. Nego cá fora ficava e, se nego, reclamasse de chibata ele apanhava êeee... e nego só rezava quando em senzala chegava aêeee... e viva Deus nos céus que tenha dó oi dessas almas... Das que morreu no tronco e das que morreu lá na senzala. Acorda, nego, cativeiro já acabou.

Após o *lamento*, as portas da Igreja se abriram pela primeira vez em 33 anos para que a Irmandade pudesse entrar e celebrar com o padre da paróquia sua primeira missa conga. Algo que de fato não ocorreu para o estranhamento de todos os congadeiros presentes. A secretária de cultura da cidade pediu para que a celebração se encerrasse de forma apressada para que o prefeito pudesse cumprir outros compromissos políticos. Nem o padre estava com sua batina oficial, mas de blusa e calça jeans. Entretanto, antes que isso fosse feito Pai Marambaia com microfone em mão pôde dizer algumas palavras:

> Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo. Salve Maria [cumprimento tradicional entre os congadeiros]. Em primeiro lugar quero agradecer ao padre por ter aberto a porta para o reinado. Eu moro aqui a 33 anos e é a primeira vez que eu entro com o reinado nessa Igreja aqui, porque os outros padres nunca abriram a porta para nós. Então eu quero dizer a todos que nós somos resistência. Dentro desses 33 anos, nós resistimos. Um dia nós conseguimos, que foi hoje de entrar aqui dentro. E espero que a porta da Igreja esteja sempre aberta para os negros, não só para os brancos, porque eu fiz uma embaixada ali, um lamento que dizia assim "no tempo da escravidão, era senhor branco quem mandava. Senhor branco ia para a missa, nego cá fora ficava". Então é a mesma coisa. Os brancos ficam dentro da Igreja e negros ficam cá fora. Isso tem que acabar porque todos nós somos irmãos. Todos somos um filho de Deus... é o que eu entendo. Todos somos filhos de Deus... preto,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> branco, azul... e esse racismo que ainda hoje existe. Tem que acabar, porque nós moçambiqueiros, congo, marujo, catopé e outros aí enfrentamos uma dificuldade, um racismo muito grande. Agradeço ao senhor prefeito. Parabéns para o senhor. Ajudou a gente na festa. Só quero agradecer por esse apoio que vocês estão dando hoje. Que Deus todo poderoso e Nossa Senhora do Rosário abençoem (Pai Marambaia, Igreja Matriz de Santo Antônio de Igarapé, 20 de novembro de 2024).

Ainda naquele 20 de novembro, eu conversava com o Capitão Geraldo de uma guarda amiga do Moçambique de Pai Marambaia. Ele me explicava como, em sua perspectiva, havia surgido o congado:

> O congado começou quando o negro na senzala batia um atabaquezinho pequeno Ele batia, dançava e tocava bem baixinho. Se o senhor visse, o couro comia. Aí um dia um preto velho chegou, pegou um neguinho e foi lá no cruzeiro rezar, pedir para as almas daqueles desencarnados que já tinham passado. Pedir os espíritos para cantar na rua. Foi aí que começou o congo. O Moçambique é o terceiro da irmandade (Capitão Geraldo, Dia da Consciência Negra de Igarapé, 20 de novembro de 2024).

Interrompendo sua própria explicação, Capitão Geraldo me indagou: "*Quando você morrer, você quer ser enterrada? Responde seriamente*". Eu, sem entender exatamente o sentido da pergunta, respondi: "*Se eu quero ser enterrada? É melhor do que ser cremada, não é não?*". Ele rindo retrucou minha fala, dizendo

> você não entendeu a linguagem minha. Eu não quero ser enterrado. Eu quero ser semeado. O corpo não vale nada. Aquele espírito enterrado é aquele espírito que ninguém fala mais, ninguém liga para ele. E você tem que ser aquele que alguém se lembra. Você um dia, depois de muito tempo, vai repetir o que eu tô te dizendo... você tem que ser lembrado. Ser semeado é como comprar um feijão e plantar ele. Você colhe e torna a plantar de novo. Toda vida é feijão. Então você vai continuar. (Geraldo, Dia da Consciência Negra de Igarapé, 20 de novembro de 2024).

Considerações Parciais

As experiências no terreiro e no congado revelam a centralidade da comida, do canto e da dança como práticas de memória e presença ancestral, em que se come e se

dança como e com os antepassados. São Benedito, santo negro e cozinheiro, simboliza fartura e cuidado, conectando-se ao ethos relacional de partilha e cuidado presente nesses espaços. Os pretos velhos são entendidos como antigos congadeiros e escravizados, guardiões de sabedoria e resistência, cuja velhice é vista como extraordinária e sagrada. Seu culto conecta passado e presente, enfrentando as lógicas coloniais e raciais que seguem operando como necropolítica (Mbembe, 2018). Assim, sua presença nas ruas e festas reencanta o espaço urbano, transformando território em terreiro.

A fala de Capitão Geraldo mostra que o Reinado é uma herança africana e também uma reinvenção dentro da escravidão e tecnologia ancestral. Nesse sentido, é força de memória, cura e semeadura. Autores como Rolnik (2007) e Goldman (2018) ajudam a pensar os terreiros e congados como territórios negros, não apenas de exclusão, mas de criação e singularidade, espaços ativos de resistência e produção de vida, assim como o jazz emergiu da catástrofe da escravidão. Esses territórios são também corpos-territórios, habitados por múltiplas forças, entidades e memórias. Mckittrick (2006) reforça que as vidas negras são necessariamente geográficas, ainda que frequentemente desterritorializadas pela racionalidade colonial. No campo, o aprendizado se deu por frases curtas, gestos e distrações, mostrando que não há “O” congado ou “O” candomblé, mas linhas múltiplas, heterogêneas, que se atravessam. Inspirada por Deleuze, Guattari e Stengers, a análise propõe uma ecologia de conexões parciais, atenta à multiplicidade e à transformação de povo que sofre com os impactos da mineração desde o século XVII, além dos impactos de uma libertação que para a população negra e afro religiosa ainda está por vir.

Referências Bibliográficas

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo*: variações sobre o Politeísmo em coletivos afro-brasileiros. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELMONT, Mariana. Racismo ambiental e emergências climáticas no Brasil. Instituto de Referência Negra Peregum: São Paulo, 2023.

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

GOLDMAN, Marcio. 2018. "Tradição, criatividade e resistência em territórios negros", *Catálogo Forum.Doc 2018*. pp. 106-111.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

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

McKITTRICK, Katherine. 2006. "Introduction: Geographic Stories"; "2. The Last Place They Thought Of: Black Women's Geographies", in: *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: The University of Minnesota Press. pp. ix-xxxi; 37-63.

MBEMBE, Achille. 2018. Necropolítica. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.

MUNANGA, Kabengele. UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação -PENESB -RJ, 2004.

ROLNIK, Raquel. 2007. "Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)". *Estudos Afro-Asiáticos* 17. 17 pp.

SOARES, Keila Cristina de Souza. "Formas de matar e morrer": o luto pelos corpos desaparecidos e o luto dos moradores da comunidade cachoeira do choro pelo rio Paraopeba. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. 2021. Umbandas: Uma história do Brasil. Civilização Brasileira.

ZHOURI, A.; VALENCIO, N. Formas de matar, de morrer e de resistir: limites da resolução negociada de conflitos ambientais. Belo Horizonte: Ed. UFMG , 2014. p. 111-141.

Os caminhos dos bichos: uma profusão de histórias perigosas

Caio Mattos Santos[1]

Resumo: Baseado em trabalho etnográfico realizado em uma comunidade quilombola no norte capixaba (Conceição da Barra) no ano de 2024, o trabalho se debruça sobre histórias centradas nas trajetórias dos "bichos" — termo nativo que designa pessoas, animais, espíritos e outros seres mais-que-humanos. Através dessas histórias, o que se delineia é uma cartografia do perigo: são relatos que tematizam o risco de ter o corpo invadido e atravessado por forças e circunstâncias das mais diversas – "invasores" não-quilombolas que loteiam pedaços de terra nas vizinhanças, o imprensamento promovido pela monocultura de eucalipto que circunda as casas e os encostos e espíritos cachaceiros que podem afligir qualquer desavisado apoiado em um balcão de bar. No quintal de uma tia, as crianças aprendem a caminhar – pelo território e "para fora" – ouvindo as histórias daqueles que "viraram bicho". Por vezes uma metáfora, uma acusação ou o reconhecimento de uma presença, os "bichos" emergem nas histórias como uma virtualidade perigosa, contra-exemplos instrutivos para se seguir um rumo seguro e orientar modos possíveis de se proteger diante dos perigos que correm pela estrada. Assim, pretende-se pensar o que essas histórias contam sobre a porosidade dos mundos e a instabilidade a que estão submetidos os corpos e seus caminhos.

Introdução

Este trabalho, como uma das perturbações que envolveram meu trabalho de campo, parte de relatos e breves observações que compõem parte de um certo "excesso" ou então "resíduo" do material etnográfico que integram a pesquisa apresentada como dissertação ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em fevereiro deste ano. A investigação foi conduzida em conjunto com a comunidade quilombola do Curucuxi[2], no ano de 2024, na região do extremo norte capixaba – parte do Sapê do Norte, constelação de comunidades

[1]Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
[2]Nome fictício.

quilombolas dispostas pelo território contíguo dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra.

A pesquisa que realizei na dissertação partiu da intenção de dialogar com um conjunto de reflexões que se consolidaram sob o nome de "virada das mobilidades" (Souza; Guedes, 2021). Esse movimento intelectual, ao deslocar a atenção etnográfica para dinâmicas de circulação, ofereceu o enquadramento teórico para compreender os deslocamentos não como fenômenos marginais ou episódicos, mas como centrais à vida das pessoas. Inspirado por esse debate, busquei observar a presença dessas mobilidades em contextos específicos, situando o olhar sobretudo sobre os deslocamentos intensivos e extensivos que conformam as vidas dentro do Curucuxi. Caminhos, trilhas, pousos e retornos que indicam dimensões que ocupam papeis fundamentais na constituição de pessoas, coletivos e territórios.

O trabalho de campo foi conduzido por questões que se desdobraram em direções inesperadas, revelando a necessidade de revisitar materiais e experiências que ganham contornos decisivos para pensar os próximos passos da investigação. Esta nova fase se apresenta como uma meditação sobre dados de campo que, em parte, já integraram a dissertação e, em parte, permaneceram de fora. São fragmentos que, apesar de não terem sido totalmente incorporados, "perturbaram" profundamente o andamento das análises e retornam agora como pistas insistentes que exigem atenção renovada.

O percurso será composto por alguns fragmentos de histórias que produzem pistas para as novas questões de pesquisa Narrativas que, ao iluminar interrogações do passado, apontam possibilidades e caminhos, em que a proposta é trabalhar com histórias que não se conectam pelo caminho da coerência que apresenta acontecimentos, sim que estão relacionadas pela frequência em que termos, temas e personagens são evocados. A ideia é trazer à tona diferentes exposições, modos de contar e experiências nos quais o *bicho*[3] aparece. Movimento que multiplica as formas de presenças da figura que promove, constantemente, a sensação de instabilidade ao atravessar corpos e territórios em fluxos de difícil captura.

O sentido de *bicho,* no contexto em que pesquiso, se alarga de forma profusa, na medida em que são designadas pessoas, animais, encostos e outros mais-que-humanos.

[3] *Bicho*, assim como os outros termos apresentados em *itálico* correspondem aos termos, expressões e conceitos de meus interlocutores. Quando aparecem entre aspas e em *itálico*, trata-se de citações diretas de entrevistas realizadas com autorização prévia ou de trechos de conversas informais anotados em cadernos de campo, sempre respeitando os contextos originais em que foram proferidos.

Como busquei explorar as dinâmicas de criação no terreiro de uma liderança da comunidade – minha interlocutora principal e anfitriã, Merly –, a noção de *bicho* é expressada , por vezes, em par com a de *gente*. *Bicho*, nessa chave, se delineia menos pelo que é e mais pelo que não é: aquele que não é *gente*, que não faz coisa de *gente*, que se recusa a ser *gente*.

Aqui, creio que seja necessário fazer a observação de que não estou argumentando que meus interlocutores utilizam o termo para designar agentes de maneira única. Quero pensar nessas correspondências e usos diferentes na medida em que elas continuam a evocar associações e continuidades figurativas que permite que cada uso reverbere sobre o outro (Stasch, 2009, p. 69)[4]. Dessa forma, o objetivo é pensar o *bicho* em um campo de relações em que está implicado o perigo, a instabilidade e as intervenções de seres de outra natureza nas dinâmicas cotidianas O que os interlocutores denominam como "encontros perigosos" podem ser compreendidos como narrativas permeadas pela imprevisibilidade de seu aparecimento. São contatos imprevisíveis que descrevem situações que não se realizam por completo, mas permanecem na iminência de acontecer. Aqui, me inspiro na abordagem de Suzane Alencar Vieira (2015) sobre o perigo como sinal de alerta que mobiliza formas específicas de conhecimento e narrativas da instabilidade. Gestos de proteção e interpretações fragmentadas funcionam como modos de ler e manejar estes imponderáveis , produzindo saberes que não são apenas explicações, mas ferramentas de sobrevivência. Contar e ouvir histórias perigosas significa, assim, atualizar um regime de atenção e de cuidado diante do que não se mostra plenamente, reafirmando o vínculo entre narrativa, proteção e a experiência sempre parcial do perigo. Dentro dessas histórias, o *bicho* oscila entre exemplo, lenda, categoria

[4] Aqui, me inspiro no tratamento que Rupert Stasch (2009) faz do termo *laleo* (demônio) entre os Korowai e sua utilização para descrever diferentes agentes e usos do termo: "This pattern is also apparent in other strands of Korowai intercultural engagement with new historical presences across the past three decades. For example, in practical involvement with actual foreign persons, Korowai have dominantly portrayed these foreigners as strange and repulsive. This is clear from their use of the word demon (laleo) as a label for all new strangers who have come to Korowai lands in recent times, including whites, Indonesians, and nonlocal Papuans. Sometimes speakers have applied this label in a mode of literal, full identification of foreigners with the malignant walking dead. Increasingly, some speakers describe the usage as "merely idiomatic" (mofu filo-), and laleo is coming to have two explicitly distinct senses, "dead nonhuman monsters" versus "foreign humans." Yet the two senses resonate figuratively, and "merely idiomatic" usages participate in an intertextual series with more literal-minded ones. What the word signifies, even in its most ironic uses, is repulsive monstrosity. To Korowai, a first principle of the world is that humans and demons are supposed to stay mutually separate." (Ibid., p. 69).

de acusação, enfermidade. Como experimento de uma investida em momento inicial, a ideia é lidar com essa profusão.

Fragmento 1 - Maridos e outros perdidos

Já no primeiro dia em que passei pela porta da casa de Merly me deparei com uma sala cheia, com seus sobrinhos jogando jogos em seus celulares, ocupando todos os lugares nos dois sofás que compunham o ambiente. No quarto em frente, Josi arrumava a cama em que Mazinho, irmão de Merly, dormiria quando chegasse de seu trabalho na Barra - sede do município de Conceição da Barra. Após colocar a roupa de cama, foi em direção ao tanque para lavar a louça. Josi era irmã dos meninos que estavam na sala, embora não fosse filha de Maninho, pai dos garotos. Sua mãe se mudou há mais de dez anos para a comunidade, mas a jovem ficou com sua avó em Santana – quilombo urbano próximo que fica entre a cidade e o Curucuxi – até os dezesseis anos, quando então mudou-se para morar com sua mãe, seu padrasto e seus irmãos mais novos, todos esses nascidos e criados na comunidade. Hoje tem vinte anos. Como largou a escola antes de terminar o ensino médio, seu objetivo principal no momento em que a conheci era atingir alguma independência, para se mudar da casa em que morava com seus irmãos. Tinha desejos de sair de lá, não necessariamente para morar longe, algo que tentou por alguns meses em Vitória, com alguns parentes, mas queria estar *solta*.

Mudar-se para lá já não era mais tão atrativo, a capital era esse lugar onde ela via oportunidades para serem aproveitadas, mas não no mesmo sentido que fez muitos de seus parentes – que são de Santana (dos lados de pai e mãe) – saírem. Era onde se podia ver shows, visitar amigos, ir a festas com pessoas de sua idade. O movimento de Josi apontava para uma tensão geracional. Muitos dos temores que Merly possui em relação ao futuro de comunidades cujos jovens "*não querem trabalhar*" pareciam revertidos na criação de Josi: lavar roupa, fazer almoço, lavar a louça, ajudar a fazer o beiju, e mais importante, não ficar parada. Ao fim de cada dia, tendo realizado todas as tarefas, Merly dava uma nota de 10 ou 20 reais para a jovem. Embora só se conhecem há pouco mais de cinco anos, Merly dizia que a estava *criando*. Em grande parte, esse foi o cenário da minha pesquisa de campo, no espaço da casa e sua co-extensividade com o terreiro, no pedaço dos irmãos da Ponte, família de Merly: as relações cultivadas entre Merly e jovens em uma rede de *ajudas*, o fazer do beiju como uma questão geracional e os *caminhos* a

serem trilhados, estabelecidos nas interações que ocorriam na casa e sua co-extensividade com o *terreiro*, o roçado e o *quitungo,* o único ativo na comunidade, onde o beiju era feito para a comercialização. Sua casa e o terreiro não eram espaços meramente produtivos, mas espaços de cuidado e aprendizado (Weitzman *et al.*, 2024).

Algumas narrativas apresentavam a casa de Merly como parte de uma uma "tradição" presente nas memórias sobre sua avó Aurora e sua mãe Laurinda, parteiras conhecidas na região, comumente referidas como as "*mães de todos*". As mulheres da época das duas são referidas como as "*matriarcas*", conhecidas por possuírem casas *cheias*, *criando* muita *gente*. Falo em uma "tradição" apenas como uma forma de expressar continuidade em práticas de *criação* que haviam sido reconfiguradas por uma série de fatores como a mudança violenta da paisagem, a *saída* de muitos desses parentes para outros lugares e, claro, a desaparição física de muitas desses espaços onde essas mulheres moravam, o que não era o caso da casa de Merly, que morava na mesma casa onde sua mãe Laurinda *criou* tantos filhos e sobrinhos. Segundo ela mesma, havia *herdado* algumas coisas de sua mãe.

Sua casa estava próxima ao *quitungo*, à direita em seu *terreiro*, e à frente da *casa de farinha*. No caminho de ida ou retorno da roça, seus irmãos apareciam para almoçar, jantar, buscar alguma coisa que lá haviam guardado, descansar – usufruindo também da mesma rede de internet que seus filhos. A casa de Merly estava no "centro" da configuração de casas da *Ponte* (Marcelin, 1996), menos por sua localização na geografia das unidades domésticas e mais pela "entrada ao mundo" (Ibidem, p. 162) que fornecia para a família. No entanto, além de ser ocupada diariamente por seus parentes e jovens da comunidade, é também um espaço procurado por mulheres que lidam com maridos que são "o *bicho*", seja pelo abuso das bebidas alcoólicas ou pelas "tentações" que proporcionam com seu comportamento. Márcia é um desses casos. Uma baiana que morava no quilombo há pouco menos de quatro anos. Seu marido é afilhado de Merly, conheceram-se em Vitória e estão juntos há pelo menos 18 anos, tendo Márcia "esperado" por ele enquanto esteve preso. Mulheres como Márcia são, para Merly, exemplares. Segundo Merly, seu marido *batalhava* com a bebida. Possuía o *bicho* dentro de si. No entanto, como madrinha preocupada, preferia chamá-lo de *perdido,* o que parecia mais adequado. O *perdido* parecia acumular *vícios*, *problemas*, também *bichos*, o que muitas vezes levava-o a enlouquecer, ou como chamavam, *variar*. *Se perder* para *bebida*, para as *drogas*, para o *crime*. Tudo isso servia como mau exemplo enquanto eu acompanhava

Merly aconselhando suas sobrinhas a "*trabalharem no território",* sem patrões da cidade, ou seus sobrinhos a capinarem com seus pais ou nos incentivos aos *dinheirinhos* que poderiam fazer.

Retornando às ajudas, outro caso chama à atenção. O retorno de Sabrina, sobrinha que a tia julgava precisar ajudar mais, por seu desamparo. Lauro de Rosinha, pai da moça e primo irmão de Merly, hoje "*estava com bicho dentro*": um senhor de idade que possui muitos problemas com a *bebida*. Durante um mês inteiro, Sabrina e seu esposo Zé passaram as manhãs na casa de Merly levando junto seu filho pequeno. Diferente das duas outras mulheres, Sabrina foi criada por Merly. Ela voltava de uma jornada em Vitória, onde foi morar em busca de trabalho e onde conheceu seu marido. Zé, por sua vez, foi capaz de mobilizar preocupações e julgamentos por uma parte considerável de homens e mulheres no Curucuxi.

É esperado e muito comentado nas conversas que circulam pelas casas e bares que alguém como Zé procure serviços com os homens da comunidade (ajudando na roça, cortando eucalipto, entre outras tarefas). Caso contrário, assume-se – como foi o caso com o esposo de Sabrina – que a pessoa é preguiçosa, uma característica de quem não é gente: um parado, ou então, um homem maria. Não gostar de trabalhar, com qualquer coisa que seja, nesse contexto, abre espaço para especulações sobre o caráter, origem e também a geração da pessoa em questão. Ou seja, uma preocupação era que Zé fosse *bicho*.

Fragmento 2 - Homens bons com coisa dentro

Quando conheci Valter Chifre, um senhor magro de setenta e cinco anos, parecia impossível acreditar nas histórias que giravam em seu entorno. Valério, um cético absoluto, me contava: "*Olha, vai parecer mentira, mas ele tinha o chifre mesmo. Subia em cima do telhado, comia copos de vidro, bebia cachaça pelo ouvido!*". O *chifre* que estava em seu apelido era como se referiam àquilo que adentrara o corpo de Valter e o levava a agir de maneira não-humana. A intensidade dos atos que cometia era o que fazia as pessoas dizerem que *o bicho era dele,* em contraste com o caso de Lauro de Rosinha, pai de Sabrina. Homens transformavam-se em *bichos* quando perdiam todas as características de *gente*.

A história ficaria mais interessante. Valter, que agora morava em Santana, havia *tirado o chifre* desde então. Não de seu apelido, que ainda fazia parte da forma como se apresentava, mas de seu corpo. Quando foi visitar seus filhos em Vitória, conheceu uma mãe de santo que lhe disse que o *chifre* era o motivo de fazer tantas "loucuras", e ele logo foi dar um jeito de retirá-lo após tantos anos. Um de seus primos mais próximos dizia que o que Valter tinha "*não era de Deus*", mas agora ele estava *bem*, o *espírito ruim* havia *saído*. Valter, me diziam as pessoas, era um "*homem bom que tinha coisa dentro*". Ele *era gente*, mas *tinha o chifre*, e era dominado por ele em algumas ocasiões a tal ponto em que o "ser" se confundia com "ter". Não por acaso, o *bicho* acompanhava seu nome. Mesmo sendo dono de bar, havia parado de beber a partir desse momento, seguindo o conselho da sacerdotisa que conheceu na capital.

O caso de Valter me mostrava que *bichos*, *espíritos* e outras *coisas* podiam ser *tiradas,* e isso era mais frequente do que eu pensava. Quem os tirava, no entanto, eram os *nagôres* – seres encantados que se manifestam em pessoas durante situações específicas – no *tempo da Mesa*, durante as *devoções*, mas também em qualquer ocasião que hoje demande suas presenças – especialmente aquelas de urgência que envolvem mortes, doenças, situações de risco em geral. Essas são situações que marcam a história de vida de diversas pessoas que conheci. Algumas delas eram *agarradas* de maneira abrupta, *levadas*, *caíam duras*. Merly contava que seu irmão Nilo havia sido salvo em um desses casos quando criança:

> *"Tinha um menino, morava na beira da estrada... filho de uma comadre de mamãe. Um dia, encontraram ele boiando afogado no córrego, foi uma tristeza enorme, meu deus... Aí que a gente tava aqui no terreiro, eu lembro até hoje, e Nilo caiu durinho, durinho... Menino, foi um desespero, a gente não conseguia entender, colocamos ele sentado e ele mortinho, mortinho. Todo mundo chorava, meu deus, ninguém conseguia acreditar. Nessa hora mamãe acendeu uma vela e chegou nagô... Nagô passou uma reza e disse pra gente não parar de rezar. Daqui a pouco, quando já iam levar ele pra Barra, Nilo abre os olhos. Tava bonzinho, bonzinho. Aí nagô desceu de novo e disse que tinha sido o menino afogado, que brincava muito com Nilo e queria levar ele junto".*

Casos como esses, capazes de levarem a uma morte temporária, normalmente envolvem crianças. Além delas, os *cachaceiros* eram outras vítimas recorrentes. A *bebida* era motivo de preocupação geral, principalmente por parte das mulheres, seja por ser uma forma de tirá-las do *caminho* na *criação,* ou então com as *tentações* causadas em seus maridos. Apesar de ser potencialmente vista como uma recompensa para os dias cheios de *trabalho,* uma demonstração de seu sofrimento diário na roça, similarmente ao que foi descrito por Mayblin (2010, p. 112), era por meio delas que *homens bons* poderiam ser *agarrados* pelos *bichos.* Foi Ilda quem me forneceu um nome específico para aquilo que se apossava dos corpos de quem bebia: os *espíritos cachaceiros*. Eram *espíritos* que se *aproximavam*: "*Se você estiver ali, no relento, bebendo demais… ai ai, coisa ruim encosta e fica. Pra tirar, é difícil*". Segundo ela, os *nagôres* diziam que a cachaça de quase nada servia, contendo "*sete espíritos ruins e apenas um bom: o do santo*". Com isso, a *bebida* era um *vício* perigoso, algo que colocava à sorte os corpos de quem com ela *mexia*.

Males cotidianos são remediados por meio dos *benzimentos*, capazes de tratar problemas como *espinhela caída*, *vento caído*, *peito aberto* e *mau olhado*. *Encostos* e *feitiços*, no entanto, são considerados ataques de natureza mais grave e apenas podem ser removidos com a intervenção dos *guias*. Algumas pessoas como Ilda ainda sabem as *rezas* necessárias para curar esses achaques mais comuns, embora seja um assunto tratado com certa discrição. Ilda possuía seus *guias*, embora não gostasse de *trabalhar*. Dizia que benzia e curava o que fosse dessa ordem mais simples, mas só *recebia* seus *nagôres* se "*precisasse mesmo*". Ao contrário do *cigarro*, que era um vício de *gente*, "*da carne*", o *vício pela cachaça* tinha *cura*, bastava seguir o que os *nagôres* diziam[5]. Já outras eram *agarradas* e tinham seus corpos ocupados por tempos longos, acometendo-se de *doenças* e descontroles com a bebida cada vez maiores. Segue-se que a identificação de uma *doença* não necessariamente implica no reconhecimento de que há uma presença de *bicho* por parte da pessoa, podendo ser esse um fato revelado durante um *benzimento*. Dependendo dos sintomas, era possível saber o procedimento a ser tomado para expelir o "mal visível" (Vieira, 2015, p.186) que incomodava o enfermo. No entanto, às vezes, o *bicho* se manifesta no contato com os procedimentos do *benzedeiro*, que, ao constatar que

[5] Merly dizia, no entanto, que já viu algumas mulheres negarem a solução dada por *guias* para mulheres com maridos problemáticos, julgando que a escolha por tomar cachaça era tomada por *gente*, embora o *bicho* se manifestasse nessas ocasiões.

o problema, na verdade, era *de bicho,* recorria aos *guias*. Diante do mal invisível (Ibidem) que invadia os corpos, os nagôres *remedavam* e *tiravam* o que chamavam de *bichos*, *encostos*, *espíritos ruins*, *coisas* e outros termos e seres corolários. No *tempo da Mesa*, por exemplo, para tirar um *bicho forte*, *descia* um *guia* específico, um *boiadeiro*, que *amarrava* os *bichos*.

Fragmento 3 - Os caminhos de quem sai

Envergado no balcão de seu bar, Nonato estendeu a mão e entregou seu celular, mostrando as fotos de Dinho, que acabara de receber no *Whatsapp*. Era um conhecido, *do lugar*, que havia sido assassinado em Vitória. Passando de mão em mão, até chegar a minha, todos encaravam as imagens diante da brutalidade do ocorrido. "*Uma hora isso ia acontecer*", dizia Amilton, complementando, "*já tinha virado bicho há muito tempo*". O pouco que sei sobre o homem em questão foi resumido por conversas que ocorreram naquela noite. Crimes, drogas, *desenrolos*, *coisas erradas*. Há uma série de coisas com as quais você não deve se meter, afinal, isso não é *coisa de gente*.

A história de Dinho fazia parte de um tema intrigante para as pessoas do quilombo do Curucuxi: envolvia ir para a a ida para a capital. Embora o homem não fosse "nativo" não fosse dali exatamente, sua história ressoava em outras biografias dos daqueles parentes que *saíram*. Nesse caso, daquele do território, de suas casas, dos circuitos. Apesar do deslocamento proporcionado pelo estabelecimento das plantações de eucalipto na região, a *saída* ainda poderia ser vista por algumas pessoas como um *erro*, uma falta de resiliência. [6]

Sair, reiteravam os mais velhos, era uma circunstância do *caminho*. Quero reservar uma atenção especial ao *caminho*. No campo, ressalto dois usos da noção que creio serem complementares. Primeiro, em seu sentido itinerante: trilhas, trechos, rotas, trajetos instrumentalizados de maneiras diferentes para chegar em casas, roças, pessoas (embora também se escolha um *caminho* para fugir de encontros e obrigações). *Caminho* de chão, *caminho* na mata, *caminho* por cima, por baixo. Havia aqueles menos sinuosos, os *caminhozinhos*, para trajetos curtos. *Caminhos* rompiam com a linearidade da *estrada*.

[6] Atribui-se à geração anterior, daqueles que *ficaram*, se recusado a sair, a despeito de ameaças e tentativas incansáveis por parte das *firmas* de eucalipto e seus *capangas*, uma *força* que mantém os horizontes do *Movimento* ainda existentes.

Tinham os antigos, guardados na memória e passados por gerações. Também novos, descobertos em uma andança ou "criados" através de uma capina de mata, ou criados por uma ação de agentes externos, como a *firma*. Para saber muitos *caminhos,* claro, era necessário ser *do lugar*, e principalmente, caminhar.

No entanto, por *caminho* os interlocutores da pesquisa também descrevem como uma jornada que deve ser trilhada no segundo uso observado em campo, o *caminho* é também uma jornada de vida a ser trilhada. Especialmente nas *criações*, ressalta-se a necessidade de saber fazer escolhas no curso de seus *próprios caminhos*. Trajetórias pessoais são avaliadas de tal maneira: algo aparece no *caminho* de alguém, alguém se perde no *caminho*, ou avalia-se o *caminho* escolhido como tortuoso demais. Se tomarmos como inspiração o que Tim Ingold apontou sobre a noção, poderíamos dizer que seja nos limites da comunidade, na cidade ou pelas viagens de um funcionário de *firma*, os "lugares" onde uma pessoa pode estabelecer-se não é onde exatamente onde sua vida é "produzida" e sim o *caminho* que cada um percorre através deles (Ingold, 2000, p. 229 apud Ingold, 2020, p. 219). Penso que seja isso que as *criações* projetam. As trilhas que cada um deixa, isto é, o que fica dos encontros feitos ao longo dos *caminhos*, "são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro" (Ibid., idem). A *criação* de *gente* que eu acompanhava, e talvez isso seja verdade para várias outras, buscava "simular" alguns desses encontros e por vezes até antecipá-los nas conversas. No entanto, nada seria absoluto e longe de perigos diante da incerteza do *caminho*.

Dinho parecia ser um caso exemplar, ou então mais um mau exemplo para as *criações*. Seu caminho, composto por uma *saída*, havia sido marcado pelo momento de virada da sua vida, quando tornou-se *bicho*. A capital Vitória, muitas vezes, era retratada como um lugar *perigoso* e caótico. Uma imagem incômoda do deslocamento. Pensa-se no *crime* baseado nas séries de ocasiões onde ele capturava e exercia interrupções. Para isso, muitas vezes são evocadas histórias sobre o Morro São Benedito, em Vitória, para projetar futuros potenciais negativos do território e precauções a serem tomadas. Histórias sobre trocas de tiro, assassinatos, prisões, violência policial e parentes que *se perdiam*. Todo mundo contava alguma experiência desse tipo, de períodos em que estiveram lá. Estou ciente de que tais temas fazem parte de discursos estigmatizantes da população negra urbana residente nas periferias de Vitória (e em outros contextos), o que também não deixava de incluir uma parte das narrativas sobre o *crime* no Curucuxi. Está aí justamente uma parte essencial do tempo e espaço em que *gentes* são produzidas. Temia-

se, sobretudo, uma subjugação diária à máquina policial. Mudar-se para a *Barra*, São Mateus ou para a capital era uma forma de testar o quanto você "*valia*", normalmente carregado de um pessimismo a esse respeito. Trajetórias pessoais, por mais "*estudadas*" e "*dignas*" que fossem, passariam por *humilhações* com as condições dos *trabalhos* que aparecem para as *pessoas da roça* e o racismo cotidiano do *povo da cidade*.

O Morro faz parte do Bairro São Benedito e foi um dos principais lugares de estabelecimento das famílias que saíram do território após o período de chegada dos empreendimentos de monocultura de celulose na região, já a partir do fim da década de 1960. Em uma dinâmica de migração em corrente, as pessoas que se mudaram começaram a ocupar o mais alto ponto de Vitória com barracos de madeira e sapê[7]. Atualmente, a região é uma das que mais sofre com operações policiais constantes promovidas pelo Governo do Estado e sua constante produção de projetos que avançam a militarização da polícia capixaba (Volcati *et al*., 2022). Valério me contava ter presenciado uma delas na última vez em que visitou o lugar, tendo que ficar deitado atrás de seu carro em meio ao tiroteio. Depois desse episódio, dizia que nunca mais voltaria. No entanto, enquanto contava sua história, acrescentava: "*qualquer dia vai acontecer por aqui*".

Se mudar para *Barra* ou Santana não era menos motivo para alguma preocupação no que tangia às constantes avaliações feitas pelos parentes que observavam o *caminho*. Quando se trata de uma manutenção das relações, a diferença na distância certamente influenciava. Isso porque aquele parente que mora em Vitória visita com menos frequência, está menos no campo de visão, muda bruscamente de ritmo, fica *diferente*, deixa de ser *legal*. Quando isso acontece, as possibilidades são muitas, inclusive lidar com a infelicidade de um parente *virar bicho*. Quando chegam as *notícias*, começam a circular histórias: "*esses dias me falaram que fulano está no tráfico, virou bicho pra lá*". *Virar bicho* é uma possibilidade em *caminhos* trilhados por parentes e por vezes sua explicação é dada pelo próprio trajeto. Sair, lançar-se e tentar a vida fora pode produzir vínculos indesejados (aquilo que a *criação* de Merly se opunha) e abrir espaço para escolhas *imprensadas*. Mais além, substâncias como a *bebida* e as *drogas* acompanhavam essa mudança, eram elas mesmas *escolhas*, riscos a serem tomados. Mudar-se para fora do Curucuxi parecia colocar quem *sai* sob certas pressões, colocando seus corpos suscetíveis à mudanças.

[7] PONTO DE MEMÓRIA NOSSA HISTÓRIA NOSSO BEM. Memória Viva do Bairro São Benedito. S/d. Vitória, ES.

Fragmento 4 - No caminho de quem chega

Merly não tinha muito apreço por cachorros. Embora tivesse crescido perto de alguns que foram criados por sua mãe, tinha memória dos que eram *obedientes*, pois que "*sabiam bem o seu lugar*" que é , cumprindo cumprir o papel esperado de um *cão de casa*. Muito diferente destes eram aqueles que rondavam a sua casa com latidos altos e "*desesperados por comida"*. Com isso, não haviam primos, sobrinhos, irmãos ou netos que a convencessem de cuidar de um filhote recém-nascido. Em outro nível de desapreço, bem mais acentuado, os gatos eram uma dor de cabeça à parte. Subiam pela janela da cozinha, localizada do lado de fora de sua casa, esgueiravam-se pelas plantações de café e pimenta ao redor dos ambientes, no aguardo do descarte dos ossos de galinha, frango, peixe e os demais restos das comidas que atacavam ferozmente após o fim das refeições que fazíamos. Diante da percepção de que ninguém estava por perto, não hesitavam em aproveitar a deixa para buscar algum alimento. Ocupavam o peitoril das janelas, o tanque onde a louça era despejada, e os arredores do *quitungo*.

Um cenário nada incomum era encontrá-la com um pedaço de pau de madeira na mão, ameaçando partir para cima dos bichos, flertando com um movimento mais brusco, suficiente para a dispersão imediata de qualquer animal próximo. Em geral, as pessoas com quem tive contato no Curucuxi obtiam outras escolhas usuais de animais domésticos – como cachorros e pássaros – em detrimento dos felinos. Além de uma questão de preferência, os gatos tendem a ser objeto de desconfiança e hostilidade pelos moradores. São *bichos* demais, *desobedientes*, *soltos* e *folgados*. No período inicial em que fui recebido na casa de Merly, os gatos que acabei de descrever, um filhote franzino de pelagem escura e outro rajado em tons de cinza e branco, eram novos e se familiarizavam com o ambiente, assim como eu.

Nesse primeiro momento, bastava que Merly estivesse por perto para que ambos se escondessem atrás da casa, entre árvores e plantas, ou então para bem longe dali. Aos poucos, os gatos já se infiltravam pelas janelas, mesmo com algumas pessoas próximas, e faziam sua fuga apenas diante do confronto mais direto. Para os sobrinhos de Merly, que passavam tardes e noites em sua casa, a estratégia era clara: o filhote "sumia" aos nossos olhos e buscava comida nos lugares mais difíceis, como no dia que os encontramos

debaixo do fogão. A hipótese dos jovens parecia certeira, já que dia a dia encontrávamos mais dificuldade em afastar os dois da casa.

Segundo Lilia, cunhada de Merly que mora na casa em frente, os gatos vinham de mais uma *inundação*. O que ela descrevia era um processo de deslocamento de pessoas, animais, carros, motos, bicicletas e tratores dispersos pela estrada após abandonos, remoções, migrações e outras causas correlatas para o "fenômeno" novo que ela mencionara. O evento crítico dessa saga aconteceu pela noite de uma segunda-feira, quando voltávamos da roça, prontos para esquentar a comida da janta, a mesma preparada de manhã para o almoço. Com as portas trancadas e as janelas fechadas, os dois gatos agora exploravam as telhas, dando a impressão de que o problema se tornava incontrolável. Antes que se escutasse o próximo passo dos bichos, porém, ambos sumiram. Estavam na casa de Ronildo, irmão de Merly, que agora colocava comida para os dois forasteiros após ser incentivado por sua namorada, uma amante ferrenha dos animais.

Duas semanas depois, os felinos seguiram o galgamento da *inundação* que faziam parte, provavelmente em direção a outras casas, cozinhas e telhados. Considerei o termo *inundação* útil para pensar aspectos não tão aparentes a quem buscasse enquadrar todas essas mudanças em quadros estáveis. Esse não era um termo amplamente utilizado, embora eu o ouvisse às vezes nas narrativas onde a *estrada* aparecia "*inundada de bicho*"; no entanto, ele foi uma "brecha" (Biondi, 2018, p. 293) que encontrei para explicar um processo específico desse *tempo*. Esses gatos e cachorros que perambulavam pelos *terreiros*, ameaçavam as comidas e atacavam as cozinhas eram *invasores* não apenas pela sua audácia em transgredir os limites das casas dos outros, mas sim porque não eram *do lugar*. Assim, seus donos (ou agora ex-donos) eram também denominados da mesma forma, *bichos de fora*.

A *inundação* sobre a qual Lília comentava se referia a um movimento específico, vejamos: um *acampamento* de *invasores, desmanchado* por uma reintegração de posse da *firma* de celulose que demolira casas, passando por cima de roças, removendo pessoas e animais, agora dispersos pela *estrada*. As invasões eram compostas por sujeitos de fora, não-quilombolas, que adentraram talhões de eucalipto da propriedade (contestada) da empresa Suzano durante a pandemia, muitos dentros dos limites das próprias comunidades, mudando integralmente as dinâmicas de convivência, acirrando relações com a monocultura de eucalipto que *imprensa* as casas e instaurando novos perigos. Parte

dessa *inundação* era composta por figuras temidas, homens que como Dona Cazé descreve – uma das senhoras de mais idade da comunidade – são os *sujeitos trançados*. Homens *metidos com desenrolo*, com uma *vida de bicho* e recheada de adrenalina. Ser *trançado*, nesse contexto, é uma condição que acompanha ter uma fama (Marques, 2001), fazendo com que desconfianças, temores e, principalmente, rumores circulem em volta dessas figuras. Usado muitas vezes como uma acusação, "*você é trançado, hein!*", a categoria era normalmente acompanhada do termo *bicho*. São figuras escorregadias, ágeis, evasivas. *Somem* e *voltam*. Às vezes por serem presos, ou então por estarem *fugidos da justiça* ou das pessoas que ganham dinheiro *pregando mentira,* agora buscando *vingança*. Podem também terem encontrado outros em seus *caminhos*, mais gente para se *enganar*.

Esse tipo de *gente*, constantemente referida justamente como uma não-*gente*, também era sondada por aquilo que poderiam conter dentro de si. Más intenções, *maldades* com o outro, *feitiços* e *espíritos* normalmente explicavam o que fazia uma pessoa agir de tal maneira. Podiam ter *coisa dentro*. Não se sabia muito sobre o que essas pessoas eram capazes, mas produziam constantemente especulações a esse respeito. Por exemplo, Laurêncio, uma liderança de acampamento, era um *pastor*. Na verdade, a grande parte deles era referida como *pastores*, *evangélicos*, o que poderia significar que eram pessoas que *sabiam de rezas*. Eu ouvia que agora era um *tempo* de "*muito bicho vindo*", principalmente aqueles que estavam fugindo de algum *problema*, às vezes *jurados de morte*. A fuga é um tema especialmente marcante nos rumores que correm sobre os *invasores*. Em diversos momentos, assume-se que algumas das pessoas que circulam pelo território, particularmente homens misteriosos que marcam presença nos bares da *estrada*, estão escapando de algum lugar. Uma certa narrativa localiza um antes e depois do asfaltamento da rodovia: a ideia de uma circulação constante de pessoas que podem ou não *ser gente*, *trançados*, *bichos*, *coitados* e *perdidos* que transitam pela estrada fugindo de algo ou alguém, buscando uma nova vida ou uma terra para viver. Essas são só algumas das categorias que escutei sobre aqueles que *vieram com a estrada*.

Notas finais

Embora tenhamos explorado algumas situações onde pessoas podem *virar bicho*, detive-me apenas naquelas onde tal transformação poderia ocorrer, e não sobre os

sentidos do processo em si. No entanto, havia algo tanto no *virar,* quanto na natureza dos *bichos* propriamente dita, que poderia ser acessada por histórias que apontam para uma dimensão espiritual. O verbo *virar,* como apontou Márcio Goldman (2021), possui uma polissemia na língua portuguesa que dá conta de descrever não apenas transformações, mas outros processos distintos e diversos. No contexto das religiões de matriz africana, eles são utilizados para descrever transes, mudanças de "linhas" e "nações", transformações de estatutos de entidades, etc. O que Goldman propõe é que pensemos no

> [...] virar enquanto verbo, não naquilo que supostamente seria seu telos; se prestássemos mais atenção no fato de que, quando dito por afros, indígenas e afroindígenas, este verbo parece estar sempre sendo conjugado no gerúndio, um virando mais do que um virar.
> Não é difícil adivinhar a estreita relação que esse modo de compreender o verbo virar mantém com o célebre conceito deleuzeguattariano de devir (ver Goldman 2016). (Ibidem, p. 26).

Virar implicava pensar em mudanças de condições, passagens de um estado a outro. *Virar no santo*, uma expressão comum no vocabulário dos candomblés e que também aparecerá mais à frente, exprime esse processo. No meu contexto de pesquisa, *virar bicho* ressoava em outras situações que colocavam algumas pessoas em alerta. Alguns homens, parentes ou amigos *do lugar* fugiam da caracterização mais direta e acusatória de *bicho*, embora muitas vezes *estivessem com eles*. *Ter bicho* era como ser invadido, ter o corpo ocupado, atacado. O pai de Sabrina não bebia porque *era bicho*, mas se comportava de certa maneira após o ato de beber porque tinha consigo um *bicho*. Merly reforçava: "*Olha, ele dá trabalho, mas pense num homem bom, homem bom mesmo. Aquilo que tá dentro dele não é dele*". Nesse processo, eu aprendi que um corpo habitado por *seres ruins* não necessariamente alteram a percepção sobre o "caráter" de alguém. Na realidade, as histórias acompanhavam menos julgamentos ou maldizeres e mais lamentos por essas situações. *Virar bicho* fazia parte de uma virtualidade perigosa.

Se minha aproximação inicial com o conceito de *bicho* havia sido a partir da situação dos *invasores* e outras pessoas *de fora*, logo fui alertado de que esses últimos não são os únicos a serem assim. *Bichos são* ou tornaram-se perigosos no trajeto de *caminhos* quando não são, apenas, gente. Quem *sempre foi bicho* possui um histórico com feitos de *maldade* ou suas *falcatruas*. Mas quem é *bicho* não necessariamente *sempre foi* desse jeito. V*irar bicho* é sempre uma possibilidade, mas tudo depende do *caminho* que se trilha. Tem gente que aprende com o *caminho* e tem gente que *se perde* nele.

Variar e *virar bicho* são duas formas de descrever processos que mudam as pessoas - seus *jeitos*, suas características, isto é, a personalidade da pessoa. Explicar como alguém passava de *gente* à *bicho* – num sentido *quasi* sociológico – me parece geralmente insuficiente, porque *bicho* poderia ser tanto uma acusação quanto uma constatação sobre algum evento definidor dessa "condição". No caso de Dinho, a ida para a capital. No entanto, era como se algo capturasse as pessoas e mudasse o que nelas as faziam serem reconhecíveis e afeiçoadas. Assim, outros tipos de vínculos costumam entrar em ação nesse momento. Me refiro ao que os interlocutores elaboram ao mobilizar termos espirituais. Ao comporas histórias sobre fenômenos que envolvem elementos que podemos chamar de "mais-que-humanos". Nesse sentido, havia uma outra forma de se olhar a *invasão*, especialmente aquela que ocorre no corpo.

Como dito anteriormente, este trabalho é uma experimentação que parte de fragmentos que perturbaram o trabalho de campo. Sendo eles parte da minha dissertação, ou proposições que excedem as linhas conectivas entre acontecimento e explicação. De forma incipiente, penso na aproximação entre as cenas que descrevi como um modo possível de mobilizar "imagens" que eliciam diferentes relações (Strathern, 2004, p.80). No caso do Curucuxi, as *zeladeiras* do Assento de Santa Bárbara formulam uma série de questões sobre o *trabalho* com santos, *nagôres*, além de carregarem consigo os conhecimentos necessários sobre o cuidado com o corpo e o perigo inerente às substâncias. A geração de Merly, Ilda e Tininha nasceu no Curucuxi e foi introduzida no culto pelos pais, avós e parentes que os *criaram*. Não frequentavam apenas a Mesa de Santa Bárbara, mas também a Mesa de Santa Maria e outros cultos, chamados pelas pessoas de *pembas ou tambores*. Hoje, porém, as idas às *Mesa* tornaram-se parte de uma gama mais ampla de experiências que, para aquelas mulheres – e muitas pessoas da mesma geração –, já havia "*acabado*". As relações com as *Mesas* eram familiares e o luto por elas se confundia com o luto por um tempo passado e pela geração anterior. A *Mesa* não existe mais, apenas o *Assento*. Não ocorrem, no momento, *trabalhos*, *devoções*, *festas*, apenas o *zelo* pelo *Assento*, realizado principalmente pelo trio de mulheres que mencionei – embora algumas pessoas as auxiliem esporadicamente. No entanto, ele

persistia mediante o fim da casa, instaurando "seu próprio contexto" (Rabelo, 2014, p. 206)[8].

Os males cotidianos são remediados por meio dos *benzimentos*, capazes de tratar problemas como *espinhela caída*, *vento caído*, *peito aberto* e *mau olhado*. *Encostos* e *feitiços*, no entanto, são considerados ataques de natureza mais grave e apenas podem ser removidos com a intervenção dos *guias*. Algumas pessoas como Ilda ainda sabem as *rezas* necessárias para curar esses achaques mais comuns, embora seja um assunto tratado com certa discrição. Ilda, inclusive, possuía seus *guias*, embora não gostasse de *trabalhar*. Dizia que benzia e curava o que fosse dessa ordem mais simples, mas só *recebia* seus *nagôres* se "*precisasse mesmo*". A questão no Curucuxi, no entanto, passa pelo que chamei em minha dissertação de um "luto" pelo fim da Mesa. A maior parte do que eu escutava a respeito desses males era precedido por expressões como "*os mais velhos diziam*" ou "*os antigos ensinaram*", instaurando um lugar para reflexão sobre a interrupção desse *tempo*. Hoje, apesar de algumas pessoas possuírem *guias*, é preciso ir para Santana ou outra comunidade com pessoas de *guias fortes* para *tirar* o *bicho*. Há uma questão geracional significativa a este respeito, já que o *tempo da Mesa* também pode ser descrito como o "*tempo do tambor*", mas também o "*tempo dos benzedeiros*", "*tempo dos mais velhos*", "*tempo do nosso pessoal*". Essa temporalização indicava uma outra mudança nos modos de relação, especialmente nos manejos e intervenções – rezas, curas, simpatias – feitas diante de certos males. Os *benzedeiros antigos*, na ocasião de identificarem um *bicho*, só necessitavam do auxílio de uma vela para que seus próprios *guias* intervissem. Hoje, o que ouço da maioria das pessoas é que isso havia acabado. *Tirar bicho forte* demandava buscar guias de pessoas de fora.

Mas o que são, então, os *bichos*? As respostas normalmente refaziam a própria questão. Parecia mais natural perguntar, em um primeiro momento, quem são os *bichos*? Para esta pergunta havia mais explicações, normalmente caminhando na mesma direção: *gente* que era *bicho em vida*, que *se perdeu* em seu *caminho*, que *se foi* de maneira trágica. Nesse sentido, a *criação* que tentava especular e impedir, por exemplo, que um filho *virasse bicho* quando partia para buscar *emprego* na cidade era também uma forma de prevenir *tragédias* nos *caminhos* que estavam postos na vida e no que havia além dela. A

[8] "O assentamento está fixado no terreiro; a perda deste lugar pode alterar dramaticamente seu destino. Mas, assim como a ponte descrita por Heidegger, ele também institui lugar, instala posições e afeta o seu entorno: instaura seu próprio contexto." (Rabelo, 2014, p. 206).

figura do *perdido* era tão temida quanto a do *maldoso*, já que seu destino *post-mortem* não seria tão diferente. Neste sentido, ambas serviam de exemplo para as *criações*, que alerta para aquilo que perturba a *gente*.

Referências bibliográficas

BIONDI, Karina. Como descrever uma "onda"? Uma abordagem metodológica para a etnografia de um movimento. Anuário Antropológico, v.43, n. 2, 2018.

GOLDMAN, M. Nada É Igual: Variações sobre a Relação Afroindígena. Revista Mana, v. 27, n. 2, 2021.

INGOLD, Tim. Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento. *In:* INGOLD, Tim. Estar Vivo: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 215-229.

MARCELIN, Louis Herns. Invenção da família afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MARQUES, Ana Claudia. Intrigas e questões. Tramas sociais no sertão de Pernambuco, Rio de Rio de Janeiro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutorado em Antropologia Social. 2001.

MAYBLIN, M. (2010). Virtuous Husbands, Powerful Wives: Marriage and the Dangers of Power. *In*: Gender, Catholicism, and Morality in Brazil - Contemporary Anthropology of Religion. Palgrave Macmillan, New York.

RABELO, Miriam. Enredos, feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

STASCH, Rupert. Society of others: kinship and mourning in a West Papuan place. Berkeley: Univ of California Press, 2009.

STRATHERN, Marilyn. 2004. Partial Connections. Walnut Creek, CA: Rowman and Littlefield.

VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André Dumans. Introdução. In: VIDAL E SOUZA, Candice; GUEDES, André Dumans (org.) Antropologia das mobilidades. Brasília: ABA Publicações, 2021.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio

de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. 2015.

WEITZMAN, Rodica; GODOI, Emília; Lovo, Arianne. Modos de cuidar e se movimentar: experiências etnográficas entre indígenas, quilombolas e agricultoras familiares. Rev. antropol, v. 67: e205162. USP, 2024.

ST 13: Coproduções contemporâneas: intervenções biotecnológicas sobre o corpo, gênero e sexualidade

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Gestação de substituição entre homens gays no Brasil: redes de parentesco e amizade nas narrativas das gestantes

Aureliano Lopes da Silva Junior
aurelianolopes@gmail.com
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/UFRRJ, Brasil

A gestação de substituição é uma biotecnologia reprodutiva em que uma mulher cisgênero (ou uma pessoa com útero) gesta para outra pessoa a partir de embrião produzido com material genético heterólogo, ou seja, diferente do da gestante. No Brasil não existe uma lei sobre reprodução assistida, de modo que esta é regulada pelo Conselho Federal de Medicina e suas resoluções são reconhecidas pelo Estado. Segundo a resolução mais recente do Conselho Federal de Medicina, Resolução CFM 2320/2022: “a cessão temporária do útero não pode ter caráter lucrativo ou comercial e a clínica de reprodução não pode intermediar a escolha da cedente” (CFM, 2022) e a “cedente temporária do útero deve: a) ter ao menos um filho vivo; b) pertencer à família de um dos parceiros em parentesco consanguíneo até o quarto grau” (CFM, 2022).

Como a gestação de substituição - ou cessão temporária de útero, como é nomeada pelo CFM - não pode ser comercial no Brasil torna-se necessário que a gestante seja parente de um dos pais ou seja uma pessoa que tenha vínculos afetivos muito estreitos a ponto de que sua gestação não seja caracterizada como comercial pelo CFM, já que a citada resolução do CFM estabelece que os casos em que a gestante não possua parentesco consanguíneo até quarto grau deverá ser solicitada autorização do Conselho Regional de Medicina (CRM) (CFM, 2022).

Mesmo em locais onde a gestação de substituição comercial é permitida, como no estado da Califórnia, nos Estados Unidos, e as gestantes de substituição “transformam sua experiência em competências e habilidades que são valorizadas pela indústria e permitir-lhes desenvolver uma carreira na área de reprodução assistida” (Ayala, Álvarez-Plaza e Rivas, 2024, p.2), reconhece-se uma circulação de afetos entre os envolvidos, ainda que estes sejam modulados pelo mercado e pelos contratos comerciais. A partir das narrativas de gestantes de substituição comerciais, Ayala, Álvarez-Plaza e Rivas (2024) destacam o quanto nestes casos estão presentes discursos que rompem com um dualismo maniqueista ao

conjugar amor, cuidado e o prazer da experiência de gestação com seus lugares como trabalhadoras em um mercado extremamente profissionalizado. Outros trabalhos, como o de Teman (2010), em Israel, e o de Eugénia Olavarria (2018), no México, também reiteram a presença de afetos e a ausência de uma ideia de maternidade entre gestantes de substituição e os pais e/ou mães para quem gestam.

Justamente pela comercialização da gestação de substituição não ser permitida no Brasil, podemos afirmar que a presença de afetos e valores morais relacionados ao altruísmo e ao cuidado se faz desde o projeto da gestação, a qual é modulada por relações familiares anteriores de parentesco que irão produzir parentalidades para o casal ou pessoa que serão pais e mães da criança, mas, em certo grau, também para a gestante e seus/suas filhos/as, que necessariamente estão enredados/as nesta trama familiar-afetiva-parental.

Para esta proposta dei continuidade ao trabalho que temos realizado no GEPSID - Grupo de Estudos e Pesquisas Subjetividades e Instituições em Dobras - de ouvirmos as narrativas das gestantes de substituição brasileiras e busquei focar naquelas que gestaram para casais gays de modo não comercial no Brasil, com a hipótese de que a homossexualidade dos pais poderia constituir-se como um elemento importante para a cessão temporária do útero e, de alguma forma, de modo diferente da cessão para um sujeito ou casal heterossexual. Assim, entrevistei cinco mulheres cisgênero que gestaram para casais gays em diferentes partes do Brasil.

Primeiramente cabe falar sobre como eu cheguei a estas mulheres. Para esta pesquisa, utilizei-me de duas estratégias para encontrar gestantes de substituição no Brasil: 1) acionando uma rede de psicólogas que trabalham junto a clínicas ou que atendem usuários de reprodução assistida em seus consultórios privados, principalmente porque para a gestação de substituição no Brasil, de acordo com a Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida, “a cedente temporária de útero deve receber e assinar termo de consentimento livre e esclarecido com os aspectos: biológicos, psicológicos, sociais, possíveis riscos envolvidos na gestação e pós-parto” (2025), o que inclui uma avaliação psicológica dos pais e da gestante; 2) através do contato com casais gays brasileiros que têm perfis públicos no Instagram, em que narram todo processo da produção da parentalidade através da gestação de substituição não comercial, bem como retratam diariamente o cotidiano com seus filhos.

Uma única entrevistada veio por indicação da rede de psicólogas e este é um dado interessante, pois segundo diversas dessas profissionais com quem entrei em contato, a maioria das gestantes não queria falar sobre a gestação de substituição, o que entendo como

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

certo silenciamento do lugar da gestante frente o projeto parental dos pais, pois, mesmo que não seja um projeto publicizado em redes sociais, acaba sendo um projeto público em suas famílias e contextos de vida. Como um filho biológico de dois homens cisgêneros precisa de um gameta tido como feminino e de um útero que o gere, a construção da parentalidade gay - que ainda constitui-se na afirmação de que não há uma mãe, mas dois pais - ganha uma dimensão pública em que o protagonismo parece recair sobre os pais e a gestante acaba sendo colocada no lugar de quem possibilitou este projeto que não é seu. Neste sentido, é interessante que o termo oficial utilizado pelo Conselho Federal de Medicina brasileiro seja "cessão temporária de útero", que foca em um órgão e sua funcionalidade, de alguma forma despersonalizando a pessoa que gesta.

A fala de um pai para me dizer o porquê a gestante que gestou seu filho não queria participar das entrevistas é bastante ilustrativa dessa questão: "ela teve uma participação na nossa história há quase um ano [...] mas ela tem a vida dela [...] a família dela […] ela não fez uma participação na nossa história nessa parte da mídia [...] ela não é uma pessoa que se disponibilizou a querer aparecer, a dar entrevista, etc e tal [...] não tem interesse em participar da história dessa forma".

Como o protagonismo recai sobre os pais, realizei contato com eles através de seus perfis no Instagram. Alguns nunca leram minha mensagem ou não me responderam, bem como três casais consultaram a pessoa que gestou para eles, mas elas se recusaram a participar. Quatro casais acenaram positivamente para entrevista e me passaram o contato da gestante após elas concordarem em participar. A partir daí meu contato foi direto com elas e, como nenhuma residia na região metropolitana do Rio de Janeiro, combinamos a entrevista por meio virtual (plataforma meet ou chamada de video via whatsapp). Apenas a gestante indicada por uma psicóloga foi entrevistada presencialmente na cidade do Rio de Janeiro.

Caracterizando as gestantes: Todas as cinco gestantes entrevistadas são de classe média e possuem nível superior completo. Três gestaram para amigos de longa data e duas gestaram para seus irmãos; elas tinham entre 34 e 42 anos quando foram gestantes de substituição. Apenas duas não tinham um companheiro/marido no momento em que gestaram para o amigo ou irmão.

Apresentarei a seguir três categorias/tópicos principais presentes nas narrativas das gestantes de substituição.

1) A experiência da gestação de substituição no corpo

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A maioria das gestantes relataram terem tido gestações muito tranquilas, sem maiores intercorrências ou questões dignas de nota, exceto Julia, para quem a gestação, segundo ela, “foi muito difícil para mim. As minhas duas gestações das minhas filhas foram difíceis, mas essa dobrou. Eu não tinha fôlego”. Mas isso não se constituiu como um problema para ela, mas sim algo passível de acontecer em qualquer gestação. Lilian e Rosa afirmaram que foram gestações melhores do que de seu próprios filhos, tanto por não ser mais a primeira delas como ainda, como afirmou Lilian, poder ter sido vivida dentro de um planejamento físico, psicológico e nutricional. Nas palavras de Rosa: “ [...] como a minha gestação do meu filho foi muito boa, foi uma gestação muito tranquila, não tive problemas de hormônios de humor e ou de saúde, de passar mal. Então para mim pensar em gestação sempre foi pensar numa fase muito boa da vida, né? [...] e foi tudo dentro do que eu esperava mesmo”. Já nas palavras de Lilian: “[...] foi muito melhor do que a gestação do meu filho. É absurda a diferença física que um planejamento propõe, é completamente diferente. Na gestação do meu filho, eu tive diabetes gestacional, eu tive descolamento de placenta, eu nem sabia que estava grávida. Então, assim, foi uma gestação completamente conturbada do início ao fim. Essa gestação, até o nono mês tinha gente descobrindo que eu estava grávida porque a minha fisionomia não mudou em nada, a minha disposição não mudou em nada, a minha saúde não mudou em nada. Então, foi uma gestação maravilhosa, foi muito confortável por conta de toda preparação”.

Luzia foi a única que demonstrou alguma preocupação com os efeitos da gestação em seu próprio corpo ao afirmar que “o meu maior receio, na verdade, era ficar com estrias, era não voltar ao meu peso depois [da gestação], né?”, o que tanto pode ser pelo seu uso do corpo em seu trabalho como entrenadora personal como por ter sido a única entrevistada ainda durante a gestação e que, por isso, ainda sentia todos os efeitos daquele bebê em seu corpo.

Acerca da gestação no corpo e do agenciamento deste corpo no projeto parental de terceiros, três pontos se destacaram: a escolha do número de embriões a serem implantados e a modalidade de parto por parte das gestantes e a escolha da não amamentação por parte dos pais. Exceto Rosa, que afirmou que por ela “não teria problema de colocar dois e ter uma gestação gemelar. Mas meu irmão ficou um pouco receoso por conta de idade, por conta de risco e ele falou: ‘Não, vamos colocar um só’”, todas as outras gestantes decidiram pelo implante de apenas um embrião por vez, mesmo quando os pais tentaram persuadi-las a implantar ao menos dois, como contou Luzia: “ [o meu amigo] até queria dois, porque,

conforme as explicações do médico, às vezes um não se desenvolve, né? Então, eu brinquei com meu amigo, eu disse assim: 'Eu sou uma mulher saudável e conheço muito bem o meu corpo. Então, tem duas informações bem importantes que eu acho que tu precisa saber. Eu sou bem fértil e vai dar de primeira. E se a gente colocar dois, vai dar dois. Então, assim, eu não estou preparada para gestar duas crianças. E eu acho que tu também não está preparado para ser pai de dois'. Daí ele disse: 'Não, Luzia, realmente eu não estou'. E ele disse: 'Então vamos respeitar a tua vontade e vamos colocar um'. E realmente deu de primeira e se desenvolveu super bem".

O tipo de parto também foi escolhido pelas gestantes e os casos em que a opção foi pela cesariana foi com base em sua experiência pregressa com seus próprios filhos e/ou por segurança por conta da idade, como foi o caso de Julia: "a cesariana foi uma das minhas exigências. Eu disse: 'agora não vou ter normal, que eu tive a primeira filha e a experiência não foi muito boa'. Foi uma das minhas exigências". Aline e Luzia foram as únicas que optaram pelo parto natural com a justificativa de que sua própria recuperação seria muito mais fácil e mais rápida. Em todos os casos, os pais respeitaram a escolha das gestantes pelo tipo de parto.

Já no caso da amamentação estava acordado desde o início do processo que as gestantes não amamentariam e essa foi uma exigência dos pais, visto a amamentação ser vista como a criação do vínculo entre mãe e bebê. Como neste caso se trata da gestação de um bebê que não será seu/sua próprio/a filho/a, constituindo-se como uma gestação sem a experiência da maternidade para a gestante, os pais pareciam tanto buscar afastar um possível vínculo tido como materno ao mesmo tempo em que construíam seus próprios vínculos de pais através da amamentação via fórmula [leite processado] ou leite doado. Lilian e Rosa, por exemplo, retiravam seu próprio leite, congelavam e os pais buscavam para amamentar o bebê. Lilian retirou o leite por 15 dias, porque os pais retornaram para o local em que moravam depois deste período, e Rosa retirou o leite por 5 meses. Aline e Julia tomaram medicamentos para parar a lactação, enquanto os pais introduziram a fórmula na alimentação dos bebês recém-nascidos, o que torna-se interessante, pois a propagada melhor alimentação de recém-nascidos via o chamado "leite materno" aqui ficava em segundo plano frente ao lugar da amamentação e o cuidado que ela implica em um tornar-se pai dentro do casal.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2) As redes de parentesco e amizade produzidas na experiência da gestação de substituição

Visto tanto a gestante e ao menos um dos pais já possuírem fortes vínculos afetivos e lugares de parentesco muito bem definidos antes da gestação de substituição e o projeto parental que ela possibilita, como a gestante ainda ocupará um novo lugar nesta rede de parentesco, as gestantes narraram sobre seus vínculos que foram decisivos para a gestação. As narrativas reforçaram o lugar de um grande laço familiar e/ou de amizade, perpassadas pela linguagem do amor que elas sentiam para quem iriam gestar.

Como vimos argumentando

> Se na gestação de substituição comercial o contato se inicia na fecundação e geralmente termina no nascimento do bebê, no Brasil o formato previsto facilita que a gestante participe eventualmente da construção do projeto parental, exerça forte presença na materialização deste projeto [...] e siga compondo a rede de parentesco e de afetos da criança que integra a família. Talvez este seja um componente importante a analisar, quando pensamos a realidade brasileira, a continuidade das relações que está pressuposta nos arranjos feitos para que a chegada de um/a bebê seja viável" (Silva Junior, Fortuna Pontes e Uziel, 2025, no prelo).

Assim, podemos perceber nas narrativas das gestantes como há a continuidade do vínculo entre elas e os bebês e suas famílias: nos casos de Rosa e Julia, elas já seriam tias dos bebês e isso também produziu uma proximidade maior. Rosa inclusive também foi escolhida como madrinha do bebê por ela gestado, assim como Lilian. Aline e suas filhas têm uma proximidade muito grande com a criança por ela gestada, especialmente por morar muito próxima ao pai do bebê. Já Luzia ainda está gestante, mas a continuidade do vínculo parece estar desde já pressuposta.

Um ponto importante aqui é que, apesar de não assumir o lugar de mãe que uma gestação tradicionalmente pressupõe, as gestantes não são excluídas das famílias dos bebês e ali tanto ocupam um importante lugar de parentesco como sua figura é tornada presente na história do bebê, como muito bem ilustrou Julia: "no meu coração, eu nunca fui mãe do bebê. Nunca fui, não sou e não serei. No meu coração, eu fui uma 'tia cegonha' mesmo, que estava ali pronta para dar essa força e que graças a Deus deu tudo certo. E é algo que a criança vai saber, porque na parede [da casa deles] tem quadro de nós três. É algo que ela ainda não tem como entender. Mas ela já sabe, meu irmão disse: 'É titia cegonha'. Aí ela: "Titia cegonha", ela sabe, mas não sabe, né? [...]. Mas não é escondido".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Estas redes de parentesco e amizade possibilitaram ainda que os projetos parentais também envolvesse a família da gestante, especialmente seus maridos/companheiros e filhos/as. Apenas Aline e Lilian não estavam em um relacionamento no momento da gestação de substituição e Julia acabou terminando um relacionamento que já julgava falido para poder gestar para seu irmão. Mas Rosa e Luzia narraram também suas histórias sempre incluindo seus maridos/companheiros em todas as decisões, como ilustrou Rosa: "[...] quando eu descobri que eles tinham esse desejo [de ter um filho][...] falei: 'Bom, primeiro eu converso com meu marido'. Eu conversei com meu marido e ele também foi super ok. E aí no mesmo dia a gente já chamou eles para jantar, falou: 'Olha, eu vi a gente viu que vocês estão pensando no assunto, falando sobre a adoção, se vocês quiserem, né, a gente pode fazer'".

Além disso, todas as gestantes se preocuparam em também conversar com seus filhos e filhas antes de comunicar a decisão de gestar para seus amigos ou irmãos. Os filhos mais velhos, inclusive, tornaram-se grande incentivadores da gestação, conseguindo tanto não ver problemas em sua mãe gestar para outrem como ainda ajudando a fortalecer a decisão da gestação, como contou Julia: "Minhas filhas que me incentivaram. [...] Eu disse: 'Olha, eu quero muito fazer'. Aí, assim, principalmente na época do outro [companheiro], que ele não queria, aí ela [filha] disse: 'Deixa eu saber que você não fez por causa dele. Vai se arrepender'. E eu: 'eu não, não sei, calma, tem ele [companheiro], eu tenho respeito, estou em um relacionamento já há 5 anos, calma". E ela [filha]: "E acho que nada, a senhora vai se arrepender [se não fizer por causa dele], a senhora vai ver, viu?" E quando eu resolvi, elas me deram o maior apoio".

3) O lugar da homossexualidade na constituição do parentesco e redes de afetos.

Como dito anteriormente, minha hipótese para esta pesquisa era analisar se a homossexuliadade consistia uma questão importante para que essas mulheres constituirem-se como gestantes de substituição. Quando perguntadas sobre isso, as gestantes afirmaram que a homossexulidade de seus amigos ou irmãos não fazia nenhuma diferença para elas, no sentido de que não havia nenhuma relação de discriminação contra os pais, seja por parte delas, seja por parte de outros familiares deles. Excetuando a família de Julia em que familiares tiveram resistência, como, por exemplo, em suas palavras: "uma tia nossa que disse que não conseguia. Não ia saber lidar com isso, então não foi visitar a criança. [...] acho também que teria um pouco de preconceito do meu pai se fosse vivo. Porque, na verdade,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

meu irmão se libertou mais, conseguiu ser mais feliz depois que meu pai foi embora", o projeto parental de todos os outros casais gays foi muito bem aceito por suas famílias e mesmo certo receio ao publicizá-lo para membros mais velhos potencialmente mais conservadores da família, como os avós, foi dissipado frente a ampla aceitação, como nos contou Rosa: "Mas quando a gente contou para minha vó [...] a gente fala porque é uma pessoa de mais idade, de outro mundo. E quando a gente contou para ela, nossa, a primeira coisa que ela falou é que eu era uma deusa [por gestar para ele]".

Luzia e Julia relataram discriminações tanto contra os pais gays como contra elas e, nos dois casos, creditam o fato por viverem em cidades pequenas no interior do país, em que uma lógica mais comunitária autorizaria as pessoas opinarem e/ou participarem mais da vida de outras. Como relatou Luzia: "por ser uma cidade de interior, uma cidade pequena, uma cidade onde todo mundo se conhece… E nós trabalhamos numa empresa onde as pessoas conhecem muito a empresa. Quando saiu no jornal a reportagem, as pessoas se sentem no direito de comentar o que elas querem, o que elas pensam, o que elas acham, que acreditam, enfim. Então ali a gente sentiu um pouquinho [de discriminação]…" Já Julia contou que os pais do bebê que gestou receberam muitos comentários negativos em suas redes sociais: "nas redes sociais, meu Deus do céu, chegava cada absurdo: 'Deus tá vindo'; 'Isso não é mulher não, isso é um satanás'; [...] Muita gente ficava dizendo que era coisa do demônio'", isso tanto para o fato de serem dois pais gays como para criticar uma mulher que iria gestar, mas "não assumiria" este filho como seu, em uma necessária naturalização da maternidade na gestação.

Apesar de graves, estes relatos de discriminação não ganharam o primeiro plano na narrativa das gestantes, especialmente porque vinham de desconhecidos e não do círculo mais próximo delas e das famílias. E ali a homossexualidade não era narrada como algo que tivesse feito diferença em suas decisões de gestar para um amigo ou o irmão.

Se a homossexualidade dos pais não era percebida como uma questão para as gestantes (e suas próprias famílias e filhos/as) em suas narrativas, por outro lado podemos afirmar que havia sim uma diferença/peso ao assumirem seus lugares de gestantes de substituição, mas que não era da ordem da discriminação e, sim, da possibilidade: um casal gay necessita de um útero (e óvulos) para a geração de seus filhos biológicos e, justamente por isso, seus projetos parentais por muito tempo não foram cogitados como possíveis até o encontro com sua amiga/irmã que ofereceu-se (Rosa, Luzia e Julia) ou aceitou frente um

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

pedido (Lilian) para ser sua gestante de substituição ou criou o próprio desejo de filhos desde anos anteriores (Aline e também Luzia).

Os exemplos de Aline e Luzia são bem fortes justamente neste plano de criação de possibilidade para o projeto parental de um amigo:

Aline: “Então, essa ideia surgiu na adolescência, eu e o Theo. Somos amigos desde a infância e aí um dia a gente conversando eu falei “ai Theo, eu queria…”, na época a gente não utilizava o termo ainda de barriga solidária, desconhecíamos do assunto. Então “eu quero ser tua barriga de aluguel, no dia que você quiser ter filho eu quero na minha barriga”. Era uma coisa bem rara. E aí “ah então tá”, e ficou por isso. Só que o tempo foi passando, mas aquela minha vontade não passou, sabe? Então quando… eu lembro que eu já tava com uns 33 e aí eu falei assim “ô, Theo. E aí? Vamos fazer ou não? Senão vou fazer minha cirurgia agora”, porque eu queria fazer uma plástica e tal. Daí ele “vamo! vamo fazer” e eu disse “então tá, eu to aqui”. Eu tava na sala de espera de uma clínica de cirurgia plástica, eu tava indo lá fazer a [...]. Ele disse “vamos fazer!”. Daí foi quando a gente começou a dar entrada em todo o processo. Eu tava com 33 pra 34”.

Luzia: “Eu tenho um amigo de infância que [...] desde muito pequenos, assim, ele sempre dizia que que ele queria ter filhos [...] era uma coisa muito forte, a questão da paternidade para ele. E quando ele falou isso para mim, a primeira coisa que ele disse foi: ‘Luzia, como é que eu vou realizar o meu sonho de ser pai?’ Daí eu disse: ‘Olha, a gente vai descobrir uma forma. Estuda, trabalha, ganha muito dinheiro e quando tu precisar eu vou ser tua barriga".

Anos depois, quando esse amigo estava com um companheiro e com o projeto real da gestação de substituição, ele acabou tendo e uma oportunidade de viver fora do Brasil e desistiu desse projeto parental. Em uma conversa com um colega de trabalho, que Luzia conhecia já há 17 anos, mas que até então não eram tão próximos, veio a informação de que uma prima deste amigo iria gestar para ele e seu marido, mas acabou ficando insegura e desistiu. Luzia então conta: “E aí eu comentei com ele, eu disse: ‘Olha, aconteceu parecido comigo. Só que o oposto, eu ia ser barriga solidária para um amigo e ele acabou desistindo porque ele teve uma oportunidade de viajar para fora’. Vamos conversar melhor sobre isso, porque a gente estava num ambiente de trabalho e [...] aí a gente marcou um dia um café, sentou, conversou sobre e eu disse: ‘Tá, tu quer então que eu seja tua barriga solidária, é isso?’ Daí eu disse: ‘Olha, para mim era uma decisão muito fácil ser barriga solidária para o

Fernando, porque o Fernando é como um irmão para mim, né? [...] Te dou 99% de chance de dizer que sim, porém eu quero conversar com as minhas filhas primeiro".

Uma última questão para encerrar: certa vez comentei sobre estas entrevistas com algumas colegas pesquisadoras das infâncias e questões de gênero e uma delas insistia em saber o que essas mulheres estavam ganhando ao se disporem a gestar para outra pessoa, especialmente por ser um processo que mexe com seu corpo, subjetividades e suas relações familiares. A pergunta trazia subentendida a ideia de que se elas não estavam ganhando dinheiro, visto a gestação de substituição não poder ser comercial no Brasi, o que então esta gestação traria de ganho subjetivo e/ou social para elas? Rascunhando uma resposta, penso que o que elas ganham seria algo composto pelo seu altruísmo (ou mesmo amor) e a paternidade de uma pessoa muito querida que só se torna possível com seu trabalho gestacional. Só por elas é que o outro se torna pai.

Além disso, todas as entrevistadas afirmaram que não queriam mais ser mães e se sentiam realizadas com seus filhos/as, porém auxiliar na geração da vida de uma criança que estará mais ou menos próxima de sua vida e de seus vínculos familiares e/ou de amizade me parece um ponto de grande peso em suas vidas. Elas passam pela experiência da gestação e de colocar alguém no mundo sem ter a responsabilidade da maternidade. E ainda ganham um lugar de parentesco como tia ou madrinha de alguém que ela gestou e isto mostra como seu trabalho foi fundamental tanto para a criação da família de outros como de sua própria família, já que haverá uma continuidade nos vínculos afetivos e o não apagamento da mulher gestante da trajetória do bebê. Ela gesta a parentalidade para outros, mas gesta o parentesco para si e os seus.

Referências

AYALA, Ariadna.; ÁLVAREZ PLAZA, Consuelo; RIVAS, Ana Maria. Bridging Reproductive and Productive Work: The Case of Surrogates in California. *Medical Anthropology*, p. 1-22, 2024.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução Conselho Federal de Medicina nº 2.320/2022*. Brasília: CFM: 2022. Disponível em: https://bit.ly/42t4sLY>. Acesso em: 10 jan. 2025.

LUNA, Naara. Maternidade desnaturada: uma análise da barriga de aluguel e da doação de

óvulos. *Cadernos Pagu*, n. 19, p. 233–278, 2002.

LUNA, Naara. Regulação das técnicas de reprodução assistida nas resoluções do Conselho Federal de Medicina: da liberalização gradativa à virada pró-vida. *Revista de Antropologia*, v. 66, p. e198211, 2023.

OLAVARRIA, Maria Eugénia. La gestante sustituta en México y la noción de trabajo reproductivo. *Rev. interdiscip. estud. género Col. Méx.* [online]. 2018, vol.4. Epub 15-Ene.

REZENDE, Cláudia Barcellos. Entre mundos: sobre amizade, igualdade e diferença. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. (Orgs). *Mediação, Cultura e Cidadania*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001. p.237-264.

SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes et al. Parentalidade e(m) trânsitos internacionais: a gestação de substituição entre casais gays brasileiros. *Encuentros Latinoamericanos* (segunda época), v. 5, n. 2, p. 202-223, 2021.

SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes; FORTUNA-PONTES, Mônica; UZIEL, Anna Paula. Assisted reproduction technologies and reproductive justice in the production of parenthood and origin: Uses and meanings of the co-produced gestation and the surrogacy in Brazil. *Developing World Bioethics*, v. 23, n. 2, p. 122-137, 2023.

SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes; FORTUNA PONTES, Mônica; UZIEL, Anna Paula. Corpos partilhados, afetos controlados: constituição do parentesco e da parentalidade na experiência da gestação de substituição no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 2025 [no prelo].

SMIETANA, M.; RUDRAPPA, S.; WEIS, C. Moral frameworks of commercial surrogacy within the US, India and Russia. *Sexual and reproductive health matters*, v. 29, n. 1, p. 377-393, 2021.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE REPRODUÇÃO ASSISTIDA. *Útero de substituição*. 2025. Disponível em: https://sbra.com.br/utero-de-substituicao/

TEMAN, Elly. *Birthing a mother: The surrogate body and the pregnant self*. Berkeley and Los Angeles, CA: Univ of California Press, 2010.

A gravidez “tardia” de Claudia Raia no Instagram: falsas expectativas?

Miria Aragão[1]
Susana Silva[2]
Débora Allebrandt[3]

Resumo

A gravidez da atriz brasileira Cláudia Raia, aos 55 anos, tornou-se amplamente discutida no Instagram, gerando debates que rapidamente viralizaram. Um dos recortes da tese de doutoramento intitulada “Controvérsias sobre reprodução assistida: agendas e protagonistas na mídia digital brasileira”, examina os imaginários sociais refletidos nos comentários sobre esta gravidez "tardia" com base numa etnografia virtual. Foram escolhidos dois perfis públicos relacionados ao tema: o da atriz, @claudiaraia, e o de seu médico, @josebento. A análise concentrou-se nas postagens iniciais e nos comentários associados ao anúncio da gestação. Num total de 289 comentários avaliados, constatou-se que a esmagadora maioria (mais concretamente, 283 comentários) foram feitos por usuários com perfis femininos, quatro por perfis masculinos e dois por perfis não identificados. Esta classificação foi baseada nos nomes autodeclarados nos perfis, a partir das associações usuais de nomes masculinos ou femininos. Entre as principais reflexões críticas veiculadas nos comentários, destacou-se a questão das limitações relacionadas ao "relógio biológico feminino" no âmbito da reprodução. O relato da atriz sobre uma gravidez supostamente “natural”, enquadrado na sua trajetória de vida familiar e artística (nomeadamente, mãe de dois filhos, com um casamento heterossexual estável e uma carreira de sucesso consolidada), gerou preocupações sobre a possível criação de “falsas” expectativas em outras mulheres. No contexto destas controvérsias, evidenciou-se a necessidade de tratar o tema da gravidez “tardia” com prudência, seja elucidando os

[1] Estudante de doutoramento, Universidade do Minho, Braga, Portugal; miria@ifpi.edu.br
[2] Professora Associada de Sociologia, CRIA, Universidade do Minho, Braga, Portugal; susilva@ics.uminho.pt
[3]Professora Adjunta do Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Brasil; debora.allebrandt@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

respetivos riscos e incertezas, seja destacando desigualdades socioeconômicas que dificultam o acesso a tratamentos médicos de reprodução assistida no Brasil.

Palavras-chave: reprodução assistida; etnografia virtual; controvérsias; desigualdades sociais.

Introdução

As Tecnologias de Reprodução Assistida ganharam maior relevância na América Latina a partir dos anos 1980, impulsionadas pelo nascimento dos primeiros bebês gerados por fertilização in vitro (FIV). Contudo, o contexto diferiu significativamente daquele observado nos países do Norte global, onde a preocupação dominante girava em torno da acentuada queda das taxas de natalidade e seus impactos na reposição demográfica. Na América Latina, apesar da redução nas taxas de natalidade, os níveis não chegaram a ser alarmantes, o que fez com que os debates e as discussões públicas acerca da reprodução assistida permanecessem limitados em vários países, incluindo o Brasil (Fonseca; Marre; Rifiotis, 2021). Este cenário está, hoje, diferente, mercê do adiamento da maternidade, a maternidade “tardia” e a continua redução das taxas de fertilidade, desafios sociais urgentes num Brasil em processo de envelhecimento (Aldrighi; Wall; Souza, 2018; Vasconcelos; Gomes, 2012), aspectos que têm contribuído para ampliar a visibilidade pública das controvérsias envolvidas nos usos de Tecnologias de Reprodução Assistida.

Este texto enquadra-se neste cenário atual, focando a análise num caso específico: os comentários disseminados no Instagram na sequência do anúncio da gravidez da atriz brasileira Cláudia Raia, aos 55 anos. Trata-se de um recorte da tese de Doutorado em Sociologia desenvolvida pela primeira autora, em curso no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, em Portugal. O trabalho, realizado sob a orientação das coautoras, tem como título "Controvérsias sobre reprodução assistida: agendas e protagonistas na mídia digital brasileira", e baseia-se numa pesquisa que é fruto de um esforço contínuo de observação nas redes sociais, analisando o que é publicado e comentado em relação as Tecnologias de Reprodução Assistida em um país tão

diversificado e complexo como o Brasil. Para além da relevância acadêmica e social, este empreendimento também reflete questões pessoais e inquietações vividas pela primeira autora.

Percurso Metodológico

No âmbito da tese de Doutorado, recorreu-se a etnografia virtual em ambientes distintos e tempos difusos, inspirando-se nos estudos sobre etnografia *para a* internet de Christine Hine (Hine, 2000, 2015) e no conceito de etnografia multissituada proposto por George E. Marcus (Marcus, 1995). Porém, na análise que aqui se apresenta foram utilizados apenas dados coletados do Instagram. Esta rede social é conhecida por sua ampla acessibilidade em dispositivos móveis com sistemas operacionais Android e IOS (Freitas, 2019). Originalmente concebido para o compartilhamento de imagens (Francisco Junior; Santos, 2024), o Instagram gradativamente incorporou funcionalidades como envio de vídeos e mensagens. Desde seu lançamento, em outubro de 2010, a plataforma tem registrado um crescimento acelerado no número de usuários e na quantidade de publicações realizadas (Hu; Manikonda; Kambhampati, 2014).

O acesso ao Instagram foi realizado por meio do perfil pessoal da primeira autora, com monitoramento conduzido de maneira silenciosa e diária. O acompanhamento focou em perfis de mulheres “famosas” que mencionavam ter realizado algum procedimento de Tecnologias de Reprodução Assistida. Optou-se por não interagir com os perfis previamente selecionados, com o intuito de reduzir possíveis interferências. Assim, ações como curtir postagens ou escrever comentários, sejam públicos ou privados, não foram realizadas, mantendo-se alinhados aos princípios da observação não participante (Sugiura; Wiles; Pope, 2017). O objetivo foi focar na análise de um evento viral[4] provocado por controvérsias contemporâneas relacionadas às Tecnologias de Reprodução Assistida no Brasil.

[4] Um evento é classificado como "viral” diante da velocidade de propagação das informações e do amplo alcance digital (Leitão; Gomes, 2017).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Um caso que ganhou ampla notoriedade foi o da gravidez “tardia” de Claudia Raia, divulgada em 2022. Na ocasião, a atriz anunciou, aos 55 anos, sua terceira gravidez, o que levantou dúvidas sobre se a concepção teria ocorrido devido a uma fertilidade naturalmente prolongada ou ao uso de Tecnologias de Reprodução Assistida para a preservação da fertilidade. Após a publicação inicial, realizada em 22 de setembro de 2022, diversos questionamentos emergiram, e inúmeros comentários foram deixados nos perfis da atriz, @claudiaraia, e de seu ginecologista, @josebento, os quais foram selecionados como objeto de análise neste estudo. Para assegurar a viabilidade da análise, só foram consideradas as postagens do "feed de notícias", um espaço privilegiado que permite publicar e armazenar conteúdos permanentemente.

A seleção das publicações foi realizada com base no impacto das postagens. Este impacto foi avaliado a partir da participação do público, medida através do número de comentários. Identificaram-se, desta forma, as publicações mais relevantes em meio ao grande volume de material empírico. Como resultado, foram escolhidas duas publicações da atriz Cláudia Raia e uma publicação do médico José Bento, cujos detalhes estão disponíveis na Tabela 1. Entre as 4.187 postagens no feed de @claudiaraia, destacaram-se as primeiras publicações que abordavam sua gravidez. Já no feed de @josebento, dentre as 2.194 postagens, ganhou relevância uma que incluía um trecho de uma entrevista concedida por Claúdia Raia e seu marido, Jarbas Homem de Melo, a uma renomada apresentadora brasileira, repostada pelo médico.

No processo de coleta de dados, foram atribuídas codificações às publicações (P), identificadas pelas iniciais dos "donos dos perfis" e seguidas por uma numeração sequencial (por exemplo, P-CR2: Segunda publicação de Cláudia Raia). Além disso, as datas e os títulos (quando disponíveis) foram catalogados para contextualizar o período de maior impacto da controvérsia, que ocorreu no final do primeiro trimestre da gravidez da atriz. No que diz respeito à divulgação das diferentes maneiras de utilizar os recursos audiovisuais, é importante destacar que os vídeos foram transcritos e os textos reproduzidos fielmente, com a exclusão das imagens em razão da possível proteção associada aos direitos autorais. Ademais, a identificação dos protagonistas dos conteúdos limitou-se a presumir o gênero, compondo assim o conjunto dos principais elementos coletados nas publicações.

Os comentários das publicações foram coletados de forma semelhante, tendo em vista que esses espaços possibilitam a formação de arenas públicas digitais onde ocorrem debates que refletem tensões na percepção pública de desafios societais associados a usos controversos de Tecnologias de Reprodução Assistida. Dado o volume elevado de comentários, realizamos uma seleção baseada nos seguintes critérios: apenas um comentário por perfil; e inclusão de perfis com, no mínimo, 10 publicações visíveis no feed. Foram excluídos comentários originados de respostas a outros comentários; aqueles compostos apenas por emojis; comentários de perfis corporativos e/ou promocionais; bem como aqueles que continham ofensas ou manifestações de caráter político-partidário.

Tabela 1: Detalhamento das publicações selecionadas do feed @claudiaraia e @josebento.

Feed codificado	Data	Título	Forma	Protagonistas	Conteúdo
@claudiaraia (P-CR1)	22/09/2022	ESTAMOS GRÁVIDOS	Vídeo	Claúdia Raia e o marido	Que alegria receber essa notícia e o carinho de vocês! É muito lindo chegar à maturidade e ter a maravilhosa oportunidade de conceber um bebê... para sermos honestos é uma das melhores fases, estamos maduros emocionalmente, mais tranquilos e com muito...mas muito amor para compartilhar, é um verdadeiro sonho.
@claudiaraia (P-CR2)	18/10/2022	"Grávida? Com 50 anos?	Dublagem com áudio, vídeo e legenda	Cláudia Raia	Ah! Pelo amor de Deus vá cuidar da sua vida! Palhaçada.
@josebento (P-JB)	10/10/2022	(sem título)	Repostagem	Jose Bento	O que aconteceu com a querida @claudiaraia foi o resultado da Lei da semeadura

FONTE: Elaboração própria, com base nos dados expostos nos perfis do Instagram @claudiaraia e @josebento. Último acesso em fevereiro de 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Daqui, resultou em um total de 7.209 comentários provenientes das fontes P-CR1 e P-CR2 combinadas, além de 61 comentários da P-JB. Para os primeiros casos, foi utilizado o critério de ponto de saturação, alcançado nos comentários 100 e 118 das P-CR, resultando em um total de 228 comentários. Já os 61 comentários restantes foram examinados em sua totalidade, formando um corpus final de 289 comentários. Todos os comentários foram organizados utilizando as iniciais dos donos dos perfis e a ordem cronológica correspondente. Por exemplo, o comentário P-CR1-10 refere-se ao décimo comentário na primeira publicação de Claúdia Raia.

Os 289 comentários foram parafraseados, ou seja, não foram citados literalmente, uma vez que as pessoas que realizaram os comentários não puderam consentir sobre a sua utilização no âmbito deste trabalho (Broer, 2022). No conjunto dos comentários, também se registrou a presença de emojis, representações que expressam afetos, emoções e interações (Treré; Candón-Mena; Sola-Morales, 2021). Estes elementos foram classificados de acordo com a proposta do consórcio Unicode, responsável por padronizar seus códigos, e posteriormente organizados em categorias baseadas nos seguintes significados: emoções positivas, como amor, felicidade e afeto; situações empolgantes, como sucesso e celebração; momentos engraçados, representados por risos; emoções negativas ou de tensão, como nervosismo e desconforto; além de emojis variados que substituem palavras, como ícones associados a recém-nascidos, gravidez e sorte. Além disso, foi feita uma classificação dos nomes autodeclarados nos perfis, levando em conta as associações comuns de nomes masculinos e femininos no Brasil.

Breves Apontamentos

Entre os 289 comentários analisados, destacou-se que 283 foram feitos por usuárias com perfis femininos, enquanto quatro vieram de perfis masculinos e dois de perfis não identificados. Estes dados demonstram o expressivo interesse do público feminino pelo assunto, com a maioria dos comentários exibindo visões entusiastas em relação à gravidez "tardia" da atriz, evidenciadas pelo uso frequente de emojis que simbolizam amor, felicidade e carinho, como o coração vermelho, além de mensagens de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"parabéns", predominantemente destinadas a Cláudia Raia e, em menor medida, ao casal ou à família como um todo.

Apesar do tom predominantemente positivo, alguns comentários trouxeram à tona perspectivas mais críticas. Nestes comentários, surgiram dúvidas e alertas sobre a possibilidade da gravidez ter ocorrido de forma natural e "milagrosa". As autoras destes comentários cobraram explicações mais claras e detalhadas, solicitando que o caso fosse embasado por declarações de especialistas médicos:

> *Gostaria de saber sobre a gravidez! Você está grávida mesmo sem menstruar? Por gentileza, esclareça juntamente com um especialista o "milagre". Muitas mulheres aspiram ser mães após os 50 anos, mas sentem receio. (P-CR1-31)*

> *Espero seu relato [do médico José Bento] sobre a estimulação ovariana e a reversão da menopausa de Cláudia Raia. Caso não tenha sido FIV, em qual etapa do tratamento ela engravidou? Muitas mulheres com mais de 35 anos estão acreditando que podem engravidar a qualquer momento e sabemos que [isso] não é tão frequente. (P-JB-55)*

Em uma análise preliminar dos comentários, dois pontos merecem destaque. O primeiro trata da possibilidade da narrativa da atriz sobre a forma de concepção ser interpretada como "falsa", dado que, inicialmente, não conta com uma validação médica. Sob esta perspectiva, os cientistas, em especial os médicos, são vistos como os legítimos detentores das ferramentas e do conhecimento indispensáveis para alcançar tal entendimento, assumindo a responsabilidade fundamental de interpretar e revelar à sociedade as manifestações da natureza por meio dos corpos (Rohden, 2001).

O segundo ponto de análise e motivo de questionamento está relacionado à idade da atriz e à suposição de que a gravidez tenha ocorrido de forma natural. Isso gerou preocupações sobre o risco de criar "falsas" expectativas em mulheres que buscam a maternidade após os 35 anos ou até mesmo os 50 anos. As evidências que apontam para o marco temporal de 35 anos como um divisor da vida reprodutiva feminina parecem

uniformizar, em alguns discursos, a desejabilidade de que as vivências das mulheres no que respeita à concretização da maternidade possam ocorrer dentro desse período específico. Esta perspectiva é reforçada pelo fato da atriz ter ultrapassado este marco há cerca de duas décadas, revelando como o imaginário social frequentemente vincula os 35 anos ao declínio da fertilidade, a ponto de minimizar diferenças significativas entre mulheres de 35 e 55 anos, ou seja, após os 35 anos há um certo consenso social de que as mulheres já ultrapassaram o período ideal de ter filhos.

No contexto de campanhas informativas e de conscientização sobre infertilidade promovidas pela Sociedade Brasileira de Reprodução Assistida, Allebrandt (2021) discute os efeitos deste marcador temporal sobre mulheres inseridas em variados cenários:

> O marcador tempo, associado ao risco, dá o tom das publicações voltadas para as mulheres. Os 35 anos são centrais nessas publicações. Nelas somos informadas dos riscos de uma gravidez após essa faixa etária, tanto para a mãe quanto para o bebê. Não há uma mudança natural e gradativa, como vimos, nas postagens que abordam o fator masculino de infertilidade. É interessante notar que, nesses materiais, sequer é mencionada a infertilidade. Apenas os riscos e complicações para as gestações após os 35 anos. É como se "a natureza" estivesse avisando que, depois dos 35 anos, mulheres não devem mais ter filhos (Allebrandt, 2021: 122).

Também se destacam nos comentários solicitações por maior transparência, ainda que enfatizando a importância de respeitar a autonomia individual na escolha de divulgar ou manter em sigilo o método de concepção.

> *Você anunciou sua gravidez fazendo crer na possibilidade de ter ficado grávida naturalmente na menopausa. Você pode não querer dizer como aconteceu sua gravidez, mas faltar com a verdade não é legal. Na*

menopausa não é possível uma mulher engravidar naturalmente. (P-CR1-50)

Embora a imagem social de Cláudia Raia seja amplamente (re)conhecida como estando dentro de padrões "normativos" devido à sua trajetória artística, ao fato de ser mãe de dois filhos, ter um casamento heterossexual estável e uma carreira consolidada, a experiência de uma gravidez numa eventual menopausa desafia os moldes tradicionais de feminilidade. Isso ocorre porque a mulher é frequentemente associada a um certo grau de perfeição vinculada às características femininas consideradas ideais (Rohden, 2001).

Deste modo, alguns comentários alertam para a adoção de princípios de prudência e precaução. Apela-se à disponibilização de informações claras, na tentativa de neutralizar promessas cuja concretização depende, muitas vezes, da capacidade de mascarar riscos e incertezas em articulação com a mobilização de um conjunto de expectativas e de direitos em torno do impacto terapêutico futuro (Silva, 2014). Além disso, é fundamental reconhecer as desigualdades econômicas que limitam o acesso a tratamentos médicos reprodutivos no Brasil para uma parcela significativa da população. Desde o diagnóstico até o uso de técnicas de preservação da fertilidade, os serviços são pouco acessíveis pelo Sistema Único de Saúde (SUS), não possuem cobertura pelos planos de saúde e apresentam custos elevados na rede privada (Oliva Augusto; Mendosa, 2022). Tais fatores configuram uma evidente barreira socioeconômica.

Entretanto, nos comentários examinados não se encontram menções aos aspectos sociais e políticos que impactam as decisões reprodutivas na atualidade. Isso pode destacar a influência de imaginários sociais despolitizados que configuram a realidade de muitas mulheres, especialmente em um contexto caracterizado pela chamada "ditadura da felicidade" (Cabanas; Illouz, 2019), que enfatiza o papel dos indivíduos nesse processo. A busca constante pela felicidade tem sido configurada como um imperativo sociocultural, transformando-se em um dever individual. Neste cenário, para inúmeras mulheres, a experiência da maternidade frequentemente surge associada de maneira profunda à ideia de felicidade (Barbosa; Rocha-Coutinho, 2007). Esta perspectiva é assimilada como uma responsabilidade individual, sustentada pela lógica meritocrática,

que as incita a empenhar esforços para alcançar o objetivo, o que significa corresponder ao ideário de feminilidade para "merecer" ser mãe. Um exemplo desta concepção pode ser visto em um dos comentários publicados no Instagram de Cláudia Raia: *"Mulheres que praticam atividade física atrasam o envelhecimento físico e têm melhor desempenho na gestação e no parto*(...)" (P-CR2-18).

Conclusões

A etnografia virtual aqui apresentada de forma muito sumária permite identificar, por meio dos comentários publicados, três aspectos que levantaram questionamentos sobre a possibilidade da gravidez "tardia" da atriz Claudia Raia ter criado "falsas" expectativas. São eles: o anúncio da gravidez "tardia" foi feito sem a apresentação de um parecer médico que explicasse tal feito. A atriz teria ultrapassado o marco temporal dos 35 anos para uma conceção "natural", período que é frequentemente considerado o limite da idade reprodutiva feminina, por reunir um conjunto de características biosociais que não estão ao alcance de todas as pessoas. Por fim, engravidar numa eventual menopausa desafia os padrões tradicionais e socialmente estabelecidos de feminilidade.

Os aspectos apresentados revelam uma dinâmica que tem impulsionado novas demandas sociais e responsabilidades individuais, afastando o foco das discussões sobre os fatores sociais e políticos que influenciam diretamente as decisões reprodutivas, especialmente aquelas relacionadas a barreiras socioeconômicas de acesso aos tratamentos e serviços de reprodução assistida. Desta forma, as pressões e desigualdades vivenciadas, especialmente pelas mulheres, continuam sendo pouco destacadas quando se trata do desenvolvimento e da expansão das políticas públicas voltadas às Tecnologias de Reprodução Assistida no Brasil.

Referências

ALDRIGHI, Juliane Dias; WALL, Marilene Loewen; SOUZA, Silvana Regina Rossi Kissula. Vivência de mulheres na gestação em idade tardia. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, v. 39, n. 0, p. 1–9, 2 ago. 2018.

ALLEBRANDT, Débora. Quem precisa preservar a fertilidade? Gênero, tecnologia e mercado na Reprodução Assistida. *In*: **Biotecnologias, transformações corporais e subjetivas: saberes, práticas e desigualdades**. *[S.l.]*: ABA Publicações, 2021. p. 113–131.

BARBOSA, Patrícia Zulato; ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Maternidade: novas possibilidades, antigas visões. **Revista Psicologia Clínica**, v. 15, n. 1, p. 163–185, 2007.

BROER, Tineke. The Googlization of Health: Invasiveness and corporate responsibility in media discourses on Facebook's algorithmic programme for suicide prevention. **Social Science & Medicine**, v. 306, p. 115131, 1 ago. 2022.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas**. Paidós ed. Barcelona : Paidós , 2019.

FONSECA, Claudia; MARRE, Diana; RIFIOTIS, Fernanda. Governança reprodutiva: um assunto de suma relevância política. Horizontes Antropológicos, v. 27, n. 61, p. 7–46, dez. 2021.

FRANCISCO JUNIOR, Wilmo Ernesto; SANTOS, Mayra Kaliane Silva dos. Ciência no mundo digital: o que nos diz o Instagram? Ciência & Educação (Bauru), v. 30, 2024.

FREITAS, Camilla Iumatti. No mundo da cegonha: aspectos sobre redes de solidariedade entre pessoas com ausência involuntária de filhos. Dissertação —Maceió: Universidade Federal de Alagoas , 2019.

HINE, Chistine. Virtual Ethnography. Londres : Sage , 2000.

HINE, Christine. **Ethnography for the internet: embedded, embodied, everyday.** Londres/ Nova York: Bloomsbury, 2015.

HU, Yuheng; MANIKONDA, Lydia; KAMBHAMPATI, Subbarao. What We Instagram: A First Analysis of Instagram Photo Content and User Types. **Anais da 8ª Conferência Internacional Weblogs e Mídia Social - Estados Unidos**, p. 595–598, 2014.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, v. 42, p. 41–65, 2017.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review Anthropology**, p. 95–117, 1995.

OLIVA AUGUSTO, Maria Helena; MENDOSA, Douglas. Tecnologias de reprodução assistida, regulação e monoparentalidade: entre a autonomia e o individualismo. **Interdisciplina**, v. 10, n. 28, p. 129, 3 set. 2022.

ROHDEN, Fabíola. Uma natureza instável e perigosa. *In*: **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro : Editora FIOCRUZ, 2001. p. 221–228.

SILVA, Susana. **Procriação medicamente assistida: práticas e desafios**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais: ICS, 2014.

SUGIURA, Lisa; WILES, Rosemary; POPE, Catherine. Ethical challenges in online research: Public/private perceptions. **Research Ethics**, v. 13, n. 3–4, p. 184–199, 6 jul. 2017.

TRERÉ, Emiliano; CANDÓN-MENA, Jose; SOLA-MORALES, Salomé. Imaginarios activistas sobre Internet: Del mito tecno-utópico al desencanto digital. **CIC. Cuadernos de Información y Comunicación**, v. 26, p. 33–53, 3 jun. 2021.

VASCONCELOS, Ana Maria Nogales; GOMES, Marília Miranda Forte. Transição demográfica: a experiência brasileira. **Epidemiologia e Serviços de Saúde**, v. 21, n. 4, p. 5 – 548, dez. 2012.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sobre corpos, substâncias, diagnósticos e vigilância. Uma etnografia de um objeto científico e de suas práticas

Jonatan Sacramento (CAP/UFSJ)
jsacramento@ufsj.edu.br

Nota de apresentação

Esse é um texto em construção. Menos do que respostas, nele a pessoa leitora encontrará provocações. Nelas, espero poder iniciar um debate sobre a pertinência de continuar pensando a intersecção entre ciência, saúde e estudos feministas a partir da crítica feminista da ciência, a fim de não abandonarmos uma premissa dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia (e dos próprios Estudos de Gênero): a de que os fatos científicos e seus enunciados são construções sociais. Afirmar isso não é negar sua realidade ou materialidade. Ao contrário. É afirmar que se eles existem, é porque foram construídos. Se foram construídos, é porque existem. Aqui, o que está em jogo, é a não inevitabilidade das coisas.

*

Objetos científicos têm história. Fenômenos científicos também. Tal historicidade, que pode ser também entendida como o grau de enraizamento no pensamento e nas práticas científicas, é o que condiciona a sua existência enquanto tal (Daston, 2000). As práticas de classificação e quantificação, por exemplo, são essenciais para a estabilização dos fatos científicos e para torná-los objetivos enquanto formas de representação dos fenômenos naturais. Aliado a isso, essas mesmas práticas permitem tornar um fenômeno antes circunscrito a uma determinada realidade, em algo neutro, que se quer livre de valores, e universal, a partir da circulação de teorias, manuais, objetos, pessoas e formas de pensar (Löwy, 2000). Nessa seara, o objetivo desse texto é justamente compreender a emergência e estabilização de um objeto científico: os defeitos e anomalias congênitas, a partir do processo de formação de uma rede de pesquisadores e de seus artefatos científicos que, juntos, são capazes de produzir e objetivar a materialidade das malformações congênitas em fetos e recém nascidos em um contexto bem particular: a América do Sul. Menos do que respostas, esse texto, de tom ainda experimental, é parte de uma pesquisa recém-iniciada, cujo objetivo é pensar justamente a emergência dessa rede como parte

das práticas de governança reprodutiva no contexto latino-americano da segunda metade do século XX.

O ECLAMC (Estudo Colaborativo Latino-Americano de Malformações Congênitas) é uma rede de pesquisa criada em 1967, em Buenos Aires, Argentina, e posteriormente expandido para mais dez países da América Latina, com o objetivo de produzir conhecimentos e ferramentas científicos de investigação e prevenção das anomalias do desenvolvimento fetal. Operando com a participação voluntária de hospitais e maternidades, que produzem os dados epidemiológicos, além da participação de pesquisadores ligados à várias universidades, o ECLAMC é um programa de investigação clínica e epidemiológica de fatores de risco para as anomalias congênitas que opera através de um grande estudo de caso-controle. Além da produção de conhecimento científico, o ECLAMC também tem participado da produção de estatísticas epidemiológicas sobre a ocorrência de malformações congênitas nos países latino-americanos, bem como da produção de artefatos médicos e pedagógicos que visam treinar as equipes de saúde na detecção de casos suspeitos de anomalias fetais. Em alguns países, como o caso do Brasil até o ano de 2016, o ECLAMC era a única fonte fidedigna de produção de estatísticas epidemiológicas sobre os defeitos congênitos. Ele se conforma assim como uma tecnologia social que visa, a um só tempo, produzir conhecimento científico, e que acaba por produzir conhecimentos epidemiológicos sobre a realidade sanitária da saúde fetal e puerperal.

Ao lançar mão de uma etnografia dessa rede, da gênese e desenvolvimento do estudo no Brasil, pretendo demonstrar, inspirado nas formulações de Lorraine Daston (2000), e da crítica feminista da ciência, (como Haraway, 1991; Löwy, 2010 2017, 2018; Keller, entre outras), i) a emergência de um novo campo disciplinar no interior das Ciências da Vida, a "teratologia-genética", ou melhor, a cooptação dos problemas de desenvolvimento fetal da embriologia para a genética; ii) a projeção dos artefatos, protocolos e ferramentas médico-pedagógicas para a vigilância de casos suspeitos de anomalias fetais; iii) a produção dos resultados, científicos e sanitários, das pesquisas produzidas pela rede, pensando em seus impactos, implicações, conexões e manipulações; iv) bem como as institucionalizações criadas por esses conhecimentos e artefatos, ao se incorporarem as rotinas dos serviços de saúde e aos debates sobre saúde pública. Meu objetivo é construir uma biografia das práticas e dos saberes

do ECLAMC ancorando-se na ideia de que as ações de saúde pública e os conhecimentos a elas associados podem ser entendidos como práticas de cuidado, no sentido mais amplo e feminista do termo – como uma ética (dimensão moral e política da interdependência) e uma tecnopolítica (como se representam as coisas, como se conhece o que se representa e o como se cuida). Essa reciprocidade constitutiva entre ontologia (o fato), epistemologia (os discursos sobre) e materialidade da ação (do cuidar) está inscrita naquilo que diversas feministas têm chamado de governança reprodutiva (Morgan; Roberts, 2012; Briggs, 2017; Fonseca, Marre, Rifiotis, 2021), aqueles mecanismos através dos quais diversos atores, em diferentes contextos históricos, usam para controlar, gerir, produzir e monitorar, administrativa, econômica, jurídica, moral, ética, coercitiva e, acrescento, cientificamente, os comportamentos reprodutivos e as práticas populacionais.

Há cinquenta anos o ECLAMC vem produzindo dados clínicos e epidemiológicos de cerca de 200 mil nascimentos anuais em todos os hospitais participantes. Em um esforço que está historicamente ligado a outros exemplos internacionais da mesma época, o ECLAMC *produz* um objeto no interior de uma disciplina, *faz emergir* um problema de saúde pública, *projeta* ideias de risco com base nos dados epidemiológicos próprios, e utiliza de técnicas diagnósticas e imagéticas para *institucionalizar* em sistemas experimentais a própria experiência da malformação.

Para entender esse processo é necessário analisar duas das ferramentas ou objetos científicos criados pelo estudo e que possibilitam a visualização das anomalias congênitas como problema científico e sanitário. Elas são a Ficha ECLAMC e o Atlas de malformações. A Ficha ECLAMC é um formulário de notificação dos casos de anomalias congênitas que deve ser preenchido após o parto por um dos membros da equipe responsável pelo estudo naquela instituição. Nascido como um formulário de papel, a informatização dele aconteceu em 2003, em um processo que possibilitou um fluxo mais rápido dos dados entre os membros do estudo. A Ficha é formada por grandes blocos de perguntas que versam desde a identificação do hospital, passando pela identificação do paciente e da gestante, até a natureza da anomalia registrada. É na Ficha que o profissional de saúde deve descrever, codificar e classificar as anomalias do recém-nascido, registrando a natureza delas e as evidências para o diagnóstico do processo. Ao mesmo tempo, a investigação da gestação e do histórico familiar permite o

levantamento do uso de substâncias consideradas como perigosas ao desenvolvimento fetal, ou de heranças genéticas de antepassados. Assim, sangue e ambiente se juntam para fazer *emergir* os defeitos congênitos como fato científico da teratologia/genética e para produzi-lo como um problema de saúde pública que exige uma intervenção social e biológica.

Para auxiliar na tarefa de preenchimento da Ficha de Notificação, o ECLAMC elaborou o Atlas Fotográfico de Malformações. O Atlas é uma ferramenta digital disponível na internet para busca de informações pelos profissionais de saúde e pelo público mais amplo. Ele opera como uma enciclopédia dos defeitos e anomalias congênitas com a descrição, classificação, codificação internacional e uso de fotografias das já conhecidas anomalias. O recurso à descrição e, sobretudo, das imagens dos defeitos de nascimento, cumpre o papel pedagógico de ensinar profissionais de saúde não treinados em teratologia a identificar corretamente a presença de uma anomalia no momento do nascimento. É através do Atlas que os profissionais de saúde podem preencher a descrição, codificação e classificação dos problemas encontrados nos recém-nascidos nas salas de parto. Ele assim insere a experiência da malformação congênita em práticas de experimentação clínicas e diagnóstica, além de *projetá-las* em uma linguagem de risco.

Essa ideia de produção, emergência, imersão e inserção de um fato científico e de uma realidade sanitária é possível a partir da dupla característica do ECLAMC: a de estudo clínico e epidemiológico e de suas tecnologias. Ao mobilizar a Ficha e o Atlas de malformações, o estudo inscreve os defeitos de nascimento em um determinado estilo de pensamento, criando um protocolo e estabelecendo um saber fazer que terá como resultado a consolidação de uma classe de profissionais interessada na origem e desdobramentos das anomalias ligadas ao desenvolvimento fetal. O feto vivo em desenvolvimento passa a ser objeto de escrutínio científico e epidemiológico não mais na lógica da monstruosidade, mas na da vigilância epidemiológica que visa estabelecer padrões de risco e medidas de prevenção.

Como resultado dessa relação risco e prevenção, oriunda do manejo das práticas de notificação e registros dos defeitos congênitos, temos desdobramentos científicos e sanitários. Do ponto de vista científico, o ECLAMC se consolida como uma rede de especialistas que se tornam referência na discussão e formulação de protocolos de atuação nos serviços de saúde em contextos de diagnósticos fetais com alguma alteração. Como medida de gestão de risco,

por exemplo, em 2002 o estudo conseguiu a aprovação do enriquecimento com ácido fólico nas farinhas produzidas e consumidas no Brasil, demonstrando que a falta desse componente seria responsável por parte dos diagnósticos de anomalias fetais. Quer dizer, ele instaura a governança dos processos de gestão fetal no fluxo de responsabilidades divididas entre o indivíduo (a gestante) e o coletivo (os serviços de saúde).

No entanto, em um país onde a interrupção médica ou voluntária da gravidez é proibida, mesmo em casos de anomalias fetais, o estudo não conseguiu pautar a flexibilização das leis de abortamento para os casos de defeitos congênitos considerados graves e/ou que impeçam a vida do feto fora do útero. Assim, como política de prevenção, o estudo limita-se à recomendação de medidas preventivas individuais pautadas na educação em saúde e que deveriam acontecer, sobretudo, antes e durante a gestação. No entanto, tais medidas não podem garantir a não ocorrência das malformações congênitas, sobretudo aquelas ligadas aos fatores externos, como as infecções (a infecção por Zika é bom e recente exemplo delas). Os limites de soluções individuais contra uma doença cujo mosquito vetor está presente em todo território nacional e onde a prática do aborto não é permitida, contrasta com os discursos sobre cuidado e prevenção preconizados pelo corpo de especialistas e pelas autoridades sanitárias.

À fins de uma conclusão provisória, resta-nos uma pergunta: qual a utilidade da produção de dados epidemiológicos e científicos sobre anomalias e defeitos congênitos em um contexto em que práticas de cuidado são limitadas e, muitas vezes, insuficientes (sobretudo aquelas tocantes à interrupção voluntária e/ou médica da gravidez?). Como a emergência, projeção, produção e institucionalização de conhecimentos e instrumentos científicos permitem a construção de defeitos e anomalias congênitas em problemas de saúde pública pré-natal e puerperal? Como as práticas de produção de dados estatísticos e científicos se relacionam a um contexto de governança reprodutiva que, na última década, parece estar sendo vítima de um recrudescimento pautado em discursos políticos conservadores e amparado por “evidências científicas”? Como dispositivos pedagógicos, me parece, os formulários e enciclopédias servem mais como instrumentos de satisfação intelectual do que provedores de respostas sanitárias à nível coletivo e/ou individual.

Nesse contexto, corpos e suas substâncias, de pesquisadores e pesquisados, concorrem na conformação de dispositivos de governança reprodutiva que, ainda que se

queiram como práticas e protocolos de cuidado, limitam suas ações à produção de diagnósticos para fins de vigilância em saúde e produção de dados científicos. Resta-nos explorar com mais detalhes, aliados às questões anteriormente expostas, como tais peças se juntam e conformam práticas discursivas médico-científica-legais sobre processos de produção e reprodução de vidas.

Referências

BELLACASA, María Puig de la. Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

BRIGGS, Laura. How all politics became reproductive politics: from welfare reform to foreclosure to Trump. Berkeley: University of California Press, 2017.

BRANDÃO, Elaine Reis; CABRAL, Cristiane da Silva. Juventude, gênero e justiça reprodutiva: iniquidades em saúde no planejamento reprodutivo no Sistema Único de Saúde. Ciência & Saúde Coletiva, v. 26, n. 7, p. 2673–2682, 2021.

DASTON, Lorraine. Biographies of scientific objects. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

FONSECA, Claudia; Marre, Diana; RIFIOTIS, Fernanda. Governança reprodutiva: um assunto de suma relevância política. Horizontes Antropológicos, v. 27, n. 61, p. 7–46, set. 2021.

HARAWAY, Donna. Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature. New York: Taylor & Francis Group, 1991.

HIRATA, Helena. Le care, théories et pratiques. Paris: La Dispute, 2021.

LÖWY, Ilana. Universalidade da ciência e conhecimentos “situados”. Cadernos Pagu, n. 15, p. 15–38, 2000.

MORGAN, Lynn M.; ROBERTS, Elizabeth F.S. Reproductive governance in Latin America. Anthopology & Medicine, vol. 19, issue 2, pp. 241-254, 2012.

TRONTO, Joan. Moral boundaries: a political argument for an ethic of care. New Tork: Routledge/Taylor & Francis, 1993.

ZELIZER, Viviana. A economia do care. In: Helena Hirata; Nadya Araujo Guimarães (org.). Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care. São Paulo: Atlas, 2012.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Atuemos como juízes com alto grau de sensibilidade": uma análise do discurso do Conselho Federal de Medicina sobre o corpo da mulher

Carolina Aita Flores[1]

RESUMO
Este trabalho apresenta esboços iniciais da tese de doutorado que investiga o discurso normativo produzido pelo Conselho Federal de Medicina (CFM) sobre o corpo da mulher. O objetivo da pesquisa é analisar os documentos emitidos pelo CFM relacionados ao corpo da mulher (com foco em seu ciclo reprodutivo), publicados no site da autarquia, durante o período de 2003 a 2023. Para a coleta de dados, pesquisamos treze palavras-chave no buscador de normas do CFM. Trata-se de pesquisa documental e qualitativa. O referencial teórico-metodológico adotado é o da análise de discurso franco-brasileira, especialmente inspirada em Foucault e dialoga com os estudos de gênero, a filosofia e a crítica feminista à ciência. Nossa questão discursiva visa compreender como o CFM aborda temáticas relacionadas ao corpo da mulher (em especial, seus processos reprodutivos) no discurso normativo presente em seus documentos oficiais. A coleta de dados inicial resultou em 496 documentos. Após a aplicação do recorte temporal, a eliminação de materiais repetidos e a leitura das ementas, 89 documentos foram selecionados para análise. Como exemplo dos achados da pesquisa, em um dos pareceres, o CFM orienta os médicos a "atuarem como juízes com alto grau de sensibilidade", evidenciando um desejo de legislar, ainda que essa não seja sua atribuição. Os resultados apontam para a relevância do CFM na conformação do imaginário social sobre o corpo da mulher e a extrapolação das atribuições da autarquia junto à sociedade.

Palavras-chave: Discurso, Conselho Federal de Medicina, Corpo, Mulher.

1 INTRODUÇÃO

O discurso médico tem sido meu objeto de estudo nos últimos anos. Na pós-graduação em Psicologia Perinatal, estudei o discurso médico durante o pré-natal e trabalho de parto, mobilizando o conceito de "violência perfeita" como eixo central da discussão sobre as práticas de assistência obstétrica (Carolina Flores; Vitor Netto, 2023). No mestrado em Estudos Linguísticos, pesquisei o discurso do Ministério da Saúde (gestão bolsonarista) e do Conselho Federal de Medicina (CFM) sobre "violência obstétrica". Na pesquisa da dissertação, através da análise de discurso

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ), Rio de Janeiro, Brasil.
E-mail: caro.aflores@gmail.com

embasada em Foucault, argumentei que as duas entidades ensejaram uma interdição do discurso, ao recomendarem que a expressão "violência obstétrica" fosse abolida de seus documentos oficiais, travando uma guerra contra uma expressão linguística (Flores; Eric Ferreira, 2023).

No doutorado em Saúde Coletiva, meu objeto de estudo é o discurso médico-normativo produzido pelo Conselho Federal de Medicina sobre o corpo da mulher. Escolhi o CFM como objeto por entender que essa autarquia regula e fiscaliza o exercício da profissão médica, funcionando como um porta-voz do discurso "oficial" da medicina. Além disso, o CFM tem ganhado centralidade na mídia e perante a sociedade devido a condutas consideradas controversas, como o endosso a medicações ineficazes na pandemia e a publicação de resoluções que dificultam o acesso ao aborto, por exemplo. Em especial, tenho interesse em analisar os documentos produzidos pelo órgão que dizem respeito a processos reprodutivos que se desenvolvem no corpo da mulher.

Desde o surgimento da ginecologia e da obstetrícia, o corpo feminino é perscrutado e manipulado por essas especialidades, que se destinam a "estudá-lo" e a intervir sobre ele. O CFM, enquanto órgão regulador da profissão, produz discursos com efeito de práticas que se direcionam ao corpo feminino. É importante saber o que esses discursos revelam, por meio do estudo das publicações, sobre a "gestão" do corpo feminino pela medicina. Assim como nos estudos empreendidos na área de gênero e ciência, é preciso questionar a autoridade médica e identificar possíveis pressupostos androcêntricos que alimentam hierarquias de gênero na prática médica (Marina Nucci, 2018).

Os pesquisadores Henrique Dias, Luciana Lima e Marcia Teixeira (2022) alertam para a existência de lacunas na literatura científica quanto ao funcionamento e ao poder exercido pelas entidades de regulação da profissão médica no Brasil. Portanto, a partir de uma objetividade corporificada (Donna Haraway, 1995) e de um trabalho científico empírico com arquivos (Nucci, 2018), colaborando com os estudos sobre gênero e medicalização da sociedade, esta pesquisa se mostra importante, pois leva em consideração que os saberes construídos e disseminados pela medicina são influentes na

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

conformação do imaginário sobre a mulher, assim como na construção de normativas médicas que incidirão sobre seus corpos.

A pesquisa tem como objetivo principal analisar os documentos emitidos pelo CFM relacionados ao corpo da mulher (com foco em seu ciclo reprodutivo), publicados no site da autarquia, durante o período de 2003 a 2023. Como objetivos específicos, a pesquisa se propõe a: examinar como o corpo feminino e seus processos reprodutivos são representados no discurso médico-normativo do CFM, considerando sua relação com as práticas médicas e as construções sociais sobre a "mulher"; identificar as prescrições que os médicos devem seguir, de acordo com as normativas formuladas pelo CFM, a respeito da vida reprodutiva da mulher; analisar se/como o discurso normativo do CFM se modificou em resposta a transformações políticas e sociais ocorridas no Brasil durante o período estudado. Para este artigo, o objetivo é situar de forma breve o referencial teórico utilizado na tese, delinear o percurso metodológico da pesquisa e compartilhar as primeiras impressões sobre o objeto em estudo.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

Em sua História da Sexualidade, Michel Foucault (2019) argumenta que a medicina foi responsável pela histerização do corpo da mulher, processo tríplice de dominação da sexualidade feminina: 1) primeiramente, o corpo feminino foi submetido a uma análise, que o qualificou e desqualificou, por ser visto como um corpo saturado de sexualidade; 2) o corpo da mulher foi integrado ao campo das práticas médicas, sob o pretexto das patologias que lhe seriam intrínsecas; 3) o corpo feminino foi submetido ao corpo social (que deveria regular sua fecundidade), ao espaço familiar (que ela deveria fazer funcionar) e à vida das crianças (pelas quais ela seria responsável de modo biológico e moral, durante toda a sua fase de educação).

A medicina, que se constrói como um saber e uma prática embasada na ciência, assume para si o corpo da mulher como objeto a ser estudado e medicalizado, conformando a ginecologia como especialidade, sem equivalentes em relação ao estudo do corpo masculino. A assunção do corpo da mulher pela medicina reduz esse corpo ao seu útero – histerização – e inventa uma "natureza feminina". Com o

florescimento do modelo dos dois sexos, no século XIX, as semelhanças e homologias entre os corpos do homem e da mulher foram se apagando, cedendo espaço para formulações discursivas que destacassem as diferenças entre eles, para a manutenção da "ordem" social (Thomas Laqueur, 1990; Fabíola Rohden, 2004).

Um dos locais em que essa mudança de interpretação dos corpos é bastante visível são os tratados e livros didáticos da medicina. Na vigência do modelo do sexo único, as funções orgânicas do corpo eram entendidas como uma forma de manter o equilíbrio em um sistema de entrada e saída. Até mesmo processos hoje rotulados como "exclusivamente femininos", como a menstruação, tinham seus equivalentes no corpo masculino: o que a mulher eliminava pelo sangue menstrual, o homem poderia expelir por meio de sangrias. Contudo, após a virada epistemológica – a primazia do modelo de dois sexos sobre o modelo de sexo único –, a menstruação passou a ser taxada como um processo patológico, assim como outros órgãos e funções fisiológicas do corpo da mulher foram revestidos por uma gramática depreciativa (Emily Martin, 1992).

No século XIX, diante da progressiva ocupação do espaço público pelas mulheres e de suas reivindicações, a possibilidade de mudanças significativas nas relações de gênero levou a medicina a se constituir como uma ciência da diferença. Os médicos, como representantes do conhecimento científico, "teriam o importante papel de revelar para a sociedade aquilo que a natureza deixava evidente nos corpos" (Rohden, 2004, p. 194).

Rohden (2004) dá mais uma volta no parafuso que Laqueur havia começado a apertar em 1990. Para a antropóloga, há algo que Laqueur deixou escapar em seu estudo sobre a necessidade de reafirmação da diferença: a natureza constitutiva dessa diferença entre homens e mulheres. Nesse sentido, os médicos precisariam defender constantemente a existência de uma diferença "natural" entre homens e mulheres, apesar de considerarem que essa diferença não é estática, nem definitiva ou impenetrável. Pelo contrário, o que torna essa diferença perigosa é seu caráter maleável, permeável e sujeito às influências da cultura (Rohden, 2004). Afinal, se a diferença estivesse dada pela natureza e fosse inabalável, a medicina não precisaria se esforçar para criar e sustentar, por meio do discurso, a noção de "natureza feminina".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando a medicina inventa a "natureza feminina", a partir do século XVIII, e acrescenta novos argumentos ao longo do tempo para reforçar essa ideia – como o caráter patológico da menstruação, a menopausa como perda da utilidade do corpo feminino, o útero como fábrica – ela prende a mulher à função sexual e reprodutiva. Se a natureza é moldável e os médicos são os conhecedores dos desígnios naturais, são eles que irão definir as regras a serem adotadas para controlar a influência da cultura (Rohden, 2004).

Traço um paralelo entre as regras que a medicina constrói para controlar os efeitos da cultura com as normativas que o CFM produz para regular a prática médica que se desenvolve sobre o corpo da mulher. Esse discurso normativo é influenciado pela cultura e pelo imaginário social, assim como também produz efeitos sobre ele que reverberam na sociedade. Ao determinar, através dos documentos que produz, quais condutas os médicos deverão adotar em situações centrais da vida reprodutiva da mulher, como a gestação, a reprodução, o aborto e o parto, o CFM não apenas regula a prática médica, mas seu discurso normativo fornece insinuações sobre como percebe o corpo feminino.

3 METODOLOGIA

A formulação da investigação surgiu a partir de algumas leituras inspiradoras, tanto no conteúdo, como na forma. Rohden (2004) analisou teses produzidas na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, entre 1833 e 1940, que se relacionavam à sexualidade e à reprodução, afirmando que há uma "obsessão da medicina com a questão da diferença entre os sexos". Fernanda Silva et al. (2019) analisaram artigos em periódicos científicos brasileiros, na área de obstetrícia, publicados entre 1930 e 1970, observando que esse foi um período em que a hospitalização do parto se intensificou e produziu uma roteirização de sua assistência, por parte dos médicos. Já Martin (1992) estudou livros didáticos e manuais utilizados na formação em medicina e na prática em hospitais para avaliar como o corpo feminino é representado pela cultura médica nesses textos.

Essas leituras, aliadas à minha trajetória de estudo sobre o discurso médico na dissertação, despertaram minha vontade de pesquisar como o Conselho Federal de Medicina se dirige ao corpo da mulher no discurso que (re)produz em seus documentos oficiais. Ainda que situada em um programa de pós-graduação em Saúde Coletiva, optei por continuar acompanhada teórica e metodologicamente da análise de discurso (AD), como no mestrado. Assim, elegi como arquivo as publicações do CFM.

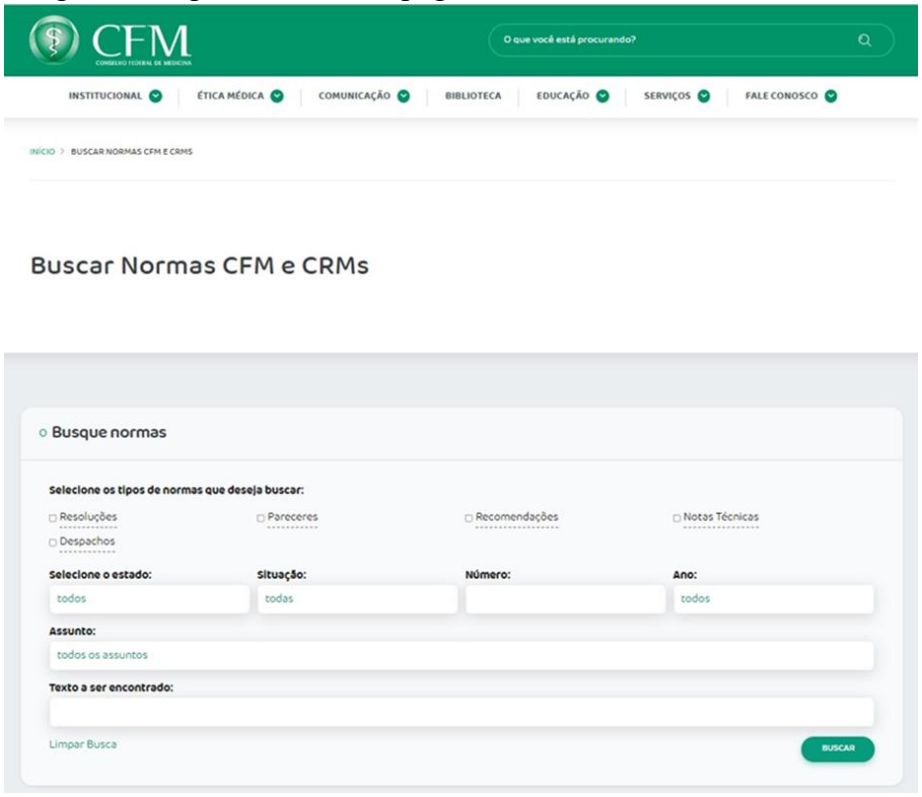
Como o objeto sob investigação é o discurso produzido pelo CFM sobre o corpo da mulher, situo a pesquisa como uma proposta de reflexão sobre esse discurso, tendo em vista que o "discurso é o lugar em que se pode observar a relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para sujeitos" (Eni Orlandi, 2020, p. 15). Há que se considerar, ainda, que sentidos nunca estão "soltos", são sempre "administrados" e que um texto está sempre "prenhe de sentidos" (Orlandi, 1983, 2020).

Para atender aos objetivos propostos, foi delineado um modelo de pesquisa qualitativa documental, que utilizará o acervo virtual do Conselho Federal de Medicina como banco de dados principal. O recorte temporal delimitado vai de 2003 a 2023. Esse período cobre duas décadas significativas em termos de mudanças políticas e eventos relevantes para o Brasil, como: o primeiro (e o segundo) governo Lula[2] (2003 a 2011); a eleição de Dilma Roussef[3] (2011), primeira presidenta mulher; os protestos de 2013; a reeleição de Dilma Rousseff (2014); o impeachment de Dilma Rousseff (2016); o governo Temer[4] (2016-2018); a eleição de Jair Bolsonaro[5] (2018); a pandemia de Covid-19 (a partir de 2019); o retorno de Lula à presidência (2023). Além da relevância política, imaginamos que o recorte seja amplo o suficiente para abranger uma quantidade expressiva de documentos, mas não extenso demais, a ponto de inviabilizar a pesquisa.

[2] Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, ocupou a Presidência da República pela primeira vez em 2003, sendo reeleito em 2006 e, novamente, em 2023.
[3] Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores, foi a primeira mulher eleita presidenta do Brasil em 2010, tomando posse em 2011.
[4] Michel Temer, do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), foi presidente do Brasil de 2016 a 2018, após o impeachment de Dilma Rousseff.
[5] Jair Bolsonaro foi candidato (e se elegeu) à Presidência da República em 2018, pelo Partido Social Liberal (PSL), exercendo seu mandato até 2022.

O site do Conselho, denominado "Portal CFM"[6], abriga o acervo virtual de sua produção documental. Nele, os usuários podem acessar um "buscador de normas", que funciona como um repositório digital, permitindo a seleção de categorias principais e a realização de buscas refinadas (Figura 1).

Figura 1. Captura de tela da página *Buscar Normas CFM e CRMs*



Fonte: site do CFM (https://portal.cfm.org.br/buscar-normas-cfm-e-crm).

No buscador, é possível selecionar os documentos que se deseja por tipo (resolução, parecer, recomendação, nota técnica, despacho), estado autor (os CRMs, o CFM, ou "todos"), situação (revogado ou em vigor), ano (de 1957 até hoje, ou "todos"), assunto (lista com opções pré-definidas) ou texto a ser encontrado (campo que o usuário pode preencher livremente). Após definir o que se procura e clicar em "buscar", obtém-se uma página com os "resultados da busca". Nela, é possível saber quantos resultados foram obtidos e os achados são organizados sequencialmente por tipo de documento, seguido do ano de publicação. São exibidos dez resultados por página e, para cada um, é possível ler a sua ementa.

[6] Endereço eletrônico do Portal CFM: https://portal.cfm.org.br/buscar-normas-cfm-e-crm.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Após navegar por esse portal, testar seu funcionamento com algumas pesquisas por termos e me familiarizar com ele, em abril de 2024 realizei a coleta de dados. Para selecionar documentos no escopo da tese, pesquisei treze palavras-chave[7] (uma a uma) no campo "texto a ser encontrado" (Figura 1) e obtive 496 documentos como resultado. Após a aplicação do recorte temporal (2003-2023), organização dos achados por termo em planilhas do Excel, eliminação de materiais repetidos e leitura dinâmica dos conteúdos, restaram 89 documentos. Na fase atual da pesquisa, estou lendo em profundidade esses materiais, selecionando os documentos relevantes para compor o *corpus* e recortando sequências discursivas (SDs) que serão analisadas em diálogo com Foucault, outros autores da AD e dos estudos de gênero.

Jacques Courtine (2014, p. 54) define o *corpus* discursivo "como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das CP [condições de produção] do discurso". Assim, com a leitura dos documentos selecionados poderei formular um compilado de sequências discursivas que receberão o "tratamento da AD" (Courtine, 2014). Uma sequência discursiva funciona como uma unidade de análise, que é delimitada pelo analista, considerando os objetivos e o recorte teórico da pesquisa. Em outras palavras, uma sequência discursiva é um recorte analítico do texto, definido pelo analista, a partir das regularidades de funcionamento do discurso e de suas condições de produção (Courtine, 2014).

Manipulando analiticamente os documentos selecionados tornará possível compreender melhor como a "língua médica" se refere à mulher. Entrelaço o pensamento da antropóloga brasileira Adriana Vianna (2024), de que "as palavras não existem sem corpos", com o da filósofa italiana Arianna Sforzini (2023, p. 29), que afirma que

> As dinâmicas da história inscrevem sua realidade e desenvolvem sua inteligibilidade através da pele, da carne, das dobras orgânicas. O corpo não é, portanto, apenas um objeto privilegiado da história: ele constitui sua ossatura teórico-prática. A história é feita do conjunto das relações e batalhas dos corpos. Ela é a vida dos corpos.

[7] As palavras-chave foram definidas por mim, a partir de leituras sobre ciclo reprodutivo e de sugestões que recebi quando apresentei o projeto em alguns eventos. São elas: reprodução; gestação; gravidez; pré-natal; parto; parturição; aborto; abortamento; pós-parto; puerpério; menstruação; menarca; menopausa.

Sforzini (2023), ao discorrer sobre o corpo para Foucault, afirma que o autor definia sua prática teórica como "ficção" e como "cirurgia", pois procurava produzir "diagnósticos" do presente por meio da história. Nas palavras dele: "Eu transformei o bisturi em caneta. [...] A folha de papel talvez seja, para mim, o corpo dos outros" (Foucault, 1968 *apud* Sforzini, 2023, p. 30). A filósofa descreve belamente o trabalho de Foucault, ao dizer que ele "convoca a potência do bisturi e recorta as camadas de nossa modernidade, para delas extrair o coração pulsante. [Ele] opera incisões nas placas de discurso, localiza linhas de ruptura e pontos problemáticos de nossos saberes e de nossas vidas" (Sforzini, 2023, p. 30).

Penso que exista uma poesia em se utilizar de analogias médicas para descrever o intenso trabalho intelectual de se historiar a medicina. Com sua caneta-bisturi, Foucault faz uma incisão no corpo de saberes médicos e realiza uma autópsia do arquivo da medicina, como os anatomistas que ele descreve em *O nascimento da clínica* (Foucault, 2020): o corpo da medicina está ali, disponível ao olhar analítico. Com essa inspiração, percorrerei o corpo de arquivos do CFM e formularei análises sobre o que revela a respeito do corpo da mulher.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Conforme mencionado, a fase atual da pesquisa envolve a leitura dos 89 documentos encontrados, para extração das sequências discursivas e composição do *corpus* analítico. Como esta etapa está no início, apresentarei uma pequena demonstração de como o arquivo do CFM será "recortado" e trabalhado analiticamente ao longo da pesquisa.

A primeira palavra-chave (talvez a mais abrangente) pesquisada no Portal CFM foi o termo "reprodução". Ao pesquisá-lo no campo *texto a ser encontrado*, com os filtros *em vigor* e *autoria do CFM*, sem restrição de ano, foram encontrados 65 resultados: 6 resoluções, 32 pareceres e 27 despachos. Após aplicação do recorte temporal e leitura dinâmica das ementas, restaram 26 documentos: 2 resoluções, 12 pareceres e 12

despachos. Os documentos excluídos estavam fora do recorte estipulado ou do escopo da pesquisa.

Um dos documentos encontrados contendo a palavra "reprodução" é o Parecer CFM nº 6/2005, que contém um trecho ilustrativo do poder regulatório do Conselho sobre a categoria médica e a sociedade:

> SD.01: *Legislar* significa criar mecanismos de proteção à sociedade para que ela *não fique entregue à própria sorte*. *Legislar* significa expressar em texto a *vontade da sociedade*; e a vontade da sociedade aperfeiçoa-se na medida em que acontecem os avanços científicos e ético-*morais* (CFM, 2005, n.p., grifos nossos).

Este parecer se referia ao caso de uma mulher de origem japonesa, que solicitava autorização do CFM para que sua sobrinha fosse sua doadora de óvulos em um processo de reprodução assistida (RA). Por se tratar de uma situação de RA, o relator do caso citou a Resolução CFM nº 1.358/92[8] como um documento com "sólido *valor legislativo* quanto à conduta de médicos" (CFM, 2005, n.p., grifos nossos). Antes de proferir sua autorização à doação pleiteada, o relator insta seus colegas a *legislarem* sobre o assunto:

> SD.02: Atuemos como *juízes com alto grau de sensibilidade* e concedamos esta "*medida liminar*", com o objetivo de cercar de legalidade – porquanto cercado de *moralidade*, ética, humanidade e sentido de autonomia já o é – aquele ato proposto pela consulente [...] (CFM, 2005, n.p., grifos nossos).

É importante esclarecer que o CFM é uma autarquia federal "de personalidade jurídica de direito público, com autonomia administrativa", que não possui atribuição legislativa, exercendo seu poder normativo através de suas resoluções (Dias; Lima; Teixeira, 2022, p. 7). Mesmo sem possuir função legislativa, o CFM concebe e divulga normas que prescrevem as condutas que deverão ser adotadas pela categoria médica e parece assumir para si um desejo de *legislar*, como visível no jargão utilizado nos trechos extraídos do parecer.

Ainda neste parecer, o relator traça uma analogia do caso com a legislação vigente sobre aborto. À época (2005), a legislação proibia abortos em caso de anencefalia.

[8] Esta era a resolução que definia as normas éticas para utilização de técnicas de reprodução assistida. Essa resolução foi revogada, sendo atualizada ao longo dos anos, com várias modificações. A resolução vigente, atualmente, é a Resolução CFM Nº2.320/2022.

Contudo, durante o período de 1º de julho a 20 de outubro de 2004, uma liminar do Supremo Tribunal Federal (STF) autorizou o procedimento. O médico louva a decisão do STF, pois poupa a gestante de "conviver com velório e enterro, em vez de berços, fraldas e aleitamento materno" (CFM, 2005, n. p.) e acrescenta:

> SD.03: [...] nesse interregno, quanto benefício pôde ser acumulado por um conjunto de cidadãs que protagonizava o convívio angustiante com a morte anunciada de seus fetos, graças ao *progresso da medicina fetal!* (CFM, 2005, n.p., grifos nossos).

Apesar de o pedido da requerente não envolver uma autorização para abortar, o médico parece ter escolhido tecer um paralelo com o aborto para celebrar o *progresso da medicina fetal*, que estaria tão avançada a ponto tanto de detectar "fetos inviáveis", nos casos de anencefalia, como de permitir a reprodução assistida, nos casos em que a concepção não acontece "naturalmente".

Mesmo que neste parecer o relator tenha sido favorável ao aborto nos casos de anencefalia, a posição oficial do CFM é contrária à descriminalização do aborto, como explicitado em um dos despachos encontrados. O Despacho CFM nº 57/2020 se refere à resposta formulada a um pedido de manifestação da Coordenadoria Jurídica do CFM (COJUR/CFM) sobre uma "sugestão de temas para o CFM normatizar" (CFM, 2020, n.p.). Não há menção de quem fez a solicitação para que a COJUR se manifestasse, mas os temas sobre os quais se solicita normatização são: plano de parto, violência sexual, consulta de doulas, casas de parto e aborto.

O/a requerente pede para que "o CFM reveja o posicionamento de 2013 favorável à descriminalização do aborto" (CFM, 2020, n.p.). Sobre esta solicitação de revisão, a COJUR afirma que o CFM "não se manifestou a favor do aborto" e que "é a favor da *tutela da vida*, ou seja, *nunca favorável à descriminalização do aborto*" (CFM, 2020, n.p., grifos nossos). Na conclusão do despacho, a COJUR reforça que "há muito tempo o CFM tem se posicionado *a favor da vida*" (CFM, 2020, n.p., grifos nossos).

Essa posição *a favor da vida* ficou bastante evidente quando o CFM propôs a Resolução CFM Nº 2.378/2024, que proibia a realização de assistolia fetal mesmo em casos de gestação decorrente de estupro, alegando a possibilidade de o feto sobreviver fora do útero a partir de 22 semanas e orientando a "antecipação do parto" com posterior

entrega à adoção (CFM, 2024). Esta resolução foi suspensa pelo STF, mas preparou o terreno para a apresentação do Projeto de Lei 1904/2024, que ficou conhecido como "PL do estuprador", por equiparar o aborto ao crime de homicídio simples (Brasil, 2024)[9].

Ainda na temática do aborto, encontramos um despacho formulado pelo CFM como resposta à recomendação recebida por parte do Ministério Público Federal (MPF). No Despacho CFM Nº 528/2019 consta que o Conselho Nacional de Direitos Humanos do MPF solicita que o CFM revogue o § 2º do art. 5º da Resolução CFM nº 2.232/2019, por permitir a adoção de procedimentos médicos que violariam os direitos das mulheres, como a autonomia e o direito de dispor do próprio corpo com ampla liberdade, além de favorecer procedimentos desnecessários no parto e aumentar casos de violência obstétrica. O MPF dá um prazo de 30 dias para que o Conselho informe as providências adotadas (CFM, 2019a).

No despacho, o CFM não acolhe o pedido de revogação do referido inciso, que posteriormente é suspenso por decisão judicial em uma Ação Civil Pública. Em resposta à argumentação do MPF de que o inciso violaria os direitos das mulheres, o CFM se pronuncia a favor dos direitos do feto:

> SD.05: A *mãe*, grávida, é quem deve zelar pela *total proteção do feto*; contudo, se por alguma causa [...] *pôr em risco a saúde da criança* [...], é razoável esperar que algum *terceiro passe a tutelar a vida daquele feto* [...]. Nessa hipótese, há a imperiosidade de a sociedade e o Estado resguardarem *o direito à vida do hipossuficiente* [...]. *A sociedade é representada pelo médico,* que é *o guardião da vida* [...]" (CFM, 2019a, n.p., grifos nossos).

Na SD.05, o CFM se propõe a *proteger* o feto, e não a gestante, que inclusive é nomeada como *mãe*, inserindo um entendimento subliminar de que o desfecho de qualquer gestação deve ser a maternidade. O termo *hipossuficiente,* utilizado para caracterizar o feto, nos faz pensar que o prefixo *hipo* transmitiria a noção de alguém que é *pouco*, que está *abaixo* ou *sob* a gestante. E, no caso de a gestante colocar a vida do feto em risco, entra em cena o médico, alçado à posição de *representante da sociedade* e *guardião da vida*, mas nesse caso, da vida do feto, sem necessariamente salvaguardar a vida da gestante.

[9] Empreendo uma discussão sobre as condições de produção desse PL no artigo "'Direito' e 'marco temporal' do aborto no Brasil" (no prelo).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Além de representar a sociedade, ao médico caberia o poder de influenciar na decisão de quem deve ou não se reproduzir, como encontrado no Parecer CFM Nº 30/2012. Este documento é uma resposta do CFM à consulta feita por uma médica, que solicita autorização para mapear geneticamente a família de sua paciente – uma bebê de 40 dias, portadora de uma doença genética no couro cabeludo. Tal patologia, chamada de cútis marmorata congênita, caracteriza-se pela "ausência de pele ao nascimento", que afeta pequenas áreas do couro cabeludo ou outras regiões do corpo. Devido à doença congênita, a intenção relatada pela médica é a de identificar "quem não deveria procriar" (CFM, 2012, n.p.).

Nesse caso, o CFM é instado, por uma médica, a se posicionar sobre quem pode ou não se reproduzir. Ao longo da fundamentação biótica do parecer, consta a indagação: "É eticamente adequado testar indivíduos portadores assintomáticos, com risco apenas para a prole e, em caso positivo, aconselhá-los a abster-se da procriação?" (CFM, 2012, n.p.). Para refletir sobre esse questionamento, o relator comenta:

> SD.06: "Estamos vivendo a era da medicina preditiva, que estabelece a futurologia clínica e, nesse sentido, *a ética passa a ser o fiel da balança*, tendo em vista que, se bem utilizada, *a investigação genética trará grandes benefícios*. Mas também pode ocorrer o contrário, principalmente no modelo de *sociedade estética* onde os considerados *feios ou com defeitos tendem a ser rejeitados* ou eliminados (*eugenia*)" (CFM, 2012, n.p., grifos nossos).

Pode-se perceber o aparecimento da *ética* e da *estética* como categorias relevantes para se pensar medicamente sobre as vantagens e desvantagens do aconselhamento genético, debatido no parecer. Também são citadas práticas eugenistas, como na SD anterior, mas proibindo a "discriminação genética", conforme consta no Código de Ética Médica[10]. O parecer destaca a confidencialidadade da informação genética, informa que o assessoramento nesses casos deve ser "o mais não diretivo possível" e que toda assistência genética deve ser voluntária (CFM, 2012, n.p.). Há um alerta de que a confidencialidade pode ser relativizada, a critério do médico, caso exista algum risco de dano a membros da família. Por fim, a decisão tomada no parecer é a seguinte:

[10] O Código de Ética Médica é um dos documentos centrais que norteiam a conduta da categoria médica, constando nele todas as diretrizes éticas que os médicos devem seguir, assim como o que lhes é proibido no exercício da profissão.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> SD.07: "a Câmara Técnica de Bioética concluiu que *a decisão de não procriar*, em caso de indivíduo(s) portador(es) de defeitos genéticos, não compete *exclusivamente* ao médico assistente" (CFM, 2012, n.p., grifos nossos).

É interessante observar a opção por utilizar o advérbio de negação *não* antes do verbo *procriar*, pois outra construição possível para a frase teria sido apenas *a decisão de procriar*. Assim, a negação da procriação já está dada de partida. Acrescenta-se a isso o posicionamento do CFM de que não competiria *exclusivamente* ao médico a decisão de se reproduzir. Em outras palavras, os membros da família, munidos do mapeamento genético, poderiam *também* manifestar sua escolha quanto a isso.

Ainda na seara de quem deve ou não se reproduzir e o quanto os médicos têm a ver com isso, encontramos o Parecer CFM Nº 14/2019 (CFM, 2019b). Escrito pelo atual presidente do CFM, o ginecologista José Hiran da Silva Gallo, se trata de uma resposta à reivindicação de uma "paciente em idade fértil (34 anos), sem o menor desejo de ter filhos" (CFM, 2019b, n.p.), com histórico de vários distúrbios uterinos, que deseja se submeter a uma histectomia voluntária.

O relator abre a seção de "revisão histórica":

> SD.08: "Desde 2000 a.C. que os papiros egípcios descrevem o *útero como critério regulador da saúde mental* da mulher e grande criador de vidas" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

Em seguida, o parecer cita a perspectiva de Aristóteles, de que o útero seria a "matriz geradora de vida", sendo que todas as "doenças femininas" decorreriam de falhas nessa matriz (CFM, 2019b, n.p.). Já para Hipócrates, a prescrição para o tratatamento da "sufocação do útero" era o casamento. Após a revisão histórica, o relator formula a seção "mitos e significados do útero", em que discorre sobre o que é uma histerectomia, aborda dados epidemiológicos, técnicas cirúrgicas e destaca:

> SD.09: "O conceito de feminilidade associado ao útero foi construído durante muitos séculos com relevância no *papel reprodutor da mulher*, praticamente *resumindo a razão da sua existência à maternidade*. *É necessário descodificar estas crenças errôneas, mitos e falsos conceitos*, uma vez que o conhecimento e domínio desses significados são de grande importância na compreensão da dinâmica emocional e sexual da mulher que irá se submeter à histerectomia" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Apesar de defender a importância de *descodificar mitos* sobre a mulher e seu útero, de acordo com o relator, "algumas mulheres acreditam que os melhores dias da sua vida terminam com a histerectomia e identificam a cirurgia com a perda da juventude e saúde" (CFM, 2019b, n.p.). O médico dedica, ainda, dois parágrafos para a seção "tomada de decisão para histerectomia", em que afirma que muitas mulheres recorrem à cirurgia como último recurso, como forma de "colocar um fim à maioria dos seus *problemas físicos e mentais*" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

Desse modo, é possível perceber que, em vez de desmitificar crenças errôneas sobre a mulher, o relator define o útero como causador de problemas, em um interdiscurso com as referências de Aristóteles e Hipócrates que ele mesmo abordou. Para a AD, o interdiscurso se refere à memória do dizer, ao conjunto do que já foi dito em outros lugares, ao saber discursivo que circula socialmente. O interdiscurso é o exterior que habita o discurso, aquilo que o sujeito mobiliza sem ter consciência ao enunciar (Orlandi, 2020). Assim, por mais que o médico tente se afastar dos já-ditos que reduziriam a mulher ao seu *papel reprodutor* (SD.09), ele acaba os reforçando. Essa visão também aparece em uma perspectiva de gênero, dado que:

> SD. 10: "[...] *a maioria dos homens tem uma visão negativa* sobre a histerectomia *e sobre as mulheres* que são submetidas a essa cirurgia" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

A seção de "considerações éticas" do Parecer aborda noções como justiça, relação médico-paciente, autonomia do paciente – vista como um fator gerador de grandes conflitos e enquanto "assimetria de poder". O relator comenta que a autonomia do paciente e o paternalismo hipocrático devem ser complementares, pois "não pode existir autonomia total nem paternalismo absoluto" (CFM, 2019b, n.p.). No caso específico da histerectomia a pedido, o médico acredita se tratar de "um tema de dilemas inconciliáveis, uma questão controversa" (CFM, 2019b, n.p.), mas reconhece que em outros campos da medicina já ocorrem cirurgias a pedido, como nas cirurgias plásticas ou até mesmo na cesariana a pedido, inclusive referendada por uma resolução do CFM[11]. Portanto, para o relator:

[11] Resolução CFM Nº 2.144, de 17 de março de 2016 (CFM, 2016).

> SD.11: "A paciente tem o direito de opinar pela retirada do útero, *independentemente das motivações* envolvidas no determinismo da escolha. [...] É fundamental que haja um pleno esclarecimento que possibilite à *mulher tomar a decisão que julgar mais adequada*" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

Analisando a SD acima, é possível supor que, assim como no exemplo da cesariana a pedido, se a mulher for bem esclarecida pelo médico, independentemente dos motivos que a levaram a optar por retirar seu útero, ela pode *tomar a decisão que julgar mais adequada*. Afinal, para o relator, "autonomia na prática clínica significa a capacidade de governar a si próprio", seguindo o princípio de que "as pessoas detêm o poder de decidir sobre questões que lhe são inerentes", reconhecendo que o médico também pode exercitar sua autonomia e se recusar a realizar o procedimento (CFM, 2019b, n.p.). Desse modo, "a decisão de realizar ou não a histerectomia a pedido dever ser conjunta" (CFM, 2019b, n.p.).

Apesar das reflexões abordadas até aqui, extraídas do Parecer e debatidas pelo relator, na penúltima seção – Fundamentação e parecer – ocorre uma reviravolta:

> SD.12: "Em últimas palavras, julga-se que o esmero nas normas enunciadas para a realização da histerectomia a pedido tem como desiderato atender o *desígnio príncipe* da medicina, que é *preservar a integridade da saúde materna*" (CFM, 2019b, n.p., grifos nossos).

É imprescindível relembrar que a consulente, uma mulher de 34 anos que recorre ao CFM para poder retirar seu útero, afirma expressamente não ter "o menor desejo de ter filhos" (CFM, 2019b, n.p.). Ainda assim, seu pedido é recusado e seu corpo é referido ao seu destino biológico de reproduzir, pois o relator demonstra enxergar a consulente, uma mulher sem filhos, já como mãe. Afinal, o objetivo principal da medicina, seu *desígnio príncipe*, seria o de *preservar a saúde materna*. Novamente, nos deparamos com a visão de que a mulher é a mãe, que a maternidade é seu destino inescapável, que um corpo feminino sem útero não tem utilidade.

Com base nesses primeiros contatos com o objeto de análise, é possível perceber que os documentos do CFM são um material rico para se compreender a relação estabelecida entre a medicina, em seu caráter normativo, e o corpo da mulher. Neste artigo, apresentei, de forma breve, algumas sequências discursivas extraídas das publicações do CFM. É necessário seguir com a leitura dos documentos encontrados para continuar a

formar o *corpus* e proceder com as análises, lembrando que, para a AD, há um movimento contínuo interligando a leitura do arquivo e o dispositivo teórico que sustenta os gestos interpretativos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

5 CONCLUSÃO

O discurso médico é um discurso que exala autoridade e aspira refletir o discurso da ciência. Situar o CFM como sujeito a ser investigado possibilita problematizar a maneira como o órgão se dirige ao corpo feminino, através de suas produções discursivas. Proponho para a tese, assim como fiz nesse artigo, pensar meu arquivo enquanto um compilado de documentos produzidos pelo Conselho Federal de Medicina, que representam o discurso oficial da medicina e precisam ser "escavados" ou submetidos a uma autópsia, para ver o que carregam em seus enunciados sobre o corpo e a vida reprodutiva feminina.

Nos trechos apresentados neste artigo é possível perceber que o CFM é um ator relevante na conformação de ideias a respeito do corpo feminino junto ao imaginário social. Além disso, o CFM tem ganhado muita visibilidade junto à sociedade nos últimos anos, especialmente por sua atuação ativa (mas não necessariamente ética) durante a pandemia e seu endosso a políticas negacionistas e de extrema direita. Ao incitar a categoria médica a atuar como "juízes" e a legislar o CFM demonstra ir além de suas atribuições junto à sociedade, não se limitando à fiscalização do exercício ético da profissão, mas se propondo a assumir outras responsabilidades junto à coletividade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa de estudos que permitiu a realização dessa pesquisa doutoral.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Projeto de lei no 1904, de 17 de maio de 2024**. Brasília, DF: Congresso Nacional. 17 maio 2024. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2434493&fichaAmigavel=nao. Acesso em: 22 mar. 2025.

CFM. **Parecer CFM Nº 6 de 2005.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2005. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/pareceres/BR/2005/6. Acesso em: 14 out. 2025.

CFM. **Parecer CFM Nº 30 de 2012.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2012. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/pareceres/BR/2012/30. Acesso em: 16 out. 2025.

CFM. **Resolução CFM Nº 2.144 de 2016.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2016. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2016/2144. Acesso em: 17. out. 2025.

CFM. **Despacho CFM Nº 528 de 2019.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2019a. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/despachos/BR/2019/528. Acesso em: 16 out. 2025.

CFM. **Parecer CFM Nº 14/2019.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2019b. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/pareceres/BR/2019/14. Acesso em: 05 out. 2025.

CFM. **Despacho CFM Nº 57 de 12 de fevereiro de 2020.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2020. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/despachos/BR/2020/57. Acesso em: 29 set. 2025.

CFM. **Resolução CFM Nº 2320 de 20 de setembro de 2022.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2022. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2022/2320. Acesso em: 29 set. 2025.

CFM. **Resolução CFM Nº 2378, de 03 de abril de 2024.** Brasília, DF: Conselho Federal de Medicina, 2024a. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/2024/2378_2024.pdf. Acesso em: 13 ago. 2025.

COURTINE, J. **Análise do discurso político:** o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

DIAS, Henrique Sant'anna; LIMA, Luciana Dias De; TEIXEIRA, Marcia. Origem, trajetória e atuação política conjunta das entidades médicas nacionais brasileiras de 1999 a 2015. **Physis***:* Revista de Saúde Coletiva [online]. v. 32, n. 1, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-73312022320109. Acesso em: 08 ago. 2025.

FLORES, Carolina Aita; FERREIRA, Eric Duarte. A guerra contra uma expressão linguística: chega de "violência obstétrica". **Cadernos de Linguagem e Sociedade,** [S. l.], v. 24, n. 2, p. 160–178, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.26512/les.v24i2.46920. Acesso em: 07 ago. 2025.

FLORES, Carolina Aita; NETTO, Vitor De Mello. "É para o seu bem": a "violência perfeita" na assistência obstétrica. **Physis:** Revista de Saúde Coletiva, v. 33, p. e33057, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-7331202333057. Acesso em: 07 ago. 2025.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1***:* a vontade de saber. 9. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica.** Tradução: Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu,** Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 1995. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 17 out. 2025.

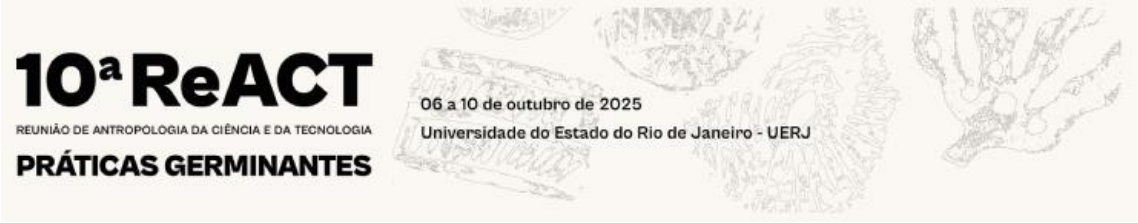
LAQUEUR, Thomas. **Making sex:** body and gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MARTIN, Emily. **The woman in the body:** a cultural analysis of reproduction. Boston: Beacon Press, 1992.

NUCCI, Marina Fisher. Crítica feminista à ciência: das "feministas biólogas" ao caso das "neurofeministas". **Revista Estudos Feministas,** v. 26, n. 1, p. e41089, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1806-9584.2018v26n141089. Acesso em: 07 ago. 2025.

ORLANDI, Eni P. A linguagem em revista: a mulher-fêmea. In: **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2020.



ROHDEN, Fabíola. **A obsessão da Medicina com a questão da diferença entre os sexos.** In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Orgs.). Sexualidades e Saberes: Convenções e Fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SFORZINI, Arianna. **Michel Foucault***:* um pensar do corpo. Tradução: Eduardo Maurício da Silva Bomfim. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

SILVA, Fernanda et al. "Parto ideal": medicalização e construção de uma roteirização da assistência ao parto hospitalar no Brasil em meados do século XX. **Saúde e Sociedade,** [s. l.], v. 28, n. 3, p. 171–184, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-12902019180819. Acesso em: 15 out. 2025.

VIANNA, Adriana. **Direitos e políticas sexuais.** Seminário internacional CLAM 20 ANOS: memória da formação de um campo de estudos em sexualidade e direitos humanos no Brasil e na América Latina. Comunicação oral. Rio de Janeiro: UERJ/IMS/CLAM, 2024.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Genealogia bombadeira: experimentações laboratoriais dissidentes e corpo-política travesti

Ava Cruz

Resumo: Neste artigo, investigo a maneira como travestis vêm produzindo seus processos de autoconstrução corporal desde os anos 80 no Brasil, tendo como referência a produção e circulação de saberes que transcendem as fronteiras dos saberes médico-farmacológicos institucionalizados. Partindo das experiências de aplicação de silicone industrial clandestino, recupera-se uma genealogia de práticas laboratoriais dissidentes baseadas em três princípios (I) Autoexperimentação; (II) Subversão técnica; (III) Domesticidade a serem desenvolvidos ao longo desse artigo. Ao abordar a complexa interseção entre práticas experimentais, corporeidade e epistemologias trans, busca-se contribuir para o pensamento sobre a corpo-política travesti, na maneira como saberes subalternos e hegemônicos se entrelaçam de maneiras complexas.

Palavras-chave: Estudos Trans; Epistemologia; Transfeminismo;

Introdução

Em um de seus relatos etnográficos canônicos, Don Kulick (2008) descreve o processo de aplicação de silicone industrial em uma travesti chamada Tina em Salvador. Após adquirir os materiais necessários para o procedimento, incluindo seringas, agulhas pequenas para anestesia e grandes para o silicone, anestésicos, álcool e papel higiênico para assepsia, além de cola Super Bonder para fechar os orifícios deixados pelas agulhas, a aplicação ocorre na casa de uma amiga. O procedimento é realizado por uma *bombadeira*, de nome Carlinhos, uma travesti experiente na aplicação de silicone, que outrora havia aprendido de forma experimental a realizar o procedimento, com a assistência de uma ajudante, de nome Keila.

No corpo de Tina são marcados seguidamente quatro pontos com lápis de sobrancelha na parte interna de suas coxas, assim como na parte externa, seguido de quatro marcações em cada uma de suas nádegas. O procedimento tem início com a higienização dos locais marcados, seguido da aplicação da xilocaína, um anestésico voltado para reduzir as dores que envolvem o procedimento de bombação. Tendo injetado o anestésico nos pontos onde o silicone industrial

iria ser introduzido, Carlinhos limpa a seringa com um pedaço de papel higiênico, encaixando a agulha grossa específica para a aplicação do silicone. De fato, mostra-se necessário o uso de outra agulha, tendo em vista que o material possui uma densidade alta e textura viscosa. Enquanto Tina morde um ursinho que trouxera devido ao alto nível de dor do processo, o silicone industrial é aplicado até esvaziar todo o seu conteúdo na seringa. Em seguida, as outras seringas já preparadas por Keila são aplicadas de forma sucessiva, até que todas elas ficassem vazias, penduradas nos quatro pontos assinalados nas coxas de Tina.

Após as aplicações e retiradas as agulhas, um inchaço já começava a se formar nos pontos marcados, fruto da concentração do silicone nesses espaços. Era necessário fazer uma massagem no local para que, assim, o material se dissipasse nas regiões desejadas de forma uniforme, dando uma aparência lisa e homogênea. Para isso, a bombadeira enrolou um pedaço de papel higiênico por toda a região da sua coxa e nádegas e deu início à massagem. Conforme relatado, é comum que nesse momento um pouco do silicone e de sangue escorra dos furos abertos. Em função disso, é importante fechar os orifícios deixados pelas agulhas, processo que é feito após a higienização do local com álcool e algodão, com cola Super-Bonder que é pingada no local e algodão. O processo não estava finalizado, contudo: é necessário também que, após a aplicação do silicone, Tina usasse uma meia calça para que não existisse o risco do material escorrer para regiões indesejadas. Relatos contemporâneos também narram a necessidade de muitas garotas trans e travestis ficarem horas deitadas na cama enquanto o silicone se assenta, também para não correr o risco de deslizamento do material para outros locais.

A descrição que o autor faz é detalhista e quase visceral na maneira como o processo de bombação é narrado. O leitor, por vezes, pode sentir desconforto lendo suas descrições na maneira como os processos de feminilização engendrados por travestis na década de 80 e 90 adquire contornos “radicais” e irreversíveis. A vida privada e o ambiente doméstico de travestis torna-se o lugar por excelência da sua análise, distinguindo-se de trabalhos anteriores no campo acadêmico (Mott & Assunção, 1987; Oliveira, 1994), que tinham como enfoque as dinâmicas “de pista” no espaço público.

Conforme Sofia Favero aponta, nos anos 2000, esse campo de estudos trans desloca seu interesse sobre o trabalho sexual e passa a se debruçar sobre questões envolvendo clínica e

saúde. Trataria-se de um novo momento de discussões temáticas, no qual encontra-se em voga discussões acerca da despatologização do gênero

De fato, à luz de Donna Haraway (1991), podemos sugerir que a experiência travesti tem algo de ciborgue. Na sua forma de conceber o corpo, uma série de tecnologias de gênero são acionadas, como silicones e hormônios, de modo a tensionar as fronteiras entre orgânico e inorgânico, o humano e o inumano. Contudo, quando nos debruçamos sobre os relatos etnográficos de Don Kulick na sua obra "Travesti", o olhar idílico sobre a construção do corpo ciborgue parece se contrastar com as condições que fomentam a produção deste mesmo corpo dentro de uma experiência sudaca, fortemente atrelada a um contexto de prostituição.

Nesse ensaio, portanto, ensejo uma reflexão em torno das experiências concretas e históricas de produção do corpo ciborgue, tal qual operado a partir das práticas de bombação no Brasil, debruçando-me sobre os limites e potencialidades dos procedimentos técnicos narrados. Argumento que os relatos de Don Kulick e de outras produções acerca das bombadeiras agregam em miniatura três articuladores principais aos quais objetivo engendrar uma reflexão para pensar a corpo-política travesti e suas experimentações laboratoriais dissidentes: (I) Autoexperimentação (II) Reapropriação técnica; (III) Domesticidade. Além disso, defendo que tais pilares são fundantes de uma epistemologia trans que pode ser recuperada desde a atuação de bombadeiras nos anos 80 no Brasil e suas práticas de aplicação de silicone industrial clandestino.

Primeiramente, a autoexperimentação é o ato de tomar o próprio corpo como campo de testes e transformações contínuas. Este conceito abrange a auto-observação, a modificação corporal e a constante negociação entre desejo, identidade e aparência. Refletir sobre a autoexperimentação nos ajuda a entender as práticas corporais travestis como formas de conhecimento e criação de novas epistemologias.

Já a reapropriação técnica refere-se ao uso e à adaptação de tecnologias e conhecimentos médicos, estéticos e científicos pelas travestis para transformar seus corpos. Esse processo inclui a autoadministração de hormônios, procedimentos estéticos caseiros e a utilização criativa de recursos domésticos disponíveis. A reapropriação técnica evidencia uma subversão das normativas médicas e científicas, transformando-as em possíveis ferramentas de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

autodefinição. Ao explorar este articulador, investigamos como as travestis reconfiguram tecnologias de gênero para se reelaborar corporalmente.

Por fim, a domesticidade envolve o espaço íntimo e cotidiano onde corpos travestis se produzem por excelência. Dentro de ambientes domésticos, práticas de cuidado, estéticas e rituais diários são fundamentais para a construção de subjetividades travestis. Refletir sobre o espaço doméstico e suas tecnologias *low-tech* nos permite compreendê-lo não apenas como um objeto de importância na construção da vida cotidiana, mas também como local de lançamentos de projetos políticos emancipatórios e de transformação social.

Dessa forma, a análise desses três articuladores – domesticidade, reapropriação técnica e autoexperimentação – permite uma compreensão mais profunda das dinâmicas da corpo-política travesti, na maneira como seus procedimentos de saber tencionam a relação entre saberes hegemônicos e subalternos.

1. **Autoexperimentação**

Em seu projeto artístico denominado de "Ordenha", Nidia Aranha realiza um experimento que mescla elementos laboratoriais e performativos, com o intuito de investigar as possibilidades de indução de lactação em um corpo travesti. Nesse trabalho, exposto na 13° Bienal de Artes do Mercosul, a artista propõe uma dieta hormonal específica, destinada a estimular a produção de leite em seu próprio organismo, acompanhando minuciosamente os processos envolvidos e seus efeitos corporais e estéticos. Utilizando uma combinação de hormônios, uma alimentação rica em nutrientes que facilitam a lactação, e tecnologias caseiras de extração de leite, Aranha explora as fronteiras entre ciência, gênero e arte contemporânea, promovendo uma reflexão crítica sobre os limites e as potencialidades do corpo humano. Conforme a autora apresenta:

> Eu acho que o corpo é uma produção histórica, cultural e política que tá sempre em mudança. Que não possui uma natureza transcendental universal, mas é uma materialidade mais provisória. Ela é mutável, ela é mutante. Está sempre sujeita a diversas transformações que são produzidas por diversas tecnologias. Eu acredito que seja uma falsa evidência, que é um dado inequívoco, mas é o efeito de uma elaboração social, cultural, jurídica, política e médica. Ele é plástico, ele é relacional; pode ser feito e pode ser desfeito através do uso de hormônios, das cirurgias e outras estratégias e uma série de modificações corporais que podem ser realizadas que vão ressignificando isso. Então a experiência travesti pra mim apresenta a matéria

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> molecular enquanto temporária e artificial, podendo ser moldada através de diferentes protocolos. *Tudo uma questão de dose, de hábito e de miligramas.* (Aranha, 2022, grifo próprio)

A maneira como a autora enfatiza a dimensão contingencial do corpo, enquanto um produto histórico, cultural e político, refuta a noção de uma essência universal e t ranscendental, postulando-o como uma materialidade provisória, sujeita a constantes transformações. Esse entendimento destaca a plasticidade do corpo, que não é um dado fixo ou inequívoco, mas o resultado de complexas elaborações sociais, culturais, jurídicas, políticas e médicas. Nesse aspecto, para a autora, a experiência travesti exemplifica precisamente essa mutabilidade, revelando o corpo como uma entidade molecular temporária e artificial, suscetível a modulações através de diferentes protocolos.

Enquanto uma questão de "dose, hábito e miligramas", tais mudanças corporais podem ser entendidas dentro de processos que são controláveis e graduais, dependentes de práticas específicas e regulares. Assim, o corpo emerge como um campo de negociações contínuas, produto das dinâmicas de poder e os discursos sociais que o circundam, que ora acionam essas tecnologias de gênero (Lauretis, 1994) no sentido de lhe sobrecodificar, ora desestabilizam seu próprio pressuposto de fixação. A perspectiva travesti, portanto, desafia as normas estabelecidas, propondo uma visão do corpo como um espaço de constante reinvenção e resistência, moldado por uma série de técnicas e tecnologias que evidenciam sua natureza relacional e maleável.

O que é interessante de se pontuar é que, dissertando sobre tal performance, Nidia Aranha afirma que não existe nada de pioneiro no projeto "Ordenha". Segundo a artista (Aranha, 2022), seu trabalho evoca um emular de práticas laboratoriais dissidentes engendradas por travestis em uma terapia hormonal totalmente empírica, auto induzida, em processos clandestinos de aplicação de silicone industrial nos anos 80, conhecidos como *bombação*. Nesse aspecto, a autora se situa dentro de uma genealogia mais ampla, de continuidade histórica e cultural de práticas de modificação corporal "*do it yourself"* entre travestis que podem ser entendidas aqui como modos de fazer e saber que tomam o próprio corpo como um espaço experimental de tensionamento das suas potencialidades materiais.

Seus insights parecem estar em consonância com as formulações de Preciado (2018), particularmente na definição do conceito de era farmacopornográfica. Esse período histórico,

emergente a partir dos anos 1950 com a invenção da pílula anticoncepcional e a introdução da categoria de gênero como uma ferramenta clínica para a intervenção sobre corpos intersexuais, marca uma mudança significativa na forma como o corpo e a subjetividade são regulados. Diferentemente do modelo proposto por Foucault (1985, 2002), que enfatizava a regulação através de instituições disciplinares como a escola, a prisão, a fábrica e o hospital, Preciado (2018, p.154) sugere que na era farmacopornográfica, a regulação é predominantemente mediada por um conjunto de tecnologias biomoleculares, microprotéticas, digitais e de transmissão de informação. Essas tecnologias não apenas modulam os corpos, mas também reconfiguram as subjetividades contemporâneas, destacando a complexidade e a interconexão das práticas biopolíticas atuais *de tal forma que a própria materialidade dos corpos possui contemporaneamente o tipo de maleabilidade que era dada ao domínio da cultura, quando pressuposta a separação sexo/gênero.*

Conforme Teresa de Lauretis (1994) aponta, nos escritos feministas e nas práticas culturais durante os anos 60 e 70, havia uma tendência a se pensar o gênero como diferença sexual que agia no sentido de promover uma leitura culturalista para as diferenças entre homens e mulheres, ao preço de uma pressuposta fixação da oposição universal do sexo. Críticas a essa perspectiva foram debatidas a partir dos anos 90, quando a própria guinada culturalista adotadas pelos feminismos a partir do conceito de "gênero", criaram uma divisão entre natureza e cultura e inclinaram-se para um certo tipo de culturalismo, que detinha, em muitos casos, contornos tão rígidos quanto aquelas pressupostos nas suas concepções de Natureza. Como Lila Abhlu-Lugold (2018) afirma, esse movimento levado à cabo por feministas culturais, no sentido de pensar a constituição de uma "cultura das mulheres" enquanto aquilo que existe de próprio na experiência cultural feminina, levou à constituição de uma série de proposições como uma ciência feminista, uma espiritualidade feminista e, também uma ecologia feminista, que acabavam por reinscrever a categoria mulher dentro de certos pressupostos fixados.

Autores como Nidia Aranha e Paul B. Preciado, já em uma compreensão mais contemporânea do gênero, buscam desestabilizar a própria oposição entre sexo/gênero, mostrando como a própria diferença sexual e a materialidade do corpo, pressuposta como dada, adquire certos contornos mais maleáveis como fruto das próprias tecnologias de gênero. Não por mera coincidência, observa-se uma convergência significativa entre o trabalho de Nidia Aranha e as experimentações de Paul B. Preciado, especialmente no que diz respeito à utilização

do próprio corpo trans como um campo de investigação epistemológica. No caso de Nidia Aranha, a indução de lactação em seu corpo travesti não é apenas uma performance artística, mas um experimento profundo que desafia as normas biológicas e sociais sobre a capacidade de lactação. De maneira análoga, Preciado, em suas experiências com a aplicação de testosterona em gel autoadministrada ilicitamente, transforma seu corpo em um laboratório vivo, explorando as fronteiras entre gênero, identidade e biopolítica. Teríamos aí uma instância basilar das epistemologias trans?

Compreendo este processo autoindutivo de tomar o próprio corpo como locus de saber, a partir de experimentações empíricas com suas potencialidades, como característico de certos procedimentos de saber dentro da comunidade trans. De fato, a própria *transição* reflete esse procedimento de saber, instaurando-se como um processo auto experimental em torno da transformação corporal a partir do manejo de certas tecnologias de gênero, mas que, contudo, não pode ser compreendido como *individualista*. Na verdade, a transição é um processo *profundamente coletivo.*

Embora a experiência do corpo em transição seja individual, o conhecimento e o suporte necessários para navegar neste processo são frequentemente derivados de redes de apoio existencial intra comunidade. Essas trocas de saber entre pessoas trans fornecem informações cruciais não apenas sobre aspectos práticos da transição, mas também estratégias de resistência e resiliência. Aqueles que já passaram pelo processo de transição muitas vezes oferecem orientações sobre como navegar em espaços sociais hostis, lidar com a discriminação e a transfobia, e encontrar comunidades seguras e acolhedoras. Cada transição individual atualiza, portanto, um processo de memória coletiva constituído pela acumulação de vivências, conhecimentos e práticas compartilhadas dentro da comunidade.

Tratando da obra de Preciado, Helen Hester (2018, p.86) argumenta que o autor, ao tomar a testosterona fora dos territórios definidos institucionalmente pelo saber médico, não busca uma transição do “feminino” para o “masculino”, mas apropria-se e reutiliza-se de moléculas específicas num ato de auto-experimentação sem objetivos pré concebidos ou resultados ideais. Qual a relação, portanto, entre os saberes hegemônicos médico-farmacológicos e as práticas de experimentação engendradas por esses sujeitos trans?

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Buscando sair de um dualismo entre transgressão x reprodução dos saberes hegemônicos, eu diria que as relações entre esses campos são fundamentalmente *de suspeição*. Há um dilema fundamental entre os saberes médico-farmacológicos e a comunidade trans, que envolve, de um lado, a busca por acesso a tratamentos psicoterapêuticos, hormonais e cirúrgicos, e, de outro, a necessidade de ser lido a partir de uma ótica da patologização para obter esse mesmo acesso, em muitos casos. Tratando, por exemplo, do acesso ao processo transexualizador nos anos iniciais da sua implementação em um hospital público brasileiro, Berenice Bento (2006, p.62) nos mostra como etnograficamente podem ser observados mecanismos específicos na relação entre o saber médico e pessoas trans, de tal forma que esses sujeitos consigam ocupar posições favoráveis nesse campo social. Entre alguns desses mecanismos, a autora aponta para a autoconstrução ativa como sujeitos que necessitam da tutela estatal, essencialização de suas identidades por meio de uma narrativa de que "sempre me senti assim" e a mentira.

Discorrendo sobre a mentira como estratégia, Berenice Bento (2006) lhe dá uma atenção especial, afirmando que muitos dos sujeitos que anseiam por uma cirurgia de redesignação sexual aderem discursivamente às expectativas do saber médico em torno daquilo que fundamenta o diagnóstico de "transexual de verdade", no sentido de buscar ter acesso àquilo que almejam. Nesse sentido, aderem à universalidade do sujeito transexual pressuposta pelo campo hospitalar que se desdobra em "tratamentos" supostamente válidos para todas as pessoas transexuais (Bento, 2006, p.21).

Exatamente por se constituir enquanto um campo de relações ambivalentes, no qual a comunidade trans ora adere, ora vai contra os saberes hegemônicos e as normas de gênero estabelecidas, que muitos sujeitos optam por meios não hegemônicos de acesso ao cuidado, frequentemente ligados à auto experimentação com as tecnologias de gênero. Isso não significa dizer que tal processo é fruto única e exclusivamente de uma "falha" na capilaridade dos serviços de saúde. Não negando as complexidades desse processo, tais práticas representam uma torsão do próprio poder disciplinar, constituindo-se enquanto um campo de agência ativa, onde os indivíduos exercem controle sobre suas transições e cuidados de saúde de maneiras que desafiam as normas institucionais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Esse fenômeno pode ser comparado ao movimento de autoajuda feminista dos anos 1970 (Hester, 2018), onde mulheres se afastaram das práticas médicas tradicionais para reivindicar conhecimento e controle sobre seus próprios corpos, a partir da subversão de tecnologias voltadas para o controle menstrual que eram utilizadas como técnicas abortivas. A auto experimentação, neste contexto, não é simplesmente uma solução de segunda categoria frente à falha dos serviços de saúde, mas sim uma prática politicamente carregada na medida em que envolve a subversão técnica dos propósitos iniciais pensados para certas tecnologias.

2. Subversão Técnica

Muito da produção de um corpo travesti envolve a ressignificação dos propósitos inicialmente pensados dentro do campo médico-farmacológico hegemônico na produção de outros efeitos corporais. Um exemplo paradigmático desse processo é o uso de hormônios inicialmente pensados como contraceptivos e como terapias de reposição hormonal para mulheres cis em menopausa na condução de seus processos de transformação corporal e obtenção de características corporais consideradas femininas, como o desenvolvimento dos seios, a redistribuição da gordura corporal para áreas como quadris e coxas e a suavização da pele.

Atualmente, o estrogênio e a progesterona são as moléculas mais produzida dentro do mercado farmacêutico mundial (Preciado, 2018, p.180) para fins de contracepção, instituindo uma revolução no campo sexual ao separar o sexo heterossexual da reprodução a partir de intervenções técnicas. Se, por um lado, a primeira geração de pílulas contraceptivas entra no mercado norte-americano a partir dos anos 60, mantendo sua fórmula básica desde então, os seus modos de consumo se multiplicaram, incluindo uma diversidade de pílulas, adesivos, injetáveis. Como resultado, a pílula não só sobreviveu como uma tecnologia preventiva (da

conceção), mas é agora mais um produto de consumo que satura o mercado com anúncios promissores e uma série de possibilidades (Mamo & Fosket, 2009, p.929).

Fora do mercado, contudo, a primeira pílula anticoncepcional é criada nos anos 50, a partir de um erro laboratorial cometido por Gregory Pincus nos laboratórios GD Searle & Co. leva à invenção da primeira pílula anticoncepcional sob a forma da molécula de noretindrona, uma variante sintética e assimilável por via oral da molécula ativa da progesterona (Preciado, 2018, p.186).

Conforme Lara Marks (2001) nos relata, a história da invenção da pílula anticoncepcional, ao ser pensada menos como uma tecnologia feminista de autonomia corporal, revela sua circulação dentro de dinâmicas coloniais mais amplas. Nesse contexto, a ilha de Porto Rico torna-se o espaço de experimentação privilegiado para a aplicação da pílula, aliando interesses estatais de controle populacional e interesses privados, utilizando mulheres porto-riquenhas, negras e de classe baixa como sujeitos de teste. Esse processo buscava ancorar-se em uma biopolítica estatal de controle dos corpos racializados, justificando-se pelo objetivo de controle da pobreza local e de "modernização" mais ampla da ilha.

Nesse aspecto, tal intervenção, ancorada em princípios neomalthusianos, visava superar um clássico desafio dos testes experimentais que é ampliar sua escalabilidade de ensaios com animais para dinâmicas populacionais mais amplas. Para Preciado, após os escândalos da medicina nazista na 2° Guerra Mundial, há uma redução no papel ativo na experimentação médica, levando a uma migração dessa função para as indústrias farmacêuticas, de tal forma que:

> Os programas de controle de natalidade testados em Porto Rico demonstram claramente a cumplicidade entre os programas nacionais de eugenia e os interesses farmacológicos privados antes da guerra e da transição do modelo colonial e estatal para o pós-colonial multinacional e neoliberal da produção de medicamentos e de controle populacional depois dos anos 1940. (Preciado, 2018, p.195)

O controle reprodutivo era também uma política de controle racial e sexual de certos corpos, dessa maneira. A prática de experimentar a pílula anticoncepcional em mulheres porto-riquenhas, negras e de classe baixa exemplifica como a biopolítica estatal utilizava a ciência médica para exercer controle sobre populações marginalizadas. Esse controle reprodutivo

estava intimamente ligado a uma agenda eugenista, onde a redução das taxas de natalidade entre certos grupos era vista como uma forma de gestão populacional e controle social.

Efetivado enquanto uma tecnologia de controle populacional de corpos racializados, o manejo também doméstico das pílulas alcança outros resultados quando manipulado por travestis em procedimentos de *biohacking*. Originalmente concebida para regular a fecundidade e gerir demograficamente certas populações, a pílula anticoncepcional é reapropriada pelas travestis para fins que transcendem suas intenções originais, revelando a flexibilidade das tecnologias médicas.

Nesse aspecto, cabe refletir sobre os próprios contornos interseccionais e a especificidade de experiências em função da articulação entre diversos marcadores sociais da diferença na maneira como se relacionam com certas tecnologias de gênero (Brah, 2006). Ou, em outros termos, como inserir a interseccionalidade como fundamento de uma reflexão em torno do que é fundamentalmente subversivo tecnicamente na maneira como diversos grupos sociais se relacionam com produtos técnicos. Por exemplo, a pílula anticoncepcional assume diferentes significados: pode ser vista como uma ferramenta de controle populacional para mulheres negras em um contexto histórico específico, como um símbolo de liberdade sexual e autonomia reprodutiva para certo feminismo liberal branco, e como um meio de remodulação corporal para mulheres trans e travestis. Da mesma maneira, a *bombação* adquire contornos de classe bem específicos ligados às especificidades do mercado de prostituição, nas suas vantagens e desvantagens, códigos corporais compulsórios e potencialidades.

Esses saberes e estratégias que surgem na relação entre grupos sociais distintos e aparatos técnicos, portanto, deve ser pensado a partir de uma ótica corporificada e engajada (Haraway 1995) enquanto saberes localizados, corporificados, parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, úteis para alguns grupos em detrimento de outros. Além disso, enquanto tal, a pílula pode ser inserida dentro de um processo mais amplo de intervenções técnicas voltadas para o controle da vida privada a partir de intervenções medicalizantes no campo doméstico. Isso nos coloca a necessidade de se pensar a própria domesticidade como um espaço de intervenção política contemporânea, na medida em que é ele mesmo influenciado por uma série de dinâmicas produtivas do tecnocorpo e, mais especificamente, um espaço central de produção do corpo travesti.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3. Domesticidade

Eu não transicionei sozinha. Para que este corpo se tornasse outro corpo foi necessário um saber-fazer que é acúmulo da vivência de muitas outras trans que transacionaram antes de mim. Por esse motivo, ao me olhar no espelho me preparando para sair à campo, com minha barba para fazer, as olheiras fundas e marcas de foliculite ao longo do meu pescoço, não via apenas o meu rosto, mas a face de muitas outras que também passavam por essas questões, numa distribuição da autoria técnica que encarna uma multiplicidade de vozes.

O preparo para sair em público envolvia uma série de rituais de modificação corporal construídos e aperfeiçoados por muitas outras transfemininas antes de mim. Naquele momento, me preparava para levar a cabo um dos mais comuns e, talvez, mais difíceis para mim: a retirada da barba. É que raspar a superfície do próprio rosto com um instrumento afiado adquiria um outro sentido para mim e era objeto de outros tipos de ansiedade que antes não estavam colocados: Será que vou me cortar no processo e minha pele infeccionar? Será que dessa vez vou conseguir tirar a barba de forma que o *xuxu* não fique tão aparente? Carregava, portanto, aquela ansiedade típica que antecede a realização de certos ritos de passagem, mas enquanto um processo que estava imerso na cotidianidade da vida e de suas tecnologias domésticas.

A passagem em questão era a da forma corporal. Antes da minha transição, aprender a se barbear não era algo que eu havia desenvolvido. Deixava a barba crescer e, esporadicamente, normalmente a cada dois meses, ia no barbeiro diminuir seu tamanho e ajeitá-la. Foi só com o desejo de transição que passei a não apenas dominar mais as tecnologias de construção da feminilidade, mas também as de desconstrução da masculinidade, de forma que me sentia transversalmente tendo contato com os modos generificados de construção corporal. É preciso dominar também as tecnologias de construção da masculinidade para desconstruí-las e, nesse processo, tive minhas primeiras experiências concretas com lâminas de barbear.

Enquanto passava o creme de barbear pelo meu rosto e pescoço, via-me questionando se, naquele processo, eu estava me produzindo ou me destruindo. Fazia duas semanas que havia temporariamente interrompido o processo semanal de fazer a barba, em virtude de uma inflamação generalizada de foliculite na minha pele, causada pela lâmina de barbear. Quando tomei essa decisão, sentia que havia me confrontado com um certo limite corporal e que era

necessário levar a cabo um processo de cura da pele, através do uso conjugado de hidratantes, antibióticos e cremes de limpeza facial.

A lâmina de barbear encarnava materialmente muito das ansiedades, riscos, dilemas que envolvem a produção técnica do corpo transfeminino, que gosto de pensar como *dilemas cortantes*. A gillette é, assim, uma tecnologia cultural assistida de modificação do corpo sexual, imersa na vida doméstica. Se somos a revolução em curso, me pergunto de que tecnologias dispomos atualmente?

**

Trago acima um fragmento do meu diário de campo pessoal acerca da minha própria transição de gênero nos seus momentos iniciais. Dada a simplicidade deste dispositivo – uma lâmina de barbear -, talvez ele não apareça à primeira vista como uma tecnologia de tanta relevância, especialmente quando considerado ao lado da biotecnologia de ponta que se encontra em voga atualmente. Não obstante, a lâmina de barbear carrega um peso histórico e cotidiano na construção da autoimagem travesti.

Trabalhos como o de Luiz Mott e Assunção (1987), indicam que, durante os anos 1970 e 1980, em um contexto de intensa repressão policial e políticas higienistas, práticas de automutilação entre travestis na prostituição eram disseminadas como forma de evitar a prisão injusta. Nesse sentido, travestis que trabalhavam nas ruas se cortavam como uma estratégia de autodefesa.

A repressão policial e a política higienista da época não visavam apenas o controle, mas também a erradicação de corpos considerados desviantes e perigosos para a moralidade pública. Travestis, especialmente aquelas envolvidas na prostituição, eram alvos constantes de violência institucional e perseguição. A criminalização de suas identidades e atividades resultou em um estado de extrema vulnerabilidade, onde a autodefesa se tornava uma necessidade urgente para a sobrevivência.

Em resposta a essa violência, as travestis desenvolveram estratégias de resistência que incluíam práticas extremas como a automutilação. O ato de se cortar, carregado de significados de dor e resistência, era utilizado como um meio de dissuadir a ação policial. Valendo-se

estrategicamente do próprio estigma de HIV que a elas era imputado, elas se valiam do medo social em torno da contaminação como uma forma de proteção. Esta prática revelava tanto a desesperada situação de vulnerabilidade quanto a engenhosidade resiliente das travestis em face da opressão.

Em uma clara referência ao trabalho de Mark Fischer (2020), Helen Hester (2017) denomina de *realismo doméstico* o processo por meio do qual o espaço doméstico é excluído de imaginários transformativos, de tal forma que a pequena habitação isolada e individualizada (e a concomitante privatização do trabalho doméstico) se torna tão aceite e comum que é quase impossível imaginar a vida a ser organizada de qualquer outra forma. Nesse aspecto a autora nos convida a uma reflexão: É necessário abarcarmos os múltiplos objetos que refletem a gama de tecnologias que os corpos-ciborgue confrontam no seu dia a dia, de modo a enfatizar a importância dos dispositivos relativamente simples dentro de uma discussão mais ampla acerca de relevância tecnológica.

Tomar como secundárias tais tecnologias *lo-fi* é negligenciar as importantes maneiras pelas quais elas continuam a moldar nossas experiências de tecnomaterialidade no dia a dia. A tendência de descartar dispositivos domésticos - seja por serem considerados antigos, familiares ou especificamente associados ao "universo feminino" - como indignos de atenção restringe radicalmente o escopo de nosso engajamento com as tecnologias e nos encoraja a negligenciar quaisquer dilemas que eles possam representar, especialmente no que tange aos processos de transição de gênero.

Conclusão

Neste artigo, busquei sistematizar três fundamentos principais de uma epistemologia trans que considero fundamentais na produção de uma corpo-política travesti, utilizando como referência uma genealogia de práticas laboratoriais dissidentes que remontam aos anos 1980, especialmente a partir da aplicação de silicone industrial clandestino. Domesticidade, autoexperimentação e subversão técnica se entrelaçam de maneira complexa na produção da corporeidade travesti, criando um campo dinâmico de práticas e conhecimentos que ora reforçam, ora desafiam as normas hegemônicas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Os espaços domésticos proporcionam um ambiente seguro e privado onde travestis podem realizar autoexperimentações longe do olhar regulador das instituições médicas. A domesticidade facilita a subversão técnica ao permitir que travestis reapropriem tecnologias e conhecimentos médicos de maneira criativa e autônoma. Da mesma forma, as práticas de autoexperimentação, realizada nesses espaços, subverte a autoridade médica tradicional e gera novos conhecimentos e práticas baseados em experiências pessoais. Este processo desafia as normas médicas e cria um corpo de conhecimento alternativo que é compartilhado dentro das comunidades travestis. Portanto, as relações entre saberes hegemônicos e subalternos são continuamente negociadas e reconfiguradas através dessas práticas. A corpo-política travesti emerge como u espaço que, inegavelmente, está em relação com as estruturas de poder médico-farmacológicas estabelecidas, mas que continuamente a põe em suspeição, tendo como fim a produção de outras corporeidades.

É importante ressaltar que a abordagem presente neste estudo não se trata de uma análise moral das práticas travestis, mas sim de uma investigação antropológica e epistemológica das dinâmicas que moldam a corporeidade travesti. Ao destacar a importância da domesticidade, autoexperimentação e subversão técnica, não busco um juízo de valor sobre a legitimidade ou moralidade dessas práticas, mas sim reconhecendo-as como aspectos fundamentais da construção identitária e da resistência travesti em face das estruturas de poder hegemônicas no contexto brasileiro.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Equatorial - Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v.5, n.8, p.193-226, 2018.

ARANHA, Nídia. CROWDFUNDING ORDENHA 002. [S.I.] 07 jul. 2022. Instagram: @nidia_aranha. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/Cftd0cFlu9N/?utm_source=ig_web_ copy_link

BENTO, Berenice. A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.

BRAH, Avtar: "Diferença, diversidade, diferenciação", cadernos pagu, 26, 2006.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 5ª edição. Ed. Trad. Roberto Machado.Rio de Janeiro: Graal, 1985

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. 26ª edição.Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2002.

HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. Em: Haraway, D. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados. A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, v. 5, p. 7-41, 1995

HESTER, Helen. Xenofeminism. Cambridge, UK: Polity Press, 2018.

HESTER, Helen. Promethean Labors and Domestic Realism. e-flux Architecture. Disponível em:https://www.e-flux.com/architecture/artificial-labor/140680/promethean-labors-and-domestic-realism/. Acesso em 11/06/2024.

KULICK, Don. Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro, Editora FioCruz, 2008.

LAURETIS, Teresa de. "A Tecnologia do Gênero". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.): Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro, Rocco, 1994, p. 206-242.

MOTT, L & ASSUNÇÃO, A. Gilete na carne: etnografia das automutilações dos travestis da Bahia. Revista do Instituto de Medicina Social de São Paulo, 4(1): 41-57, 1987.

OLIVEIRA, N. M. de. Damas de Paus: O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1994.

PRECIADO, Paul. Testo-Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições,. 2018

SILVA. Hélio R. S. Travestis, entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

MOTT, Luiz; ASSUNÇ O, A. Gilete na carne : etnografia das automutilações dos travestis da Bahia. Temas IMESC, Soc. Dir. Saúde, São Paulo, 4(1): 41-56, 1987.

MAMO, L; FOSKET; J. R. Scripting the body: Pharmaceuticals and the (re)making of menstruation. Journal of Women in Culture and Society. 2009;34(4):925–949

MARKS, Lara. Sexual Chemistry: A History of the Contraceptive Pill. New Haven: Yale University Press, 2001

FISHER, Mark. Realismo capitalista. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

As mobilizações das categorias de autismo e infância no cerceamento de acesso à saúde da população trans

Lua Gall Gagliardi[1]
Arthur de Menezes Bade[2]
Maria Fernanda Gomes Peçanha[3]
Marcelo Max França Santos[4]

Resumo

São crescentes os ataques de diferentes setores - médico, legislativo, privado, etc - ao acesso à saúde e aos direitos da população trans. Esses retrocessos afetam em alguma medida toda essa população; porém, é notório como certos grupos são alvo cada vez mais constante dessas investidas e de uma deslegitimação de suas identidades. No presente trabalho, pretendemos nos debruçar sobre dois desses grupos: as crianças e os autistas trans. O presente trabalho surge a partir do interesse de membros de um grupo de estudo sobre gênero e sexualidade, composto por estudantes da graduação e da pós graduação em psicologia na UFRJ, ao se depararem com a Resolução nº 2.427/2025 do CFM que, dentre suas medidas, proíbe o uso de bloqueadores hormonais e a hormonioterapia cruzada para menores de idade e torna contraindicada a hormonização para usuários com transtornos do desenvolvimento graves, incluindo o autismo. Desse modo, nosso objetivo é investigar de que forma o autismo e a infância são mobilizados para o cerceamento do acesso de pessoas trans às biotecnologias de transformação corporal associadas ao gênero - dos hormônios às cirurgias. Para isso, utilizaremos da cartografia das controvérsias de Latour e Venturini para explorar diferentes discursos sobre o tema. Partimos da resolução do CFM como ponto que guia esse mapeamento, passando tanto por suas inspirações quanto pelas resistências a ela.

---

[1] Mestranda do programa EICOS vinculado ao IP-UFRJ onde é bolsista CAPES. Professora substituta do Departamento de Psicologia Social e Ciências Humanas e Sociais do IP-UERJ.
[2] Graduando em psicologia no IP-UFRJ.
[3] Graduando em psicologia no IP-UFRJ.
[4] Graduando em psicologia no IP-UFRJ.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Palavras-chave: população trans; infância; autismo; saúde trans; CFM

Introdução

> E me revolto hoje em nome das crianças que esses discursos falaciosos esperam preservar. Quem defende o direito das crianças diferentes? Os direitos do menino que adora se vestir de rosa? Da menina que sonha em se casar com a sua melhor amiga? Os direitos da criança *queer*, bicha, sapatão, transexual ou transgênero? Quem defende o direito da criança a mudar de gênero, se for da vontade dela? Os direitos das crianças à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade? Quem defende os direitos da criança a crescer num mundo sem violência sexual ou de gênero? (Preciado, 2020, pg 70)

Em abril de 2025, o Conselho Federal de Medicina (CFM) publicou a Resolução N° 2427/2025, restringindo o acesso legal a procedimentos hormonais e cirúrgicos de afirmação de gênero para pessoas trans. Isso foi acompanhado por uma série de movimentações no nível nacional contra a normativa do Conselho: de notas de repúdios, cartas e documentos jurídicos por parte de movimentos sociais, instituições científicas e profissionais e órgãos públicos contrárias à resolução até manifestações políticas em todo o país exigindo sua revogação. Após dois meses de intensa mobilização, o Ministério Público Federal (MPF) a partir da procuradoria do Acre publicou um inquérito que resultou, um mês depois, na queda da normativa do CFM a partir de decisão da Justiça Federal. Mais recentemente, no começo de outubro, o Supremo Tribunal Federal (STF), a partir de decisão do ministro Flávio Dino, suspende essa decisão da justiça federal, fazendo voltar a valer a resolução - algo que ainda será votado pela primeira turma do STF mas que, até la, faz valer a normativa do CFM.

Dessa história, uma série de controvérsias ao redor da transição de gênero, do direito das crianças e dos adolescentes, do papel da psiquiatria e da medicina na patologização e controle de corpos trans e diversas outras problemáticas foram acionadas. Uma nota de suposto teor técnico de uma classe profissional acalentou uma série de debates ao redor da população trans, pondo em questão não só de que forma deveríamos lidar com a saúde desse grupo mas também questões envolvendo os seus direitos, o que significa ser trans e a própria possibilidade de autodeterminação desses sujeitos.

Dessa forma, o presente trabalho se propõe uma cartografia das controvérsias que foram (re)instaladas com a publicação da Resolução 2427/2025 do CFM. Pretendemos, com isso, analisar quais questões - sejam elas de teor científico, técnico, político ou social - foram mobilizadas a partir dessa normativa. Teremos um foco especial em como duas categorias sociais foram atingidas e os debates agenciados ao seu redor a partir da resolução: a infância e o autismo. Nosso interesse está tanto na forma como esses grupos são utilizados para cercear certos direitos trans quanto nas formas como isso se dá, mais especificamente na maneira como a própria possibilidade de autodeterminação - de falar sobre si, seu gênero ou que deseja fazer com seu corpo - são negadas a esses sujeitos.

Para isso, iremos nos apropriar da cartografia das controvérsias como proposta no campo de Ciência-Tecnologia-Sociedade (CTS) e na Teoria Ator Rede (TAR) por autores como Latour (2007) e Venturini (2010). Optamos por esse referencial por uma série de questões. A cartografia e o campo CTS nos permite olhar para nosso campo a partir de uma certa simetria entre discursos tidos como políticos e discursos científicos, sem separar esses domínios como foi feito por tanto tempo; considerando que nosso objeto se situa nesse meio e demonstra uma constante proliferação de híbridos entre natureza-cultura, científico-político, essa forma de entender os fenômenos para além dos binarismos modernos se torna interessante (Latour, 1994).

Além disso, nosso campo se situa dentro de diversas controvérsias técnico-científicas-políticas. Entende-se aqui a controvérsia enquanto aquele debate, conceito, teoria ou questão que ainda não se estabilizou, ainda não se tornou uma "caixa-preta"[5]. Venturini (2010) se utiliza da metáfora do magma, esse estado em movimento em que as rochas ainda não se formaram, para pensar as controvérsias. Assim, esse aporte nos auxilia a tratar de questões sem consenso, seja na comunidade científica ou na sociedade mais ampla.

[5] O conceito de caixa-preta se refere, no campo CTS, a teorias e ideias científicas já estabilizadas no interior desse campo. Entende-se que toda ideia que temos como um "fato científico" é fruto de uma série de controvérsias, um campo magmático que foi se estabilizando através do tempo até se estabilizar como uma verdade científica. "Abrir a caixa-preta" se refere a como um fato supostamente estável pode retornar ao campo das controvérsias e do debate científico (Venturini, 2010).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Por fim, uma das principais vantagens dessa metodologia se dá a partir da própria metáfora cartográfica. Nosso tema de pesquisa será estudado por um mapeamento das controvérsias instauradas a partir da publicação da resolução do CFM. Para isso, utilizaremos principalmente de documentos - como outras resoluções, documentos técnicos e científicos, cartas de movimentos sociais contrários à resolução, entre outros - para traçar as formas como esse debate foi se dando. Contudo, não se trata aqui de uma simples descrição de como se deu esse fenômeno. Nosso intuito é principalmente evidenciar as traduções[6] que foram feitas ao longo desse processo - e propôr nossas próprias - e quais foram seus efeitos práticos na forma como essa controvérsia tem sido performada[7].

Agora pretendemos apresentar em mais detalhes a resolução, tomando ela tanto como ponto de partida quanto como linha condutora para esse debate. Isso não significa que vamos nos limitar a ela, traremos outros atores para o diálogo. Esse documento servirá como um guia para trabalharmos as questões que desejamos trazer. Assim, ampliaremos a discussão ao redor da resolução a partir dos nós que ela faz em uma rede que tanto possibilita sua existência (os documentos e referências que ela se baseia) quanto aqueles que ela instaura ao ser publicada (as críticas que surgem contra ela). Como dito anteriormente, focaremos em duas questões que serão constantemente evocadas por nossos próprios atores: a infância e o autismo.

A resolução do CFM

A Resolução N° 2427/2025 do CFM, aprovada no dia 8 de abril de 2025 e publicada no dia 16 de abril do mesmo ano, revisou às normas técnicas no atendimento médico à população trans - ou, nos termos da resolução, "a pessoas com incongruência e/ou disforia de gênero" (CFM, 2025). Esse documento revogou a resolução anterior, N° 2.265/2019/CFM, que versava sobre os mesmos assuntos. Há uma série de mudanças

[6] A ideia de tradução nos auxilia a pensar, por exemplo, de que forma um debate no campo científico foi "traduzido" ou seja, foi deslocado, para um campo político; de que forma um debate sobre direitos da infância se torna também um debate ontológico.

[7] Performance aqui tanto no sentido de uma metáfora teatral, como utilizaremos no texto ao propormos situar uma certa cena, quanto no sentido da linguística pragmática, quando pensamos a forma que certos enunciados, certos discursos não representam um mundo anterior a eles, mas põe em existência esse mundo - como na frase "eu vos declaro marido e mulher". (Butler, 2018)

importantes entre essas normativas que foram alvo de controvérsia e crítica por parte dos movimentos sociais trans, entidades científicas, médicas e órgãos públicos como o MPF. Entre elas, podemos citar: O retorno a uma linguagem patologizante das identidades trans (com o uso do diagnóstico de disforia de gênero do DSM-V como base para categorizar esses sujeitos); a vedação da hormonioterapia e das cirurgias de afirmação de gênero para menores de 18 anos e para pacientes que apresentem "doença psiquiátrica grave, além da disforia, ou qualquer outra doença que contraindique a terapia hormonal cruzada."[8] (CFM, pg3); o aumento da idade mínima para 21 anos para cirurgias de "afirmação de gênero" com potencial esterilizador; introdução da necessidade de acompanhamento mínimo de um ano com endocrinologista e psiquiatra tanto para o começo da hormonioterapia quanto para as cirurgias; cadastro compulsório dos paciente nos Conselhos Regionais de Medicina (CRM) em casos de cirurgia esterilizadora; e determinação de que os pacientes que mantenham os "órgãos do sexo biológico" busquem atendimento com as especialidades (urologia e ginecologia) relativas aquele órgão e o "sexo biológico".

Cada uma das questões levantadas por essa resolução abre um campo de controvérsias próprias, que dariam uma pesquisa por si só. Para fins do presente trabalho, focaremos nos pontos relativos a vedação do acesso de crianças e adolescentes aos procedimentos hormonais e cirúrgicos e no lugar que o acompanhamento psiquiátrico de um ano, em conjunto com a necessidade de que o paciente não apresente uma "doença psiquiátrica grave", ocupam em relação às controvérsias envolvendo o lugar da infância e do autismo nesses documentos. Vale ressaltar que, apesar da resolução basicamente não mencionar o autismo[9], focamos nessa categoria devido ao lugar que ela tem no debate mais amplo sobre acesso à saúde trans e sua presença em outros documentos que serão trazidos posteriormente. A resolução pode não citar diretamente o autismo, mas contraindica o tratamento para casos

[8] Vale mencionar aqui que a resolução vigente anteriormente já contraindicava esses procedimentos para esses indivíduos; o que muda é a inserção de um ponto específico em um de seus artigos que *veda* o acesso dessa população ao procedimento de hormonioterapia.

[9] O único momento da resolução em que o autismo é mencionado é quando citam algumas das pesquisas originais sobre uso de bloqueadores puberais e hormonioterapia na Europa e mencionam o fato de alguns dos paciente terem diagnóstico de depressão ou serem autistas, mas sem uma elaboração clara do que isso significa para a pesquisa (CFM, 2025).

de transtornos do desenvolvimento grave e, considerando o lugar que o autismo tem ocupado no debate mais amplo dessa rede, poderíamos inferir que o fato do paciente ser ou não autista interfere na possibilidade dele ter acesso a certos procedimentos.

Em relação ao acesso para menores de idade, um dos pretextos usados é a taxa de destransição, que os estudos presentes na resolução estimam variar entre 2% e 25% (CFM, 2025). Eles também buscam embasar esse argumento utilizando estudos mais antigos, que alegam que a disforia de gênero pode "se resolver" antes das crianças passarem por intervenções médicas. Nesse sentido, mencionam a transição social como uma solução sem consequências a longo prazo, mas logo contra-argumentam essa afirmação, dizendo que existem evidências de que ela pode não estar associada a uma melhoria de saúde mental a curto prazo para esses indivíduos. Ou seja, temos um primeiro tipo de argumentação (que se repete ao longo do documento) que se baseia na eficácia da terapêutica: a transição, tanto a hormonal e cirúrgica quanto a social, pode ser abandonada com o tempo e seus efeitos na saúde não estão claros.

Essa preocupação com a terapêutica se alia com a irreversibilidade de certos processos da transição. Isso fica evidente ao pontuar o foco especial que o documento tem em repreender procedimentos com possível efeito esterilizador, os colocando como um grande risco para saúde da população trans e afirmando um certo valor na manutenção das capacidades reprodutivas até ao menos a vida adulta. Esse controle sobre o corpo não é um fato isolado. Chama a atenção é a forma como o documento argumenta que crianças não podem tomar decisões que concernem a realidade do próprio corpo, reduzindo-as a sujeitos incapazes de escolher e colocando essa decisão na mão de adultos próximos, seja pelo próprio impedimento médico-institucional colocado pela resolução, seja pela constante necessidade de consentimento dos responsáveis para qualquer etapa do processo com o menor de idade[10] - algo que não reflete apenas essa resolução, mas a posição que a criança ocupa de forma geral em nossa sociedade. (CFM, 2025; Castro, 2021)

[10] Considerando que, infelizmente, a realidade de vários jovens trans é o abandono familiar (podendo resultar inclusive em expulsão de casa) ou a negação de suas identidades, esse requerimento se torna uma barreira real.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Já em relação às "pessoas diagnosticadas com transtornos mentais", há uma certa continuidade nos argumentos apresentados. De acordo com o documento as avaliações psicológicas feitas antes de iniciar o processo de transição não buscavam suficientemente por explicações alternativas à disforia para o sofrimento psíquico desses indivíduos, deixando subentendida, novamente, a crença na incapacidade dos indivíduos de autodeterminação, passando essa responsabilidade para os médicos encontrar causas outras ao que o próprio sujeito traz (CFM, 2025).

Os argumentos usados na resolução não são inéditos, mas parte de um contexto mais abrangente do debate em relação ao acesso à saúde trans. Mesmo que não entre em detalhes sobre o lugar do autismo, a posição do CFM se relaciona intimamente ao Relatório Cass do Reino Unido, por exemplo, o qual defende a ideia de que pessoas autistas, especialmente crianças, não só apresentariam dificuldade de discernir por si mesmos se o que sentem se relaciona com disforia ou somente com a sensação de "ser diferente", como também apresentariam uma maior chance de descontinuar o tratamento do que pessoas neurotípicas e, por isso, não deveriam ter o mesmo acesso à transição hormonal. Esse posicionamento é explicito no relatório de Alsalem (2025) para a ONU, também inspirado no Cass, onde ela descreve crianças e adolescentes autistas e argumenta na mesma direção:

> Eles são particularmente vulneráveis a assumirem papéis estereotipados e socialmente contagiosos como uma estratégia de adaptação, o que os coloca em risco de adotar erroneamente esses estereótipos como uma identidade centralizadora enquanto se sentem dissociados de seus próprios corpos sexados. (Alsalem, 2025, pg6)[11]

Entendemos que a resolução do CFM segue pelo mesmo viés, chegando também na mesma conclusão: a retirada da possibilidade de autodeterminação desses indivíduos frente a uma suposta inocência ou incapacidade de diferenciar sua vontade da do outro.

Algo interessante de se notar nesses documentos é a forma como as justificativas para as medidas a serem tomadas são defendidas enquanto questões técnicas e científicas, sem

[11] No original: "They are particularly vulnerable to the socially contagious stereotyped roles as a coping strategy, placing them at risk of erroneously adopting stereotypes as their core identity while experiencing dissociation from their sexed bodies. The long-lasting and harmful consequences of social and medical transitioning of children, including girls, are being increasingly documented"

caráter político. Com exceção talvez do relatório feito para a ONU (Alsalem, 2025), que vai marcar as cirurgias e a hormonização enquanto violência sexuais proferidas sobre os corpos de meninas e mulheres - ou seja, explicitamente uma questão política - os discursos apresentados na resolução do CFM e mesmo no relatório Cass tendem a se apresentar enquanto normas neutras, sem algum viés específico, preocupados apenas com os dados das pesquisa em si. Como o próprio CFM sustentou quando questionado pelo inquérito do MPF: "[...] o novo regramento não apresenta nenhuma motivação política" (MPF, 2025).

Dentro de um debate inserido no campo CTS, destacam-se para nós as tentativas de purificação relativas a essas questões (Latour 2000; 2012). O problema relativo ao direito da criança, do adolescente, da pessoa em sofrimento psíquico ou do autista de terem acesso ou não a certos procedimentos hormonais e cirúrgicos é traduzida a um mero problema técnico: o que os dados nos apontam? Se trata, para esses atores, de um problema no âmbito da natureza, algo que a ciência deve desvelar sobre o mundo e não um problema político - como se fosse possível separar essas duas dimensões (Latour, 1994). Na metáfora da visão proposta por Haraway, é como se esses atores pudessem estar em uma visão deslocada de qualquer viés; um olhar jamais situado dentro de um mundo, de um corpo (Haraway, 2009).

É interessante notar como os próximos atores que chamaremos a cena nessa cartografia das controvérsias - os movimentos sociais trans e o MPF, principalmente - se utilizam do mesmo discurso científico para criticar os argumentos da resolução do CFM e seus apoiadores. Para descredibilizar a ciência, ciência em dobro. Não queremos dizer aqui que os argumentos científicos são menos válidos ou importantes. Mas é interessante notar como quando nos prendemos a eles em questões como a da saúde trans parece - como buscaremos mostrar a seguir - que ficamos presos a um "eu disse, ele disse", em que os mesmos pontos são vistos de formas completamente diferente a partir do artigo e da pesquisa que evocam para defender suas posições. Nesse ponto, poderíamos seguir nossa cartografia nos perguntando quais atores evocaram os melhores artigos, nos questionando sobre a metodologia de cada um, o lugar que cada pesquisador ocupa, etc.

Contudo, não gostaríamos de transformar esse texto em um debate epistemológico para decidir como juízes quem estaria mais cientificamente correto no final. Gostaríamos de

introduzir, como fizeram os atores que vamos evocar a seguir, a política na discussão. Não uma política apartada da ciência, mas sim uma que entende que a ciência é tão política quanto a cultura; que a produção científica é capaz de criar mundos e ontologias, que ela é efetivamente construtiva (Law e Benschop 1997; Mol 1999).

Porém, para além de apresentar as questões e controvérsias levantadas pelos movimentos sociais trans e outros órgãos, montamos aqui essa cena no intuito de chamar ao palco certos pontos talvez ocultados ou apenas implícitos no debate que vem sendo travado ao redor dessa resolução do CFM: a forma como a infância e o autismo são marcados enquanto categorias incapazes de escolher, de serem sujeitos por si mesmos e não apenas um vir-a-ser ou um não-ser em relação a um suposto sujeito racional que poderia tomar essas decisões por si. Retomaremos isso após introduzirmos o outro lado desse embate.

As respostas a "Resolução do Mal"

> A decisão judicial que suspendeu a resolução é cristalina ao afirmar que: houve vício procedimental por ausência de debate democrático e técnico; a norma se distancia da medicina baseada em evidências; viola a dignidade da pessoa humana, o direito à saúde, o livre desenvolvimento da personalidade e a proteção integral de crianças e adolescentes; além de criar mecanismos invasivos e discriminatórios, como o cadastro compulsório. Esses fundamentos não são interpretações, mas sim reconhecimentos explícitos de que a resolução do CFM é inconstitucional, anticientífica e lesiva aos direitos humanos. (ANTRA e IBRAT, pg.1, 2025)

Esse trecho se encontra em uma nota pública assinada pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT) e outras 134 entidades - como movimentos sociais, grupos de pesquisa e conselhos profissionais - no dia 1ª de setembro de 2025, após a AGU, em conjunto com o CFM e o Ministério da Saúde (MS), requerer uma audiência pública sobre a medida da Justiça Federal que rescindiu a resolução 2427/2025 do CFM. Trazemos esse trecho pois ele resume bem alguns dos principais pontos que foram levantados por esses grupos que são contra a resolução do CFM, apelidada por eles como "Resolução do Mal".

Em primeiro lugar, temos as denúncias já mencionadas anteriormente de anticientificismo, de uma prática que se distancia da "medicina baseada em evidências". Isso

marca algo comum a imensa maioria das notas e cartas que foram publicadas contra a resolução do mal, que é uma argumentação contra ela em seus mesmos termos, utilizando de artigos e pesquisas que dizem o contrário ou ao menos relativizam as problemáticas levantadas pelo CFM. Em segundo lugar, o trecho chama atenção e coloca a resolução em caráter claramente político, evocando como ela diz respeito a uma violação da dignidade humana. Ao fazer isso, essas entidades não estão apenas revelando um caráter político supostamente oculto da resolução do CFM; elas também passam a performar essa resolução enquanto um problema político, enquanto uma questão que deve ser resolvida no judiciário e não em um âmbito "puramente" técnico e científico. Por fim, o trecho evoca o "[...] livre desenvolvimento da personalidade e a proteção integral de crianças e adolescentes". Voltaremos nessa questão do desenvolvimento e proteção da criança e do adolescente na próxima seção do presente trabalho. Agora, focaremos nos dois primeiros pontos: a tentativa de rebater os argumentos técnicos com outros de mesmo teor e a forma como essas entidades transformam um problema a princípio apresentado enquanto técnico em um problema político, hibridizando um objeto que o CFM e outros órgãos buscavam purificar.

A resolução do CFM, como mencionado anteriormente, afirma que a taxa de destransição de gênero é de 2-25%, argumentando com base nesses números que as crianças, adolescentes e pessoas com comorbidades psicológicas estariam inaptas a tomar a decisão de iniciar hormonioterapia ou fazer cirurgias devido a alta probabilidade de arrependimento (CFM). A resolução trata a destransição, a interrupção da hormonioterapia e o arrependimento sobre o tratamento como parte de um mesmo fenômeno, além de ignorar as motivações que levam a esses fins, como foi argumentado por uma série de órgãos públicos, científicos e movimentos sociais - o inquérito do MPF (2025) faz um bom trabalho de resumir as diferentes formas que essas instituições atacaram a resolução.

É interessante notar como essa mesma taxa que serve de argumento ao CFM aparece, nos ataques contra essa resolução, como uma justificativa sobre a segurança desses procedimentos que o conselho visa cercear. O Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA) argumenta a partir de alguns estudos que essa taxa na verdade seria de apenas 1%, dado corroborado também no inquérito do MPF (CONANDA, 2025;

MPF, 2025). Além disso, podemos ver como na própria nota supracitada da ANTRA e do IBRAT (2025), esses atores apontaram razões diferentes do CFM para essa taxa. Para eles, que se baseiam em argumentos de autoridade da psicologia, as causas principais para a decisão de destransicionar não são a infelicidade com o tratamento, mas o aumento de estigmas sociais transfóbicos, da vulnerabilidade econômica e da violência direcionada a esses sujeitos. Assim, defendem que a resolução considera que a desistência do tratamento implica obrigatoriamente um nível de arrependimento sobre a transição em si, e ignora o contexto sociopolítico que impacta as pessoas trans e suas possibilidades de escolha - contexto performado e trazido à tona por outros grupos.

Se, para o CFM, restringir o acesso a esses procedimentos tratava-se de uma questão técnica para a proteção da saúde desses sujeitos, aqui vemos o contrário ser defendido pela deputada Erika Hilton e a vereadora Amanda Paschoal, como citadas pelo inquérito do MPF (2025):

> Ademais, as representantes demonstram que a resolução constitui grave violação aos direitos fundamentais assegurados pela CF, como a dignidade da pessoa humana (art. 1º, III), a liberdade individual (art. 5º, caput) e o direito à saúde (arts. 6º e 196). Ela restringe desproporcionalmente a autonomia pessoal e a identidade de sujeitos em desenvolvimento e os submete a um modelo tutelar e patologizante [...] (MPF, 2025, pg13)

Para elas, discurso contido na resolução do CFM reforça o viés transmedicalista sobre esses corpos já tão vulnerabilizados sociopoliticamente, reservando à autoridade médica o controle corporal de seus pacientes trans, a partir da interpretação da vivência alheia e do que pode ou não ser considerado transgênero para a clínica. Desse modo, é impulsionada a mensagem política de que há aqui uma retirada dos direitos de pessoas trans, removendo sua autonomia e as colocando como incapazes de tomarem decisões sobre o próprio corpo.

Ao mesmo tempo que esses atores buscaram rebater a resolução do CFM em seus próprios termos, isso é, utilizando de aliados e argumentos no campo da ciência e da técnica (seja os dados estatísticos, o apelo a outras ciências como a psicologia, etc), vimos também como, ao trazer o debate para o campo dos direitos e da política, desloca-se o problema para

outro terreno. Inicialmente a controvérsia se dá na mesma língua, posteriormente há uma tradução para outro domínio. Não usamos aqui a metáfora da tradução de forma gratuita, mas pegando emprestado as ferramentas da TAR (Latour 2000; 2012).

Quando olhamos inicialmente para a resolução do CFM o problema das crianças poderem ou não passar por certos procedimentos, hormonais ou cirúrgicos, é técnico-científico. Trata-se de avaliar qual a porcentagem de pessoas que destransicionam; estudos que avaliam o risco do desenvolvimentos de doenças ao utilizar hormônios; pesquisas que comparam a saúde mental dos pacientes antes e depois da hormonioterapia ou das cirurgias; comorbidades entre a transição e certas categorias médicas; entre tantas outras medidas e categorias que são evocadas para defender a necessidade de que crianças e pessoas com transtornos mentais graves não realizem esses procedimentos e defender a necessidade de um respaldo psiquiátrico e endocrinológico de um ano para verificar se a pessoa realmente está apta a começar esses tratamentos.

Quando os segundos atores que chamamos a cena aparecem, é quase esperado que lutem contra essa resolução utilizando da mesma linguagem, jogando o mesmo jogo. Não é difícil para eles se aliarem com uma série de pesquisas e saberes que dizem o oposto ou relativizam o argumento apresentado pelo CFM. Obviamente isso é extremamente efetivo. Em nossa sociedade ocidental na qual a Ciência possui tamanha importância em decisões de todos os tipos, se omitir de suas questões é como jogar a bandeira de desistência (Latour 2012). Não haveria órgão ou opinião pública que levariam a sério a demanda desses movimentos sociais caso não se alicerçassem nos prédios estáveis da Ciência.

Contudo, é interessante notar como não é dessa forma, jogando o mesmo jogo por assim dizer, que os movimentos sociais saem - pelo menos momentaneamente - vitoriosos nesse debate. Apontar as contradições científicas no interior da resolução é importante, mas nada mais faz do que abrir aquilo que o CFM estava tratando como uma caixa-preta; colocar a questão enquanto uma controvérsia ainda em andamento, sem consenso no interior da própria ciência. Situar-se no interior do mesmo jogo desestabiliza o argumento de seu oponente, mas talvez pouca faça (ao menos a curto prazo) para deslocar o lugar da resolução,

tendo em vista que as controvérsias médicas ao redor da transição hormonal e cirúrgica continuam em aberto.

Nos parece que o golpe de mestre que fez cair (momentaneamente) a chamada Resolução do Mal foi justamente a tradução feita do campo da tecnociência para o campo do direito. Possivelmente estamos falando aqui em um linguajar acadêmico o que qualquer militante de movimento social tem como óbvio: não se trata apenas dos fatos[12], mas da política. É essa tradução que permite que o caso seja levado, por exemplo, ao MPF. Esse órgão não estão ali para avaliar a metodologia e a validade epistemológica dos diferentes estudos apresentados pelos diferentes lados dessa controvérsia, mas para entender se algum direito está sendo violado pela resolução e garantir a proteção desse mesmo.

Assim, vemos o inquérito do MPF, que faz cair a Resolução do Mal, pautado quase exclusivamente na questão do direito da população trans e nos direitos da criança e do adolescente. Mesmo que a ciência seja evocada no inquérito, principalmente quando ele cita as entidades que entraram com uma ação pública contra o CFM, fica claro pela própria proporção dos argumentos que é o direito, e não a controvérsia científica em aberto, que leva a decisão de rescindir a resolução.[13]

Quando começamos essa seção do trabalho, evocamos um momento específico do trecho que o abre que versa sobre o livre desenvolvimento da personalidade da criança e do adolescente. Obviamente, esse trecho se refere diretamente à questão dos direitos da criança e do adolescente. Porém, algo interessante nele é que ele não alude apenas ao direito à saúde, mas também a questão da escolha da criança - algo que também ressoa na denúncia das parlamentares citadas anteriormente. É interessante notar que na resolução do CFM, no

[12] Que no fim, são artefatos, isso é, produzidos dentro de um certo contexto e não fatos imutáveis sobre a natureza. Isso também é claro para qualquer movimento social, que denuncia justamente o caráter ideológico do CFM, a forma como se escondem atrás de um discurso científico mas avançam uma pauta política.

[13] Quando a primeira versão de nosso texto já havia sido enviada, a decisão do STF que acabava com a decisão da justiça federal de rescindir a resolução ainda não havia sido feita. É interessante notar como essa decisão e os apelos do CFM que levaram a ela retomam uma tentativa de purificação do problema, insistindo na natureza técnica dele e de que, portanto, não deveria ser uma decisão que cabia a justiça (argumento feito por aqueles contrários a resolução) mas sim a um órgão técnico-científico. (Parente et al, 2025)

relatório da ONU e do Cass, fica evidente que a retirada desses direitos se dá pelo entendimento de que esses sujeitos não seriam capazes de tomar decisões por si.

Contudo, em nossa pesquisa até o momento, foi notável uma certa ausência de discussão mais aprofundada sobre a autonomia[14] desses sujeitos, sobre eles terem ou não a capacidade de tomarem decisões sobre seus gêneros e seus corpos como o lado oposto parece tão firmemente afirmar que não (daí toda a retórica de "proteger as crianças"). Temos argumentos que aludem a capacidade da criança fazer essa escolha, porém, diferente dos argumentos científicos que são rebatidos individualmente diversas vezes, essa questão parece tomar pouco espaço. Por exemplo no trecho abaixo no inquérito do MPF:

> "Isso implica reconhecer suas especificidades enquanto sujeitos de direitos, inclusive no que se refere a propositura de políticas públicas, em especial para o acesso a cuidados adequados, como o bloqueio puberal, quando indicado e demandado, nos termos dos princípios da bioética, da autonomia progressiva e do melhor interesse da criança e do adolescente." (MPF, pg53, 2025)

É evidente a defesa da autonomia da criança enquanto um direito a ser defendido, entretanto, pouco é dito sobre isso no resto do documento que tem mais de 100 páginas. Isso fica claro também no fato de que raramente citam os argumentos que afirmam que a criança não possuí essa autonomia; a afirmação de que ela possuí, diferente dos outros argumentos, nunca é colocada lado a lado com os argumentos contrários, parece sempre uma afirmação isolada.

Isso nos limitando a questão da infância. O silêncio de nossos atores quanto a normativa na resolução do DSM que limita o uso dos procedimentos de afirmação de gênero a pessoas com "transtornos mentais graves" nos chamou atenção. Tendo isso em vista, nessa próxima seção final de nosso trabalho gostaríamos de fazer mais uma tradução. Para além de deslocar a resolução para o campo do direito, buscaremos deslocá-la para o campo dos

[14] Não teremos tempo de debater aqui a questão da autonomia. Utilizamos o termo por ser a forma como nossos atores tendem a traduzir esse debate. Contudo, entendemos que a noção de autonomia pode estar atrelada a valores liberais que pressupõe um certo domínio que o sujeito tem sobre si. Não queremos defender aqui essas suposições e valores. Nossa questão é o fato da criança, do louco e do autista serem retirados da possibilidade de falarem sobre si e decidirem sobre seus corpos, de serem colocados em uma posição de tutela seja do poder médico seja de seus responsáveis.

estudos sobre a infância e dos estudos críticos sobre o autismo. Nosso objetivo com isso é tanto contribuir para o debate, pensando em pontos que achamos serem ainda poucos discutidos, quanto ampliar o cenário da luta: não se trata aqui do CFM e outras entidades com medidas transfóbicas contra a população trans e alguns aliados como órgãos públicos e civis; são também alvo da resolução as crianças e os autistas.

Esses atores não podem ser reduzidos ao status de vítimas que precisam ser protegidas, mas entendidos enquanto atores políticos por si próprios, com agência para contribuir nessa e outras lutas. Porém, parece que o próprio lado em que deveriam estar não os convoca, reproduzindo a própria passividade e falta de autonomia que o CFM afirma a esses sujeitos. Acreditamos que a Resolução do Mal não é apenas uma questão de direitos trans, mas uma questão da participação política da infância e da juventude (tão excluídos desse âmbito), dos movimentos sociais de autistas que vem ganhando força nas últimas décadas e da luta antimanicomial, que vê novamente a loucura (que aparece aqui nos termos de "transtornos mentais graves" ou "transtornos psicóticos") ser colocada nessa posição de não ter como falar sobre si.

Dessa forma, nosso trabalho termina com uma tradução aos estudos da infância e do autismo como uma convocação para nos somarmos a mais aliados. Uma convocação para não cairmos no mesmo erro do CFM de reduzir esses sujeitos a um lugar de não-ser, uma posição de não poder dizer sobre si.

O não lugar da infância e do autismo

O lugar que a infância ocupa hoje enquanto uma fase específica da vida, de um sujeito que precisa ser protegido dos perigos da vida adulta, marcada por uma certa inocência, de um ser em desenvolvimento - sempre vista não por si, mas enquanto um ser em processo de tornar-se adulto - e mesmo de alguém dotado de certos direitos inalienáveis específicos a essa fase é uma posição relativamente recente na história do ocidente. Philippe Ariés (2012), em seu clássico "História social da infância e da família", descreve como um certo sentimento de infância que possuímos no contemporâneo foi sendo constituído a partir de certas instituições e práticas: como escola que nasce no século XVI; o crescente moralismo ao redor das crianças; e trabalhos como o clássico "Emílio" de Rousseau, que passaram a versar sobre

a infância enquanto essa fase dotada de características próprias e que deveria, portanto, ter certos cuidados específicos, educada de uma certa maneira e preservada de certos aspectos da sociedade. Isso difere muito do lugar que as crianças ocupavam na idade média, enquanto uma espécie de "pequeno adulto" que compartilhava os espaços comuns do resto da sociedade, desde o trabalho e as festas até práticas envolvendo a sexualidade.

Porém, gostaríamos para o presente trabalho de focar em um aspecto específico de como essa experiência de infância que temos hoje se constituiu: a ideia da criança enquanto um vir-a-ser adulto, enquanto uma fase transitória e de caráter teleológico que tem como destino o adulto racional com domínio de si. É esse adulto racional (geralmente homem, branco, pertencente a certas classes sociais, etc) que se tornará um ator principal no ocidente a partir da modernidade; relegando aquilo que não se encaixa nessa categoria ao lugar de abjeto. Com a promulgação de documento como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão esse personagem se torna o centro da política ocidental; é a partir da razão que o Homem pode exercer seu direito de voto e participar da vida pública.

Mas e aqueles que foram relegados ao lugar da não-razão? Quando entendemos a criança enquanto um vir-a-ser, entendemos ela enquanto algo ainda não dotado da razão atribuída ao adulto. Isso fica muito claro quando observamos as teorias clássicas da psicologia do desenvolvimento (Almeida, 2019; Castro, 2021). A criança aqui é marcada como esse sujeito que *ainda* não possuí certas capacidades, que *ainda* deve desenvolvê-las. Em nenhum lugar isso talvez fique mais evidente do que em autores como Piaget, no qual as fases do desenvolvimento evoluem cada vez mais em direção ao pensamento racional e a própria capacidade moral do indivíduo. A infância nessas teorias é um grande processo de tornar-se esse ser moral, racional, dotado de capacidades políticas, etc.

Nesse modo de conceber a infância, tendemos a não conceber ela a partir daquilo que ela é, mas sempre por aquilo que deve se tornar. A infância enquanto um vir-a-ser exclui ela do próprio campo de um sujeito político (Monteiro e Castro, 2008; Castro, 2021). É apenas na medida em que ela vai desenvolver certas habilidades, desenvolver a tão importante racionalidade, que se tornará capaz de exercer certo papel social. Não é de se surpreender que até hoje as crianças não tenham direito ao voto; que quando uma criança expressa

qualquer opinião sobre algo que escape o pequeno domínio da infância, suas ideias sejam desmerecidas enquanto "coisa de criança"; que uma resolução médica possa entender que uma decisão do sujeito sobre seu próprio gênero e os procedimentos para afirmá-lo só possa ser tomada ao alcançar essa tal racionalidade advinda da idade adulta. Essa noção da infância enquanto uma fase em que é constantemente necessária a tutela do outro (reforçada, por exemplo, pela necessidade constante do consentimento dos responsáveis legais em qualquer questão relacionada ao gênero da criança na resolução do CFM) para proteger essa suposta inocência da criança enquanto exclui qualquer possibilidade dela agir por e sobre si faz parte integrante desse vir-a-ser que exclui a infância de qualquer decisão sobre si e sobre a política.

Porém, como já mencionamos, não é só a criança que é excluída desse campo política e colocada sob tutela do outro. Em sua história da loucura, Foucault (2012) aponta, dentre outras coisas, para a forma como o louco passou de uma relação de proximidade com a verdade no renascimento ao lugar do erro no período clássico (e, finalmente, para o lugar de doença na modernidade). É com o cogito cartesiano e uma série de práticas que envolvem a posição social da loucura na Europa nos séculos XVII e XVII que essa passará ao lugar da desrazão. Se a infância foi relegada ao lugar de ainda-não-racional, a loucura passou a ocupar a ausência de razão - na possibilidade de retorno a essa apenas pela cura na modernidade, porém, como ficou evidente com as condições de estadia desses sujeitos nos manicômios, essa era uma posição que poucos alcançavam.

Como Birman (1992) argumenta, o louco desarrazoado perde sua posição no contrato social. Como o louco não pode ser julgado por seus atos como um sujeito racional no direito ocidental, este passa para a tutela da psiquiatria. Desde o nascimento desse saber, seu papel se torna o de retornar esses sujeitos ao lugar da razão e da cidadania através da cura. O próprio entendimento de doença mental surge associado à noção de que o sujeito não está apto a agir por si, que seus atos não lhe pertencem mas sim a uma loucura que o domina e o impede de agir racionalmente; sua tutela deve ser garantida para que não danifique o tecido social, seja afetando o outro ou a si mesmo nesse estado de desrazão.

Quando a resolução do CFM (2025) diz que "serão contraindicadas a hormonioterapia e/ou cirurgia nas seguintes condições: transtornos psicóticos graves, transtornos de

personalidade graves, retardo mental e transtornos globais do desenvolvimento graves." e veda a hormonioterapia para os "transtonros mentais graves" (CFM, 2025) nada mais faz do que reforçar essa posição de tutela sobre esses sujeitos. O acompanhamento psiquiátrico de um ano não diz respeito apenas a uma heteroveridicção em que apenas o saber médico pode dizer a verdade sobre quem é ou não trans, mas também afirma o poder da psiquiatria de excluir certos corpos da possibilidade sequer de transacionaram hormonalmente ou cirurgicamente.

Como vimos no documento para ONU de Alsalem (2025), o autismo[15] ocupa essa mesma posição no debate sobre os procedimentos de afirmação de gênero. Assim como a infância, o autista é visto como alguém facilmente influenciável e que não tem consciência o suficiente de si para tomar uma decisão sobre seu gênero e seu corpo. É relegado a tutela dos pais e da medicina, só esses podendo afirmar algo sobre o sujeito autista.

Esse fenômeno de controle do autista não se restringe à questão da transição. Os movimentos sociais de pessoas autistas que vem surgindo nas últimas décadas são extremamente críticos às formas como os discursos sobre o autismo foram historicamente cooptados pelos pais de autistas e pelos profissionais médicos e psis (Walker, 2021; Sinclair, 1999). O lema adotado por esses movimentos com inspiração no modelo social da deficiência "Nada sobre nós sem nós" denúncia justamente uma tentativa de retomada do falar sobre si sem a tutela do outro. Buscando escapar de uma narrativa do autismo como tragédia pessoal, esses movimentos se dedicam a afirmar o autismo em sua positividade, não naquilo que lhe falta.

Autoras como Walker (2021) e Waltz (2020) denunciam justamente como essa suposta normalidade cognitiva, essa posição ocupada pelo homem racional moderno que se define em oposição a loucura e a infância, é justamente um produto histórico destinado a excluir pessoas autistas (e, como vimos, diversos outros grupos) seja do funcionamento político da sociedade seja enquanto sujeitos capazes de alguma autonomia. Essas pesquisadoras defendem também a necessidade de desmantelarmos essas normas,

[15] Aqui, não queremos equiparar o autismo ao fenômeno da loucura. Apenas traçar um paralelo a posição que ambos ocupam seja nesse debate seja na forma como a psiquiatria e a sociedade tutelam esses sujeitos.

concedendo aos sujeitos historicamente excluídos por ela uma nova posição na sociedade, uma nova posição enquanto sujeito e não apenas assujeitados.

Seja nos estudos sobre a infância, sobre a loucura ou sobre o autismo, o que está sendo defendido é justamente o contrário daquilo que aparece na resolução do CFM ou outros documentos do tipo; é tornar explícito e claro a dimensão que parece ter ficado escondida ou implícita nas respostas ao CFM: tomar esses sujeitos por suas capacidades de agência, e não pela falta dela. Entender que sim, crianças, adolescentes, loucos e autistas são capazes de falar sobre si, de tomar decisões sobre o próprio corpo e gênero.

Conclusão

Como vimos, a Resolução 2.427/2025 do CFM vem sendo alvo de diversas controvérsias desde sua publicação. Buscamos situá-la em um cenário mais amplo, apontando para as formas como, de uma resolução supostamente técnico-científica, ela se tornou um mobilizador político foi derrubada e retomada recentemente, tornando-se um analisador importante para os debates envolvendo tecnociência e política. Por fim, buscamos uma tradução entre o debate ao redor da resolução e os estudos sobre a infância e o autismo, chamando atenção para o lugar que o sujeito adulto racional e cognitivamente "normal" moderno ocupa em relação à exclusão de certos corpos do direito de autodeterminação. Retomando Preciado (2020) na citação que abriu o trabalho "Quem defende o direito da criança a mudar de gênero, se for da vontade dela? Os direitos das crianças à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade? Quem defende os direitos da criança a crescer num mundo sem violência sexual ou de gênero?".

Focamos aqui nas resistências envolvendo movimentos sociais e a população trans a partir de certos documentos que nos permitiram mapear um certo campo de controvérsias. Porém, acreditamos que uma limitação do trabalho se dá justamente em como mantivemos como foco o debate dos setores público, técnico e jurídico ao redor da resolução. Algo que não pudemos abordar foram justamente as resistências micropolíticas à resolução.

Na linha de autores como Preciado (2018), apostamos em uma apropriação desses saberes envolvendo os procedimentos de transição em relação ao poder médico. A legitimidade que esse saber-poder ocupa pode garantir uma série de direitos e proteções em

nossa sociedade. Contudo, acreditamos que um estudo interessante seria sobre as formas como, frente a essa e outras resoluções e regressos em relação ao acesso à saúde trans, diversos grupos e pessoas passaram a privilegiar e divulgar um saber sobre os processos de hormonização e transição que independem da medicina, da psicologia e de quaisquer outros saberes científicos tradicionalmente legitimados. Mais do que a busca por uma reinserção nesses saberes, é importante marcar as formas como a população trans consegue se deslocar dele, buscando formas próprias de manter e legitimar suas práticas.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Tiago. Psicologia do desenvolvimento e a delimitação de modos de ser criança: devir-adulto, devir-sujeito e a educação de infância. In: Biopolítica e tanatopolítica: a agonística dos processos de subjetivação contemporâneos. Brasil: Editora CRV, 2019. p. 229-249

ALSALEM, Reem. Sex-based violence against women and girls: new frontiers and emerging issues: United Nations, 2025.

ANTRA E IBRAT. Nota Pública em Defesa da Vida e do Direito à Saúde da População Trans e Travesti. Brasil, 2025. Disponível em: <http://www.antrabrasil.org/wp-content/uploads/2025/08/Nota-publica-2025.pdf>. Acesso em: [25 de setembro de 2025].

ARIÈS, Philippe. História social da criança e da família. Tradução de Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012

BIRMAN, Joel. A cidadania tresloucada: notas introdutórias sobre a cidadania dos doentes mentais. In: BEZERRA JR., Benilton; AMARANTE, Paulo (org.). Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992. p. 71-90

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2018.

CASTRO, Lucia Rabello de. Os universalismos no estudo da infância. *In:* CASTRO, Lucia Rabello de (Org.). Infâncias do sul global: experiências, pesquisa e teoria desde a Argentina e o Brasil. Salvador: EDUFBA, 2021.

CONANDA. Nota Técnica Nº 28/2025/CONANDA/GAB.SNDCA/SNDCA/MDHC. 2025. Disponível em: . Acesso em: 25 set. 2025

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução nº 2.427, de 8 de abril de 2025. Diário Oficial da União, Seção 1, p. 174, 16 abr. 2025.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009

FOUCAULT, Michel. História da loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory. Oxford: Oup Oxford, 2007.

_____. Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LAW, John. BENSCHOP, Ruth. Resisting pictures: representation, distribution and ontological politics. In: HETHERINGTON, Kevin; MUNRO, Rolland (ed.). Ideas of difference: social spaces and the labour of division. Oxford: Blackwell/The Sociological Review, 1997. p. 158-182.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Inquérito Civil n. 1.10.000.000404/2025-68. Brasil, 2025

MOL, Annemarie. Ontological politics: a word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John (ed.). Actor network theory and after. Oxford: Blackwell, 1999. p. 74-89.

MONTEIRO, R. A. ; CASTRO, L. R. de . A concepção de cidadania como conjunto de direitos e sua implicação para a cidadania de crianças e jovens. Revista Psicologia Política , v. 8, p. 271-284, 2008

PARENTE, R; DE SOUZA, B; ,ALVES, F; GALLO, J. In defense of Brazil's resolution on transgender healthcare. Nature Medicine. 2025.

PRECIADO, Paul B. Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução de Maria Paula G. de Souza. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Um apartamento em Urano: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020

SINCLAIR, J. Don’t mourn for us. Autistic Rights Movement UK, 1999.

VENTURINI, Tommaso. Diving in magma: how to explore controversies with actor-network theory. Public Understanding of Science, v. 19, n. 3, p. 258-273, 2010.

WALKER, Nick. Neuroqueer heresies: notes on the neurodiversity paradigm, autistic empowerment, and postnormal possibilities. Fort Worth, TX: Autonomous Press, 2021.

WALTZ, M. The production of the ‘normal’ child: neurodiversity and the commodification of parenting. In: ROSQVIST, H. B.; CHOWN, N.; STENNING, A. Neurodiversity studies: A new critical paradigm. Londres: Routledge, 2020.

ST 14: Corpo Comum: vulnerabilidades compartilhadas, alianças interespecíficas e distintas e renovadas formas de solidariedade e esperança

ENTRE O CORPO VIVIDO E O CORPO PATOLOGIZADO: UMA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA CORPORAL NA EXPERIÊNCIA DA HOSPITALIZAÇÃO

Alberto Neves Santos Cruz[1]
Natália Bomfim de Santana[2]
Sueli Bonfim Lago[3]

RESUMO

Qual é a percepção do indivíduo adoecido sobre o próprio corpo? E como a hospitalização interrompe ou potencializa sua agência? Este trabalho reflete sobre a consciência corpórea vivida a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty (1999), compreendendo o corpo não como mero suporte anatômico, mas como expressão encarnada do ser-no-mundo, em sua intercorporalidade e dimensão existencial. Todavia, observa-se ainda hoje, um reducionismo em relação ao corpo, muitas vezes ainda visto como corpo-objeto, sob uma perspectiva técnica e fragmentada, que desarmoniza e condiciona a experiência corpórea à patologia, nos moldes do modelo biomédico. A partir do diálogo com Kabengele Munanga (1999), problematiza-se como a racionalização e a colonialidade operam na construção social de corpos mais facilmente "patologizáveis", silenciados e desumanizados no contexto hospitalar. Como afirma George Canguilhem (2002), ao citar o cirurgião René Leriche, em que este afirma que a saúde é "a vida no silêncio dos órgãos"; nos faz perceber que é na ruptura desse silêncio, na irrupção da dor - voz da doença corpórea - que o corpo antes "invisibilizado", relegado, negligenciado se revela a um sujeito que antes não percebeu sua potência e sua condição de sujeito encarnado. Em que só há vida na dependência de um corpo exposto e posto no mundo. Propomos repensar de forma mais profunda o cuidado como prática ética, relacional e descolonial, que negue a reprodução de ideias, técnicas e práticas sedimentadas e aceitas e reconheça o corpo hospitalizado como um território simbólico, histórico, afetivo, criador, relacional e que se expressa. Um corpo que se emaranha nas ambiências, nas vivências, nas experiências, nas paisagens que experimenta no/com o mundo.

Palavras-chave: Corpo vivido; Hospitalização; Consciência corporal; Modelo biomédico; Descolonialidade

1 Graduando em Enfermagem, Universidade do Estado da Bahia.
2 Graduando em Fonoaudiologia, Universidade do Estado da Bahia.
3 Doutora em Filosofia, Universidade do Estado da Bahia.

1 INTRODUÇÃO

A hospitalização, enquanto experiência limite, revela tensões profundas entre o corpo vivido e o corpo patologizado. Se, de um lado, a fenomenologia de Merleau-Ponty (1999) compreende o corpo como sujeito da experiência, lócus primordial da existência e abertura para o mundo, de outro, a lógica biomédica dominante tende a reduzi-lo a um corpo-objeto, fragmentado em órgãos, funções e patologias. Nesse processo, o hospital, mais do que espaço técnico de intervenção, torna-se um cenário simbólico e político, onde a experiência de adoecimento desvela a vulnerabilidade do corpo, frequentemente atravessadas por práticas de objetificação e silenciamento.

A filosofia merleau-pontyana aponta para o corpo próprio como expressão encarnada do ser-no-mundo, cuja potência se manifesta no arco intencional, no "eu posso" que estrutura a agência humana. Entretanto, a hospitalização coloca esse arco em suspensão, convertendo-o em limitações e dependências, tanto pela doença quanto pelas normas institucionais. Essa ruptura, como nos lembra Georges Canguilhem (2002), torna visível o corpo até então "invisibilizado", na medida em que a saúde se manifesta como "a vida no silêncio dos órgãos" e apenas a dor irrompe como voz da doença, interpelando a consciência do sujeito sobre sua própria condição encarnada.

No entanto, não se trata apenas de uma experiência clínica. Como destaca Kabengele Munanga (1999), a racionalização técnica e a colonialidade operam na construção social de corpos mais facilmente patologizáveis e desumanizados, sobretudo no caso do corpo negro. Assim, a hospitalização também deve ser entendida como espaço em que forças históricas e políticas atuam sobre a experiência corporal, reforçando desigualdades e exclusões. Diante desse cenário, este artigo busca refletir sobre a percepção de corpo na hospitalização, articulando a fenomenologia de Merleau-Ponty, a crítica descolonial proposta por Munanga e a perspectiva de Canguilhem acerca da saúde e da doença. O objetivo é tensionar os limites do modelo biomédico e propor um cuidado que, para além da dimensão técnica, se constitua como prática ética, relacional e descolonial, capaz de reconhecer o corpo hospitalizado em seu aspecto fenomênico, visto também como território simbólico, histórico, social e cultural, aberto à alteridade e às resistências que se manifestam na experiência do adoecimento.

2 ANÁLISE: DO CORPO VIVIDO AO CORPO PATOLOGIZADO

2.1 O Corpo Vivido: Fundamentos Fenomenológicos

A fenomenologia se debruça sobre a experiência humana em sua forma mais pura, mais encarnada, rejeitando as premissas pré-estabelecidas das ciências naturais. Em vez de se basear em correlações estatísticas, ela busca a riqueza das descrições individuais, das experiências sentidas no/com o mundo. Da mesma forma, em vez de privilegiar conexões causais, ela considera as experiências, enquanto acontecimentos, entendendo que cada ato, gesto e hábito são interações que se expressam nas relações que os indivíduos mantêm com seu entorno. É a partir dessa perspectiva que Maurice Merleau-Ponty concebe o corpo não como um objeto, mas como o nosso meio primordial de ser no mundo.

Na perspectiva fenomenológica, o corpo transcende a dicotomia tradicional entre sujeito e objeto, posicionando-se como um elo entre o sentir e o ser sentido, o ver e o ser visto. A sua essência reside no que Merleau-Ponty denomina corpo próprio ou corpo-sujeito, um campo onde a experiência vivida e o pensamento se transformam em significados. O corpo não é apenas um instrumento, mas o meio fundamental de nossa presença no mundo e de nossa abertura a ele.

Merleau-Ponty nos diz:

> "O corpo é o nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significado: é o caso dos hábitos motores, como a dança. Ora enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural" (Merleau-Ponty, 1999, p. 203).

Em outras palavras, o corpo é a condição de qualquer engajamento que possamos estabelecer com o ambiente, desde as necessidades biológicas mais básicas até as construções culturais mais complexas. O nosso corpo próprio é muito mais do que um conjunto de órgãos, ele nos garante a possibilidade de nos expressarmos, de nos

relacionarmos com outros corpos e com o mundo, ele é o elo de conexão. Sem corpo não há mundo e sem mundo não há corpo. Somos seres de presença porque vivemos o nosso corpo, e é através dele que nos movemos e existimos. É pelo corpo que transitamos no mundo e, ao fazermos isso, o corpo se torna "o veículo de ser no mundo [...]" (Merleau-Ponty, 1999).

Para compreender a experiência radical da doença, é fundamental partir da revolucionária concepção de corpo proposta pelo fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty. Em contraposição à tradição cartesiana que cindia corpo e mente, tratando o primeiro como uma máquina objetiva, Merleau-Ponty nos convida a pensá-lo enquanto modo primordial de ser no mundo. O corpo simplesmente é, simplesmente vive, interage, sente, experimenta, não um obstáculo, como foi pensado na filosofia clássica para aquele que busca conhecimento, e também não é uma simples máquina, um autômato como defendeu a modernidade. Ele é um "saber fazer" que se tornou parte de nosso ser, uma familiaridade incorporada com o ambiente que nos cerca.

> "Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas de todas as aquisições que constitui o mundo cultural" (Merleau-Ponty, 1999, p. 519).

Dessa forma, o corpo não age de forma autônoma. Seus movimentos, sejam vitais ou simbólicos, são veículos de intenção e significado, que revelam a complexidade humana e moldam o comportamento individual. Além de atender às necessidades biológicas, o movimento corporal é inerentemente social, afetivo, criativo, imagético, cultural, criando uma linguagem corporal que é o alicerce da história e da identidade de um indivíduo dentro de suas experiências, de suas ambiências. A complexidade do corpo, portanto, vai além da estrutura orgânica, biofisiológica, abrangendo a totalidade da experiência humana - sentir, perceber, pensar, afetar-se, etc. A experiência vivida é carregada de significados singulares. Para a fenomenologia, a dimensão existencial do mundo vivido, a experiência corporal é inseparável da dimensão essencial, da dimensão da consciência reflexiva. Merleau-Ponty (1999) reforça essa união, criticando as visões que reduzem o corpo a mero objeto e a consciência a um estado puro. Ela não é constituinte da realidade, mas constituída no/com o mundo, através das experimentações, das percepções que o corpo-próprio realiza. É por isso que, para Merleau-Ponty, a

verdadeira filosofia consiste em reaprender a ver o mundo, rever os conceitos, noções que historicamente foram articulados, em que se valorizou muito mais a consciência do que as percepções sensíveis. Tal assertiva significa que a subjetividade se constitui também através do corpo ; em contrapartida, é preciso considerar que "ser corpo é estar atado a um certo mundo" (Merleau-Ponty, 1999). O entendimento do ser-no-mundo enquanto corporeidade é a nossa condição existencial, é a partir das interações que podemos falar de um "eu", e de um mundo, mas um eu sempre aberto e incompleto, que se constitui nas experiências e vivências de seu cotidiano.

Para o filósofo, a existência humana é corpórea desde sua origem: o corpo coexiste sedimentado de experiências, que se conformam como hábitos e se expressam por meio de ações no mundo da percepção. Quando há uma fluidez e coerência entre vivências, hábitos e ações, o sujeito opera em um estado de "normalidade" – uma regularidade ontológica que não perturba a consciência, justamente por sua previsibilidade. É nesta condição de equilíbrio silencioso, aludida por Canguilhem, que se pode falar do silêncio dos órgãos, enquanto nenhuma doença foi manifestada e tumultuou esse silêncio (Canguilhem, 2002). Nesse estado, a saúde invisibiliza o corpo, conferindo-lhe uma presença ausente, em que a normalidade da regularidade cotidiana de possibilidades e abertura para o novo e sua indeterminação, lhe ofusca sua temporalidade e sua fragilidade. É essa relação ambígua e primordial entre o corpo e o mundo que Merleau-Ponty irá explorar a noção de corporeidade.

É crucial ressaltar que a percepção das coisas e a do outro são sempre de natureza corpórea. A noção de corporeidade ocupa um lugar de destaque em toda a obra de Merleau-Ponty, revelando as múltiplas relações que o corpo estabelece e conferindo-lhe uma condição necessária a toda epistemologia possível, afinal ver sentir pensar acontece nas interações entre corpo e mundo O principal interesse do filósofo não é diferenciar o corpo-sujeito do corpo-objeto, mas sim estabelecer a noção do corpo como "vidente-visível".

É a partir da condição existencial corpórea que a noção de corporeidade se desenvolve.

> "Engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos" (Merleau-Ponty, 1999, p. 252).

O mundo está em constante processo de objetivação, mas é simultaneamente compreendido através da experiência perceptiva humana. Nesse contexto, a corporeidade expressa as percepções nos entrelaces, nos enlaces no mundo da vida.

> "É necessário considerar reencontrar, para aquém da idéia do sujeito e da idéia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as idéias como as coisas" (Merleau-Ponty, 1999, p. 296).

Com isso, esta descrição do corpo vivido, revela sua própria vulnerabilidade. A fluidez do 'saber-fazer' corporal e a 'presença ausente' do corpo saudável dependem de uma normatividade silenciosa. É precisamente essa normatividade que a doença, como um "acaso do corpo objetivo" (Merleau-Ponty, 1999), vem interromper violentamente, como veremos a seguir.

2.2 A Irrupção da Doença: quebra da normatividade

Contudo, essa experiência unitária e silenciosa do corpo é profundamente frágil. Ela é abalada pela irrupção inesperada da dor e da doença. Se na saúde o corpo é o meio transparente de nossa ação no mundo, na doença ele se impõe como um obstáculo opaco. O "fantasma oculto" abandona seu silêncio e se anuncia de forma violenta e incontornável.

É nesses momentos que esses 'fantasmas' internos adquirem uma realidade física incontornável, manifestando-se sob a forma de dor. Longe de ser um mero sintoma, ela é a voz da doença, o meio pelo qual o corpo, antes silencioso, interroga o eu. É nesse limiar da desarmonia que as patologias, por sua natureza interruptora da normalidade, ganham proeminência e convidam a uma reflexão mais profunda sobre a própria vida. Sua presença anuncia ao sujeito a alteração de seu próprio ser corporal, forçando-o a um retorno reflexivo sobre sua própria carne, sua própria existência encarnada. Na doença, um novo horizonte perceptivo se abre; algo irrompe a regularidade da vida humana, deslocando o sujeito de sua habitual despreocupação corporal a uma consciência de sua finitude.

A iniciativa para qualquer teorização ontológica da doença está intrinsecamente ligada à necessidade terapêutica. O corpo adoecido fala, revela-se e interroga, exigindo um cuidado que reconheça sua dimensão existencial e a singularidade da experiência do

sujeito. A patologia, por sua natureza disruptiva, convida a uma reflexão mais profunda sobre a própria natureza da vida, da saúde e do ser no mundo.

Tal como o sociólogo Zygmunt Bauman (1999) descreve a modernidade líquida, onde as estruturas sociais e as relações se tornam efêmeras e maleáveis. O corpo em estado de saúde também se comporta como uma estrutura "sólida": ele é estável, previsível e confiável. No entanto, é na doença que o corpo revela sua própria liquidez. Ele se torna imprevisível, suas fronteiras se desfazem, e a familiaridade com seus próprios movimentos e sensações se desintegra, espelhando a insegurança das relações humanas no mundo líquido, que depende de um corpo para acontecer. Essa desintegração manifesta-se como uma falência da capacidade de agir, ou uma limitação dela. Onde antes havia fluidez e espontaneidade, agora surge o esforço consciente e doloroso, uma falha na capacidade de se projetar no mundo. O corpo, que antes era o instrumento invisível de nossa intencionalidade, adquire uma opacidade. Ele deixa de ser um "saber fazer" incorporado e se torna um objeto de atenção e de preocupação constante. A doença, nesse sentido, não é apenas um evento biológico; é uma crise existencial que destrói a confiança do corpo em si mesmo e o senso de pertencimento ao mundo, forçando o indivíduo a se tornar um estranho para sua própria carne. A experiência se desloca do âmbito de "eu percebo o mundo" para o "que se percebe em mim", uma objetificação do corpo que o impele de ser o meio transparente de sua ação no mundo.

A doença manifesta uma condição limitada da potência do corpo, forçando-o a viver sob novas perspectivas, impostas pela redução de suas capacidades. A dificuldade de exercer sua potencialidade plena define a experiência da doença como condição de alteração de uma norma de saúde, por outro lado essa norma pode não alterar ou reduzir sua capacidade perceptiva, para o caso de doenças que a interação com/no mundo são mantidas. Mas, quando essa condição é fragilizada, segundo Canguilhem (2002) o que ocorre não é que o “doente não é anormal por ausência de norma, e sim por incapacidade de ser normativo".

Esse entendimento comum de incapacidade se manifesta como uma perda da capacidade de se projetar no mundo. O doente, quando incapacitado de suas condições tidas, entendidas, consideradas como normais, agora limitado, já não consegue interagir com o ambiente e com os outros da mesma forma que antes. Sua relação com o próprio corpo se altera, pois ele deixa de ser o corpo-sujeito que age e se move livremente para se tornar um objeto de dor e limitação. Suas percepções e anseios, são, muitas das vezes,

despercebidos. E a terapêutica enfoca quase exclusivamente na doença, mas não na presença, na pertença ao mundo, como corporeidade. Limita-o a partes e esquece de vê-lo em sua totalidade, considerando-o mais em função de sua condição biofisiológica. A doença interrompe a história que o sujeito conta sobre si mesmo, exigindo uma reestruturação de seu ser no mundo, seu território e sua percepção de si. Aqui suas vivências, experiências e crenças, projetada agora enquanto memórias funcionam como seus mecanismos de proteção e resistência. O seu desejo se traduz em retorno a uma condição normativa que o enquadra como saudável. Essa desconexão entre o saber científico e a experiência vivida é o cerne da questão. Enquanto a medicina opera no mundo da ciência, o doente habita o *Lebenswelt* (Mundo da Vida), termo da fenomenologia que se refere ao universo da experiência concreta e subjetiva. A dor, o medo e a perda de autonomia não se manifestam em exames ou estatísticas; eles constituem uma nova realidade para o indivíduo.

A doença não afeta apenas a relação do indivíduo consigo mesmo, mas também sua conexão com o outro. A presença da enfermidade, visível ou invisível, cria um distanciamento. O doente pode se sentir isolado, incapaz de se expressar ou de ser compreendido plenamente pelo outro. Ao mesmo tempo, o corpo doente pode se tornar um objeto que pode causar sensações de pena ou de incômodo, o que acentua no indivíduo a sensação de ser um estranho no mundo pautado em padrões normativos. O diálogo, que antes era fluido e natural, passa a ser mediado pela doença, e a confiança mútua que se constrói na interação interpessoal se fragiliza, pois, a familiaridade do corpo que se reconhecia no mundo como normal agora foi substituída por um corpo considerado anormal.

> "Tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo" (Merleau- Ponty, 1999, p. 236).

Nesse processo, o vínculo eu-corpo-mundo se fragiliza, afetando a própria percepção da presença do ser. "É a experiência de si que se assenta agora no âmbito do que se percebe em mim e não que eu percebo" (Merleau-Ponty, 1999). Longe de ser um ser anormal, o doente é aquele que vivencia uma condição de existência singular. Sua possibilidade de restabelecimento do ser saudável não reside na busca por uma norma

rígida, mas na capacidade de compreender seu estado para, a partir daí, encontrar novos caminhos e atingir novas dimensões de vida, novas formas de atuar e interagir.

Nesse contexto de estranhamento, produzidos na não compatibilidade do estado atual com a normatividade, incide em um caminho de retorno à dualidade corpo-mente. A consciência individual que deveria operar de fora para dentro, ou seja, as experiências vividas promovem transformações sociais (Tabone, 2003), operam de maneira inversa, a idealidade do corpo, traçada por padrões sustentados em discursos científicos, parece inatingível. A conscientização de um corpo saudável é a conscientização da interiorização do que é saudável segundo padrões (Brandl, 2002). Estar consciente sobre seu corpo não significa que possa ter sobre ele controle, a vida é tecida sobre um fundo de indeterminações, não há possibilidade de se prever os acontecimentos e nem eles acontecem ao mesmo tempo, pois cada sensação pode vir em diferentes tempos (Souza, 2014).

2.3 O espaço hospitalar e a objetificação biopolítica

A crise do corpo vivido intensifica-se no ambiente institucional hospitalar, o qual é tratado como “locus” do exercício de um conjunto de práticas de saúde, exigindo por parte dos profissionais de saúde “respostas individuais e coletivas lidando cotidianamente com a doença e a morte” (Pitta, 1990). Normalmente, esse ambiente é concebido como espaço para o corpo-objeto, e não para o corpo-sujeito. As práticas, os rituais e a própria arquitetura da instituição reforçam a visão anatomofisiológica, onde o doente é reduzido a um conjunto de sintomas e dados estatísticos. Nesse contexto, o corpo perde sua familiaridade, tornando-se um território alheio, monitorado, invadido e manipulado por instrumentos e procedimentos que não consideram sua história. O quarto de hospital, torna-se um palco onde a autonomia do indivíduo é gradualmente suspensa. O corpo doente, despojado de suas vestes e de sua privacidade, de sua vontade é exibido, examinado e vulnerabilizado, o que reforça a sensação de estranheza e descontentamento, induzindo o indivíduo a confiar em outro para cuidar de si.

A compreensão do ser doente, para a maioria dos profissionais do campo da ciência médica flexneriana, biomédica, se concentra em uma dimensão anatomofisiológica, não levando em consideração as ambiências, os afetos, a emoção, a imaginação e a criatividade. A ciência médica, nesse caso, prioriza o aspecto quantitativo,

e a doença é sua principal preocupação e não o doente. Nesse sentido, a literatura pode nos ajudar a entender e nos alertar para essa limitação de entendimento da dimensão humana enquanto corporeidade, como por exemplo, a obra O Alienista, de Machado de Assis (2019), que ironiza a busca por um padrão absoluto de normalidade, demonstrando o quão arbitrário pode ser o julgamento que ignora a complexidade e a singularidade do ser humano. O Dr. Simão Bacamarte, ao tentar definir a sanidade por critérios estritamente científicos, acaba por esvaziar a identidade das pessoas e revelar a fragilidade da própria norma.

> "O corpo em questão é sempre aquele da identidade biológica da espécie humana; como tal reforça a necessidade de redução da qualidade à quantidade, tanto no que se refere às diferenças entre grupos culturais, gêneros, personalidades, níveis de treinamento, como no que se refere à compreensão dos estados de saúde e de doença" (Silva, 2001, p. 35).

Se o corpo saudável se projeta no tempo, vivenciando o passado como memória e o futuro como projeto, o corpo doente vive em um presente opressor. A doença, por vezes, destrói a linearidade temporal, transformando a vida em uma série de momentos de dor, espera e incerteza. A ilusão de que podemos controlar e projetar o futuro, nos remete a um estado de insegurança e tristeza. A percepção da finitude, antes apenas uma promessa, com a doença torna-se iminente. A espera por um diagnóstico, por um tratamento ou por uma melhora, impõe um ritmo novo de cotidianidade, o sujeito acometido de uma doença, centra-se muito mais na patologia, do que em outras possibilidades ainda presentes. Nesse tempo que poderia ser entendido como uma interrupção, o indivíduo é forçado a abandonar seus projetos e a se concentrar na única realidade que se impõe: o estado precário de sua própria carne, tomando como referência a normalidade exigida. O corpo se torna o relógio da existência, e a dor, sua única medida.

A biopolítica, noção desenvolvida por Michel Foucault (2014), descreve como o poder atua sobre a vida e os corpos, e a medicina moderna é um de seus campos de manifestação mais evidentes. Ao ser internado, o paciente é submetido a um processo de patologização. Seu corpo é reduzido a partes, analisado por exames, monitorado por máquinas e reduzido a dados quantitativos. O diagnóstico se torna a principal identidade do sujeito ("o paciente diabético", "o paciente com câncer"), ofuscando sua singularidade e sua história.

Nesse contexto, o saber médico opera como um poder que classifica, normatiza e controla. A autoridade da equipe médica se impõe sobre o corpo do paciente, que muitas vezes é levado a "confiar" na ciência e a se distanciar de sua própria experiência subjetiva. A linguagem técnica e os procedimentos padronizados transformam o corpo em um território a ser mapeado e corrigido, ignorando a história pessoal, determinantes sociais e as emoções do doente. A voz do paciente pode ser silenciada em nome de uma objetividade que, ironicamente, distorce a realidade da doença. A biopolítica da doença se manifesta na prática pela perda de agência do paciente, que se sente passivo e submetido às decisões da equipe médica. Sua percepção sobre o próprio corpo pode ser desconsiderada em favor do conhecimento técnico, instrumental, visando a restauração de uma norma, que atende a uma estatística de saúde. Enquanto a fenomenologia de Merleau-Ponty resgata a singularidade da experiência corporal, valorizando o corpo vivido, a crítica descolonial evidencia como estruturas históricas e políticas silenciam essa experiência em corpos racializados. Assim, ambas perspectivas, embora distintas, convergem ao denunciar reducionismos que invisibilizam o corpo e como consequência inviabilizam percepções, emoções, vivências, experiências que vão sendo tecidas no mundo da vida.

3 CORPO, RAÇA E COLONIALIDADE: A PATOLOGIZAÇÃO AMPLIFICADA

3.1 A Colonialidade do poder e a invenção do corpo patologizável

A crítica ao modelo biomédico, conforme iniciada nos tópicos anteriores, revela-se, ao que nos parece, incompleta se não for articulada a uma análise do poder colonial. Conforme demonstra o antropólogo Kabengele Munanga, a colonialidade — padrão de poder que sobrevive ao colonialismo formal — operou uma classificação racial da população mundial, inventando a noção de "raça" para naturalizar hierarquias e justificar a dominação de povos não-europeus.

> "Todos, salvo algumas exceções, tinham algo em comum: influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início deste eles acreditavam na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço" (Munanga, 1999, p. 52).

No Brasil, esse processo assumiu contornos peculiares. A elite intelectual da Primeira República, como mostra Munanga (1999), foi buscar na ciência européia ocidental – notadamente no determinismo biológico e na raciologia – os quadros teóricos para construir a nacionalidade. O resultado foi uma crença hegemônica "na inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra e na degenerescência do mestiço".

Nessa visada, a medicina emergente no Brasil não foi neutra. Ela serviu ativamente à máquina colonial, fornecendo justificativas pseudocientíficas para a inferiorização de determinadas "raças". Doenças foram inventadas para o controle social de corpos dissidentes, como a drapetomania – suposta patologia que acometia escravizados propensos à fuga. Práticas culturais e religiosas de matriz africana foram sistematicamente tratadas como superstição ou sinal de atraso mental. Nina Rodrigues (1894), por exemplo, argumentava que a adaptação forçada de "espíritos atrasados"

(negros e indígenas) a uma "civilização superior" provocaria "desequilíbrios e perturbações psíquicas", propondo até mesmo uma "responsabilidade penal atenuada" para esses corpos, por supostamente não possuírem o mesmo grau de "cultura mental" da raça branca (Munanga, 1999).

> "Já que a existência da mulata significa o produto do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicação, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social" (Nascimento, 1978, p. 75).

A violência, assentada em argumentos epistêmicos, desse processo é inseparável de uma violência corporal profunda. Munanga, citando Abdias do Nascimento (1978), expõe a lógica brutal de objetificação sexual e econômica que estruturou a formação nacional: a mulata é entendida como "o produto do prévio estupro da mulher africana", reduzida a "só objeto de fornicação", enquanto a mulher negra permanecia relegada ao "trabalho compulsório". Aqui, o corpo se funde com a sua hiper-exploração económica e sexual, visto exclusivamente como objeto de prazer e como força de trabalho (Munanga, 1999).

A consequência mais perversa desse processo foi a construção de um corpo patologizável: um corpo negro e indígena e de outras etnias cuja própria existência é lida, desde sua origem, através de uma lente que espera encontrar desvio, animalidade e inferioridade. Como questiona Munanga:

> "Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou?" (Munanga (1999, p. 52).

Essa desumanização fundante é a pré-condição que permite que, ainda hoje, os corpos "racializados" sejam aqueles que mais sofrem com intervenção, controle e violência. O racismo epistêmico, que opera na base do conhecimento médico, prepara assim o terreno para o silenciamento e a negligência no atendimento, amplificando brutalmente o processo de objetificação analisada anteriormente.

3.2 Racismo Estrutural e Silenciamento no Cuidado em Saúde

Se a colonialidade inventou o corpo negro como patologizável, o racismo estrutural opera como seu herdeiro direto, transformando essa herança em violência institucional cotidiana no ambiente de saúde. Essa violência se manifesta como um silenciamento duplo: i) se a doença já impõe uma ruptura na experiência corporal (como visto em 2.2), para corpos racializados, a interrupção da normatividade física é amplificada pelo preconceito, ii) o tratamento dispensado para esses corpos também são diferenciados, normalmente tendenciando quadros de violência (você é forte, você aguenta, e isso doi?). Esta percepção desumanizante persiste e se atualiza quando queixas de dor de pacientes negros são submetidas a um crivo de suspeita, na demora de diagnósticos e seu sofrimento é atribuído a uma suposta vitimização.

Nesse sentido, o questionamento de Munanga inquieta e instiga provocações para se pensar em outras possibilidades de assistência: "Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando [...] essa estrutura mental [...] ainda não mudou?" (Munanga, 1999) – ecoando, no contexto da saúde, como: "Como acolher a narrativa de sua dor se sua humanidade ainda não é plenamente reconhecida?

Retomando o estudo da fenomenologia, esta nos oferece as ferramentas para compreender a profundidade desse silenciamento. Para o filósofo, a dor não é um dado biológico mensurável, mas uma "maneira original de existir", uma forma de o corpo vivido se colocar no mundo. O racismo institucional, ao tratar o paciente negro como um "corpo-objeto" (uma "mecânica sem interior"), nega radicalmente essa experiência. "Enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa" (Merleau-Ponty, 1999). A descrença na dor, na experiência, nas vivências, das emoções do outro é, portanto, a negação da pessoa em sua totalidade existencial.

Essa redução do corpo a mero objeto é agravada, historicamente para o caso da objetificação do corpo da mulher negra, que Munanga, citando Abdias do Nascimento, descreve como sendo reduzida a "só objeto de fornicação" (Nascimento, 1978 *apud* Munanga, 1999). No contexto da saúde, essa lógica se traduz em violência obstétrica, na desconsideração de sua queixa e na interrupção de sua narrativa. Como resultado, a incompreensão de sua condição existencial enquanto corporeidade é negligenciada, se para as pessoas ditas de “raça superior” essa alienação do corpo já é marcada por uma

epistemologia racionalista de tradição moderna, que valoriza o intelecto e colocou sob suspeita a percepção, para os “racializados” essa inviabilização é muito mais acentuada.

A ação do sistema de saúde – através de protocolos cegos, da descrença implícita ou da pressa – torna-se um "ato violento que se verifica exercendo-se" sobre a existência do paciente negro (Merleau-Ponty, 1999). A atenção sob seu corpo, que deveria ser o centro do cuidado, é novamente convertido em território de intervenção e controle, perpetuando a lógica colonial que o inventou como patologizável. Dessa forma, o que para alguns é objetificação, para corpos “racializados” torna-se apagamento.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A jornada do corpo vivido – aquele que habita o mundo em silêncio, percepção e confiança – normalmente no ambiente hospitalar é reduzido a um conjunto de sintomas e dados. O poder colonizador, tal como analisado por Kabengele Munanga (1999), adverte para a necessidade de se compreender os processos de objetificação para os corpos racializados. Processos estes que transformam a objetificação em apagamento e a patologização em violência histórica.

Nesse sentido não basta o empenho em proporcionar conversas sobre o "cuidado humanizado", tão comum ao contexto da saúde, mas pensar as práticas de forma mais amplificada e rever as epistemologias que sustentam e conduzem essas práticas. Torna-se imperativo e urgente um cuidado que reconheça o corpo em sua dimensão de corpo-próprio, corpo-vivido e as implicações das questões decolonias, observando o seguinte: i) reconheça o corpo como território histórico e político, portador de marcas sociais, raciais e de gênero, e não como uma página em branco biológica; ii) reconheça a narrativa do sujeito(no sentido de usuário dos serviços) como fonte primordial de saber e escuta, valorizando sua experiência vivida tão importante quanto os dados objetivos da medicina; iii) oriente suas práticas, protocolos e formações profissionais reconhecendo o racismo estrutural e reconduza-as para outras possibilidades e orientações; iv) tenha como horizonte a restauração da agência do sujeito conduzindo-o a reencontrar novos caminhos para existir em seu mundo transformado pela doença.

Desta forma, as práticas – quando observadas as dimensões que a noção de corporeidade e descolonialidade estão implicadas nelas - podem conduzir a se pensar e repensar a saúde e a doenças sobre novas perspectivas e que a abertura a outras epistemologias não tradicionais possam ser incorporadas, com isso, a ampliação do sentido de humanização seria efetivamente aplicado.

A saúde, portanto, neste sentido ampliado, não pode se restringir ao "silêncio dos órgãos" de René Leriche, conforme analisado por Canguilhem. Cuidar, nessa perspectiva “humanizada” e fenomenológica, é finalmente reaprender a ver o mundo que se realiza no corpo, enquanto corporeidade, em toda a sua complexidade, singularidade e resistência. É escutar, não o do "silêncio dos órgãos" (Leriche *apud* Canguilhem, 2002, p. 67), mas a voz que ecoa de uma existência que insiste em ser dona de sua própria história.

REFERÊNCIAS

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico.** Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DAOLIO, Jocimar; RIGONI, Ana Carolina Capellini; ROBLE, Odilon José. **Corporeidade: o legado de Marcel Mauss e Maurice Merleau-Ponty.** Pro-Posições, v. 23, n. 3, p. 179–193, set. 2012.

ELISA, C.; BRANDL, H. **A Consciência Corporal na Perspectiva da Educação Física A Consciência Corporal na Perspectiva da Educação Física**. [s.l: s.n.]. Disponível em: <https://www.confef.org.br/extra/revistaef/arquivos/2002/N02_MAR%C3%87O/06_CO NSCIENCIA_CORPORAL.PDF>.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2014.

GONZÁLEZ-SOTO, C. E.; MENEZES, T. M. DE O.; GUERRERO-CASTAÑEDA, R. F. Reflection on the phenomenology of Merleau-Ponty and its contributions to nursing research. Revista Gaúcha de Enfermagem, v. 42, 2021b.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, v. 18, p. 25–44, 1 jun. 2012.

LERICHE, René. La philosophie de la chirurgie. Paris: Flammarion, 1951.

MACHADO DE ASSIS; LUÍS AUGUSTO FISCHER. O alienista. Porto Alegre: L & Pm, 2019.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

PITTA, A. Hospital: dor e morte como ofício. **Bvsalud.org**, v. 01, p. 198–198, 1990.

RAMOS, Silvana de Souza. **Corpo e mente.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SOUZA, M. M. C. de. **O desafio do conhecimento : pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

TABONE, M. **A psicologia transpessoal: introdução à nova visão da consciência em psicologia e educação.** São Paulo: Cultrix, 2003.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Corporalidades que atravessam o Antropoceno: uma análise interdisciplinar sobre as relações sociotécnicas em ambientes digitais[1]

Maria Eduarda Galvão Dias[2]

Resumo: Desde o final do século passado, grande parte dos seres humanos passou a ter uma relação constante com as Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs). No entanto, com a pandemia de Covid-19, no início do século XXI, esse processo foi acelerado devido à maior necessidade de acesso à *Internet*, consolidando ainda mais as relações sociotécnicas. Apesar disso, é notável a falta de diálogos interdisciplinares que permitam compreender como a sociedade tem lidado com o processo, cada vez mais intensificado, de estreitamento entre seres humanos e tecnologias digitais. O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, apresenta-se uma espécie de perspectiva macro, com reflexões sobre a Modernidade, avançando em direção ao Antropoceno e abordando, assim, as relações sociotécnicas de maneira geral. Na segunda, partindo de uma perspectiva micro, são abordadas as questões referentes à hibridização e às "corporalidades reticulares" (Patzdorf, 2017), ampliando as reflexões sobre a relação dos corpos humanos com as tecnologias. Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica, com base em obras de autores como Bruno Latour (1994), Donna Haraway (2009; 2023) e Paula Sibilia (2002), sem a pretensão de esgotar a temática. Ao final, é realizada uma breve análise comparativa entre os textos selecionados, na tentativa de extrair ideias complementares, visando contribuir para um debate interdisciplinar acerca das relações humanas com as tecnologias digitais, observando o meio onde isso ocorre, a agência de seus atores e como isso tudo pode estar em diálogo.

[1] Este artigo, com algumas breves modificações, foi desenvolvido em 2024 como requisito para a conclusão de curso da autora, no Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas.

[2] Bacharela em Ciências Humanas e graduanda em Ciências Sociais, ambas formações pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Palavras-chave: Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs); Antropoceno;corporalidades;relações sociotécnicas.

Reflexões introdutórias

Em um momento monótono, em pleno ano de 2020, entre tantos filmes assistidos através dos atuais *streamings*, me deparei com um que contava a história de Mary Shelley, conhecida por ser autora do livro *Frankenstein,* ou *o Prometeu Moderno*. O filme, assim como o livro, fez muitas reflexões pairarem sobre minha cabeça. Então, percebo que, anteriormente à escrita desse clássico, a autora se preocupou com o desenvolvimento da energia elétrica e seus derivados. Naquele momento, isso me fez pensar que também deveríamos nos preocupar com o cenário atual, pois estavam em alta as notícias sobre a criação do tal Metaverso e as novidades da Inteligência Artificial.

Além disso, sendo a atualização constante uma tendência das tecnologias digitais, imagina-se que a crise global no início do século XXI colaborou de forma ainda mais intensa com essas mudanças tecnocientíficas, pois, até então a humanidade não havia presenciado uma pandemia após a expansão das redes informatizadas. Como estamos lidando, enquanto sociedade, com o processo de estreitamento, cada vez mais intenso, da relação dos seres humanos com as tecnologias digitais? Essa foi a principal questão, acredito eu, tanto minha quanto de grande parte das pessoas que estavam socializando exclusivamente a partir da *Internet*. Sem querer me alongar ainda mais, dou início aos desdobramentos deste artigo de aparência ensaística.

Em síntese, há um paralelo histórico passando pelos séculos XVIII e XIX, chegando ao século XXI. É notável que, a partir da Revolução Industrial, houve uma integração de máquinas na sociedade, com o intuito de obter maior produtividade do trabalho e da produção de objetos, iniciando, assim, um novo modo de produção. Posteriormente, já no século XXI, nos deparamos com a ascensão da Quarta Revolução Industrial, também chamada de Indústria 4.0, tendo como novidade a inserção da digitalização; isto é, somam-se robótica e tecnologias de informação à produção capitalista. Considerando que o modo de produção influencia diretamente a forma de

organização social, não é indiferente pensar que as tecnologias digitais tomaram lugar em nossa sociedade e estão presentes no cotidiano das pessoas em grande parte do globo, razão pela qual há a necessidade de estudarmos mais sobre esses fenômenos.

Entretanto, a altíssima taxa de produção e seu consequente impacto no mundo natural, decorrentes das chamadas revoluções industriais, estão nos levando a um período denominado por certos estudiosos como Antropoceno, conceito geo-histórico utilizado para explicar o impacto do ser humano na Terra. Considerando a natureza apenas como um recurso e, por isso, ultrapassando seus limites, deparamo-nos com consequências complexas e até mesmo incoercíveis, como, por exemplo, o surgimento de novos vírus e epidemias causadas pela junção de circunstâncias agroecológicas e econômicas, além da globalização dessas práticas.

Nessa linha, podemos citar o exemplo do agronegócio, em que se destacam a presença de atores como seres humanos, animais não humanos e as tecnologias, considerando o cenário do meio ambiente. Esse modelo neoliberal de produção agropecuária amplifica a disseminação dos patógenos, pois desmata os biomas e retrai as diferenças genéticas dos rebanhos de animais, criando uma cadeia de transmissão de vírus dos animais silvestres, com seus biomas destruídos, para os da pecuária e, consequentemente, para as pessoas que trabalham nesse setor industrial. A pandemia de Covid-19, no ano de 2020, foi um grande exemplo do transbordamento de um vírus de origem animal para os seres humanos, mas também sabemos que não foi a única do século. Dessa forma, podemos ver as notáveis origens sociais, não somente a biológica, desse acontecimento (Wallace, 2020 *apud* Machado, 2022).

Retomando a questão inicial, podemos perceber a amplitude desse debate. Por isso, propõe-se neste trabalho um estudo interdisciplinar, no qual espera-se colaborar com a compreensão da relação dos seres humanos com as Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs) no século XXI, isto é, analisar como essa relação está se desenvolvendo, abrangendo o meio em que isso ocorre e seus atores. Em outras palavras, compreender os impactos que nossa relação com a tecnologia está causando no planeta Terra e, consequentemente, em nós mesmos enquanto sociedade e seres humanos, considerando principalmente a perspectiva da corporalidade para o segundo termo da

questão, pois entendemos que, além de modificarmos nosso meio, ele também está nos modificando constantemente.

O estudo visou comparar as principais ideias apresentadas nos textos selecionados, focando na complementaridade das perspectivas abordadas. O trabalho é dividido em duas seções principais; na primeira, a base teórica do estudo foi construída a partir das obras de Bruno Latour (1994) e Donna Haraway (2009; 2023), cujas análises amplas e críticas dos fenômenos sociais se alinham com a perspectiva sociotécnica adotada. Em seguida, na segunda seção, contamos com as leituras dos textos de Paula Sibilia (2002), Danilo Patzdorf (2017), Christine Hine (2020) e Chiara Pussetti (2021), para compreendermos a relação entre o corpo humano e as tecnologias digitais, considerando o recorte temporal da modernidade até a contemporaneidade, incluindo o uso da *Internet* e das mídias sociais.

Novas formas de contarmos história: um pouco sobre o tal "mundo moderno"

Segundo o filósofo brasileiro Marcondes (2007), o aparecimento de um Novo Mundo na história ocidental modificou drasticamente a concepção da ciência na Europa, que estaria no caminho para viver o grandioso progresso da chamada modernidade, por meio de roubos e do trabalho escravo da colonização. Considerando essa contradição, necessária para se construir a ideia de progresso, torna-se pertinente a reflexão de Bruno Latour (1994), que nos faz pensar sobre o fato de que talvez nunca tenhamos sido modernos, pois a ideia de modernidade não foi realizada da forma como era pensada. Além disso, ao tentar proclamar uma separação do mundo antigo com o novo e moderno, fica implícita a existência de "pré-modernos", que seriam todos os outros povos que não conseguiram "evoluir" ou passar pela modernização, mantendo-se uma velha matriz antropológica, não simétrica.

Portanto, um ponto importante para nosso debate é a concepção da passagem ou fluxo moderno do tempo, a qual o autor chama de temporalidade. Foi criada a ideia de que o tempo passa como uma linha que permeia o progresso ou a decadência, por mais que o objetivo seja sempre o primeiro termo dessa bipolaridade. Para que fosse possível realizar essa criação sobre o tempo, tornou-se necessária, para os "modernos", a ideia de

revolução, na qual os elementos existentes naquele momento devem ser considerados necessariamente como contemporâneos e, se isso não se realiza, passam a ser considerados arcaicos e irracionais. Entretanto, sabemos que isso nunca foi literalmente realizado, pois o que é contemporâneo também é politemporal. Ademais, foi justamente a proliferação exacerbada dos "quase-objetos" que acabou rompendo essa temporalidade moderna, pois fazem parte das redes (Latour, 1994, p. 72-75).

Pensando os processos revolucionários de forma genérica, é perceptível que eles são considerados como "recursos modernos" que ajudariam a anular todo um passado, como se não fosse mais válido. Cria-se, assim, um "novo mundo" no qual é possível incluir irrupções miraculosas de coisas que são "quase-objetos" ou "quase-humanas", pois não se encaixam exclusivamente em algum dos dois polos - natureza ou sociedade - teoricamente criados na modernidade (Latour, 1994, p. 69). Entretanto, apreciamos uma outra forma de pensar esses processos, estando em diálogo com o autor:

> "Em rede", o mundo moderno, assim como as revoluções, permite apenas prolongamentos de práticas, acelerações na circulação dos conhecimentos, uma extensão das sociedades, um crescimento do número de actantes, numerosos arranjos de antigas crenças. Quando olhamos para elas [as revoluções] "em rede", as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante aí para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis (Latour, 1991, p. 52).

Além disso, tornou-se necessária uma forma de contar essa passagem do tempo e, para isso, criou-se a ideia de uma História, outro mecanismo moderno que seleciona elementos contemporâneos ao calendário. Mas é notável que a história dos modernos foi contada por causa das irrupções de "não-humanos", ou seja, fazendo com que ela seja sempre recontada a partir da gênese das inovações técnicas ou científicas, sem atribuir um espaço de ação para os objetos ou os "intermediários" (Latour, 1994, p. 70). Por exemplo, atualmente, temos a sensação de pensar o fluxo do tempo a partir da criação e do consequente uso da *Internet,* como se houvesse existido um antes e um depois dessa invenção tecnológica.

Apesar da separação moderna entre objetos e sociedade, não precisamos mais nos apoiar nessas duas formas "puras" de explicação da realidade. Da mesma forma, não precisamos explicar os intermediários (quase-objetos ou quase-sujeitos) a partir da extração e purificação de suas partes. Na verdade, ao classificar os elementos através de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

uma espiral e não de uma linha, obteremos outra temporalidade, na qual nossas ações são finalmente poli temporais. Em seguida, é necessário que transformemos os intermediários, que antes tinham o papel de aproximar aquilo que separamos, em mediadores, isto é, atores dotados de ação. Então, o "Homem" não será o único que tem história, pois os outros (objetos, natureza etc.) também serão protagonistas (Serres, 1989 *apud* Latour, 1994, p. 78-81).

Retomando a ideia das "redes" de Latour (1994), acreditamos que o pensamento de Haraway (2023) sobre o Antropoceno, tema muito debatido na última década, está em diálogo com essa perspectiva, pois tenta olhar para o ser humano não como o único sujeito dotado de ação, retratando uma maneira de todos os seres terem seus lugares de ação no planeta Terra. Tendo em vista todos os processos pelos quais a sociedade e, consequentemente, o nosso planeta também passaram, principalmente após o século XVIII, isso nos levou a refletir sobre a próxima temática apresentada.

A realidade nua e crua: repensando a ideia de Antropoceno e nossos vocabulários

Donna Haraway (2023), em seu livro *Ficar com o problema*, elabora sua tese de que o conceito de Antropoceno, como um fenômeno tão transformador para a Terra, não deveria ser chamado necessariamente dessa forma, pois coloca o *Anthropos*, ou o Homem, em primazia, indo contra a ideia deste planeta enquanto multiespécie. Ela considera que tanto a Biologia quanto a Filosofia não conseguem mais sustentar a noção de organismos independentes em ambientes; portanto, a Terra seria um *sistema simpoiético*[3]*,* ou seja, construído coletivamente (não sendo autocentrado ou autopoiético, como a ideia do *Anthropos):*

> O termo [Antropoceno] parece ter sido cunhado no início dos anos 1980 pelo pesquisador e ecólogo Eugene Stoermer, especialista em diatomáceas de água doce da Universidade de Michigan, falecido em 2012. Ele introduziu o termo para referir-se às crescentes evidências relacionadas aos efeitos transformadores das atividades humanas na Terra. O nome Antropoceno fez sua aparição estelar dramática em discursos globalizadores no ano 2000, quando o cientista holandês Paul Crutzen, especialista em química atmosférica e vencedor do prêmio Nobel, se juntou a Stoermer para sugerir que as

[3] Sistema simpoiético, ou o termo simpoiese, nas palavras de Haraway (2023, p. 111), significa "fazer-com". Derivada da ideia da Simbiogênese, "Simpoiese é uma palavra apropriada para designar sistemas complexos, dinâmicos, responsivos, situados e históricos."

> atividades humanas haviam sido de tal natureza e de tamanha magnitude que mereciam o uso de um novo termo geológico para uma nova época, que sucedeu o Holoceno (...). As mudanças antrópicas estabelecidas pela máquina a vapor, criada em meados do século XVIII, e pelo uso explosivo de carvão, responsável por alterações em todo o planeta tornaram-se evidentes nos ares, nas águas e nas rochas da Terra (Haraway, 2023, p. 83-84).

Além das discussões sobre as nomenclaturas para esse fenômeno geohistórico que estamos vivenciando, consideramos a afirmativa de Haraway (2023, p. 179-181), que exemplifica o Antropoceno como um evento-limite e não como uma época, diferenciando-o dos outros momentos por causa da escala, da alta relação taxa/velocidade, da sincronicidade e da sua complexidade. Ou seja, há uma alta produção material ao redor do mundo, visando o acúmulo de capital e o lucro.

Contudo, por considerar esse fenômeno geohistórico como um evento, ela acredita que, com responsabilidade e agenciamentos multiespécies, é possível uma recuperação; em outras palavras, "uma maneira de viver e morrer bem" para todos os seres da Terra, considerando um passado, um presente e um porvir. Por isso, evoca uma nova nomenclatura que considera inúmeras temporalidades e espacialidades, na reconstituição de refúgios[4] para "mais-que-humanos, outros-que-humanos, não-humanos e humanos-como-húmus" (Haraway, 2023, p. 182).

Então, propondo um novo termo para essa época, a autora cria a ideia do *Chthuluceno*, que recorre a outras mitologias e imagéticos que vão contra as figurações humanistas e tecno-humanistas modernas do *Anthropos*. Pensando principalmente na aranha *Pimoa chthulhu* e no mito da Medusa, mas também em outras espécies companheiras, Haraway (2023, p. 104) diferencia o *Chthuluceno* do Antropoceno por ser composto de "estórias e práticas multiespécies contínuas de devir-com em tempos precários e arriscados", isto é, os seres humanos não são os únicos que importam, e os outros seres não existem apenas para reagirem à existência deles. "A ordem é retricotada: os seres humanos são com a Terra e da Terra, e as potências bióticas e abióticas dessa Terra dão forma à narrativa principal".

[4] Toda essa ideia muito nos recorda do livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019), onde ele sugere construirmos criativamente "paraquedas coloridos", para lidarmos com a "queda da humanidade". Além disso, ele ressalta que o conceito "Antropoceno" está sendo utilizado por um grupo seletos de pessoas, mas que se formos parar para pensar o tal "fim do mundo" já ocorreu para os povos indígenas no início das colonizações, mas como não são considerados parte da humanidade, também não fazem parte da história.

Considerando as explicações anteriores, a professora também elabora algumas ideias para nós, pessoas que estão vivenciando esse evento, colocarmos em prática. Conforme o pensamento dela, as *mundificações arte-ciência* (ou semiótica material) podem criar *práticas simpoiéticas* para atravessarmos este evento planetário. Em outras palavras, são sistemas-modelos que guiam o pensamento e a ação simpoiéticas, multiespécies e com múltiplos participantes, estando localizados em lugares sensíveis[5].

Donna Haraway (2023, p. 191-192) também aborda, em um fragmento de seu livro, o papel dos *ciborgues* nesse cenário do Antropoceno, relembrando a vigência do seu lema dos anos 1980: "Ciborgues pela sobrevivência terrena", em outros termos, "os ciborgues importam na *mundificação terrana*". Ela esclarece que os ciborgues não são máquinas, nem híbridos de máquina e organismo, mas que estão em relação com os seres humanos desde o final do século XX. Assim, compreendemos que, segundo a autora, eles não são necessariamente entidades robóticas, mas fazem parte de uma semiótica material que nos ajuda a entender como a tecnologia atual faz parte de nossa existência e de nossas relações terrenas[6] neste início do século XXI.

> Por fim, tipos particulares de seres humanos historicamente situados exercem sua função, em devir-com as práticas e artefatos da tecnociência. Caracterizadas por conexões parciais, as partes não se somam para formar nenhum todo; antes, elas compõem mundos de um viver e morrer inacabado, não opcional, estratificado e enredado, em emergência e em desaparecimento. Os ciborgues são constitutivamente cheios de bichos multiescalares, multitemporais e multimateriais, de tipos vivos e não vivos (Haraway, 2023, p. 191).

Agora, focando principalmente nas ações humanas, sem desconsiderar as ações de outros sujeitos do nosso meio, resolvemos pensar como atuamos conjuntamente com as tecnologias digitais de nosso tempo. Então, para se pensar a relação dos seres humanos com a tecnologia, optamos por utilizar, nessa discussão, o recorte teórico do corpo. Assim

---

[5] Um projeto citado pela autora, sendo um exemplo interessante, está localizado nas terras do Círculo Polar Ártico dos Inupiat, no Alasca, onde se passa o *video game Never Alone*, que tem como objetivo as práticas de criação de histórias desse povo e é considerado um "jogo de mundo", isto é, uma forma de narração de histórias indígena através da colaboração entre os desenvolvedores do jogo digital e os povos originários. Dessa forma, percebemos que a tecnologia digital também pode ser uma ferramenta útil de diversas formas nesse cenário, desde que seja usada através da prática *simpoiética*, visando uma breve passagem pelo Antropoceno (Hawaway, 2023, p. 153-158).

[6] Em "nossas relações" incluo também a existência dos animais não-humanos, pois através dos exemplos citados por Haraway (2023) no capítulo "Inundadas de urina: DES e Premarin em responsa-habilidade multiespécie", percebemos que não são só os seres humanos que se relacionam com as tecnologias. Atualmente, a maioria dos animais domesticados estão em diálogo com as tecnologias e biotecnologias.

como na discussão sobre a Modernidade, Revoluções Industriais e Antropoceno, o pensar "em redes" também atravessa a relação de nossos corpos com as tecnologias digitais, pois, aparentemente, esses elementos não estão mais separados (Patzdorf, 2017). Além disso, é importante destacar que o desenvolvimento tecnológico também é parte essencial das discussões sobre o Antropoceno (Haraway, 2023). Estamos todos - animais não-humanos, humanos e objetos - de fato, entrelaçados em nossas redes (Latour, 1994).

Da mesma forma que nos deparamos com a questão do vocabulário ao falarmos sobre os outros termos citados anteriormente (Modernidade, Revolução, Antropoceno, etc.), ela não desaparece totalmente nas próximas reflexões, como visto no livro de Sibilia (2002). No mundo ocidental, sempre houve jogos de linguagem, como, por exemplo, animal *vs.* humano, natureza *vs.* cultura. A tecnologia digital, enquanto parte constituinte de nossa cultura, logo é colocada à distância ao que é natural. Então, um corpo que está intimamente em contato com a tecnologia, seria ou não considerado parte da natureza?

Genealogia de um corpo ocupa a modernidade e a contemporaneidade

Sintetizando a apresentação de Patzdorf (2017, p. 46), vemos que a passagem da filosofia platônica em direção à época de Santo Agostinho (354- 430 d.C.), é quando se desenvolve a ideia de que o corpo deveria ser separado da alma, pois este primeiro não era considerado capaz de tomar boas decisões. Mas foi com a junção do neoplatonismo (séculos III a VI d.C.) com a teologia cristã, desembocando no período da cristandade, que a noção de indivíduo começou a ser desenvolvida por meio do livre-arbítrio, ocupando o seu lugar no pensamento ocidental. Dessa forma, a responsabilidade por suas ações passou a ser do sujeito e não necessariamente do seu corpo, embora alma ainda fosse considerada a parte sagrada.

Seguindo, historicamente, podemos perceber que a noção de indivíduo foi assentada com o Renascimento e seus pensadores humanistas, sendo mais bem lapidada por meio dos ideais iluministas nos séculos XVIII e XIX. Além disso, com a iniciativa de Martinho Lutero (1483-1546) e a Reforma Protestante, reforça-se ainda mais essa característica importante na genealogia do corpo ocidental: a noção de indivíduo. Com isso, observamos, no Renascimento, a suplantação do teocentrismo pelo

antropocentrismo, por meio da própria religião. Assim, deslocam-se de vez as preocupações "universais" para "individuais" (Patzdorf, 2017).

Considerando os cenários das sociedades como configurações históricas, Paula Sibilia (2002, p. 41-43) utiliza o pensamento de Foucault para compreender que existem certas relações de *poder-saber* que vigoram em determinadas configurações. No caso ocidental, observamos que esse saber desembocou em criações tecnocientíficas, principalmente a partir da Revolução Industrial, as quais não estavam isentas das relações de poder e, por isso, acabaram gerando um sistema de sujeição e conformação dos corpos. Ainda pensando nas configurações históricas, utilizaremos duas aproximações metafóricas pensadas pelo sociólogo Hermínio Martins e apresentadas pela autora: a tradição prometeica e o projeto fáustico, que colaboram para a compreensão das duas etapas da sociedade tecnocientífica – a moderna e a contemporânea.

A fase prometeica, correspondendo à tecnociência moderna, caracterizaria uma perspectiva progressista, na qual a técnica, usada de forma majoritariamente instrumental, juntamente com o conhecimento "verdadeiro" proveniente da ciência, serviria para a dominação racional da natureza. Tudo isso visava a um certo "bem comum" para a humanidade, vinculado a uma forte crença no progresso material, advindo do contexto histórico da Revolução Industrial. Vale ressaltar que essa linha de pensamento considerava que haveria um limite entre o que pode ser pensado e criado através da tecnociência e o que era relegado ao "mistério divino" da vida (Sibilia, 2002, p. 44-45).

Nessa parte, também é interessante pensar como o corpo humano era visto e pensado na tradição prometeica. Como mencionado, os instrumentos e as técnicas dessa época eram utilizados como materiais necessários para o aperfeiçoamento do corpo, ainda ancorado na perspectiva naturalista. Em outras palavras, a tecnologia era vista como uma "extensão" do corpo, trabalhando na amplificação de suas potencialidades naturais, consideradas finitas. Portanto, havia um certo limite entre o sagrado, isto é, a alma, que ainda estava vinculada ao corpo, e a tecnologia (Sibilia, 2002, p. 46).

Entretanto, ela considera que foi com as reflexões filosóficas de Descartes no século XVII, que emerge o poderoso dualismo corpo-mente, o qual permanece até hoje como base para os imaginários ocidentais. Nessa linha, o corpo seria como uma máquina, que poderia ser examinada por meio dos métodos científicos, enquanto a mente humana,

lugar onde supostamente residia a alma, teria origens divinas. Em seguida, radicalizando as ideias de Descartes, Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), em seu livro *O homem-máquina*, ressalta o potencial do corpo e, além de dessacralizar por completo o homem, retira o papel da alma, que antes era fundamental (Patzdorf, 2017, p. 57).

Então, conforme o pensamento mecanicista decorrente da época e o desenvolvimento da medicina, junto com seus estudos anatômicos, transformou-se esse corpo, já dessacralizado no momento da morte, em um cadáver que poderia ser aberto e examinado "peça por peça", com o objetivo de tentar entender como essa "máquina" funcionava (Sibilia, 2002, p. 66-68). Nesse ponto, podemos destacar o papel do livro *De Humani Corporis Fabrica*, do médico Andreas Vesalius (1514-1564), período em que começa a se desenvolver, de fato, a anatomia científica moderna, na qual o experimento empírico se torna ponto de partida para a teoria (Patzdorf, 2017, p. 53).

Após este momento, já no século XVIII, a medicina começa a demonstrar seu potencial biopolítico, tanto na administração dos corpos quanto das populações nacionais e urbanas, sendo estes considerados problemas biológicos e políticos, excluindo, de fato, o sagrado do ser humano e fundindo as bases do mecanicismo universal, tornando-se, portanto, anti-humanista (Sibilia, 2002, p. 72-74). Por último, é importante lembrar que foi a partir desse mesmo século, com a Revolução Francesa, até o século XIX, que se desenvolveram os ideais iluministas, culminando no ápice do projeto de individuação do corpo: a invenção da ideia do "homem" universal (Patzdorf, 2017, p. 59).

Posteriormente, foi no cenário do início do século XX que começou a se desenvolver uma nova fase da tecnociência, antítese da moderna. Abandonando a perspectiva mecanicista, inaugurou-se a realidade atômica. Principalmente com a descoberta do DNA e a execução do Projeto Genoma Humano, os cientistas chegaram à conclusão de que o cerne da vida humana seria a informação, gerando códigos que podem até ser programados — de forma semelhante a um *software* — enquanto o corpo humano se aproximaria da ideia de *hardware* (Sibilia, 2002, p. 74-76). Nas palavras da autora:

> Definitivamente, trata-se de uma brusca mudança de paradigma tecnocientífico, que acabou deixando no passado o mundo mecânico da física clássica e a sua natureza laboriosamente domesticável. Na tecnociência de perspectiva fáustica, pelo contrário, a natureza é decomposta e recriada, não mais de acordo com um regime mecânico-geométrico mas segundo o modelo informático-molecular (Sibilia, 2002, p. 77).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Já no final do século XX, observamos, então, uma verdadeira aliança (também econômica) entre as ciências da vida, por meio principalmente da biotecnologia, e a informática. Também não podemos deixar de citar como o militarismo influenciou o desenvolvimento dessa nova fase tecnocientífica. Temos aqui, então, a convergência das duas vertentes principais da tecnociência contemporânea, dando início ao fenômeno de hibridização, ao fundir matérias orgânicas e inorgânicas (Sibilia, 2002, p. 74-82). Vemos, assim, o surgimento de uma nova noção de corpo.

Nesse ponto, já podemos ter em mente uma nova metáfora: o *homem-informação*, pois o corpo humano passou a ingressar no meio digital. Entretanto, é notável que, nesse processo de digitalização universal, há uma preferência pelo etéreo, pois o corpo humano tem suas limitações (Sibilia, 2002, p. 84). Somando-se isso a um dos principais objetivos do projeto fáustico, que seria essa aspiração pelo transcendental, isto é, acabar com as limitações e partir rumo à imortalidade, começamos a romper com as noções de espaço (com o surgimento do virtual) e tempo (com a busca pela imortalidade). Vemos, então, a ideia de que o corpo humano estaria se tornando obsoleto, sendo necessário ultrapassar essa condição humana (Sibilia, 2002, p. 42).

Portanto, a imortalidade seria um objetivo a ser alcançado, segundo o projeto fáustico. Mas, para compreendermos por que a morte sofreu essa desvalorização sociocultural durante essa mudança de fases da tecnociência, a autora recorre novamente a Michel Foucault. Ele esclarece que, a partir da Revolução Industrial, a morte foi deixando de ser importante, pois é um limite que não se pode ter controle, diferentemente da vida, na qual pode-se intervir através do desenvolvimento de mecanismos de biopoder, para que se faça viver (Sibilia, 2002, p. 49-54).

Nesse sentido, a hibridização do corpo humano com a tecnologia (biotecnologia e informática) seria a forma de se livrar da finitude da vida. Sibilia (2002, p. 55), escrevendo seu livro no início do século XXI, exemplifica esse processo de busca pela imortalidade com o surgimento da Inteligência Artificial, que seria essa tentativa de "transferir" a mente humana para um computador. Além disso, vimos aumentar o debate sobre essa tecnologia após a primeira pandemia do século, em 2020, momento que se destacou por ter dado um impulso ainda maior no desenvolvimento do mundo digital, justamente pela necessidade de distanciamento social.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sintetizando esse panorama histórico sobre a percepção do corpo no Ocidente, os autores nos ajudam a compreender como a concepção de corpo foi se transformando ao longo do tempo. Sibilia (2002) opta por separar essas mudanças em dois momentos, modernidade e contemporaneidade, demonstrando como as inovações científicas e tecnológicas impactam a forma ocidental de lidar com a noção de corpo. Já Patzdorf (2017) analisa como o corpo foi sendo composto através da criação filosófica do indivíduo na modernidade. Finalmente, demonstra que essa forma de pensar a realidade seria, na verdade, uma ideação derivada do projeto teológico-político da cristandade.

Pensando o corpo no século XXI: híbridos, ciborgues e corporalidades

Retomando as reflexões acerca do papel do corpo, acreditamos que o conceito de hibridismo pode colaborar com o desenvolvimento de nossas ideias. Latour (1994), apresenta em seu livro, o exemplo da interação entre Hobbes e Boyle, demonstrando como uma nova teoria política e a criação dos laboratórios científicos, foram eventos que aconteceram conjuntamente no século XVII. Nesse processo, definiu-se o que seria o ser humano, ou a sociedade, e, do outro lado, estariam os não-humanos, ou o mundo natural. Mas esse trabalho de purificação dos conceitos não é suficiente para compreendermos como se deu esse momento histórico. Como ele afirma, os "modernos" tentaram inviabilizar a interação entre esses dois polos, mas esta continuou a existir nas entrelinhas.

O autor tem a hipótese de que o trabalho de purificação dos conceitos possibilitou a existência do trabalho de mediação ou tradução. Mediante esse processo, surgem os chamados "híbridos", sendo caracterizados como entidades que não podem ser distinguidas entre "naturais" ou "culturais" (Latour, 1991, p. 16). Dessa forma, podemos compreender que o escritor, nesse texto abordado, não se desfaz necessariamente dessa dicotomia; na verdade, ele pluraliza as ideias do que seriam natureza e sociedade. Também entendemos que tanto a natureza quanto a sociedade serão sempre resultados de uma série de mediações, ao invés de pensarmos a natureza como a origem dos objetos ou não-humanos e a sociedade como a origem dos sujeitos.

De forma complementar ao pensamento de Latour (1991), no "Manifesto Ciborgue", que teve sua primeira edição em 1985, Donna Haraway (2009) apresenta sua

tese de que os dualismos clichês do mundo ocidental, tais como natureza *vs.* cultura, homem *vs.* animal, natural *vs.* artificial etc., não colaboram mais com a nossa compreensão de um mundo contemporâneo. Pelo contrário, colaboraram desde o início com a prática da dominação de um sobre o outro. Por isso, precisamos manter juntas essas contradições, para que possamos compor uma totalidade mais ampla. Em uma expressão imagética, ela desenvolve o "mito do ciborgue", um híbrido de máquina e organismo.

Dessa forma, ela argumenta que esse mito surge justamente quando a fronteira entre o "humano" e o "animal" se rompeu, no final do século XX, dando início a uma simbiose de "animal-humano-máquina" (Haraway, 2009, p. 41). Ademais, com a noção de que gênero, a raça e a classe social são historicamente construídas, subentende-se que a noção de humano também o seja, e, por isso, pode e deve ser desconstruída.

> De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias. A luta política consiste em ver a partir de ambas as perspectivas ao mesmo tempo, porque cada uma delas revela tanto dominações quanto possibilidades que seriam inimagináveis a partir do outro ponto de vista (Haraway, 2009, p. 46).

Um ponto que deve ser ressaltado neste texto é o fato de Haraway normalizar o que é ser um ciborgue. Ou seja, ela afirma que, naquele momento de transição para o século XXI, todos nós já éramos híbridos e que esse processo não era somente parte de uma ficção científica. Afinal, a biotecnologia, juntamente com a informática, já estava remodelando nossos corpos, desde o uso de fármacos até o uso de instrumentos tecnológicos no dia a dia. Por isso, com a constituição de uma nova forma de olhar para os corpos humanos, também deveríamos pensar em como isso reflete em nossas relações sociais e, consequentemente, na nossa atual forma de ação política (Latour, 1984 *apud* Haraway, 2009, p. 67).

Por isso, é interessante refletirmos sobre a presença das cadeias sociotécnicas, isto é, como nos relacionamos com nossos artefatos tecnológicos e como essas interações moldam uns aos outros, desde as modificações em nosso próprio corpo (informacionais e/ou biotecnológicas), como já explorado, até a geração de uma nova rede de relações, envolvendo seres humanos e tecnologias digitais.

Considerando as contribuições de Haraway (2009), entramos agora na parte da discussão onde tentamos pensar o conceito de corpo na contemporaneidade. O "mito

político" do ciborgue nos ajudou, teoricamente, com a superação da dicotomia tecnologia/natureza, mas apoderou-se de um símbolo da ficção científica que, se interpretarmos literalmente, percebemos que até hoje não se realizou necessariamente dessa maneira. Em outras palavras, a aparência dos nossos corpos físicos não é muito diferente dos corpos do século anterior, havendo, na verdade, uma maior modificação em sua performance, por meio de próteses e acoplamentos que foram realizados de maneira molecular, semiótica e informativa (Patzdorf, 2017, p. 16).

Com o advento e a popularização das TDICs, isto é, a *Internet* e a comunicação em rede, propiciou-se a realização de atividades no ambiente virtual, criando, assim, uma fragmentação da experiência temporal, espacial e corporal. Entretanto, segundo Patzdorf (2017, p. 16-18), vemos que as TDICs não são uma mera modificação tecnológica, mas estão baseadas em uma necessidade humana, utilizando o agir técnico em uma intervenção artificial na tentativa de criar um ambiente mais adequado. Ademais, é interessante destacar que a tecnologia não serve para completar uma "falta" no ser humano, mas sim para ampliar o seu campo de operação através de uma agregação temporária de dispositivos e artefatos digitais.

Apesar desse novo cenário, onde as atividades são realizadas em um ambiente virtual, não podemos pensar em uma "desmaterialização" ou "virtualização" geral, pois continuamos precisando de equipamentos e dispositivos tecnológicos, que também são materiais (Patzdorf, 2017, p. 20), da mesma forma que o nosso corpo necessita da dimensão física, como ressalta Hine (2020), ao falar sobre a "Internet corporificada". De forma complementar, consideramos que a concepção de corpo, que na modernidade estava atrelada às noções mecanicistas e individualistas, também não serve mais para explicar o corpo na contemporaneidade, tampouco a concepção de ser humano. Com a automação da energia elétrica, a interação humano-máquina se modificou, desenvolvendo assim uma "corporalidade reticular", termo cunhado por Patzdorf (2017, p. 20), exemplificando a junção da carne, informação e eletricidade.

A expressão "corporalidade reticular*"* surge com o intuito de dar uma nova nomenclatura para o processo pelo qual o corpo humano está passando, ao estar em contato com as tecnologias digitais de informação e comunicação, desaguando nas chamadas ambiências digitais. O autor elabora sua dissertação dizendo que houve vários

estudos no início do século XXI que discutiram o conceito de "corpo", entendendo-o como uma unidade primária da existência humana, em detrimento da mente. Mas, com a superação da dicotomia *corpo-mente*, também podemos observar o fim da separação *corpo-tecnologia*, nos deparando, na contemporaneidade, com a complexa relação *corpo-informação-tecnologia* (Patzdorf, 2017, p. 27).

O final do século XX serviu de palco para textos que refletiam sobre a constituição do corpo em relação à tecnologia, mas atualmente o estatuto do corpo é outro. Não se agarrando mais à ideia da eletrônica ou da eletricidade, a informação digital passou a constituir parte da nossa corporalidade, fazendo surgir novas experiências corporais. Então, o corpo desocupa a posição de ser um significado ou significante da realidade, porque não há mais um lugar espacialmente definido para sua existência. Na modernidade, com o advento da ciência, descobriu-se que o corpo era tridimensional. Já na contemporaneidade, percebeu-se que o corpo é "metadimensional". Logo, sua existência se dá em vários espaços que não são necessariamente físicos, mas também informacionais (Patzdorf, 2017, p. 27-28).

> Dito tudo isso, podemos tentar responder à pergunta que encimou este capítulo: "O que designamos ao utilizar a palavra corpo"? Com certa ousadia, podemos respondê-la numa pequena frase: a palavra corpo não designa nada. Dentre tantas ações, nascimentos, mortes, textos e representações, fazer da palavra corpo um signo para o envoltório de pele é desconsiderar todos os outros processos que fundam o corpo. Nem envelope, nem recipiente (Patzdorf, 2017, p. 18).

Portanto, é possível compreender que, na contemporaneidade, a existência do corpo também se dá através das representações desenvolvidas pela informação. Assim, ao pesquisar sobre essa temática, é necessário considerar "diferentes elementos orgânicos e inorgânicos, culturais e semióticos, elétricos e informativos, que os compõem no complexo comunicativo que são [os corpos]" (Patzdorf, 2017, p. 21). Ademais, com a revolução cultural desenvolvida pela comunicação digital e pelas mídias sociais, que compõem uma nova arquitetura interativa, vivenciamos novas formas de sociabilidade com a interação *corpo-informação-tecnologia*, onde o ser humano não é mais o principal agente dessa relação, pois ela se dá de forma *reticular*.

Anteriormente, já falamos sobre a criação da ideia de um "Homem universal" a partir do período renascentista na Europa. Porém, com Chiara Pussetti (2021, p. 2-4), podemos perceber que este modelo ideal de humanidade, que é um produto cultural cheio

de ideologia, oprime outras possibilidades de se estar no mundo. Dentro disso, ela apresenta o conceito de *Anthropo-poiesis*, proposto pelo antropólogo Francesco Remotti, através do qual podemos compreender que tanto o modelo ideal de humanidade quanto o de corporeidade são sempre construídos e moldados, considerando as manipulações químicas, farmacológicas e estéticas do *self*. Logo, ela propõe a tese de que moldar a matéria biológica remete à noção dos seres humanos como plásticos. Em seguida, ela afirma que somos sujeitos ativos dentro do nosso processo evolutivo, pois a evolução biológica do ser humano está entrelaçada com a evolução social, cultural e tecnológica, e, por isso, sempre tentamos ultrapassar os limites impostos pela natureza. Em suas palavras:

> O homem sempre utilizou objetos e construiu ferramentas de forma intencional e deliberada e, dessa forma, alterou o ecossistema e o seu ambiente social. As próprias ferramentas que ele criou, por sua vez, transformaram a sua biologia. No curso do desenvolvimento da espécie, transmitimos por outras palavras aos nossos descendentes não somente os nossos genes, mas também nossas invenções, alimentos, ideias e transformações ecológicas que introduzimos. Desde sempre alteramos o mundo à nossa volta e este de consequência nos transforma intimamente (Pussetti, 2021, p. 6).

Nessa linha de pensamento, ela ressalta que não existe uma essência humana, por mais que tentemos criar modelos ideais, pois a humanidade é constantemente remodelada por intervenções tecnológicas. Contudo, essa "autopoiesis implica em negociações complexas e constantes com as normas e valores dominantes, que são produtos históricos e sociais particulares", dentre as variadas formas de humanidade (Pussetti, 2021, p. 8). Além disso, a autora relata que as interações homem-máquina e as modificações somáticas tornaram-se parte do imaginário comum atualmente, pois se tornaram mais acessíveis ao público, intensificando ainda mais a noção de *melhoramento do ser humano* (Pussetti, 2021, p. 9).

Com isso, Pussetti (2021, p. 10-11) entende que, atualmente, apesar de o corpo informar principalmente a individualidade do sujeito, a autodeterminação identitária é incentivada e legitimada pelo discurso midiático, mesmo sendo voluntária. É notável que o *Instagram*, nos dias de hoje, é uma das principais ferramentas para isso, ligando atitudes individuais a um modelo de *corpo-norma* e conduzindo os consumidores ao mercado de aperfeiçoamento. Na tentativa de compreender esse fenômeno, a autora denomina os seres humanos situados nesse contexto histórico e social como *Homo plasticus*, pois têm

o espaço virtual da mercantilização como palco e são produzidos por variadas tecnologias de "domesticação" do corpo, incluindo a biotecnologia e a informática. Nota-se que esse *corpo-imagem* conjuga a manipulação corporal superficial com a intervenção profunda, em busca de um corpo ideal de perfeição, que reduz a diversidade de outros corpos a defeitos que precisam ser corrigidos (Pussetti, 2021, p. 12).

Outro ponto de vista interessante para o debate sobre a aplicação das tecnologias digitais na contemporaneidade é o de Christine Hine (2020) sobre o papel desempenhado pela *Internet*. É notável que, nos primeiros estudos sobre esse meio de comunicação, pensávamos haver uma diferença entre o status de *online* e *off-line*, existindo um espaço específico para essa vivência: o *ciberespaço*. Mas, com o passar do tempo, fomos percebendo o quanto "a Internet se torna entrelaçada, no uso, com múltiplas formas de contexto e molduras de criação e significado" (Hine, 2020, p. 16). Não estando apartada da vida cotidiana e, portanto, sendo um artefato constituinte da cultura, podendo assumir múltiplas identidades e sentidos. Esse fenômeno é denominado de "Internet incorporada".

Em seguida, a autora elabora a noção de "Internet corporificada" a partir da superação da ideia do *ciberespaço*, demonstrando como a materialidade do corpo continua sendo peça fundamental, pois o usuário é um ser corporificado. Mesmo que atualmente existam múltiplos modos de ser e noções de fisicalidade, a experiência *online* não substitui a experiência corporal. Ela desmistifica a velha ideia de identidades diferentes na *Internet*, assumindo que "muitas vezes experienciamos estar *online* como uma extensão de outras formas de ser e agir no mundo" (Hine, 2020, p. 24).

Além disso, podemos experimentar a *Internet* de várias maneiras, tanto de um ponto de vista de um lugar, uma ferramenta e uma forma de ser (Hine, 2020, p. 26). Então, o cenário digital pode servir como um meio para entendermos a experiência humana. De forma complementar, Hine (2020, p. 27) afirma que a ideia também se apoia no princípio de que "a Internet pode moldar nossa experiência de corporificação, pois as informações e percepções que encontramos online nos ajudam a nos entender de novas formas".

Considerando os textos expostos acima, podemos observar que Latour (1994) constrói, de forma teórica, a ideia do que seria um processo de hibridização: a aparição de quase-objetos ou quase-humanos na história moderna. Em seguida, Haraway (2009) exemplifica o processo de estreitamento do ser humano com as tecnologias através de

uma simbologia, a qual ela chama de *ciborgue*, no final do século XX. Por último, Patzdorf (2017) desenvolve uma nova maneira de pensarmos a relação entre o corpo humano e as tecnologias digitais no mundo contemporâneo, que ele denomina *corporalidade reticular*. Focamos ainda no papel da Internet e das mídias sociais, com as colaborações de Pussetti (2021) e Hine (2020), demonstrando como esses fatores influenciam fortemente a atual compreensão da corporeidade e da experiência humana. Ademais, Pussetti (2021) aborda o processo evolutivo dos seres humanos em consonância com o desenvolvimento cultural e tecnológico, apresentando a ideia do *Homo plasticus*, enquanto Hine (2020) afirma a existência de uma *Internet incorporada* e *corporificada*.

Análise sobre a literatura e considerações finais

Primeiramente, podemos perceber que tanto Latour (1994) quanto Haraway (2023) fazem uma crítica ao conceito de Modernidade, mas o primeiro foca em apresentar as contradições e dicotomias presentes na formação da era moderna. Em outra obra, a autora também discorre sobre o fim do pensamento dicotômico, por meio da simbologia do *ciborgue* (Haraway, 2009), diferente do autor, que, em vez disso, parece pluralizar os conceitos. Apesar de Haraway não utilizar o conceito de redes nessas duas obras, também percebemos uma semelhança em sua abordagem. Ambos propõem novas formas de explicação da realidade e destacam como as criações e práticas da tecnociência devem ser incluídas em nossa forma de pensar a realidade, mas de uma maneira diferente do que tem sido feito desde a chamada modernidade: com mais inclusão e responsabilidade.

Por conseguinte, é interessante perceber que Sibilia (2002) e Patzdorf (2017) fizeram espécies de genealogias sobre a concepção do corpo humano na Modernidade, abrangendo também a discussão desse tema na contemporaneidade. Apesar das críticas sobre esse primeiro período histórico, ambos os autores estão de acordo sobre o papel dos dualismos do pensamento ocidental, especialmente as reflexões de Descartes para a expansão da concepção moderna da ideia de corpo, separando-o da noção de mente racional, o que complementa as reflexões sobre os dualismos ocidentais de Latour (1994) e até mesmo de Haraway (2009). Em geral, um ponto interessante de Sibilia é que ela também ressalta o poder das biotecnologias e como as inovações tecnocientíficas

colaboram diretamente com a compreensão do corpo e com sua manipulação, enquanto Patzdorf parece focar mais na relação dos seres humanos com a informática. Ainda, é notável que ambos os autores destacam como o conceito de "informação" na contemporaneidade está ligado à concepção do corpo.

De forma complementar, até mesmo cronologicamente, podemos observar como Patzdorf (2017) aborda um contexto mais atual, trazendo ao debate a complexa relação entre *corpo-informação-tecnologia*, transformando o estatuto do corpo e as próprias formas das relações sociais, como, por exemplo, o papel das mídias sociais. Em resumo, o conceito de *híbrido* (Latour, 1994) e *ciborgue* (Haraway, 2009), que expressam uma complementariedade, são pontos de partida essenciais para compreender a transformação que Patzdorf (2017) propõe com o conceito de *corporalidade reticular*. Um ponto interessante é que Haraway (2009) também aborda o processo de junção da biotecnologia com a informática e como isso está remodelando nossos corpos, em sintonia com Sibilia (2002), que também utiliza uma ideia similar de hibridização em seu livro.

Já na última parte, tentamos trazer como foco principal do debate a *Internet*. Dentro disso, podemos observar que Pussetti (2021) sugere a existência de ideais de corporeidades que são criadas e moldadas de acordo com a nossa evolução biológica, social, cultural e tecnológica. Ela também fala sobre as interações *homem-máquina* e as modificações somáticas que incluem aspectos da biotecnologia, complementando as ideias de Haraway (2009) e Sibilia (2002). A autora cria a ideia de *Homo plasticus*, citando a importância de mídias sociais, como o *Instagram* nas modificações somáticas.

Observamos que o conceito de *corporalidade reticular* (Patzdorf, 2017) está de acordo com a ideia de *Internet incorporada* de Hine (2020), pois não existe mais um espaço específico para a vivência online, já que a Internet está presente em nosso cotidiano, na cultura ocidentalizada, mas ainda assim pode assumir múltiplas identidades e sentidos. Adiante, Hine (2020) apresenta a concepção da *Internet corporificada*, ressaltando que o corpo físico ainda é necessário em nossa existência humana. Entretanto, com a *Internet*, podemos ter outras formas de ser e agir no mundo, fazendo com que essa ferramenta tenha o poder de modificar nossa experiência de corporificação, ponto em que as reflexões de Hine (2020) tangenciam o *Homo plasticus* (Pussetti, 2021).

Como considerações finais, o intuito deste trabalho é repensar a forma como estamos lidando com o saber-fazer tecnocientífico e as relações sociotécnicas no século XXI, indo além da mera ideia de adaptação. Se estamos todos conectados em redes (humanas e não-humanas) e nossa vivência ocorre através de uma corporalidade que não é mais totalmente individualizada, devemos começar a lidar com essas questões com um maior senso de responsabilidade social, ecológica e ética, visando um desenvolvimento tecnológico sustentável e que considere a agência de todos os seres que compartilham a realidade terrena – incluindo as próximas gerações –, pois haverá um amanhã.

Outro ponto importante a ser abordado diz respeito às modificações realizadas no meio ambiente e, de forma dialética, no nosso próprio corpo. Em relação ao primeiro termo, observamos, que a alta apropriação dos recursos naturais através do desenvolvimento tecnológico nos levou a um cenário global complexo – o Antropoceno – sendo imprescindível que pensemos em formas criativas para lidar com essa situação. De forma semelhante, estamos cada vez mais modificando o nosso corpo físico por causa das inovações informáticas e biotecnológicas, o que impacta drasticamente nossas relações sociais. Muitos discursos afirmam a busca por um melhoramento da experiência humana, mas na prática, não é necessariamente isso que vemos acontecer. Por isso, devemos repensar a nossa forma de lidar com o desenvolvimento tecnológico, porque isso está estreitamente ligado ao corpo terrestre – e os seres humanos fazem parte desse todo, marcando presença com os seus corpos.

Referências bibliográficas

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema:** fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Autêntica, 2009. p. 33-118.

HINE, Christine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 29, n. 2, p. e181370, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe181370. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370 . Acesso em: 5 set. 2025.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MACHADO, Nuno Miguel Cardoso. Rob Walace acerca das raízes sociais da pandemia de Covid-19. **Physis**: Revista de Saúde Coletiva, vol. 32, núm. 3, 2022, pp. 1-7. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-73312022320321. Acesso em: 5 set. 2025.

MARCONDES, Danilo. As origens do pensamento moderno e a ideia de modernidade. In: MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, ed.13, sem paginação.

PATZDORF, Danilo. **Sobre aquilo que um dia chamaram corpo:** corporalidade nas ambiências digitais**.** 2017. 187 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.11606/D.27.2017.tde-27092017-093410. Acesso em: 06 set. 2025.

PUSSETTI, C. Nós, pós-humanos: da gênese à liberdade**. Interface- Comunicação, Saúde, Educação**, v. 25, p. e200306, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/icse/a/PhFG6qfxgLFb4DJdLsT3Msv/ . Acesso em: 06 set. 2025.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico:** Corpo, subjetividade e tecnologias digitais**.** 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A tríplice fronteira dos Comuns: Relação, território e contra-hegemonia.

Caio Cavalcanti de Albuquerque Gazziro[1]

Ian Zanon Pessoa[2]

Lucas Pires Botta[3]

Resumo: O seguinte trabalho propõe uma reflexão interdisciplinar acerca do tema dos Comuns, visando evidenciar como este conceito pode operar como ponto de intersecção entre os campos da antropologia, da economia e da psicologia. Para compor tal texto, lançamos mão de autores como Negri, Harvey, Latour, Deleuze e Guattari, McKinnon e Bollier a fim de mostrar como a noção de Comuns permite uma virada interdisciplinar de caráter construtivista e pragmática nas ciências humanas. Os textos The Future of the Commons, de Harvey, e The Growth of the Commons Paradigm, de Bollier, abrem pistas para deslocar a tradicional problemática dos comuns: a escassez deixa de ser a lente explicativa, e a irracionalidade no uso dos recursos passa a ser atribuída à configuração histórica da propriedade privada. Ao abandonarem um estatuto naturalizado, os comuns deixam de figurar como uma categoria abstrata, associada a um problema e solução igualmente universais. Em seu lugar, emerge uma ontologia relacional e não-reducionista centrada no excedente (ao invés da escassez/falta) — ou na presença — que evidencia a constituição política, territorial e situada dos comuns. Com isso, a categoria passa a ser pensada a partir de sua escalabilidade, sua malha política e de implicações, abrindo espaço para um deslocamento epistemológico frente ao saber científico hegemônico. Esse olhar revela nos comuns não um problema a ser resolvido, mas uma potência explicativa para repensar as formas de vida e produção de mundo.

Palavras chave: Comuns, território, interdisciplinaridade, epistemologia, ecosofia.

1.1 Introdução – Produzindo Ecosofias: da Relevância dos Comuns

Nunca tão atual como no agora, o manifesto *Três Ecologias* (1990) de Félix Guattari é um tenro diagnóstico do cenário político e subjetivo do mundo neoliberal. 30 anos depois de sua publicação, acompanham-se súbitas mudança no cenário global, sem que, no entanto, estejam claras as consequências deste processo para as várias instâncias econômicas, sociais ou psicológicas. Como expressa Bruno Latour (2021), a pandemia de covid-19 trouxe metamorfoses: não se vive mais no mesmo mundo, não se ocupa mais o espaço da mesma forma. As justificativas e naturalizações de todo tipo sobre o comportamento humano, que seria evolutivamente ou geneticamente levado ao

[1] Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
[2] Graduando em Economia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
[3] Mestrando em Psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

neoliberalismo cederam definitivamente (McKinnon, 2021). Defrontadas com estas crescentes crises (política, econômica, climática), toca novamente à porta das ciências humanas a urgência de repensar sua história e conceituação.

Pensamos esta transformação necessária como um processo a ser acompanhado: a produção de uma variedade de *ecosofias* (Guattari, 1990), que implicam na abertura à abordagens multidisciplinares onde previamente haveria ortodoxia. Longe de querer essencializar o problema, o seguinte texto não propõe uma resposta, mas aponta na direção de uma pista específica já inicialmente feita por autores como Harvey (2011), Hardt e Negri (2009), Bollier (2015) e Guattari (1990): o Comum.

Retomando este conceito enquanto operador, se busca redefinir a relação entre conhecimento e validez das práticas acadêmicas para além da hegemonía produtivista e impessoal do capitalismo tardio. Articulando perspectivas da economia, psicologia e ciências sociais, aponta-se

> Uma ecosofia que articule todas as ecologias científica, política, ambiental, social e mental é talvez chamada para substituir as velhas ideologias que sectorializam de forma abusiva o social, o privado e o civil, e que eram fundamentalmente incapazes de estabelecer junções transversais entre a política, a ética e a estética. [...] Nomeio *ecosofia* não para englobar todos estes âmbitos ecológicos heterogêneos em uma mesma ideologia totalizante ou totalitária, mas para indicar ao contrário a perspectiva de uma escolha ético-política da diversidade, do dissenso criador, da responsabilidade quanto à diferença e alteridade. (Guattari, 2013, p. 33 e 66)

O comum aponta para uma formação ecosófica na medida em que retorna sempre como uma questão em ciências humanas: às vezes a título de problema (como na economia neoclássica), mas de mais em mais a título de condição mesma de uma boa prática científica (Yves Citton, 2014; Passos, Kastrup e Escóssia, 2009; Passos, Kastrup e Tedesco, 2016).

Uma breve delineamento deste operador se faz desejável, sem almejar, entretanto, uma categorização final que fixaria o que os comuns são ou não são: trabalhar pelos comuns em toda sua variedade envolve certa rejeição da lógica formal, do conhecimento como representação de objetos (Passos e Benevides, 2009), e de uma política cognitiva realista:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Chamamos de política cognitiva um tipo de atitude ou de relação encarnada, no sentido que não é consciente, que se estabelece com o conhecimento, com o mundo e consigo mesmo. Tomar o mundo como fornecendo informações prontas para serem apreendidas é uma política cognitiva realista; tomá-lo como uma invenção, como um engendrado conjuntamente com o agente do conhecimento, é um outro tipo de política, que denominamos construtivista. Nesse sentido, realismo e construtivismo não são apenas posições epistemológicas abstratas, mas constituem atitudes investigativas diversas (Kastrup, 2009, p. 34).

Por agora, resta afirmar o caráter construtivista que emerge de tais proposições: todo comum específico é, mais além de um simples bem compartilhado, uma relação construída entre humanos e não-humanos em *um determinado lugar* (Latour, 2021), nunca em todo lugar. Ele emerge de certa relação que se produz e entretém com um território existencial (Deleuze e Guattari, 2012), que não se resume a um espaço físico, onde agente e ambiente são um par em mútua constituição e se expressa esta relação.

É neste sentido que um comum sempre diz respeito a um território. Ele remete a uma proximidade não-geográfica, aquela do engajamento e da intensidade (Latour, 2021), envolvendo-o na dimensão do cuidado, da coexistência. É, similarmente, nesta direção que se critica a visão economicista sobre os comuns: entendê-los como recursos sob a lógica da abstração e da escassez é perder de vista as características singulares mesmo de sua existência, além das condições de sua emergência e manutenção.

Tal perspectiva entende como se estes fossem recursos espontaneamente encontrados *por aí* pelas comunidades, e que devessem durar eternamente em perpétua ascensão produtiva. A vida que diferentes grupos tiram destes comuns seria aquela de indivíduos explorando um *ambiente*. Em uma analogia sagaz, Latour (2021) afirma:

> É estranho que os manuais de geologia ou de biologia afirmem, em tom de deslumbramento, que os organismos vivos teriam “por acaso” encontrado na terra as condições ideais para se desenvolverem ao longo de bilhões de anos: [...] não há de forma alguma um meio ambiente. Isso equivaleria a felicitar uma formiga pela sorte de estar num formigueiro tão providencialmente bem aquecido, tão agradavelmente arejado e tão frequentemente limpo de seus dejetos. (p.24)

Em campos acadêmicos mais ocupados pela hegemônica presença neoliberal, um tal projeto epistemológico baseado na oposição fundante à um individualismo pressuposto, propondo sua substituição por uma abordagem relacional (Venturini, 2010), será descrito e certamente descartado como relativístico em natureza. A posição dos comuns, no seio de uma encruzilhada acadêmica, não precisa ser um fator de invalidação. No intuito de melhor explorar estas várias dimensões co-extensivas, vale um retorno à história de sua inserção nos debates nas ciências econômicas. Em seguida, e no intuito de demonstrar que um tal interesse pelos comuns não é uma nota de rodapé puramente abstrata – e sim um princípio fundante na produção científica válida nas humanidades, será apresentado o método da cartografia.

Subsequentemente, será realizado um resgate dos argumentos econômicos de Marx, Sraffa e Bataille, visando o pilar argumentativo desta conclusão mesma: o paradigma econômico da escassez como princípio. A última sessão deste trabalho se dedicará a um dos casos mais interessantes de comum presente no território brasileiro: as Reservas Extrativistas, buscando valorizar estas experiências econômicas tão singulares e distribuídas pelos múltiplos estados da federação.

1.2 *A tragédia dos comuns* 5 décadas depois

Em 1968, Garret Hardin publicou na Science o artigo que marcaria de forma duradoura os debates sobre os recursos compartilhados: “The Tragedy of the Commons”. Sua hipótese era que quando um recurso é de acesso livre, cada indivíduo teria incentivo a maximizar seu ganho privado, gerando sobre-uso e destruição coletiva. A única saída, para ele, portanto era “mutual coercion, mutually agreed upon” – privatização ou controle estatal (Hardin, 1968). Essa formulação tornou-se rapidamente um mantra da economia ambiental, legitimando cercamentos e políticas de privatização em escala global.

Duas décadas depois, a nobel Elinor Ostrom rompeu com esse determinismo pessimista de Hardin. Em Governing the Commons (1990), ela demonstrou que comunidades reais são capazes de gerir recursos coletivamente, desde que disponham de arranjos institucionais adequados. Sua pesquisa identificou princípios recorrentes: limites bem definidos, regras adaptadas às condições locais, arranjos de escolha coletiva, monitoramento comunitário, sanções graduais, resolução de conflitos, reconhecimento

externo e governança em múltiplas escalas. Ostrom mostrou, assim, que a tragédia não é destino inevitável (mas não deixa de ser possibilidade): "individuals can and often do devise ingenious and eminently sensible ways to manage common property resources" (Harvey, 2011, p.102).

Contudo, essa perspectiva, ligada ao neo-institucionalismo, embora rompa com o pessimismo de Hardin, mantém-se na lógica da eficiência econômica, sem questionar os pressupostos de escassez que fundamentam a tragédia e justificam uma lógica de apropriação típica do capitalismo. Além disso, como ressalta David Harvey (2011), os exemplos de Ostrom concentram-se em comunidades relativamente pequenas, raramente superando algumas dezenas de milhares de usuários, o que revela um "problema de escala": soluções eficazes localmente não necessariamente se traduzem em respostas para desafios regionais ou globais, como as mudanças climáticas. Outro limite é a ênfase quase exclusiva em recursos naturais (florestas, rios, pesca), deixando de lado outras dimensões dos comuns — culturais, urbanos ou intelectuais — que também são alvo de processos de cercamento e mercantilização.

É nesse ponto que David Harvey desloca o foco da questão. Hardin, ao imaginar um pasto aberto para gado de proprietários privados, naturalizou o problema como inerente ao comum. No entanto, como observa Harvey:

> If the cattle were held in common, of course, the metaphor would not work. It would then be clear that it was private property in cattle and individual utility-maximizing behavior that lay at the heart of the problem" (Harvey, 2011, p.101).

A tragédia não está no comum em si, mas na lógica da propriedade privada e da maximização individual. Em consonância aos apontamentos de Harvey, Hardt e Negri (2009) enfatizam que o capitalismo contemporâneo nasce e se desenvolve a partir da captura do que já é comum:

> Increasingly today capitalist accumulation is a predatory operation that functions through dispossession, by transforming into. private property both public wealth and wealth held socially in common (p. 138).

É justamente nesse ponto que se torna necessário repensar o comum não como um "recurso" passível de apropriação, mas como um campo de práticas sociais irredutíveis à lógica da escassez. A partir daí, abre-se um horizonte distinto: em vez de olhar para os comuns a partir da "tragédia", é preciso partir do próprio comum como fundamento da vida social. Bollier insiste que "the commons is an active, living process. It is less a noun than a verb because it is primarily about the social practices of commoning" (Bollier, 2015, p.2). O comum não é um objeto delimitado a ser gerido, mas um processo vivo de cooperação, negociação, cuidado e criação de mundos.

O que ele apresentava como uma falha estrutural do comum é, na verdade, uma falha nos dispositivos de captura que subordinam os comuns à lógica da valorização. Bollier é incisivo ao afirmar: "without the commons language, these social realities remain culturally invisible or at least marginalized — and therefore politically inconsequential" (2015, p.3). Ou seja, quando os comuns são tratados como meros "recursos", sua dimensão viva desaparece, e o que se naturaliza é a perspectiva econômica da escassez, uma vez que

> Increasingly today, production and wealth cease to obey the logic of scarcity. If you use that idea productively, I can use it too, at the very same time. In fact, the more of us that work with an idea, the more productive it becomes" (Negri & Hardt, 2009, p. 381).

A tragédia, nesse sentido, não está no comum, mas no apagamento político de sua gramática própria e irredutível.

A noção de *commoning* ajuda a retomar esse fio. Não se trata de um modelo fixo de governança, mas de um ethos: "acts of mutual support, conflict, negotiation, communication and experimentation that are needed to create systems to manage shared resources" (Bollier, 2015, p.2). Por isso, ao contrário da caricatura de Hardin, os comuns não se esgotam em um dilema de incentivos individuais: eles são simultaneamente sustentados por e a base de redes de valores, práticas e instituições que se constroem no tempo.

1.3 O *Ethos* Cartográfico e a preocupação com uma Atenção Conjunta

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Existem diferentes formas de empregar o comum enquanto operador, optou-se por, dentre estes, recorrer à cartografia como um exemplo notável. A cartografia é uma metodologia de pesquisa-intervenção inventada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1991) e amplamente expandida no contexto latino-americano, especialmente no Brasil[4]. Ela é menos um método *em-si*, no sentido original da palavra que imagina uma forma prescritiva de realização de objetivos claros circunscritos por regras já dadas (Passos e Benevides, 2009), e mais uma inversão deste imaginário. Nas palavras de Passos e Benevides (idem):

> O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas prefixadas (*metá-hódos*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas. A reversão, então afirma um *hódos-metá*. (p.17)

É também neste sentido em que a cartografia se afirma enquanto uma metodologia de pesquisa processual: ela parte, de princípio, da processualidade do mundo – do caráter perpétuamente emergente da relação entre sujeito do conhecimento e mundo conhecido (Passos e Benevides, 2009). Por consequência, se considera sempre o efeito do pesquisador sobre seu campo de pesquisa: toda pesquisa, por mais teórica, é também intervenção na medida em que produz uma realidade.

Nesta direção, concebe-se menos a pesquisa como uma representação de um objeto já estabelecido no mundo (Pozzana e Kastrup, 2009), e mais como o acompanhamento de singularidades em processos de perpétua transformação de suas redes de afetos, conhecimentos e práticas. Estas peças estabelecidas, se faz imprescindível ressaltar que nesta perspectiva, os dados necessários a uma pesquisa não estão "já no mundo", ao aguardo de serem colhidos (Alvarez e Passos, 2009). Eles necessitam ser cultivados, e isso envolve um certo *ser-no-mundo* do cartógrafo, um *ethos*:

> A cartografia parte do reconhecimento de que, o tempo todo, estamos em processos, em obra. O acompanhamento de tais processos depende de uma atitude, de um *ethos*, e não está garantido de antemão. [...] O acompanhamento de processos exige também uma dimensão coletiva do conhecimento. Há um

[4] A cartografia tira grande inspiração do método etnográfico e das práticas clínicas de Guattari.

> coletivo se fazendo *com* a pesquisa, há uma pesquisa se fazendo *com* o coletivo. (Pozzana e Kastrup, 2009, p.74)

Adentra-se aqui, finalmente, o cerne da questão dos comuns dentro das metodologias de pesquisa processuais nas ciências humanas. Foram apresentadas uma variedade de características próprias aos comuns, seja enquanto bens materiais, geográficos, coletivos ou conceituais: eles remetem sempre à perpétua criação e renovação de um vínculo com um território existencial – por isso a habitação de um tal campo de pesquisa pelo cartógrafo, no sentido de sua presença, abertura e implicação, é imprescindível (Alvarez e Passos, 2009).

É nesta direção que a cartografia requer do pesquisador sua implicação com o território que estuda e os vínculos que estabelece, buscando sempre a produção de um conhecimento integrado com a experiência, e não sobre esta: por isso, dentre outros motivos, cartografar é um pesquisar *com* (Kastrup e Passos, 2016), que se envolve na composição de um plano comum. um nível mais profundo, a experiência de atenção conjunta é uma de aprendizagem de diferentes valorizações: ela nos ensina novas formas de perceber, sentir e agir no mundo. Por causa de tal fenômeno que se compreende a centralidade da atenção conjunta (Citton, 2014): os comuns sendo relacionais e sempre envolvendo um aspecto coletivo, se faz imperativa a atenção às atenções do coletivo em questão e – mais importante – o aprendizado destas atenções.

Explicitada esta relevância do comum no método da cartografia e as consequências pragmáticas produzidas por um tal deslocamento paradigmático nas humanidades, se faz desejável explorar a dimensão econômica do estudo dos comuns, de forma a legitimar em uma variedade de âmbitos as formas de existência e práticas em ciências humanas que se apoiem neste fundamento eminentemente anti-capitalista.

2.0 Da Escassez ao Excedente/Excesso

Dentro das ciências econômicas, os comuns (assim como qualquer objeto de interesse da análise econômica) são compreendidos à luz do programa teórico sistematizado pelos marginalistas no final do século XIX a partir das obras de “economia pura” de Walras, Jevons e Menger. Programa este que se consolidou sob a nomenclatura de “economia neoclássica” com o artigo de Hicks (1932, p. 84): “Marginal productivity

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

and the principle of variation". É sobre os pilares da análise econômica neoclássica que a chamada "Tragédia dos Comuns" de Hardin é hoje formalizada e disseminada nos cursos de microeconomia convencionais.

2.1 A economia como ciência da escassez: o paradigma neoclássico

A teoria econômica neoclássica, basilar teórico da chamada "economia ortodoxa", estrutura-se a partir da escassez como condição universal[5]. Como afirma Robbins (1932), trata-se de uma ciência que estuda o comportamento humano diante de fins ilimitados e meios escassos com usos alternativos.

Com base nesse princípio abstrato, constrói-se uma teoria geral da otimização: dadas preferências (U(x)), tecnologia(f(K,L)) e dotações iniciais (K0,L0) como fatores exógenos, haveria sempre uma combinação ótima de bens (x*) e insumos (K∗,L∗) que maximiza a utilidade dos consumidores e o lucro das firmas endógenas a esses fatores. O equilíbrio competitivo emerge via preços flexíveis e concorrência, sob condições ideais (ausência de externalidades)[6].

No agregado, esse processo gera uma alocação eficiente no sentido de Pareto: uma situação em que não é possível melhorar a condição de alguém sem piorar a de outra pessoa.

Nesse horizonte, a chamada "tragédia dos comuns" emerge na medida em que essas condições ideais são impossibilitadas por algum arranjo institucional. Quando há um recurso compartilhado (por exemplo, um pasto), cada agente guia-se pelo produto

[5] Os neoclássicos, como já mencionado, pretendiam demonstrar que todas as variáveis econômicas do capitalismo (salários, preços relativos, taxa de lucro, taxa de juros, etc) poderia ser explicada por mecanismos de mercado que, sob as condições ideais, faria cada agente arcar e ser remunerado por seu devido custo/contribuição.

[6] Em síntese, essas condições se realizam quando:

a) Para consumidores: (i) a taxa marginal de substituição Umg(a)Umg(b) entre os bens é igual aos preços relativos PaPb ; (ii) a cesta escolhida respeita a restrição orçamentária (y-pa * a + pb* b = 0)
b) Para produtores: o valor do produto marginal (Pmg) de cada fator iguala-se ao seu custo marginal (Cmg): Pmg = Cmg

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

médio de seu uso $\left(PM = \frac{Produto\ Total}{n}\right)$, e não pelo produto marginal. Isso implica que a quantidade produzida tende a ser expandida até o ponto em que o produto médio se iguala ao custo marginal (PM = Cmg) — ou seja, Pmg < Cmg. O resultado é a sobre-exploração: enquanto o produto médio permanecer positivo, cada indivíduo tem incentivo a ampliar seu uso, mesmo que o produto marginal esteja em queda e já não cubra o custo social, levando o recurso além de sua capacidade sustentável.

Essa formulação repousa sobre o individualismo metodológico, que é incontornável à abordagem da escassez. Mesmo a solução proposta por Elinor Ostrom, já abordada, ainda opera dentro dessa lógica: sua proposta de autogovernança opera como um sofisticado mecanismo de internalização de custos sociais em custos individuais que emerge de baixo para cima, apesar do rompimento com o dualismo Estado/mercado de Hardin, ela manteve o foco na gestão eficiente de recursos finitos e rivais.

Nessa perspectiva, a tragédia dos comuns surge apenas porque os agentes não internalizam tais custos em suas decisões privadas, o que justificaria soluções que buscam corrigi-los — seja via privatização e regulação estatal, seja por meio da gestão comunitária de Ostrom. Esta visão apaga não só a historicidade e as dimensões políticas dos modos de apropriação coletiva, como também se mostra inadequada para os "novos comuns", como o conhecimento e a cultura, que, por serem não-rivais, geram abundância pelo uso compartilhado — uma "cornucópia dos comuns" (Bollier, 2006) — e desafiam a própria premissa da escassez.

Mas, como veremos a seguir, embora o individualismo metodológico seja incontornável à abordagem econômica centrada na escassez, ele não é incontornável para toda abordagem econômica: uma vez que a abordagem da escassez nem sempre foi a regra. No seio da economia clássica, pensadores como Petty, Quesnay, Smith, Ricardo e Marx lançavam um olhar para a economia mercantil-capitalista pela ótica do excedente[7],

[7] ao qual Marx chama pelo termo "mais-valia", o excedente é o produto líquido acima do necessário para a reposição dos insumos, justamente aquele montante do valor que aparece no capitalismo como "trabalho não-pago". A questão central a ser respondida para os economistas clássicos, a partir dessa abordagem, era compreender as "leis" de distribuição da remuneração entre os fatores (ou classes) dentro do capitalismo.

que foi sendo substituído apenas no final do século XIX pela abordagem centrada na escassez[8].

2.2 O paradigma do excedente e do excesso

A tradição do excedente dentro da economia política tem raízes em Petty ("Aritmética Política") e ganha formulação sistemática no *Tableau Économique* de Quesnay, em que a economia surge como circuito reprodutivo capaz de gerar produto líquido. Smith generaliza essa intuição ao propor o valor fundado no *labour commanded*, tratando a distribuição do excedente entre salários, lucros e rendas como questão central. Mercado e concorrência aparecem apenas como mecanismos reguladores: equalização da taxa de lucro entre setores (concorrência extra-setorial) e gravitação dos preços de mercado em torno dos preços de produção (concorrência intra-setorial).

Ricardo e Marx (2013, 2017)[9] aprofundaram essa tradição. Ricardo sustentava que o valor dependia da quantidade de trabalho (2018, p. 23), mas reconheceu que o capital fixo "consideravelmente modificava" essa regra (2018, p. 35). O aumento de salários afetava setores de modo desigual, rompendo a proporcionalidade entre preços e trabalho incorporado e levando-o à busca, sem sucesso, por uma "medida invariável do valor".

Marx parte da mercadoria enquanto unidade dialética entre valor de uso e valor de troca (exteriorização do valor). O valor tem como sua substância o trabalho abstrato e como sua grandeza o tempo socialmente necessário. No Livro III d'O Capital, mostra que, se mercadorias fossem vendidas por seus valores, capitais com composições diferentes teriam lucros desiguais. A concorrência, porém, leva à taxa geral de lucro (2017, p. 351), e as mercadorias são vendidas a preços de produção, isto é, custo (c+v) somado ao lucro médio. Assim, setores intensivos em capital vendem acima do valor e os intensivos em trabalho, abaixo, mas "a soma dos preços de produção é igual à soma de seus valores" (2017, p. 244). O fundamento da lei do valor permanece, apesar dos desvios

[8] Embora já houvessem tentativas anteriores feitas pela tradição chamada por Marx de "vulgar" – James Mill, Nassau Senior, Bastiat, etc)

[9] Importante ressaltar que a interação da Marx com a assim chamada "economia política clássica" é em movimento de crítica, há muitas continuidades e descontinuidades (afirmações e negações) entre Marx e os demais economistas políticos. Entretanto, é importante reconhecer que, assim como os clássicos, Marx parte a sua crítica de um olhar centrado no excedente.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

individuais. Como explica Serrano (2008a), podemos identificar um "problema do valor" (co-determinação entre taxa de lucro e preços relativos) como núcleo analítico da abordagem do excedente presente nos clássicos.

O procedimento da transformação de valores em preços elaborado por Marx foi alvo de muitas críticas, uma vez que a taxa de lucro era calculada partindo de insumos dados (e não transformados), gerando debates até hoje sobre "O Problema da Transformação". Sob hegemonia da escassez, economistas como Böhm-Bawerk e Samuelson exploraram isso como prova da falência do paradigma do excedente. Mas a Controvérsia de Cambridge (década de 1960) mostrou que a teoria neoclássica lidava com um problema de ordem análoga ao problema do valor: o capital agregado só pode ser medido em preços relativos, que dependem da taxa de lucro, que, por sua vez, dependeria da "escassez" de capital. Ou seja, uma circularidade insolúvel[10].

A controvérsia abriu os horizontes para que a antiga tradição do excedente se revitalizar, o problema do valor que outrora aparecia para tal abordagem se mostrou um impasse técnico[11], Sraffa (1980) demonstrou que, dados tecnologia e salários reais, é possível determinar simultaneamente preços relativos e taxa de lucro com álgebra linear[12]. Assim, enquanto a escassez gera uma indeterminação estrutural (oriunda do elemento mais basilar de sua teoria: o individualismo metodológico), a tradição clássica, retomada por Sraffa, supera a dificuldade mantendo o foco no excedente (Serrano, 2008a; 2008b).

Sraffa, ao recuperar a abordagem do excedente, mostrou que a economia pode ser entendida como um processo coletivo em que o excedente é produzido e depois disputado. Os preços e a taxa de lucro não emergem de uma mecânica automática de substituição

[10] Essa disputa teórica explicitou o caráter ideológico do projeto neoclássico de reduzir a esfera política a escolhas individuais e naturalizar a remuneração do capital como resultado de "preferências" e "produtividade marginal": a teoria pressupunha aquilo que precisava demonstrar: a redutibilidade da vida social.

[11] Enquanto na abordagem da escassez, a co-determinação entre preços relativos e taxa de lucro gerava um impasse que derrubava as próprias bases da teoria (isto é, o reducionismo e o individualismo metodológico), na abordagem do excedente tratava-se de um problema analítico: os clássicos tentavam lidar com ele sob um procedimento sequencial (no caso de Marx, tentava-se calcular a taxa de lucro, e em seguida os preços de produção), alterando-se o procedimento para um cálculo simultâneo, o problema desaparece.

[12] Como destaca Serrano (2009), a solução sraffiana não invalida Marx e suas contribuições — mais-valia, conflito capital-trabalho, fetichismo — mas lhe confere rigor

entre fatores, mas de relações estruturais que vinculam tecnologia, distribuição e conflito social. Nesse sentido, a distribuição da renda não pode ser tratada como um processo endógeno aos mecanismos de mercado, ao invés disso, ela aparece em sua natureza política:o excedente é resultado de um processo de conflito e classes sob o capitalismo.

A abordagem clássica do excedente projeta-se, em certo sentido, como uma ontologia relacional: diferente da tradição neoclássica, centrada na escassez e em agentes isolados, em que o "todo" econômico é meramente o agregado das partes (abordagem reducionista comumente chamada por 'individualismo metodológico'), Sraffa concebe cada mercadoria como nó em uma rede de interdependências. Assim, preços, valores ou qualquer outra "forma econômica" são sempre contextuais e sistêmicos. Sua obra não busca uma teoria totalizante, mas um sistema analítico aberto, que "pone in rilievo l'esistenza di una serie di problemi esterni al suo ambito, distribuzione, livelli di attività, tecnologia" (Roncaglia, 1975, p.141 apud Santos, 1993, p.13). Essa abertura expressa a dimensão antropológica da economia, como explica Santos (1993):

> ao reduzir o seu problema e deixar o seu sistema aberto, Sraffa implicitamente está inserindo o aspecto antropológico na economia, isto é assim como os jogos de linguagem dependem da aldeia, também o jogo econômico depende do seu contexto histórico, isto é, da "aldeia" em que está inserido (p.11).

Essa abertura encontra eco nas observações de Mauro Almeida a partir da obra de Sraffa: ao conceber a economia como um "universo de mercadorias produzidas por meio de mercadorias", Sraffa evidencia não apenas a interdependência estrutural dos bens, mas também os seus casos-limite — os recursos naturais, "entes não-produzidos", e os mercados futuros, "entes que se pressupõe virão a ser" (Almeida, 2013, p. 9). A teoria do excedente, portanto, não se fecha em uma lógica auto-suficiente, mas deixa sempre um resíduo ontológico.

Bataille (2023), em um movimento análogo ao de Sraffa, ao pensar a "economia geral" pela ótica do excesso (excedente) inútil, do desperdício e do dispêndio, possibilita encarar os "resíduos ontológicos" e mobilizar a "dimensão antropológica" da abordagem sraffiana, ao possibilitar o olhar para o excedente como uma "produção de coisas e de pessoas por meio de coisas e de pessoas", como propõe Almeida (2013, p. 7).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Enquanto Sraffa se concentra na estrutura de preços e na distribuição entre os fatores de produção dentro de uma economia capitalista, Bataille (2023) desloca a análise para um novo horizonte: todo sistema vivo recebe mais energia do que o necessário para se manter, e essa energia excedente, ao não poder ser reinvestida indefinidamente em crescimento, deve necessariamente ser dissipada.

Como ele afirma,

> o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida; a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico. (Bataille, 2023, p. 45).

Esse princípio remete à própria fonte da vida: “a origem e a essência de nossa riqueza estão dadas na radiação solar, que dispensa energia — riqueza — sem qualquer retorno. O sol dá sem nunca receber” (Ibid). Ou seja, o excesso é constitutivo da vida porque a energia solar é, em si, um fluxo incessante e gratuito, que alimenta os organismos para além da simples necessidade de sobrevivência. Quando o crescimento atinge seus limites, surge a “necessidade de perder a energia excedente que não pode ser usada no crescimento de um sistema”, pois “apenas a impossibilidade de continuar crescendo abre espaço para o gasto” (Ibid,).

O excedente passa a ser encarado não apenas como chave de leitura econômica, mas como a própria condição da vida. Daí que rituais, guerras, festas e manifestações artísticas aparecem como modos coletivos de consumo improdutivo do excesso — aquilo que Bataille chama de formas de dispêndio, necessárias para evitar que a energia acumulada se torne destrutiva.

2.3 Excedente e Comuns: um olhar relacional

O excesso de Bataille articulado à abordagem econômica de Sraffa permite uma reavaliação dos bens comuns sob uma lógica profundamente humana e social. Em vez de

medi-los pela "produção ótima" ou eficiência alocativa, o foco desloca-se para a mobilização e partilha do excedente, manifestada em práticas de gasto, redistribuição e criação coletiva.

Na análise sraffiana, os comuns podem ser compreendidos como "bens básicos" ao "sistema de bens": se desaparecem, todo o processo colapsa, de modo que sua contribuição é "infinita" e seu preço, uma questão política: "the contribution of nature is infinite, and its price is a matter of political decision" (Verger, 2015, p. 11)[13].

Esse raciocínio contrasta com a lógica da "tragédia dos comuns" da abordagem da escassez, pois os problemas de "sobre-uso" não se explicam por uma suposta ausência de preços, mas revelam que é justamente a lógica da precificação o cerne da destruição. Se o valor da natureza — e, por extensão, dos comuns — é estruturalmente incalculável, rios, florestas, ar, conhecimentos e relações sociais não podem ser reduzidos a insumos substituíveis. São pré-condições da vida coletiva e, portanto, um tipo singular de "bens".

Posicionar os comuns dessa maneira é compatível com a concepção de *commoning* proposta por Bollier (2015, p.2), uma vez que o "comum" não é um estoque mensurável, mas posiciona-se como "condição de possibilidade" para um processo vivo de cooperação, negociação e cuidado. O excedente só adquire sentido enquanto disputado e redistribuído por práticas coletivas; do mesmo modo, o comum só existe enquanto continuamente produzido por essas práticas. Assim, a perspectiva do excedente encontra no *commoning* não apenas uma tradução política, mas a dimensão processual que lhe garante permanência e vitalidade.

É nesse ponto que a economia geral de Bataille se alia à leitura sraffiana. Se o olhar econômico do excedente demonstra que o valor da natureza e dos comuns é infinito, Bataille oferece uma lógica de enfrentamento: uma economia fundada na "despesa" e não na acumulação. Enquanto a modernidade converte o excedente em capital reinvestido,

[13] Em termos formais, como ilustra Verger podemos representar os preços por meio da equação: $(1+\pi)Ap + wl = Bp$. Onde A e B são as matrizes de insumos e produtos, "p" o vetor de preços, "w" o salário e "π" a taxa de lucro. Quando se introduz um insumo "não produzido" como a energia solar, a equação se torna: "$Ap + epe = Bp$" em que "e" representa a entrada de insumos não "produtíveis", ou que são "pré-condições" para a produção, "pe" o seu "preço". Se tal insumo for retirado (e=0), o sistema inteiro deixa de se reproduzir. Isso mostra que a contribuição da natureza (e o raciocínio estende-se aos comuns) é estruturalmente incalculável, pois sem ela não há produção possível. Como sintetiza Verger, "valuation is a political act, a result of social choice and power relationships" (VERGER, 2015, p. 9).

Bataille enfatiza a importância do "desperdício, da perda, do sacrifício", que desafiam a utilidade e revelam uma dimensão vital do excesso. Combinadas, essas abordagens abrem uma hermenêutica dos comuns que vai além da preservação ou otimização: mostram que a vida social e econômica é sempre mediada pelo dispêndio, pela partilha e pela reinvenção coletiva, e que só ao reconhecer o "excesso" como fundamento — e não a escassez — é possível mobilizar os comuns para além da tragédia.

Enquanto a teoria da escassez busca explicar arranjos econômicos não capitalistas a partir de princípios supostamente universais — os mesmos usados para analisar o capitalismo, como o comportamento maximizador ou a utilidade marginal, —, uma abordagem centrada no excedente permite compreender como os comuns são produzidos e geridos em cada arranjo econômico segundo suas próprias regras e dinâmicas internas. Essa perspectiva dispensa a necessidade de recorrer a princípios universais e mostra-se amigável para analisar casos concretos, como as reservas extrativistas, com suas distintas formas de partilha e organização econômica.

3. Conclusão: O caso das reservas extrativistas

A partir do começo dos anos 80, uma efervescência de movimentos sindicais, associações civis e transformações começam a mudar o rumo da Amazônia brasileira, a partir de uma abrupta e inesperada comoção que mudaria o sombrio destino previsto para suas florestas e os povos que as habitam (Almeida, 2004, p. 35). Nos anos 70, tudo apontava para um processo cada vez mais intenso e implacável de exploração predatória das terras amazônicas, que pairavam sobre os olhares famintos de madeireiros, gigantes da agropecuária, forças militares e do capital internacional.

A marcha inexorável do progresso se aproximava e pretendia soterrar ribeirinhos, caboclos, indígenas, quilombolas e mais qualquer um que ousasse entrar na frente. Os seringueiros, assim como pescadores, caçadores, pequenos agricultores e todos aqueles que deviam sua subsistência ao extrativismo bradavam uma bandeira anacrônica, símbolo de atraso econômico e incondizente com o projeto desenvolvimentista nacional. A borracha já não representava uma centelha da importância que tinha em 1912 para a economia nacional, e desde a segunda guerra mundial a sua extração vinha sendo

gradualmente esquecida, tal qual aqueles responsáveis pela mesma (Almeida, 2004, p. 39).

Entretanto, apesar da situação desfavorável, a população amazônica (em especial os acreanos que permeavam o rio Juruá) não cederiam tão facilmente. Em Xapuri (AC) e Brasiléia (AC) eram realizados Empates, nome pelo qual ficou conhecido as práticas de impedir as queimadas e a derrubada de florestas por peões armados com motosserras. Apesar do apoio de partidos e de diversas organizações, o sindicato rural responsável por esses empates começou a se enfraquecer diante da extensão da ofensiva madeireira, e uma nova estratégia teve que ser adotada.

Em 1985 Chico Mendes fundou o Conselho Nacional dos Seringueiros e conseguiu empreitar um empate com mais de 100 seringueiros e com repercussões midiáticas inéditas. A situação escalou de tal modo que o governo foi obrigado a negociar com eles. Um grande evento foi organizado onde estavam presentes não apenas líderes sindicais de toda a Amazônia, mas também professores, estudantes, políticos, técnicos e burocratas. A partir daquele momento, um impasse surgiu. Os seringueiros não sabiam que seu sonho de prover borracha para o resto do Brasil e do mundo tinha sido permanentemente comprometido pela produção domesticada nas colônias britânicas na Ásia (que ofereciam qualidade e quantidade muito superiores), e os representantes do governo não sabiam o que fazer com os seringueiros, uma vez que o problema foi trazido a público (Almeida, 2004, p. 43).

A solução veio de Osmarino Rodrigues, um dos mais radicais sindicalistas-seringueiros: ele disse: “Eu gosto de perguntar o significado de palavras que não conheço. Ouvi falar em ecologia. O que é ecologia?”. Ele sabia onde queria chegar. E continuou depois da resposta: “Se não querem nossa borracha, podemos oferecer essa ecologia. Isso nós sempre fizemos” (Almeida, 2004, p. 44).

Surgiu dessa reunião o primeiro registro de Reserva Extrativista. O princípio era garantir o “direito perpétuo de usufruto” de terras da união unidas em uma propriedade coletiva, com inspiração nas também recém criadas reservas indígenas. A impossibilidade de venda da terra combatia os riscos da privatização e do desmantelamento da comunidade (Almeida, 2004, p. 45). Dessa maneira, os seringueiros conseguiram se absolver de sua condenação teleológica, desvencilhando-se da marginalização,

proletarização e apagamento cultural e epistêmico através da primeira expropriação coletiva de terras por povos da floresta (Almeida, 2004, p. 49).

Obviamente isso não resolveu todos os problemas, e nos próximos 15 anos observou-se uma negligência severa do poder público que foi cara aos seringueiros (Almeida, 2002, p. 3), mas isso não impediu que as RESEX ganhassem em popularidade pelo resto do Brasil, que atualmente reside 96 reservas que somam ao todo 15,7 milhões de hectares de terra gerida coletivamente pelas comunidades (WWF, 2021).

Entretanto, uma questão continua: como as populações que habitam a região continuam tão pobres, mesmo em um lugar de tanta abundância? (Almeida, 2002, p. 5) a resposta típica seria a falta de proveito desses recursos, que estariam sendo subutilizados por conta de sua preservação, que terminaria por comprometer o progresso. Porém Mauro aponta que isso não passa de um problema de paradigma.

As RESEX passam a fazer sentido quando se considera que a preservação da biodiversidade é o produto principal produzido por ela, que garante uma forma de produção sustentável e renovável. A crise, portanto, não está no extrativismo, mas sim na perspectiva que o acompanha:

> Uma mudança de paradigma é uma mudança na maneira de ver o mundo: uma mudança não apenas nos nomes das coisas familiares, mas na própria idéia que temos a respeito do que vemos. A mudança de paradigma inverteu forma e fundo, e o principal exemplo é o seguinte, dado por Mary Allegretti. Um enquanto um seringueiro extrativista tinha sua produtividade avaliada como baixíssima porque necessitava de 300 hectares de floresta para produzir meia tonelada de látex, em contraste com um seringueiro de plantação que necessitava de apenas 1 hectare. A mudança de paradigma é assim: fechamos os olhos, e ao abri-los de novo o mesmo seringueiro extrativista passou a ter sua produtividade avaliada corno altíssima, porque pode conservar 300 hectares de floresta tropical (...) O que era produto (o látex) virou custo de produção; o que era custo de produção (a floresta) virou produto. (Almeida, 2002, p. 5)

A relação dessas populações com seus territórios permitem uma capacidade de reprodução a longo prazo desses sistemas agroflorestais, garantindo uma produção permanente, sem desgaste como é o caso do solo na agricultura convencional, permitindo gerar valor para o futuro. Através das redes comunitárias que os envolvem, os comuns

conseguem se perpetuar apesar das tentativas de superexploração a curto prazo do capitalismo.

> Political ecology sees the enclosure of the common/s as a fundamental cause of environmental degradation via the encroachment and cutting of forest areas, the reduction of biodiversity in monoculture and plantation regimes, habitat contamination and the extermination of wildlife (...) This approach allows us to see how, in the process of annihilating the common/s, violence against humans and natural habitats is inextricably linked (Peluso and Watts 2001) via 'environmental violence' (Barca 2014a). In our understanding, environmental violence is not only a material phenomenon, but entails a very important symbolic dimension. In classical political economy, the common/s were considered as waste, in the sense that they were seen as a missed opportunity for increasing production via private appropriation and capital investment—the improvement ideology (Barca 2010). The non-productivity (or low productivity) of both labour and natural resources in a common/s regime is thus a basic axiom of capitalist political economy. An important consequence of this ideology is that violence against the common/s is often legitimized as necessary in order to increase productivity as expressed by the hegemonic discourse of GDP growth (BARCA; MILANEZ, 2021, p. 321).

Através da conservação dos comuns, não apenas os seringueiros e outros povos extrativistas conseguem conservar a biodiversidade e produzir a longo prazo como também se inserir em mercados modernos e acessar direitos sem se submeter à dicotomia moderna que condena os indivíduos a escolher entre a acumulação devastadora e a marginalização (Almeida, 2002, p. 20).

Como Mauro afirma, uma mudança de paradigma é uma mudança na maneira de ver o mundo (Almeida, 2002, p. 7). Seja no exemplo das RESEX, da pesquisa cartográfica ou da abordagem econômica, o paradigma do excedente nos permite observar um horizonte do possível (Almeida, 2004, p. 49) até então ofuscado pelo individualismo, onde o processo de communing nos permite dispender nossos excedentes nas ecosofias que cada território existencial considera prioritária, sejam ambientais, sociais ou econômicas, contrapondo as hegemonias totalizantes e homogeneizantes com uma multiplicidade afluente de comuns distintos, uma cornucópia infinda de possibilidades.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, M. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 19, n. 55, p. 33–52, jun. 2004. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/S0102-69092004000200003>. Acesso em: 19 set. 2025

ALMEIDA, Mauro. **O papel dos sistemas produtivos agroextrativistas no desenvolvimento sustentável da Amazônia**. Texto apresentado em reunião técnica do MMA, Brasília, 5-7 nov. 2002. Publicado em 2002. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/M6D00051.pdf. Acesso em: 25 set. 2025.

BARCA, S.; MILANEZ, F. **Labouring the Commons: Amazonia's 'Extractive Reserves' and the Legacy of Chico Mendes**. In: RÄTHZEL, N.; STEVIS, D.; UZZELL, D. (Ed.). The Palgrave Handbook of Environmental Labour Studies. Cham: Palgrave Macmillan, 2021. p. 319-338. E-book. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-030-71909-8. Acesso em: 25. set 2025.

BATAILLE, G. **A parte maldita: precedida de "A noção de dispêndio"**. Belo Horizonte: Autêntica Editora Ltda., 2023.

BOLLIER, D. **The Growth of the Commons Paradigm**. 2006

BOLLIDER, D. **Commoning as a Transformative Social Paradigm**. 2015

CITTON, Y. **Pour une écologie de l'attention.** Paris: Editions du Seuil, 2014.

GUATTARI, F. **Qu'est-ce que l'écosophie?**. Paris: Lignes, 2013.

GUATTARI, F. **Três Ecologias**. São Paulo: Papirus, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.1.** São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.4.** São Paulo: Editora 34, 2012.

HARDIN, G. **The tragedy of the commons**. *Science*, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.

HARVEY, D.; **The future of the commons, Radical History Review.** n. 109, p. 101-107. Winter, 2011

HICKS, J. R. Marginal productivity and the principle of variation. In: **HICKS, J. R.** *The Theory of Wages*. Londres: Macmillan, 1932.

KASTRUP, V. A aprendizagem da atenção na cognição Inventiva. *IN*: KASTRUP, V.; CALIMAN, L. **A Atenção na Cognição Inventiva: entre o cuidado e o controle.** Porto Alegre: Fi, 2023.

KASTRUP, V.; CALIMAN, L. **Laboratório estético da atenção: o cultivo da atenção conjunta.** Curitiba: CRV, 2025.

LATOUR, B. **Onde estou? – Lições do confinamento para uso dos terrestres.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

MARX, K. **O Capital - Livro 1**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, K. **O Capital - Livro 3**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MCKINNON, S. **Genética Neoliberal: Uma crítica antropológica da psicologia evolucionista.** São Paulo: Ubu, 2021.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Commonwealth.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

OSTROM, E. ***Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. Posfácio. *IN:* PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre: Sulina, 2009.

POZZANA, L.; KASTRUP, V. Pista 3: Cartografar é acompanhar processos. *IN:* PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, S. **Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum.** Porto Alegre: Sulina, 2016. v.2.

RICARDO, D. **Princípios de economia política e tributação**. São Paulo: LeBooks, 2018.

ROBBINS, L. **The Nature and Significance of Economic Science.** London, 1932

SANTOS, A. **Sraffa e Wittgenstein: notas sobre teoria econômica e jogos de linguagem.** São Paulo: EAESP-FGV, 1993

SERRANO, F. **Notas sobre a interpretação sraffiana da teoria do valor de Marx.** Rio de Janeiro: Instituto de Economia/UFRJ, 2009

SERRANO, F. **O Problema do Valor e a Teoria do Valor-Trabalho.** Rio de Janeiro: Instituto de Economia/UFRJ, 2008a

SERRANO, F. **O Problema do Valor e a Contribuição de Sraffa.** Rio de Janeiro: Instituto de Economia/UFRJ, 2008b.

SRAFFA, P. **Produção de mercadorias por meio de mercadorias.** São Paulo: Abril S.A Cultural, 1980.

VENTURINI, T. Diving in the Magma: How to Explore Controversies with actor-network theory. **Public Understanding of Science.** Thousand Oaks: Sage, 2010.

VERGER, Y. **Sraffa and ecological economics.** 2015.

Reservas extrativistas: o que são e qual é a importância da principal herança de Chico Mendes. **WWF**. [S. l.], [2021]. Disponível em: https://www.wwf.org.br/?81168/Reservas-extrativistas-o-que-sao-e-qual-e-a-importancia-da-principal-heranca-de-Chico-Mendes. Acesso em: 26 sep. 2025.

ST 16: Cosmopolíticas da Emergência: diálogos (im)possíveis entre os povos indígenas e o Estado na resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Semióticas da floresta: Balcão, Aeródromo, Esfingomanômetro, Cesto

Carlos Estellita-Lins[1]

Resumo:
O relato de achado etnográfico sobre um posto de saúde indígena – um balcão crivado de pregos – não indica "somente" racismo das equipes de saúde citadinas, mas coloca no radar um objeto técnico que viaja para a Uri-hi, incrustado de técnicas e semióticas de balcão. Cabe submeter ao caso alguns dados sobre problemas de saúde indígena da TIY, extraídos da literatura etnográfica e de fontes orais de informação. O balcão de atendimento, chegada, recepção é discutido enquanto dispositivo semiótico ou nó privilegiado de uma rede de assistência e igualmente como obstáculo imanente ao cuidado. A interrogação da simetria entre actantes como o balcão e artefatos igualmente complexos como a cestaria, a rede e o chapono é o cerne da investigação em curso. Busco percorrer hipóteses em uma antropologia da ciência radicalmente simétrica. Contudo, outros nós da rede assistencial na TIY ou noutras aldeias chamam atenção para a inércia das redes tipo balcão, a que pertencem esfigmomanômetros ou aeródromos (para remoção de enfermos graves). Tudo indica que certos instrumentos considerados evidentes ou irrelevantes são actantes que emitem sinais distintos na fronteira entre o sofrente e a tecnologia. A equivocação controlada está em jogo. Em suma, a porosidade da cestaria contrasta profundamente com a pretensa plasticidade-plástica das técnicas de engenharia da saúde. Creio deve-se apostar mais em pesquisas de efetividade e não nos estudos de eficácia. Não tem valor enquanto etnografia ou campo, mas oferece uma propedêutica para as abordagens e práticas visando uma ecologia de saberes.

Palavras-chave: semiótica, balcão, antropologia da ciência, Yanomami; saúde primária.

Apresentar o balcão

Tento apontar para a ideia de que o balcão é um actante das redes de saúde muito evidente, que, contudo, se torna não-visível de tão esquecido. Caberia inclusive ousar pensá-lo na floresta e nas comunidades indígenas. O dispositivo balcão percebe sinais (demanda, pedidos, queixas, solicitação de acesso) emite sinais, faz diagnósticos e prognósticos. Oferece caminhos. No caso de um sistema de portas abertas, como emergências, UPAs, etc., qualquer balcão se torna uma máquina capaz de reciclar e repetir circuitos, de *revolving door effect*. Isso está relacionado com o balcão enquanto objeto de *design*, um objeto técnico, mas também relacionado com o balcão-elemento, um operador ligado à saúde, à assistência, um tipo de instituição. Por que falar disso agora? Porque é muito usual, até trivial, e até mesmo imperceptível, o fato que geralmente se chega ao

[1] Pesquisador no DEPES, Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz; Pesquisador-colaborador sênior, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.

cuidado de saúde através de um balcão que interage com você (de modo voluntário ou não, pervasivo ou explícito, consciente e inconscientemente). Por exemplo, acesso a um médico, a uma emergência, ou algum tipo de assistência, à vacina na crisecovid-19, e assim por diante. Um caminho aparentemente direto, mas também uma trajetória complexa. Muita gente enxerga uma pessoa por trás do balcão, mas essa pessoa é um ator social. Entretanto, a noção de ator social, que tende a cair por terra, irá transformar-se com a antropologia da ciência. Começamos a enxergar actantes: uma rede. A violenta digitalização do mundo oferece interfaces habitando balcões. Parece-me ainda que o balcão nas ações de saúde participa de um paradigma bem amplo.[2]

O balcão pode chamar a polícia, o balcão pode chamar o necrotério, o balcão pode chamar um médico de emergência, o balcão pode chamar a enfermagem, o balcão pode dar um papel e dizer tchau, o balcão faz muitas coisas além de poder se entronar num muro intransponível (não fazer coisa nenhuma ainda que faça). O balcão está autorizado pelo Estado a te dizer que já estás dentro, mesmo dizendo na tua cara que estás fora. Operação topológica que visa um lugar e se apropria de teu corpo. Qualquer tipo de teoria ator-rede nos interessa aqui. Postura que não enxerga somente pessoas, nem algum objeto técnico puro e simples, mas a construção de um actante não-humano, ou de um nó da rede, incluindo um humano e um não-humano e sobretudo funcionando a partir de conexões.

Há dois motivos para minha intervenção. Participei de uma etnografia micro sociológica de balcão há mais de 10 anos atrás, por volta de 2009-2010, que simetrizou humanos e não-humanos na assistência, mas sobretudo escutei um relato de um antropólogo (também de outros informantes de equipes de saúde na TIY) que me atingiu em cheio, pois tratava-se de um balcão bizarro perdido na floresta.

A pesquisa a que me refiro, aninhada no balcão de atendimento como um dispositivo semiótico, olhava para a questão do suicídio e da reforma psiquiátrica (Estellita-Lins, 2012). Um trabalho longo de etnografia, frequentando o balcão, trabalhando no balcão, visitando e acompanhando as pessoas que trabalhavam no balcão,

[2] Naturalmente, vários tipos de tela, *screen*, são atualmente balcões. Neste sentido o design tornou-se gráfico, mas também ligado à arquitetura de redes e LLM. O que significa que estamos lidando com um objeto cabeludo ou um tipo de nó topológico (Latour, 2004). Por outro lado, percebemos a capacidade da telemedicina, em sua incidência clínica, de inverter o esquema usual.

escutando seus usuários, entendendo como é que ele funcionava numa "emergência psiquiátrica" do Rio de Janeiro e prestando atenção numa situação limite. O risco de suicídio aguçava o interesse na gama de relações do balcão e na percepção que o balcão tinha ou desenvolvia, em sua porosidade para queixas ou situações em que a pessoa ia buscar ajuda. Demanda obscura, sem entender exatamente por que ou buscando ajuda por querer acabar com a própria vida ou ainda por estar num sofrimento extremo. Algumas conclusões foram evidentes: 1) empatia e treinamento são indispensáveis; 2) uma compreensão da rede e seus gargalos ajuda bastante, mas não pode ser implantada sem redes de informação; 3) o cuidado em saúde começa no balcão e seu fracasso pode ser iatrogênico; 4) a compreensão da chegada do usuário é linguística, etnológica, sociológica e técnica antes de ser investida pelos protocolos necessários que caracterizam uma recepção bem desenhada.

Durante o período Bolsonaro, na terra indígena Yanomami, o posto de saúde do Surucucu ficou sobrecarregado. Aqui se situa este outro balcão. Sabe-se que é um posto "razoavelmente estável" porém marcado por esses conflitos na fronteira do balcão (sic), porque os indígenas Yanomami, especialmente os jovens, ficam o tempo todo curiosos, cercando, olhando para dentro do posto de saúde; além disso, os atores médicos sanitários do posto ficam encarcerados lá dentro, com medo dos Yanomami, desprezando a vida na floresta, incapazes de se comunicar, tentando reproduzir o ambiente da cidade, do hospital e de um posto de saúde padrão dentro da floresta.

Qual a língua do balcão, além de pregos e sorrisos? Racismo é contratar não-falantes do idioma de seus pacientes-usuários. Racismo é a CASAI achar que índio é tudo igual e reunir indígenas falantes de nove idiomas Yanomami, língua e dialetos Yek'wana, Wapichana, Macuxi e outros, num mesmo espaço, a despeito de rivalidades ancestrais e diferenças cultivadas. Racismo é o conselho federal de medicina (junto com os outros conselhos) legislar sobre a recepção de médicos ou enfermeiros convidados pelas comunidades ou ONGs criando uma superposição de fronteiras ideológicas complexas, em nome do corporativismo usual. Imagine-se juntar cidadãos da União Europeia com seus 24 idiomas para serem tratados exclusivamente por um médico, falando brasileiro, sem revalidação de diploma...

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Isso fez com que, nessa crise, em que havia demanda e conflitos, alguém tivesse a impunidade da iniciativa bastante fascista de botar pregos no balcão. Então, o objeto balcão se revelou um objeto semelhante ao balcão-muro de Arthur Bispo do Rosário: cheio de cacos impedindo a passagem pelo muro. Algo que impede que bandidos atravessem certo umbral. A saúde indígena praticada por brancos que ignoram o idioma de seus pacientes se expressa num balcão com obstáculos cortantes e dolorosos. Contudo, trata-se de semióticas mesmo assim.

Sempre, o balcão da medicina brasileira foi exclusão e violência; esta situação não deveria nos assustar. O sistema de cuidados instaurados como uma rede de santas-casas é seu paradigma mais hipócrita sempre ligado à medicina pública colonial (Barros da Silva, 2010; Gandelman, 2001; Oliveira; Sacomano Neto; Donadone, 2022).[3] O missionário na Amazônia e a Santa-Casa de Misericórdia participam do mesmo indulto assimétrico: oferecem-se como lugar-tenente do progresso tecnológico àqueles que estão excluídos, abordando a medicina do branco-rico pelo lado exterior. São filantropias todo-poderosas e pretendem ser louvadas pelas boas intenções. O ventriloquismo e a impostura da assistência para todos oculta um fato óbvio: a medicina hipertecnológica é uma pirâmide que serve a muito poucos, mas se vende para todos como um universal lógico-metafísico. Nem mesmo a difícil implantação de um sistema "único" de saúde pode prescrever-se uma ausência de autocrítica e limitações a cuidados básicos ou primários de excelência.[4]

O balcão cravejado de pregos impedia que os jovens Yanomami passassem o tempo pendurados no balcão, portanto próximos ao posto de saúde, fazendo demandas, pedidos de comida, de assistência ou contatos que pertencem ao universo cultural da tribo

[3] Portas abertas, hospitalidade cristã oferecendo uma arapuca e um engodo: baixíssima capacidade assistencial, desprovida de planejamento, marcada por proselitismo religioso e prestidigitação do progresso – como espetáculo oferecido àqueles de baixa *literacy* em saúde. Ilusão de cuidados para mendicantes. Iatrogenia garantida ou seu dinheiro de volta.

[4] O imbróglio da morte distante que prejudica e complica o funeral digno da etnia ficou ainda mais patente na crisecovid-19 (Moura Silva; Estellita-Lins, 2021). Na insegurança alimentar crítica, o envio de cenouras para algumas aldeias que desconheciam esta raiz apiácea e a consideraram incomestível ou perigosa indicou fronteiras que devem ser respeitadas. Seriam, talvez, barreiras incrustradas no dispositivo balcão e fracassos em seus itinerários.

e que não é compreendido pelo universo simbólico do posto de saúde tradicional. Então, é esse balcão cravejado de pregos que motiva a nossa digressão.[5]

Modelo de balcão

Um modelo do balcão que caberia utilizar aqui é o muro, e o muro no fundo da minha casa. Esta imagem da obra de bispo é encontradiça nas redes. A famosa obra do Arthur Bispo do Rosário me parece muito impactante, porque ele é alguém encarcerado, mas também um carcereiro na Colônia Juliana Moreira (Borges, 2010; Hidalgo, 1996; Oliveira, 2016). Então, como fazer um muro no fundo da minha casa? Estou tratando o muro aqui como já sendo uma forma de balcão. Balcão, porque é a interação entre dois vizinhos (em sentido trivial mas também topológico); balcão, porque é, se vocês quiserem, uma fronteira do hall de um apartamento, mas é também essa barreira entre a rua, quem está andando pela rua, e quem quer entrar na casa sem ser convidado. Está pensando essa fronteira, esse limite, com esse tipo de muro.

Agora, para a gente tratar, então, desse aspecto da antropologia da ciência e suas redes, a primeira noção que está por trás disso é uma articulação entre uma ciência nômade e as máquinas de guerra. Hesito em falar oposição. É um pouco essa articulação, opõe a máquina de guerra ao Estado. Isso foi desenvolvido por Gilles Deleuze e Felix Guattari há 45 anos atrás, no Mille Plateaux (Deleuze; Guattari, 1997). Especialmente, a ideia de que a ciência tem ligações fortes com o Estado, é capturada pelo Estado, pois a gente poderia imaginar as questões de uma máquina de guerra exterior ao Estado, que também é capturada, como algo ligado a uma outra forma de ciência, uma outra forma de fazer ciência, uma outra forma de pensar as ciências. O actante balcão está geralmente capturado pelo Estado.

Isabelle Stengers, discípula de Deleuze, vai desenvolver a ideia de uma ciência lenta a partir da ciência nômade. Isso tem a ver com a oposição de dois espaços: um espaço estriado, corrugado, um papelão ranhurado, que se opõe ao espelho; ao vidro, que é superfície totalmente lisa, ou ao chão molhado, escorregadio (Stengers; Drumm, 2017). São dois regimes que Deleuze e Stengers propõem e também irão utilizar para falar de uma ciência que é fluxo, mas é decididamente imprecisa, e seu avesso, uma ciência que

[5] Depoimento pessoal de Marcelo Moura, etnólogo atuando entre os Yanomami, colaborador da Hutukara e falante fluente de um dos idiomas Yanomami.

está agarrada, que é rigorosa porque precisa, mas que fica presa e que tende a se estabilizar. Então, uma é mais nômade, mexe-se mais, segue os fluxos. A outra é mais fixa, é amiga do bem edificado; são casas que não caem, mas não podem sair do lugar e fixam irremediavelmente o conhecimento no Estado.

Então, um terceiro aspecto importante será a emergência de um agenciamento coletivo de anunciação, pois estamos novamente buscando as raízes dessa reflexão na obra de Deleuze. Então, a ideia de que a rede, de que os actantes partem de uma enunciação, de um desejo que está relacionado com o Estado (neste caso contra o estado). Trata-se, no Anti-Édipo, do desejo de Estado em paralelo ao desejo-de-criança condensado nos matemas de Jacques Lacan (Deleuze; Guattari, 1972; Sibertin-Blanc, 2019). Muito especialmente, este agenciamento, que é um avô dos actantes, também está relacionado com a exterioridade, a franja, os dribles para sair desse tipo de poder centralizado do Estado. Nisso consiste o Estado moderno seja provedor de saúde coletiva (*État Providence*) seja em sua forma pura ultraneoliberal que recusa qualquer assistência sem fluxos positivos de capital.

Portanto, ligados a uma micropolítica e a uma forma de falar coisas coletivamente onde o dito é importante, mas o dizer, a enunciação é ainda mais importante (não, nunca se trata de representações coletivas durkheimianas). O impulso para Deleuze está inicialmente em Franz Kafka, Pier Paolo Pasolini, Mikhail Bakhtin e também na sociolinguística de William Labov (não há no *guetto* um inglês errado nem torto, mas um novo inglês, é a invenção de uma nova língua pós-dialetal) no sentido de deslocar questões relacionadas com o apagamento do sujeito a partir da falência desse modelo.[6]

Situando que signo e qual semiótica

Para quem não acompanha o babado signalético, direi que semiologia ou semiótica remetem a uma bifurcação que se inicia com a linguística de Saussure. As ciências sociais reconheceram a utilidade do conceito de signo na vida urbana e na cidade antiga antes das pesquisas sobre construção social. O estruturalismo em sua versão

[6] Então, é sempre o problema do simulacro e do Platão. Alguma coisa que está em um estado de que não é modelo, não é o mundo das ideias, é o mundo das aparências, e esse mundo, ao ser admitido ao lado do mundo das ideias, é capaz de desestabilizar, de funcionar como um simulacro, como um falso. É o elogio que o Deleuze faz ao primeiro momento da obra do Andy Warhol, as caixas de sabão de supermercado, as latas de sopa Campbell, que não se diferenciam de um anúncio, de um reclame. Então, a obra de arte e o outdoor é a mesma coisa. Claro que não é, claro que é. Então, é essa aproximação *simulacra* que é importante.

greimasiana estrita, ou da escola de Paris ou ainda levistraussiana desenvolvem caminhos diferentes que são ingenuamente agrupados até hoje (por temor da estrutura). O pós-estruturalismo ou neo-estruturalismo, especialmente com a semiologia médica em Michel Foucault e a semiótica do acontecimento em Deleuze demarcam novas questões (Foucault, 1975).[7] A etnologia recebe este influxo assim como o campo da sociologia das ciências no programa forte. Bruno Latour e Stengers incorporam muito dos debates com uma semiótica actancial: os atores sociais são igualmente rede incluindo deslocamento e relação ao elemento-nó (comunicação dissolvida como interface). Os objetos científicos são questionados e produzem testemunho fidedigno, etc. Com a simetrização mais radical deste projeto, incluindo animais, plantas, minerais e espíritos, torna-se possível convergir adotando a virada ontológica da etnologia.

Actante balcão

Nesse sentido cabe falar do actante-balcão dentro de uma rede. Isso coloca o problema do cuidado e da hospitalidade, além de tematizar o que é uma urgência. Balcões são evidentemente operadores de espaço e tempo. Aposto assim na ideia de que o balcão responde a uma pergunta, ele se oferece como uma resposta a uma pergunta, e aqui deve-se pensar a enfermidade como pergunta. É possível que uma teoria economicista da demanda (na psicanálise francesa) e as teorias da questão-ideia (nas filosofias pós-metafísicas ou epistemológicas) ganhe novo impulso, levando a sério a questão da negociação terapêutica que vai de Canguilhem a Stengers passando por Foucault.

Quem vai até uma emergência, não deixa tampouco de se tornar uma espécie de meliante que quer invadir o recinto ao pular o muro, ao se confrontar com o balcão. Ao mesmo tempo, a emergência se oferece como um portão sempre aberto: não precisa pular o muro, você pode atravessar o portão. Mas essa travessia, seja pulando o muro, seja abrindo o portão e entrando, é já uma resposta que exclui incluindo... parece-me que a reflexão contemporânea sobre a hospitalidade permanece fiel a suas origens indo-europeias guardando a oposição virtual entre *hospes* e *hostes* (Benveniste, 1969).[8]

[7] A semiologia utilizando a língua enquanto modelo e tendo Émile Benveniste como teórico avalizante se opõe às "semióticas" descentradas em relação a este modelo, que prefeririam Peirce e as modificações que Hjelmsev impôs ao campo do signo saussureano, como sugerem Deleuze e Guattari.

[8] O balcão malvado é típico do gigantesco bolsonarismo de Boa Vista, cidade de *famiglias* de extrema direita, de garimpeiros e de lojistas explorando o bolsa-família indígena, de aviões de aluguel, bases militares com queda pro neonazismo; em suma, agentes que buscam transformar a floresta em Miami. Este balcão se opõe ao quintal imperial português, ainda encontradiço no RJ, Salvador e Nordeste. O balcão é

Ou seja, enquanto mecanismo e, também, dispositivo semiótico, acho que o designer pensa isso ao entrar no circuito do balcão. Emergem desde um quase-objeto que é um obstáculo, um anteparo, algo que barra o caminho de alguém; como um muro. Mas, ao mesmo tempo, cheio de vidros para impedir que você pule, e também com portões, portas e maçanetas e caminhos para poder entrar e ser aceito. Então, é um pouco essa figura do balcão, que não é uma metáfora, mas a exploração do caráter metafórico incontrolável, no sentido de entender as suas redes de conexões tanto linguísticas quanto de ato, de performances. Eu diria que o balcão é um operador de distanciamento e proximidade.

Ele filtra a pergunta, responde a ela automaticamente, e isso se dá espacialmente, como distância e proximidade, como entrar, não entrar, estar perto, esperar, aguardar, esperar o quê, ir para onde, etc. Do ponto de vista do conceito de itinerário terapêutico, de caminho de tratamento, que é uma noção importante na sociologia da medicina, a gente poderia dizer que o balcão funciona originalmente ao modo de um comutador, como alguma coisa que você roda e indica as direções de forma discreta (Csordas, 2002; Csordas; Kleinman, 1996). É como uma encruzilhada, uma encruzilhada da Umbanda, do Candomblé: o grande balcão senhor dos caminhos.

Cabe assim problematizar a noção de "acesso". Uma operação simples engendra a complexidade no jogo de distanciamento e proximidade do balcão. Então, essa figura balcão que coloca, *grosso modo*, alguém face a face ao outro, traz, portanto, uma problemática do rosto, seja no sentido de Emmanuel Levinas, seja no sentido de Deleuze (de rostidade e rostificação); contudo, é uma questão que sublinho aqui exclusivamente como um actante, ou seja, um conjunto de agenciamentos que engendra séries ressonantes ou comunicantes em uma rede. O balcão é um actante não-humano. Contém uma instituição-objeto ou um dispositivo-rede de saberes, assim como de práticas. Daríamos um passo adiante, embora prematuro, se apontássemos uma ecologia das práticas, mas é nessa direção que se deve ir.

---

um porta-voz do racismo e do desprezo pelo sofrimento imposto às etnias, mas é igualmente um signo indiciário de uma reviravolta operacional no cuidado em saúde. Nenhuma assistência é *a priori* boa, nenhuma relação terapêutica se esgota no encontro nem deixa de ser negociada, mesmo na passividade extrema. Nenhum serviço de saúde seja de Estado ou de governo (ANS) pode ou deve existir sem oprimir as vozes e os julgamentos dos usuários. Este recalcamento gera pouca gentileza e muita implicação política.

O balcão enigmático está em cena. Ele é um obstáculo, um anteparo ou um filtro, já foi mencionado, e ele opera uma triagem, uma escolha, também foi mencionado, através do itinerário terapêutico. Então, quando eu digo que o balcão já dá uma resposta pela sua própria existência, alguém se colocar frente ao balcão, ele já é pergunta e já recebe a resposta, é nesse sentido. E isso implica numa decisão, e a decisão tem uma complexidade grande, porque, ao mesmo tempo que o paciente decide, o balcão também decide, e o balcão não é exatamente um sujeito centralizador, ele é um momento em que a rede convoca muitos profissionais de saúde, caminhos de tratamento, rumos. O balcão contém informação e igualmente transforma o pedido-demanda do usuário em informação. Verifique-se que existe a possibilidade de uma transformação lenta e inexorável dos *websites* em balcões.

Ciência lenta

Agora, caminhando na ciência nômade e na ciência lenta, mais para perto da gente, lá pelo início dos anos 2000, 2005, aparece a ideia de uma ciência cidadã junto aos sociólogos da ciência, nos antropólogos da ciência. Teria sido mais uma virada, a terceira, nos *social studies*, depois do "animal turn". Foi motivada pelo antropoceno em seu ziquezague entre local e global.

Ou seja, admitindo uma lentificação das ciências ou aproximando-se desse projeto, infiltrou-se a ideia de que, para pensar o clima, você não deve nem pode se fiar exclusivamente em cientistas de soldo[9]. Os centros de pesquisa podem ser cooptados, governados por financiamentos, podem ainda permanecer insensíveis às questões do mundo da vida como no caso da escolha de estudos de eficácia e derrisão dos estudos de efetividade no desenvolvimento de medicamentos (Singal; Higgins; Waljee, 2014). Será preciso dispor também, ao lado dos cientistas, gente que está provando a água, que está ficando doente com a água, que está fazendo movimentos políticos em torno da água, gente que é capaz de examinar a água com a língua, o palato, suas memórias de infância e a tradição. Gente capaz de colher a água, de mandar para laboratórios independentes, interessada pelo potável e dona da água, etc. Então, essa reflexão, que nunca deixou de

[9] Não me refiro ao negacionismo financiado por grandes conglomerados industriais e capital financeiro, mas especialmente ao papel do actante local, disperso, imprevisível, e seus regimes de sensibilidade ou de semiótica ineterespécie. Para o negacionismo científico e certa história das controvérsias climáticas, ver a obra de denúncia da premiada jornalista Naomi Klein (*passim*).

ser a reflexão do Esquimó, os Inuit lá nos anos 1950, já é o cara que chega e fala – olha, o gelo está diferente, o branco está diferente, a foca está estranha, a paisagem ártica está mudando. Quando ameríndios constatam isto, há ecos na autora tão importante que falou da Primavera Silenciosa, que diz que os passarinhos mudaram e diminuíram, não estão aparecendo mais no parque, no jardim, na janela dela (Carson, 1962). Não é preciso dizer que há distinções de gênero nem que as mulheres terão um papel de destaque no conhecimento situado (Haraway, 1988; Ward, 2018). Em suma, actantes, viventes, cidadãos capazes de gerar conhecimentos espraiados.

Então, já que ciência cidadã é um outro aspecto dessa outra ciência, pode-se falar da ciência na floresta e da ciência da floresta, uma série de aspectos relacionados com o conhecimento indígena e com o indígena na universidade, para não mencionar a antropologia reversa. O conceito de balcão sugerido aqui permite uma reversão: ao invés de utilizar um modelo remendado e fracassado, que vai da cidade para aldeia, ter a humildade de aprender com seu modelo posto à prova, caminhando do índio ao branco. No dizer de Viveiros de Castro, cabe transformar o pobre em índio e jamais o índio em pobre (carente de socorro, inferiorizado pela técnica médica, sujeito à crises humanitárias ou de direitos humanos).

Teoria dos balcões

Torna-se interessante imaginar quatro raízes para um balcão dos balcões (acho que não me refiro a São Pedro nas portas do céu). Quanto à primeira, quero chamar a atenção para que não existe exatamente um "balcão da natureza", onde tratar-se-ia de um balcão de certo modo abstrato ou talvez transcendental, puro e a priori, em que o vivente iria buscar ajuda, onde irá decidir que está doente e vai buscar socorro. Consiste, a rigor, na demanda de cuidados abstrata que precede caminhos. Aparece na Amazônia como uma guerra de todos contra todos. Menos um balcão moral e superegoico, face ao qual se grita: - Fiquei dodói! e bem mais um fracasso necessário da normatividade vital, uma nova tática-tética para prosseguir vivo e bem viver. Estamos sob o signo da feitiçaria absoluta tal como Evans-Pritchard descreve entre os Nuer e Azande. O mal só pode vir de fora.[10]

[10] O conceito de causalidade na medicina baseada em evidência e nos critérios de Hill não consegue se libertar do aristotelismo original e representa um forte índice desta crença em matar a cobra e mostrar a borduna.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O balcão da natureza também é confronto dentro do organismo, mas sobretudo conflito com suas fronteiras exteriores. Ele ou quem está em volta dele não poderão ser definidos sem as relações. Valoriza a simbiose e despreza o parasitismo. Ganha força no encontro com o invasor europeu-missionário. Inaugura a negociação entre um mal interno (normal-patológico) e a maldade política das entidades da mata.

O balcão propriamente dito seria dito um "balcão da cultura", que é a recepção médica *lato sensu*. É o objeto que alguém pediria ao arquiteto ou ao designer para construir, à TI para programar: um balcão adequado para aquele determinado modo de assistir, receber pessoas. Altamente metamórfico e instável admite qualquer ente desde que sua "função ideal" seja cumprida. Já está evidente seu funcionamento analógico, pois admite inúmeras soluções entre o sim-abertura e o não-fechamento.

Há também um balcão extranumerário, que vou chamar de "balcão da sobrenatureza", expectativa de feitiçaria e xamanismo, onde também vêm parar, num certo dispositivo de saúde e decisão terapêutica, as expectativas, os augúrios, os azares, todas as negociações em torno do prognóstico e das expectativas de sucesso em quaisquer tratamentos. Este desejo normativo de saúde é a capacidade de pular o muro de cacos e pregos. Deparar-se com o além, também é saúde.

Então, como articular esses balcões? Falta uma quarta perna para dar nó em pingo d'água. Já que se trata de uma rede e de um actante, como pensar a hibridização do balcão? Eu acho que um dos aspectos está no que foi dito sobre fabricar um destino, criar uma referência. Endereçar. O balcão é um ponto da rede, ele é um ímã e um para-raios, ele é um circuito elétrico, mas, nesse momento, ele também é um ponto da rede que produz referência, que refere, ou seja, que indica, que remete, transfere e transmite, que aciona um outro ponto da rede transformando cada valor previamente atribuído. Assim como uma *arte povera* é rica (Zaffino, 2022), devemos retomar diálogos com uma "medicina povera" que desafie o *hightech hoax* imperial (do parque tecnológico industrial das tecnociências) tanto na eficácia como na efetividade.

Os itinerários terapêuticos que mencionei, não vou retornar (faltam todos os detalhes), necessariamente passam pela escolha, pela decisão, mas também pela falta de escolha e pela indecisão. Não cabe ser capturado pela ideia de livre arbítrio ou de sujeito individual neoliberal: uma decisão tem mil e outros modos de ser pensada.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tradicionalmente, eles foram descritos como o grande itinerário, que é o itinerário científico branco ocidental dos tratamentos que a medicina propõe e que os equipamentos de saúde são capazes de administrar. Tudo além ou aquém será decretado complementar. Há outros rumos-itinerários, também canônicos, que foram estudados na sociologia médica dos anos oitenta. Um outro itinerário, que é o "folk" (sem medo de dizer folclore), é o popular, é a tradição da cultura, ou seja, se alguém pertence ao candomblé, irá buscar ajuda nesse campo, talvez gesto primário, prioritariamente encenado, pois antes da atenção primária comparece o cuidado-serviço religioso. Esta noção sofre sua desconstrução espontânea nos serviços de assistência a imigrantes, em que se verifica a reversão de perspectivas (Canadá e França oferecem experiências e contra-efetuações).

Menciono ainda um outro itinerário consagrado, que chamarei aqui de exemplar, consiste no paradigma fornecido por algum personagem humano enfermo. Ou seja, se a sua vizinha teve câncer de mama e se tratou e ficou boa, você, quando tiver câncer de mama (sem amaldiçoar alguém), vai conversar com a vizinha e pode tentar seguir os exemplos, os conselhos e talvez o mesmo tratamento que a vizinha, talvez até o mesmo hospital e médico. Muitas vezes, a indicação do profissional de saúde, o psicólogo, o médico, chamada de transferência na psicanálise, passa pela crença de que aquela pessoa sabe e é capaz de resolver (um sujeito-suposto-saber). Trata-se de um Outro. Então, esse paradigma de seguir um tratamento exemplar é importante. Que esta crença esteja ligada a uma fé no progresso ou confiança no conhecimento piedoso, é uma resposta que o campo nietzschiano oferece junto com a suposição de saber dos freudianos (Nietzsche, 2001: 344).

Tal caminho terapêutico coloca em suspenso todos os outros anteriores, porque não importa se o tratamento é "folclórico" ou se pertence de direito à "comunidade científica". Não importa se você vai tomar cloroquina ou se você vai tomar "vacina de RNA". O que importa, é que alguém fez um tratamento que te interessa, e você, futuro usuário ou enfermo neófito confia naquilo por procuração. O psicanalista Winnicott perguntou-se muito sobre a criança que confia nos pais e irá aceitar o pediatra como prolongamento ou prótese de cuidados destes, quando foram "suficientemente bons."

Cabe acrescentar uma última dimensão do itinerário terapêutico (estudada mais recentemente), que é o empoderamento dos grupos de medicalização, das lutas por

assistência ou pesquisa. Desde as batalhas do HIV-AIDS, podemos dizer que a luta pró-tratamento é igualmente terapêutica. A politização da saúde e sua juridicização trazem esse empoderamento, faceta que não me parece positiva quando o judiciário se encarrega exclusivamente de ambas. Um dos caminhos do tratamento é também lutar por um tratamento ou aprender, através das lutas que existem, outras formas de tratamento e receber aprendizado de confrontos orientados diretamente para com o Estado, seja omisso ou presente.

Então, estou falando do conceito de experiência de adoecimento (igualmente *pathways to cure*), mas também tentando olhar para estas noções através da narrativa de doença. Trata-se de acompanhar como é que as pessoas falam no seu sofrimento e como tomam decisões. Lembrando que o conceito etnológico de pessoa não é uniforme. Seus "intestinos" são ignorados pela biomedicina hard que não sabe como lucrar com isso. Acredito que a gente está às voltas com um balcão que tem pregos ou que tem cacos, e eu me pergunto se todo o balcão não é feito um pouquinho assim, não tem alguma parte assim, como essa obra do Bispo sugere. O balcão com pregos é uma tela-anteparo, como essa casa-hospital do branco, que, enfiada na terra indígena Yanomami, revela o problema de o posto de saúde aparecer também como um invasor tolerado (negociando com ogros canibais), também ser um nicho da ciência arrogante dos brancos dentro da aldeia. Não há como dotar de boas intenções um equipamento de saúde e introduzi-lo dentro da TIY sem que aconteçam equívocos, más traduções e conflitos. Nem mesmo através de arquiteturas pactuadas ou demandas das associações ou órgãos indigenistas menos pelegos.

Não é preciso dizer que a morfologia social yanomami e sua morfologia arquitetônica de moradia coletiva são interessantes, belíssimas e completamente distintas daquilo que o ocidente inventou. Moramos afastados, mas empilhados em cima dos outros. Adoecemos agrupados em hospitais coletivos e morremos em total isolamento da família e afins. Vejo os ameríndios comensais, prioritariamente morando junto dos outros, mas adoecendo numa viagem espiritual feiticeira bastante solitária, no exato mesmo lugar que coabitam. Sua morte é sempre assistida e compartilhada: coisa pública (Estellita-Lins; Freitas Cardoso, 2020).

Tradução

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cabe finalmente mencionar a tradução. Seria possível obter um balcão para a saúde indígena que fosse uma rede propriamente dita? O balcão em rede dos brancos poderia admitir uma atuação na rede amazônica: pendurada na árvore, no balanço, na preguiça, num acesso obediente à aldeia? Que hibridação emerge dos atritos culturais, do racismo endógeno, das disputas pós-reconhecimento dos povos originários? Ainda ouço alguém perguntar: onde estão as "ambulanchas" de Dilma?

Aqui cabe lembrar estória de médicos de família cubanos ou canadenses no parque do Xingu. Conta-se uma estória em que um deles instalou-se numa rede – belo elogio da preguiça como forma de repouso e de elogio do couvade. Era visitado e solicitado pela aldeia de forma simples. Hesito em dizer "direta". Não lhe cabia criar obstáculos, pois entendia o alcance da assistência básica ou primária em saúde. O equipamento hard é sempre caro, inútil e potencialmente excepcional, em suma, potencialmente iatrogênico e reterritorializante (para não falarmos em sua "pegada de carbono").[11]

Um posto de saúde construído sem palha nem fibra jamais fica dentro do Chapono ou muito perto da aldeia, fica a alguns minutos de distância. São equipamentos urbanos de saúde que representam o etnocentrismo medicalizante do branco, mas não se pode esquecer que muito do missionário cristão (em busca de vítimas para sua ideologia mesopotâmica-grega-tardiamente latinizada) fica virtualmente implicado. Muito da demanda de saúde passou e passa ainda pelo missionário, que é o primeiro branco a aparecer e que se oferece como alguém tecnologicamente mais avançado, mais capaz de tratar e ser tratado por um equipamento de saúde, e a religião sempre vai oferecer essa ponte. Assim como um indígena pode levar o filho morto para o branco ressuscitar, vários mitos irão falar sobre isso, ele pode esperar do religioso, e aí a feitiçaria capitalista transforma-se exatamente na promessa de hipertecnologia, que é essa feitiçaria do capeta-capitalismo, fazendo uma ponte entre aqueles que têm mais tecnologia e essa expectativa religiosa de fé e de crença de que mais tecnologia é tratamento e cura, que interessam e que têm qualidade. O grande balcão implanta-se primeiro como sobrenatureza, depois

[11] Assim como não se imagina um jovem médico do PSF atendendo deitado em uma rede, desprovido de sua proteção-barreira exercida pela mesa, pode-se imaginar o escândalo de um jovem médico da reforma psiquiátrica que tentava assistir aos pacientes do CAPs empreendendo partidas de futebol. Se você não parece estar trabalhando, então você decididamente não está trabalhando: antiga semiologia do terno como traje de trabalho ou obra do senhor.

natura naturante, para enfim tornar-se civilizatório e prometeico. Como se os ameríndios não fossem os verdadeiros especialistas no roubo do fogo...

Não será possível desenvolver uma reflexão sobre outras metamorfoses do balcão. A elas pertence uma hibridização cis e trans do balcão. Há mais de um balcão na assistência primária e seus mil balcões: no posto de saúde o esfigmomanômetro engendra outros universos de racionalidade, centrado sobre os fluxos de sangue. Suponho que um instrumento técnico da biomedicina articula novos circuitos que se afastam da vida cotidiana e por vezes apontam para novos corpos e camadas terapêuticas (Mol, 2002).

Igualmente na aldeia yanomami teremos a complexa fúria aeronáutica que reúne adversários ferozes dos indígenas (militares assistencialistas, garimpeiros e cidadãos de Boa Vista) e pilotos mercenários trabalhando para ONGs, associações e pesquisadores. O aeródromo é um novo-velho tipo de balcão. Oferece a ilusão do transporte imediato nas emergências e rasga a superfície da floresta com sua capacidade intrusiva e, por vezes, destrutiva.

Efetividade esquecida

Então estamos falando da tradução da técnica em práticas autóctones, e aí mencionar que muitos dos estudos médicos são feitos somente com o desenho de eficácia, de testar a eficácia de determinada intervenção. Consiste em estudo que compara uma coisa, um tratamento com outro, mas em situação ideal (laboratorial, controlada por dentro, purificada). Os estudos de efetividade, mais importantes e dispendiosos, comparam um tratamento numa situação real, ou seja, olhando através de vários eixos e de vários níveis "psicosociais", utilizando quaisquer ciências para avaliar o impacto médico e o desfecho positivo do tratamento, admitindo acaso e caos. Era o ideal de Archie Cochrane, epidemiologista inventor dos postos de saúde britânicos.

Quando você vai se afastando do ambiente ideal, ou seja, com as pessoas pobres, com dificuldades na vida, que trabalham, que não são milionários nem rentistas, começam problemas sérios para entender o que se quer e o que funciona no processo de adoecimento, em sua cronicidade. Por isto os estudos de efetividade se tornam tão indispensáveis quanto inexistentes.

Se a gente pode passar do balcão para o cesto.

O artefato cesto é assunto feminino de cuidados com a horta e o fogo do chapono. Igualmente objeto de design, objeto de criação estética, constitui um utensílio tradicional nas sociedades arcaicas, autóctones, tradicionais, com peculiaridades de uso. A sua maneira de funcionar arrasta um feixe de relações com as mulheres, as crianças, com o mundo do cuidado. Ele é peculiar.

Basta uma fotografia de algum xapono Yanomami funcionando, para perceber-se que não se parece em nada com um hospital. O nosso quarto se parece com um quarto de hospital, o nosso apartamento se parece com um andar de hospital, mas não tem nada parecido com um hospital no chapono, o que indica que deve ser estranha a vida de pessoas que adoecem em Yanomami rumo a um hospital; deve ser muito bizarra. A clínica da família, que é um modelo interessante para assistência primária e básica em cidades pequenas, guarda essa dureza, essa arquitetura de uma casa. A tradução de equipamentos coletivos de saúde ocidentais na floresta está ainda começando. É preciso reter as experiências positivas e não temer a crítica das implantações exóticas. Nada tão estranho ou tão pretencioso como as formas de tratamento médico acidentais poderiam ser satisfatoriamente traduzíveis.

Curiosa solução para o muro do bispo, não é? Permito-me aproximar o chapono, casa coletiva, do cesto tecido com os fungos misteriosos de uri-hi e também das redes (tipitis e nassas). Há que pensar sua mais completa tradução hoje: a malária gerida pelos agentes comunitários de saúde; a ciência cidadã indígena nos rios mercuriais do bolsonarismo (incluindo habitantes não humanos das águas); o lugar de pressão por assistência nos coletivos indígenas (especialmente das moças); a inclusão de animais no cuidado aos acidentes ofídicos (*botrops* e *micrurus*); cães na prevenção do câncer de próstata (Johns Hopkins, 2025); uma recomposição simétrica do não-saber acerca do suicídio (*psis* brancos não conseguiram consolidar saberes) – são exemplos factuais ou desejados de balcões hibridizantes.

Quando se olha para a terra indígena Yanomami, enxergamos Clara Oposhina, enfermeira atuante da área Yanomami, militante e letrada nos idiomas das etnias; percebemos que é o *antropological blues* que move coisas. Especialmente se a vemos atuando em várias regiões num nomadismo consistente, enquanto outros querem capitalizar-se e voltar logo para as cidades. O movimento de vai-e-vem caracteriza o

aerofone *bull-roarer* dos Jês do cerrado e pode nos inspirar. O Surucucu está lá, inclusive, em seu roteiro, lugar do evento que descrevo. Fato que, me parece, foi corrigido depois de várias advertências tanto de antropólogos, de indígenas, como da própria rede de saúde. Outrossim, acontecimento normal e não anômalo.

Uma fotografia de Cláudia Andujar nos ajuda: nos oferece uma casa indígena pegando fogo (pode ser baixada nas redes). Sobretudo sabendo que, junto com Bruce Albert e parceiros na saúde, foram pioneiros na assistência à malária inventando treinamento de agentes comunitários yanomami, antes do próprio SUS. Então, eis um tratamento possível para uma enfermidade, que aparece em sua fotografia: incendiar a casa do morto. A gente não pode jamais esquecer que sociedades tradicionais entendem a doença de outra maneira e que nisto há conflito, luta, uma disputa, assim como alguma busca de articulação e cooperação.

É preciso admitir isso como uma forma de terapêutica, coisa que a ciência do Estado tende a excluir e não admitir. Algo impensável, mais difícil de assimilar do que certas formas de xamanismo *light* em que somente o daime é importado da Amazônia. Então, neste ponto a gente se abre novamente para a ciência nômade, para a ciência lenta, agora a contrapelo.

É possível que os rios contaminados por mercúrio produzam uma nova Minamata na região amazônica.(Evers et al., 2016) É evidente que o Brasil, signatário solene da respectiva convenção internacional deveria apresentar um projeto sério e atualizado de eliminação do mercúrio, assim como de controle e cuidado com a população yanomami na atenção primária, visando crianças e vulneráveis. Seria uma tentativa de transformar o balcão duro em cestaria-rede-balcão hibridizado. Admitir redes da floresta no lugar de circuitos emergenciais *fake*, dispendiosos e inviáveis.

Referências bibliográficas

BARROS DA SILVA, Márcia Regina. Santa Casa de Misericórdia de São Paulo. Saúde e assistência se tornam públicas (1875-1910). **VARIA HISTORIA**, v. 26, n. 44, p. 395–420, 2010.

BENVENISTE, Émile. **Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, Droit, Religion**. Paris: Éditions de Minuit, 1969. v. 2.

BORGES, Viviane Trindade. **Do esquecimento ao tombamento: a invenção de Arthur Bispo do Rosário**. doutoramento—Porto Alegre, RS: PPG História, UFRGS, 2010.

CARSON, Rachel. **Silent Spring**. 1st. ed. Boston: Houghton Mifflin, 1962.

CSORDAS, Thomas. **Body, meaning, healing**. *[S.l.]*: Springer, 2002.

CSORDAS, Thomas J.; KLEINMAN, Arthur. The therapeutic process. **Medical anthropology: Contemporary theory and method**, p. 3–20, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie**. Paris: Minuit, 1972. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1227–Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra" e "7000 AC–Aparelho de Captura". **Mil platôs**, v. 5, 1997.

ESTELLITA-LINS, Carlos. A recepção da emergência médica como dispositivo info-comunicacional: semiologia de "balcão". *In*: **Journée scientifique internationale du Reseau Mussi. 2. Reseaux et processus info-comunicationnels**. Rio de Janeiro: Rede Mussi, UFRJ & IBICT, 2012. p. 97–114.

ESTELLITA-LINS, Carlos; FREITAS CARDOSO, Maria Teresa. O Que há de Casa Comum? **Atualidade Teológica**, v. 24, n. 66, p. 817–848, 2020.

EVERS, David C. *et al.* Evaluating the effectiveness of the Minamata Convention on Mercury: Principles and recommendations for next steps. **Science of The Total Environment**, v. 569–570, p. 888–903, nov. 2016.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

GANDELMAN, Luciana Mendes. A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 8, p. 613–630, 2001.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HIDALGO, Luciana. **Arthur Bispo do Rosário: o senhor do labirinto**. *[S.l.]*: Rocco, 1996.

JOHNS HOPKINS, Discovery. **Why Can Dogs Detect Prostate Cancer?** comunicação em saúde. Disponível em: <https://www.hopkinsmedicine.org/news/articles/2021/11/why-can-dogs-detect-prostate-cancer>. Acesso em: 24 out. 2025.

LATOUR, Bruno. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie**. Paris: La Découverte/Poche, 2004.

MOL, Annemarie. **The body multiple: Ontology in medical practice**. Durham and London: Duke University Press, 2002.

MOURA SILVA, Marcelo; ESTELLITA-LINS, Carlos. A "xawara" e os mortos: os Yanomami, luto e luta na pandemia da Covid-19. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, n. 59, p. 267–285, 3 maio 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, André Luiz Mendes; SACOMANO NETO, Mário; DONADONE, Júlio César. O papel da Santa Casa no sistema público de saúde brasileiro: o levantamento histórico de uma instituição filantrópica. **Saúde e Sociedade**, v. 31, n. 1, p. e200150, 2022.

OLIVEIRA, Solange de. Arthur Bispo do Rosario além dos muros da Colônia. **Psicologia USP**, v. 27, p. 395–403, 2016.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze et L'Anti-Oedipe. La Production du Désir**. Paris: PUF, 2019.

SINGAL, Amit G.; HIGGINS, Peter D. R.; WALJEE, Akbar K. A Primer on Effectiveness and Efficacy Trials. **Clinical and Translational Gastroenterology**, v. 5, n. 1, p. e45, jan. 2014.

STENGERS, Isabelle; DRUMM, Thierry. **Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences**. Paris: La Découverte/Poche, 2017.

WARD, Shelby E. Re-Locating Haraway: Situated Knowledges in the Questions of Democracy and Development. **Community Change**, v. 2, n. 1, p. 2, 24 set. 2018.

ZAFFINO, Marco. **A Theoretical Analysis of Arte Povera**. Master's Thesis—UK: University of Huddersfield, 2022.

ST 17: Criações com as (das) águas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Uma poética dos desobjetos e seus encontros com as águas

Gabriel Teixeira Ramos (UFG)

RESUMO

Esta proposta objetiva apresentar uma investigação que relaciona objetos que outrora tiveram sua destinação e a imagem de seu momento de descarte, sobretudo em margens e várzeas, tornando-se "desobjetos", a partir da imaginação e da reflexão crítica de um mundo em crise. Tais desobjetos abrem um campo especulativo da imaginação crítico à visão dominante e colonial, reimaginada a partir de outros modos de questionar geoposições, disputando uma cartografia impregnada no imaginário, a partir de uma ideia de viagem: no processo de ser estrangeiro do mundo e de si, no exercício da alteridade, principalmente, a partir de atos do caminhar e parar em territórios aquosos. Tais atos nos auxiliam a pensar ainda sobre como estamos vivos, pois tratamos especificamente do que pensamos como desobjetos a partir do toque, do cheiro, da textura, e, por vezes do sabor, no contexto do Antropoceno. São coisas que outrora tiveram seu destino demarcado, mas que, no ato da descoberta, tornaram-se indestinados, abertos e passíveis de serem reconfigurados como crítica à utilidade e à dominação. Quando coletados em locais marginais – seja por um catador ou por uma pessoa por ele interessada –, passam a tomar outra posição, a do reuso e do retorno a outra objetificação. O que nos interessa particularmente é esse momento especulativo do instante da sua descoberta a partir de um estudo da política das imagens, investigando como as águas podem nos ajudar a desvelar camadas ainda não imaginadas.

Palavras-chave: poética; desobjetos; encontros; várzeas; imaginação

A EMERGÊNCIA DOS DESOBJETOS[1]

Em vista de produzir peças audiovisuais que tensionam aspectos entre cinema e cartografia,[2] esta pesquisa tem se desenvolvido por meio de caminhadas e coletas. Caminhadas que ocorreram e ainda ocorrem por distintas localidades brasileiras. De posse disso, informo que, pelo caráter especulativo de um ensaio, há nele questões que me entremeiam pessoalmente, afinal, na pesquisa acadêmica, pode haver elementos que inevitavelmente nos

[1]Este texto foi originalmente apresentado como "Desobjetos e seus destinos: uma geocoleção onírica de paisagens de várzeas", no "1º Colóquio Várzeas Urbanas: habitar paisagens de várzeas" e foi publicado no ebook "Várzeas Urbanas: habitar paisagens de várzeas", no volume 3, "entre escalas e cartografias" (RAMOS, 2025).

[2]A pesquisa, intitulada "Um cinema-cartografia desde o Sul global", teve início, em 2022, com a associação direta entre cinema e cartografia, com foco na América do Sul, inspirada pela obra "Cartographic Cinema" (2007), de Tom Conley, professor de teoria literária em Harvard, em que argumenta haver correlações e interseções entre essas duas formas de pensamento. Visando circunscrever um campo ampliado das cartografias, tendo particular interesse no âmbito audiovisual, neste caso, o objetivo tem sido explorar estratégias críticas que relacionem filmes e mapas. A partir dessa abordagem, a atual etapa examina questões no campo de cinema e cartografia a partir de caminhadas e coletas, considerando perspectivas associadas ao Sul global e produz peças audiovisuais para auxiliar nesta reflexão.

atravessem e moldem nossas subjetividades. Este é especialmente o caso de um caminhante-viajante que há mais de doze anos transita quase diariamente entre cidades. Um viajante deslocado de seu contexto marítimo para um território cerratense, marcado, em 2024, pela maior seca de sua história.

Durante esse percurso, recebi um convite para conhecer o Quilombo Mesquita,[3] no contexto de uma atividade profissional realizada com a Justiça Federal. Essa aproximação me permitiu conhecer um território centenário, cuja história antecede tanto a fundação de Brasília quanto a de Luziânia, anteriormente conhecida como Santa Luzia, lugar esse construído por populações negras que há séculos lutam pela preservação de suas terras.

Ao longo desse processo, fui profundamente impactado por presenciar o persistente desejo bandeirantista de colonizar e controlar corpos, sobretudo os de pessoas negras e pobres. Essa lógica de dominação se manifesta hoje em práticas como a utilização indiscriminada de agrotóxicos, a destruição ambiental e a poluição das águas. Passou a ser uma inquietação frequente: o que resta quando a vida íntima das pessoas é continuamente invadida por sujeitos poderosos que se perpetuam no poder?

[3]O Quilombo Mesquita (Cidade Ocidental/GO) é um dos mais antigos quilombos do Brasil e fica a cerca de 50km de Brasília. Suas raízes remontam ao século XVIII, período do ciclo do ouro. A Constituição de 1988, ao garantir a demarcação de territórios quilombolas, impulsionou o Quilombo Mesquita a se emancipar e a primeira etapa desse processo ocorreu em 2006, quando a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, reconheceu oficialmente a comunidade como remanescente de quilombo. Posteriormente, em 2011, o Incra publicou o Relatório Técnico de Identificação e Demarcação, delimitando o território em 4,3 mil hectares, uma área equivalente a cerca de 4 mil campos de futebol. Cf.: ECAM; Sandra Braga (quilombola e habitante do Quilombo Mesquita). Outras informações disponíveis em: https://ecam.org.br/blog/quilombo-mesquita-boas-praticas-da-agricultura-familiar/. Acesso em 15 de janeiro de 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 1: Poluição e desvio das águas em Mesquita (Cidade Ocidental/GO).

Fonte: Gabriel T. Ramos, 2023. Autoria própria.

De forma intuitiva, comecei a caminhar e coletar objetos encontrados pelas várzeas, que, por sua característica geográfica, acabam por ser os locais onde se concentram resíduos sólidos. Essa prática parecia, e ainda parece, uma estratégia curiosa, ainda que inicialmente eu não soubesse exatamente o porquê. Continuo refletindo sobre isso e percebo que esta é uma pesquisa que se "faz fazendo", em uma metodologia baseada nas contribuições da obra "Pistas do Método da Cartografia" (KASTRUP; PASSOS; ESCÓSSIA, 2017).

Nesse processo, deparei-me com a história do chamado "quadrilátero do Distrito Federal". Em 1891, com a promulgação da nova Constituição da República, o artigo 3º estabeleceu pela primeira vez a intenção de transferir a capital do país para o Planalto Central, reservando uma área de 14.400 km² para esse fim. Essa área foi explorada pela Missão Cruls, liderada por Louis Cruls, astrônomo e militar belga. Essa proposta seria retomada por Epitácio Pessoa, em 1922, e finalmente concretizada por Juscelino Kubitschek em 1956.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imerso nessa história, passei a refletir sobre a prática de coletar objetos, consequente ao ato de caminhar. Percebi que esses objetos possuem histórias próprias, e que os restos deixados pelo caminho contam narrativas alternativas. A prática de *fazer-fazendo* passou a ser central, pois se trata de uma abordagem que não visa um fim específico, mas valoriza o processo em si. Nesse contexto, ao serem geoposicionados e interrogados por meio de fabulações (MCLEAN, 2000), esses objetos descartados podem problematizar a lógica hegemônica dos mapas, que, por meio de formas, escalas e símbolos, reproduzem incessantemente um mundo que se deseja dominar.

Os objetos coletados, por sua inutilidade aparente, passaram a ser chamados de "desobjetos". Trata-se de uma coleção de coisas sem nome ou função, descartadas e esquecidas. O termo "desobjetos" remete ao ato de coletar, que, em sua etimologia, está relacionado ao verbo ler (do latim *legere* – colher, escolher, recolher). Esse gesto aproxima-se de práticas agrícolas, envolvendo rastreamento, plantio e a possibilidade de semear novas histórias. Assim, a "coleção de desobjetos" torna-se um ponto de partida para imaginar e fabular narrativas alternativas.

CAMINHAR E COLETAR

O caminhar surge como procedimento que se desdobra por meio de uma reflexão trazida por Francesco Careri, ao descrevê-lo, em *Walkscapes* (2013), não apenas como deslocamento físico, mas um modo de experiência que entrelaça o corpo e o espaço, o tempo e a história. Caminhei muitas vezes, e a cada passo, o chão sob meus pés parecia me chamar para algo mais profundo. Não se tratava apenas de ir de um lugar a outro, mas de *recolher* — com os olhos, com os ouvidos, com o corpo — as impressões que o mundo me oferecia. Cada linha que demarcava o território, eventualmente reproduzida como rua ou avenida, era uma tessitura de fragmentos de memória, de gestos antigos, de histórias aparentemente ainda não contadas.

O caminhar, nesse sentido, tornou-se um processo de *coleta*, assim como o catador descrito por Walter Benjamin (1989), em sua reflexão sobre a modernidade. Em alguma medida, essa prática operava uma catação, cuja tarefa era a de reunir pedaços do que encontrava pelo caminho — não para acumular, mas para recriar um novo sentido. Os atos de caminhar foram

fundamentais para estabelecer o que compreendia diante do que via em meio aos processos racistas e ecocidas presentes nos locais que fui encontrando, no decorrer da pesquisa. As primeiras caminhadas partiram do contexto do Quadrilátero Cruls, localizado na porção sul do Distrito Federal e suas fronteiras com o estado de Goiás, adotando uma estratégia de abordagem estética, política e ética próprias. Essa perspectiva visou questionar as linhas hegemônicas que estruturam o território, os corpos e os deslocamentos, desvelando históricos de violações de direitos humanos, racismo ambiental e ineficiências nas políticas públicas destinadas à região do Entorno do DF, partindo especificamente de um lugar que nunca havia pisado.

A ideia de linhas hegemônicas que organizam espaços e relações está no centro da reflexão. Tais linhas funcionam como sínteses de um pensamento colonial-moderno, fundado em princípios que hierarquizam e segmentam territórios e indivíduos. Essa lógica remonta às práticas cartográficas coloniais, que delimitavam terras para a exploração, estabeleciam fronteiras rígidas e invisibilizavam povos e culturas locais. Tais práticas, embora aparentemente técnicas e neutras, são manifestações de poder que ainda reverberam na configuração contemporânea do espaço.

Nesse incômodo, busquei articular práticas cartográficas que rompem com essa visão hegemônica. Por conta disso, o caminhar é entendido como um ato estético-político, mais do que um simples deslocamento, ele se torna uma forma de intervenção no espaço, uma maneira de experienciar e reconfigurar territórios a partir de perspectivas incorporadas. Essa prática possibilita o confronto com as linhas que delimitam e controlam o espaço, permitindo que outras narrativas e subjetividades emerjam.

Ao longo das caminhadas, foram produzidos registros visuais, como fotografias e vídeos, que servem como ferramentas para captar a tensão entre os mapas dominantes e as realidades vividas nos territórios percorridos. A partir desses registros, narrativas críticas foram construídas para ressignificar os espaços explorados, revelando aspectos frequentemente ocultados pelas representações cartográficas oficiais.

Essa abordagem é informada por referências teóricas que dialogam com a ideia de uma ética "estrangeira" e a noção de "fora". A primeira advém da figura do “estrangeiro” de Georges Simmel (1983), essa que se apresenta num lugar liminar na sociedade, indicando certo

deslocamento de si e do outro. Já a dimensão do "fora" se apresenta como um campo de possibilidades externas aos sistemas organizados, enquanto espaço de invenção, de diferença e de criação em meio a fronteiras do pensamento fixo (DELEUZE, 1995). Além dos autores, buscamos trabalhos de artistas que exploram a multiplicidade das linhas e a potência das rupturas, bem como obras que tensionam os limites entre corpo, espaço e representação. Trabalhos como os de Cildo Meireles, Richard Long e Francis Alÿs oferecem modelos para pensar o caminhar como gesto criativo e político, que incorpora o território e cria novas formas de narrar e interpretar o espaço.

A inquietação examina criticamente as práticas cartográficas tradicionais, evidenciando como mapas hegemônicos são usados para consolidar relações de poder. Ao *estranhar* essas práticas e propor intervenções que rompem com seus limites, um espaço se abre para se questionar a lógica de segmentação e controle que sustenta a organização do território. Com essa perspectiva, o caminhar não apenas revela os traços invisíveis do território, mas também funciona como uma prática de resistência e criação. Cada percurso realizado torna-se uma oportunidade de desatar e reatar nós, de reconfigurar relações e de dar visibilidade a histórias e experiências que desafiam as narrativas dominantes. Nesse sentido, o caminhar opera como uma forma de cartografia sensível e onírica, capaz de conectar corpos, paisagens e afetos, produzindo um mundo em constante movimento e transformação.

CARTOGRAFIA SENSÍVEL E ONÍRICA

Essa cartografia onírica só é possível de existir por conta do exercício de caminhar, mas também de catar ou coletar pelas várzeas. Para tal, recordo do catador de Benjamin, aquele que, ao recolher fragmentos esquecidos ou descartados pela sociedade, cria novas narrativas, novas conexões entre o que já foi e o que ainda pode ser. Ao caminhar, recolhemos fragmentos do mundo, pedaços de vida, de objetos, de sentimentos, de histórias não ditas. O catador não acumula objetos, mas os transforma em algo novo, como se fosse um artífice da memória, um trabalhador da ficção. Ao caminhar, fabulamos e, no ato de coletar, criamos, reconfiguramos, reinterpretamos. Como Ursula Le Guin sugere em sua "Teoria da Bolsa de Ficção" (LE GUIN, 1989), a ficção não é um machado que destrói, mas uma bolsa que acolhe, que guarda, que organiza o disperso, o fragmentado, o inesperado. Ao caminharmos, agimos como essa bolsa:

recolhemos e guardamos pedaços de vida, de pensamentos, de memórias. E ao guardá-los, damo-lhes um novo lugar, uma nova configuração.

Figura 2: Catando coisas deixadas pelas várzeas.

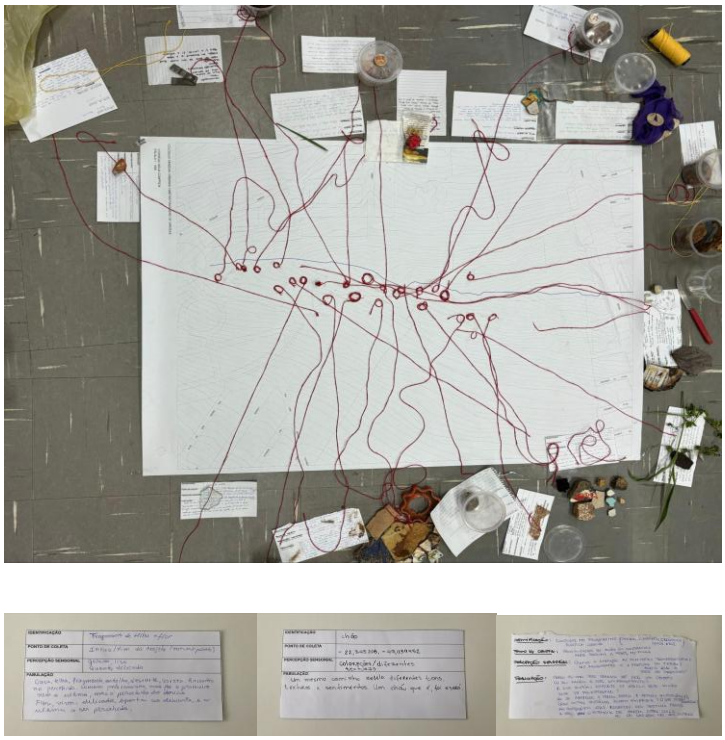
Fonte: Gabriel T. Ramos, 2024.

A figura do catador, no contexto de Benjamin, também se aproxima da prática da fabulação, tal como McLean descreve. Para ele, a fabulação não é um simples ato de contar histórias, mas um processo de reconstrução do mundo através da imaginação, a partir do que foi abandonado (MCLEAN, 2000). Ao caminhar, encontramos o material bruto — as memórias, os fragmentos, os gestos — e, ao coletá-los, não os conservamos da forma como os encontramos, mas os reconfiguramos, dando-lhes uma nova interpretação. Logo, o ato de recolher é, ao mesmo tempo, um ato de criação. Cada pedaço que recolhemos é imbuído de novas camadas de significado à medida que o introduzimos numa narrativa. Assim, o caminhar se torna um processo de fabulação do real.

Em exercício coletivo realizado coletivamente por mim, Joana Martins e Marina Frascarelli, por meio de uma oficina, nomeada “Geonarrativas: Cartografias das coisas pelas várzeas urbanas”, ocorrida no I Colóquio Várzeas Urbanas,[4] pudemos evidenciar coletivamente diversas fabulações por meio da coleta e invenção de histórias possíveis sobre as coisas que foram encontradas pelo caminho de uma várzea na cidade de Bauru (Figura 3).

[4]Os conceitos, o procedimento, os relatos e as reflexões críticas sobre a oficina podem ser encontrados no artigo homônimo à oficina realizado por nós para este caderno: “Geonarrativas: Cartografias das coisas pelas várzeas urbanas”.

Figura 3: Cartografia coletiva realizada para a oficina e detalhes de algumas das fabulações em fichas realizadas por todos os participantes.



Fonte: Gabriel T. Ramos, 2024. Acervo próprio.

Essa prática coletiva advém ainda de uma reflexão crítica que Ursula Le Guin (1989) nos coloca, ao convidar a imaginar a narrativa como uma bolsa, como um recipiente que não apenas guarda, mas também reconstrói. Quando passamos por lugares conhecidos ou desconhecidos, vemos a bolsa de ficção como algo que se expande: cada pedacinho que recolhemos se junta a outros pedaços, formando uma história, tanto pessoal quanto do mundo. A caminhada transforma o que parecia disperso e sem valor em algo pleno de significado. A fabulação aqui não é uma invenção aleatória, mas uma reorganização criativa, um processo que dá nova vida ao que já existe. Somos catadores e narradores, pessoas que recolhem para contar.

A prática de coletar e fabular, como descrita, não é separada do caminhar. Cada passo, cada ruído da cidade, cada cheiro, cada vestígio deixado por outros, é um fragmento a ser recolhido e guardado. À medida que caminhamos pelas várzeas, locais onde se concentra boa parte de descartes urbanos, a cidade se torna um lugar sobre o qual podemos desenhar narrativas sensíveis e também críticas, reconstruindo o que se encontra pelo caminho. A

memória se mistura com a invenção, e o que parece ser real se torna uma história possível, uma fabulação. Isso se conecta diretamente com o que McLean descreve: a fabulação não é um ato de pura invenção, mas de tradução do real em algo mais profundo, algo que se torna possível e palpável na narrativa (MCLEAN, 2000).

Portanto, ao refletir sobre o caminhar como coleta e fabulação, o gesto de recolher não é apenas uma atividade passiva. Caminhar é um ato ativo de transformar o que encontramos pelo caminho, de recolher não apenas objetos, mas fragmentos de memória e de pensamento. Cada passo é um convite para reconfigurar o mundo, para recontar o que foi visto, sentido e vivido. A prática do catador, de Benjamin, se torna aqui uma metáfora para o trabalho de quem caminha e coleta para criar histórias — histórias que não são apenas invenções, mas reinterpretações da realidade, reconfigurações daquilo que já foi e que, por isso, tem algo de ficcional.

Desse modo, o gesto de coletar é inseparável da prática de fabulação; e o ato de cartografar é necessariamente político. Caminhar, portanto, é um ato criativo, de invenção e de reconfiguração, onde o que parecia disperso e fragmentado se torna uma nova narrativa. E, assim, como o catador (e escritor), podemos fazer das várzeas um espaço de criação, um espaço onde o real se mistura com a ficção, formando novas possibilidades de sentido.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter**. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.** Tradução de José Antonio Moraes de Andrade. São Paulo: Brasiliense, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Tradução de Claudiney Ferreira. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CARERI, Francesco. **Walkscapes: o caminhar como prática estética.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora Gustavo Gili, 2013.

KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo; ESCÓSSIA, Luciana. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: Sobre a experiência do pensamento no campo das artes e das ciências.** São Paulo: Editora UFMG, 2017.

LE GUIN, Ursula K. The Carrier Bag Theory of Fiction. In: LE GUIN, Ursula K.. **Dancing at the Edge of the World**: thoughts on words, women, places. Nova York: Grove Press, 1989. Tradução: Priscilla Mello. Revisão: Ellen Araujo e Marcio Goldman.

MCLEAN, Kenneth. **The Subject of Fiction: A Theory of Fabulation.** Manchester: Manchester University Press, 2000.

RAMOS, Gabriel. "Desobjetos e seus destinos: uma geocoleção onírica de paisagens de várzeas". In: CABRAL, Arthur (org.). **Várzeas urbanas: habitar paisagens de várzeas, volume 3: entre escalas e cartografias**. Ed. dos autores, Bauru, SP, 2025, pp. 7-22.

SIMMEL, Georg. O Estrangeiro (Der Fremde). In: Simmel, Georg. **Sociologia: estudos sobre as formas de socialização.** Tradução de Wolgang Leo Maar. São Paulo: Editora Ática, 1983, pp. 174-180.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Modos de conhecer e meios de narrar: oceano(s), corrente(s), grafia(s) e logi(c)a(s)

Maria Leticia de Melo Saraiva[1]
Tatiana de Lourdes Massaro[2]
Michel Michaelovitch de Mahiques[1]

"O mar
Quando quebra na praia
É bonito
É bonito"
O mar, Dorival Caymmi

"Do not panic ...;
Stay Calm and Seek Help ...;
Float ... or;
Swim Parallel to the current ...;
Regularly reassess the situation ..."
Survival safety for beachgoers caught in a rip in Castelle et al.(2016)

Em um diálogo interdisciplinar, Antropologia e Oceanografia se encontram para pensar relações entre seres. Com foco no movimento do oceano, temos em vista articulações que moldam e são moldadas pelas chamadas *correntes de retorno*. Formadas pela quebra das ondas em determinadas praias, essas podem carregar sedimentos, nutrientes, poluentes, animais e até humanos, notabilizando-se por movimentos velozes, riscos, perigos e por seu (amplo) desconhecimento (Castelle et al., 2016). Tal fenômeno envolve riscos à vida humana, o que coloca uma necessidade de manter distância delas para que se possa entendê-las. A partir das correntes, nos voltamos às relações entre elas, oceanos, pesquisadores, banhistas, guarda-vidas e relações que atravessam as *correntes de retorno*. Nesse sentido, tendo em vista a chamada "virada oceânica" que propõe pensar o tema *a partir de* e *com* o oceano, e o fato de que estamos na Década das Nações Unidas da Ciência Oceânica para o Desenvolvimento Sustentável (2021-2030) - ou Década do Oceano, baseada na ciência, a

[1] Instituto Oceanográfico da Universidade de São Paulo (USP)
[2] Programa Formação em Gestão Acadêmica (FGA-USP).

nível global, regional, nacional e local, propomos compreender modos de conhecer, usar e narrar oceano(s), corrente(s), grafia(s) e logi(c)a(s), adentrando suas densidades em meio a uma imensidão de águas e de conhecimento interdisciplinares que com elas dialogam.

Palavras-chave: Oceano; Antropologia; Oceanografia; Conhecimento; Riscos.

Introdução

A chamada "virada oceânica" nos convida a pensar *com* e *a partir* do oceano, abrindo a possibilidade de novas abordagens (como apontam Hester Blum, 2010 e Steve Mentz, 2024). Na relação com a Antropologia, em especial, a metáfora da imersão em águas profundas parece guardar forte semelhança com a etnografia, metodologia utilizada nessa área, que possibilita conhecer por dentro diferentes culturas. Mas, o que acontece quando os estudos se voltam a fenômenos oceânicos no qual não é recomendado imergir? No presente trabalho, Oceanografia e Antropologia olham conjuntamente para as "correntes de retorno", correntezas marinhas com força capaz de pôr em risco a vida humana, um caso em que é preciso manter distância para realizar os estudos - tanto em uma quanto em outra esfera do conhecimento. Propondo uma aproximação inicial e experimental, reunimos essas duas áreas em uma abordagem essencialmente bibliográfica voltada a essas correntes. Antes de tratar delas em mais detalhes, entendemos que interessa mostrar que o encontro de dois projetos acadêmicos diferentes deu forma a esse diálogo. Para mais, inicialmente, foi o desconhecido e o desencontro (de informações) que se desdobraram nestas reflexões.

Desde 2022, o projeto "A Bifurcação de Santos: presente e passado", financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (no. 20/14356-5) é coordenado pelo Prof. Michel Mahiques, pesquisador e professor do Instituto Oceanográfico (IOUSP) da Universidade de São Paulo (USP). Apelidado de SanBif, o projeto, de forma sucinta, investiga o fenômeno da Bifurcação de Santos a partir do fundo marinho dessa região localizada em alto-mar, no litoral paulista. Trata-se da bifurcação de uma corrente transatlântica, que circula entre a costa da África e do Brasil e ocorre entre 1300 e 500 metros

de profundidade na latitude de Santos - daí seu nome. A parte Sul da corrente alimenta a corrente do Brasil e a Norte nutre um importante sistema de correntes ligadas ao clima. O projeto busca entender a história dessa bifurcação, bem como os efeitos climáticos e antropogênicos que incidem nela.

Em 2024, a antropóloga Tatiana Massaro integrou o projeto por meio do Programa de Formação em Gestão Acadêmica da USP (FGA-USP), que selecionou jovens doutores para aprender a gerenciar projetos acadêmicos e, entre outras coisas, estarem preparados para propor, coordenar, gerenciar e desenvolver projetos de pesquisa em suas futuras carreiras docentes. Além desses aprendizados, considerando que o SanBif estuda os impactos antropogênicos no oceano, o tema se ligava em certa medida à sustentabilidade, assunto que Massaro estudou em seu doutorado em Antropologia. Além das atividades referentes ao programa, houve, em paralelo, uma aproximação entre Oceanografia e Antropologia. Aos poucos, conhecer mais sobre o oceano por meio das conversas com pesquisadores, tornou possível entrever algumas relações. Observando um pouco mais de perto, uma delas parece se mostrar no modo como se pesquisa em ambas as áreas: ambas prezam muito, por exemplo, pelo *estar lá* (em campo e/ou em contato com o oceano).

A primeira preza pelas pesquisas feitas no oceano, especialmente aquelas feitas em cruzeiros de pesquisa junto a uma equipe, que permitem estar lá, observando o oceano de perto, fazendo medições e trazendo amostras do fundo marinho. Na segunda, temos os antropólogos indo - em geral, sozinhos - a diversos campos, sejam eles nas águas ou no continente, para conhecer diferentes culturas. Por certo há diferenças metodológicas e analíticas envolvidas, mas é notável que a oceanografia tem em centralidade um não humano (o oceano) em suas análises, enquanto a antropologia pode ter como foco central humanos, não humanos e/ou mais que humanos.

Em meio a uma equipe de oceanógrafas pós-graduandas - uma maioria de mulheres - dedicadas à pesquisa, foi Maria Letícia Saraiva, mestranda orientada por Mahiques, que em uma tarde de julho de 2025 chegou ao Laboratório de Margens Continentais (LAMA), coordenado pelo mesmo professor, onde parte da equipe trabalha, trazendo à tona o tema das

"correntes de retorno". Ela havia realizado um seminário sobre esse assunto. O diálogo com Saraiva mostrou que o termo era por vezes desconhecido, gerando curiosidade na antropóloga, o que disparou uma nova apresentação do seminário, feita agora no laboratório. A partir desse momento, as conversas se intensificaram e depois integraram também o Prof. Mahiques. Embora para ambos os oceanógrafos o tema das correntes de retorno fosse já bastante conhecido, para Tatiana este era recente. Para os três, no entanto, uma conversa entre as duas áreas era algo novo e, em certa medida, experimental, o que se reflete na presente abordagem.

Na perspectiva oceanográfica, "correntes de retorno" são fortes correntezas que ocorrem em determinados tipos de praias; elas podem representar um grande risco à vida humana, porque têm o poder de arrastar os banhistas para áreas distantes da costa. Elas são importantes para a circulação costeira porque possuem o papel de carregar água e sedimentos da praia para regiões mais profundas, renovar a água das regiões mais rasas da praia, e até servir de transporte para determinados animais. A formação dessas correntes ocorre através da orientação da quebra da onda, pela existência de barreiras físicas nos limites da praia (costões rochosos, espigões, píeres), ou por eventos extremos como ressacas resultantes de mau tempo. O maior perigo dessas correntes ocorre porque, em geral, não há ondas quebrando onde elas estão localizadas, e isso faz com que os banhistas pensem que é um local seguro, e sejam capturados pelas correntes de retorno.

Em acordo com a chamada "virada oceânica", pensada em plena Década do Oceano (2021-2030), por sua vez lançada pelas Nações Unidas da Ciência Oceânica para o Desenvolvimento Sustentável, período dedicado a estudar e divulgar pesquisas sobre os oceanos e sua importância para o bem estar da sociedade e do planeta. Entendemos que os oceanos são considerados bons para pensar, e comoomo temos analisado, o diálogo entre Oceanografia e Antropologia também. Assim, nas seções que seguem, buscamos mostrar um pouco desses diversos modos de compreender, narrar e grafar o oceano e, em especial, as correntes de retorno, por meio dessas diferentes perspectivas e de possíveis conexões entre elas.

Correntes de retorno

Vale mostrar como é estruturada a narrativa e analisá-la trazendo para o texto os principais pontos, como compreensão do tema e riscos, por exemplo. As praias são ambientes dinâmicos, sua morfologia é moldada por forçantes geológicas e oceanográficas ao longo do tempo, das forçantes oceanográficas, existem as correntes geradas a partir de ação das ondas, uma delas incide paralelamente à praia e é responsável por distribuir sedimentos de maneira uniforme ao longo de toda extensão praial, é chamada de corrente de deriva litorânea; a outra corrente gerada pela ação de ondas é uma corrente perpendicular à praia e em direção ao oceano, responsável por regular o fluxo de água que incide sobre à praia, é chamada de corrente de retorno, explica o oceanógrafo Pedro Sousa, (2022).

Francis Shepard (1936) determinou que as correntes de retorno se formam quando existem duas correntes paralelas à praia (correntes de deriva litorânea) que convergem entre si e formam uma corrente estreita em direção ao oceano. Essas correntes podem ser controladas pela hidrodinâmica, pela batimetria ou por obstáculos como píeres ou promontórios (Castelle et al., 2016).

Castelle et al. (2026) classificaram as correntes de retorno como:

- Correntes controladas pela hidrodinâmica:
    - Correntes instantâneas - ocorrem quando há um fluxo de água turbulento e ondas em diferentes direções, parte da energia da onda é dissipada quando entra em contato com a área, e o que não é dissipado gera um redemoinho instável, forte e em direção ao mar, que pode alcançar até 100 m de distância. Esse tipo de corrente, apesar de perigosa, se expressa por um período curto, de 2 a 5 minutos, e tende a ocorrer em praias com baixa declividade, que possuem quebra-mares e incidência de ondas constantes.
    - Correntes de instabilidade: ocorrem em praias uniformes e com incidência constante de ondas oblíquas (até 45°), que geram corrente de deriva litorânea, a corrente de retorno se expressa após a zona de quebra de onda, sua ocorrência é incomum porque requer condições oceanográficas específicas.

- Correntes controladas pela batimetria (medição das profundidades em corpos d'água)
    - Canais de correntes: sua formação é parecida com a corrente instantânea, entretanto, a força da corrente escava um canal mais profundo, e "fixa" o local de ocorrência da corrente de retorno, sua principal característica é ser um local sem quebra de ondas, e pode confundir os banhistas porque aparenta ser um local mais calmo.
- Correntes controladas por obstáculos: essa corrente ocorre quando há um limite físico perpendicular à costa, que pode ser natural, como um costão rochoso, ou antropogênico, como píeres e espigões, que interferem no fluxo da corrente de deriva litorânea, elas também podem subclassificadas em:
    - Corrente de deflexão: ocorre quando o fluxo da corrente incide no obstáculo, e para contorná-lo, a corrente migra em direção ao mar, gerando uma corrente de retorno.
    - Corrente de sombra: ocorre no lado oposto do obstáculo de onde há a corrente de deflexão, elas se formam porque se gera uma espécie de "vácuo", onde a água escoa em direção ao oceano para manter a deriva litorânea.

Apesar de serem fenômenos naturais, as correntes de retorno geram problemas nos balneários porque elas podem gerar afogamentos, um dos maiores problemas ocorre por conta da instabilidade e força da corrente, que provoca afogamentos. Quando a corrente escava um canal, esses acidentes ocorrem porque o banhista é impedido de encostar o pé no chão. Na maioria das vezes, os afogamentos provocados por correntes de retorno se dão pela falta de informação sobre o que fazer caso você caia em uma dessas correntes. Em geral, o caminho mais curto e lógico para retornar a praia é nadar em direção ao continente, entretanto, a força da correnteza é tão grande, que gera o cansaço do banhista e o consequente afogamento.

Existem duas maneiras eficazes de escapar de uma corrente de retorno, a primeira delas é nadar paralelamente à praia, fazendo com que o banhista encontre a zona de quebra de ondas e o próprio mar se encarrega de levar a pessoa para a região rasa. A segunda maneira é simplesmente esperar a corrente levar o banhista até o final dela, na cabeça da corrente

(Figura 2), parte mais profunda que possui correntes de saída. Essas correntes levam o banhista de volta para o trem de ondas, e depois de volta para a faixa de areia.

É necessário reavaliar constantemente sua estratégia, porque a cabeça da corrente tem certa instabilidade de fluxos, e nadar paralelo à costa pode levar o banhista a nadar contra corrente, que gera cansaço e consequentes afogamentos. Pode ocorrer também, do final da corrente de retorno ser antes do início da quebra de ondas, em uma região mais profunda, nesse caso, apenas flutuar pode não trazer o banhista de volta para a praia, entretanto, com certo gasto de energia, é possível alcançar o trem de ondas e voltar à praia (Figura 1).

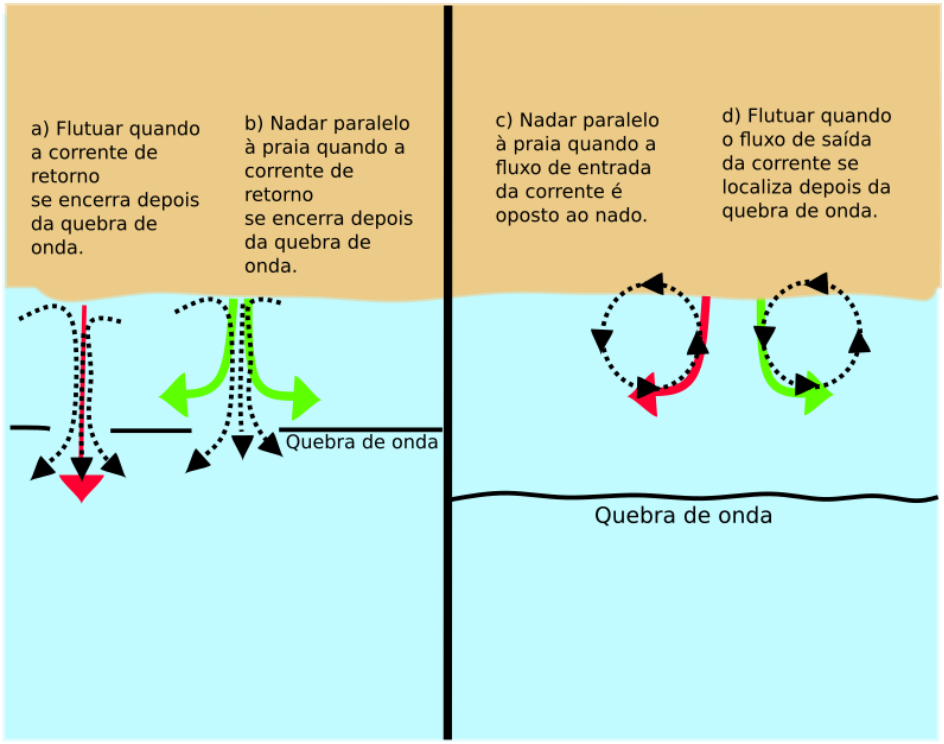


Figura 1. Diferentes maneiras de sair de uma corrente de retorno, de acordo com a maneira que ela se expressa. Imagem por: Maria Saraiva.

Mais próximo do que se imagina

Por mais que pareçam fenômenos distantes ou que não afetam diretamente a todos, as correntes de retorno ocorrem em locais mais próximos do que imaginamos. Um exemplo

é a praia de Copacabana, localidade turística mas também muito frequentada por moradores da cidade do Rio de Janeiro e zona metropolitana. Embora a morfologia da praia seja suave, de média inclinação e média energia, a formação de correntes de retorno nessa praia é constante. As correntes podem ser vistas tanto a olho nú, guarda vidas as identificam e mapeiam essas correntes. Na praia, placas vermelhas com os dizeres “PERIGO” são referentes a essas correntes, que podem ser vistas também via satélite, tamanha a sua intensidade.

A Figura 2 mostra a praia de Copacabana no ano de 2020, ao longo de aproximadamente 700 m (veja abaixo). Nela, é possível observar ao menos 4 correntes de retorno. Também é possível descrever seu corpo, a deriva litorânea nesse caso, levando sedimentos de sul para sorte. A corrente de retorno possui então: a garganta, onde há o fluxo mais forte e turbulento de água, que pode “engolir” o banhista, é geralmente nesse lugar onde ocorrem os afogamentos, porque o banhista tenta retornar nadando em direção à praia, e não consegue devido à força da corrente. A cabeça da corrente se localiza em uma região mais profunda, e é o melhor lugar para o banhista sair. Nesse local, o fluxo principal é o de saída da corrente, que coloca o banhista de em direção à praia, sem que ele precise fazer muito esforço (Figura 1d).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

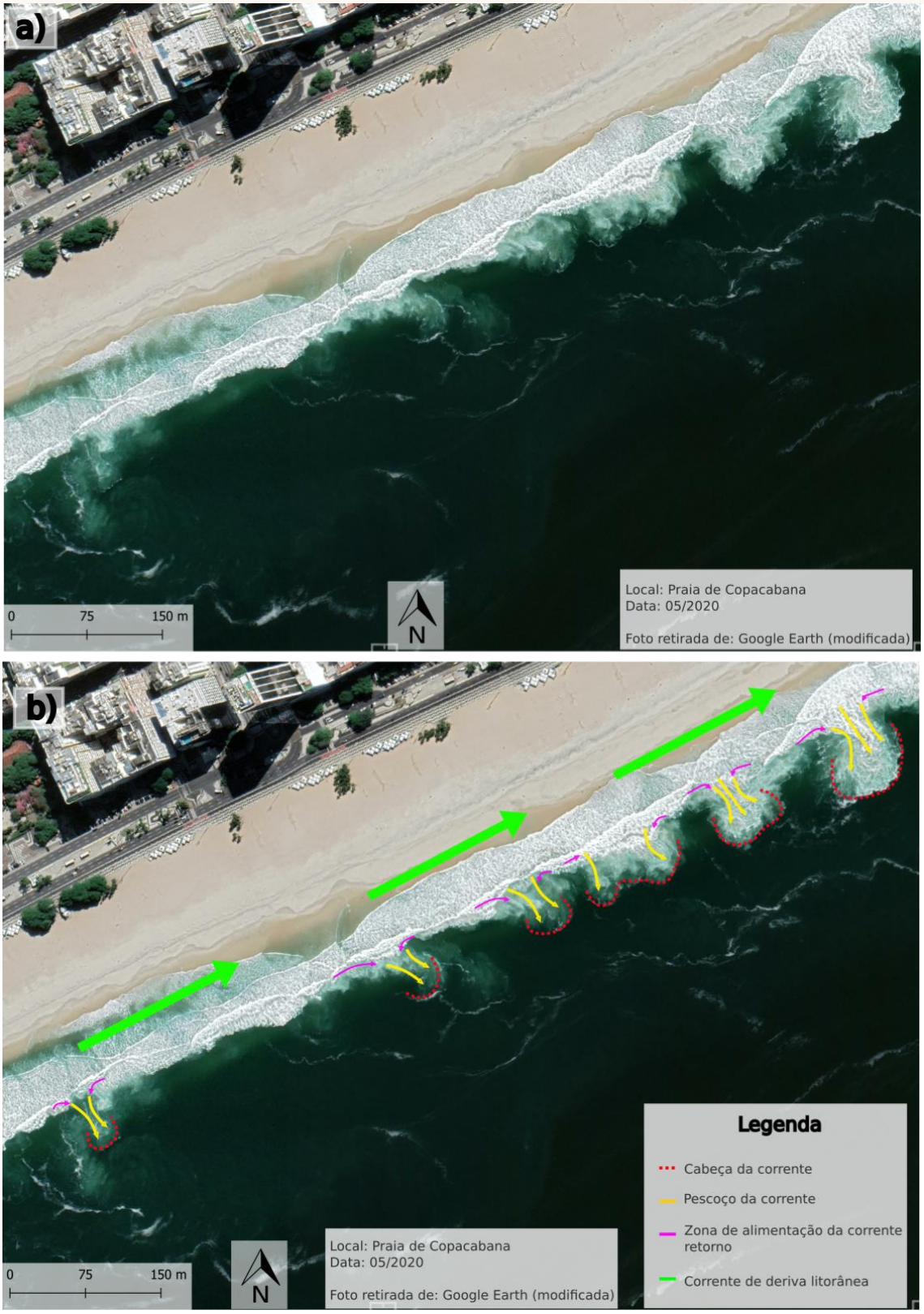


Figura 2: Região norte da praia de Copacabana e suas respectivas correntes de retorno, imagem retirada do satélite landsat, via Google Earth, em maio de 2025. Produzida por: Maria Saraiva.

No dia 10 de outubro de 2025 foi realizada uma visita de campo ao forte de Copacabana, a região da praia não apresentava correntes de retorno visíveis, mas haviam placas com os dizeres “perigo” ao longo da praia, o que não significa que houvessem correntes de retorno no local, pode ser que houvesse outro perigo, como buracos.

No forte foi possível observar formações de correntes de retorno no costão rochoso ao sul da praia de Copacabana, não é uma região banhável porque não há praia, nem há como chegar até o local sem alguma embarcação (Figura 3a). Entretanto, a formação das correntes no local estava muito bem definida, e assim foi possível visualizar as correntes em campo, é importante comunicar que essas correntes não se manifestam todos os dias, a formação delas varia de acordo com a direção dos ventos, ondas, com o período do ano, e se houve ressaca no mar.

As Figuras 3b e 3c foram retiradas em campo, as correntes são facilmente visualizadas na imagem, e se apresentam como um canal de água esbranquiçada que segue em direção ao fundo, e tem a forma característica de correntes de retorno apresentadas na Figura 2, apresentando pescoço e cabeça.

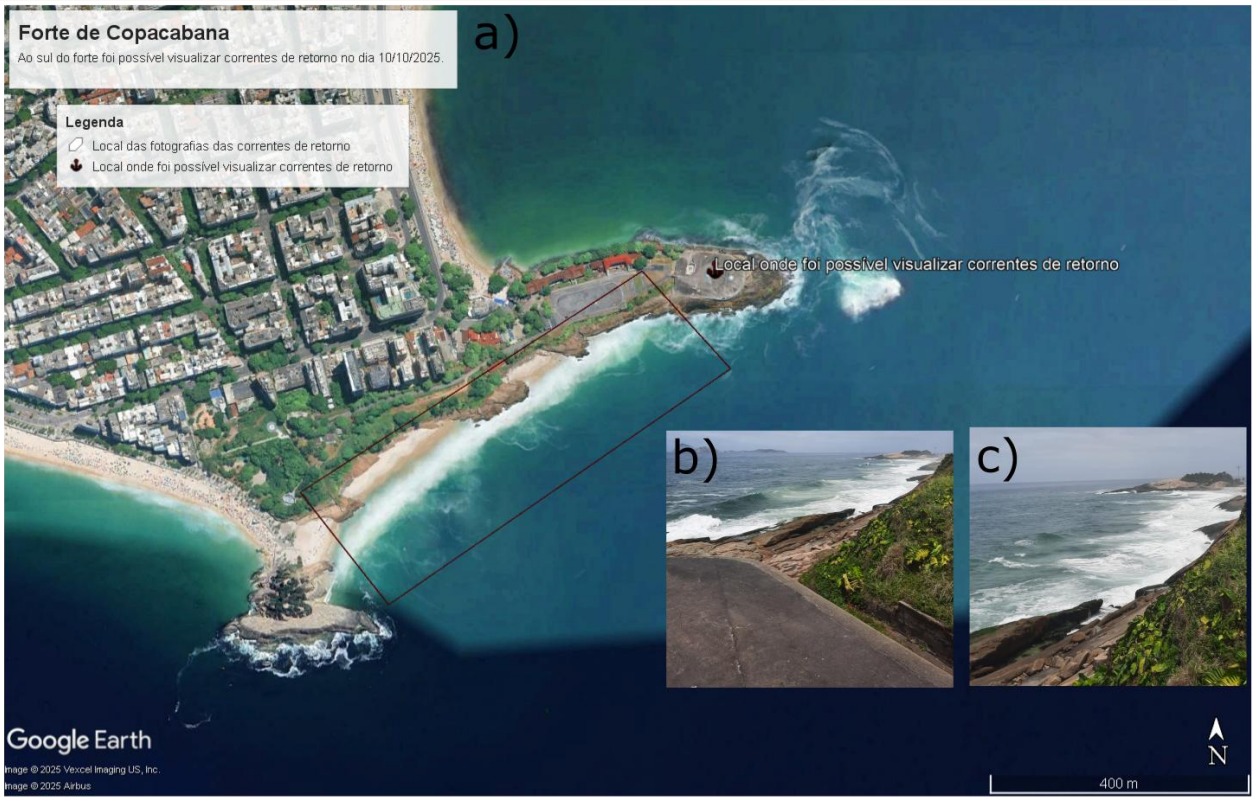


Figura 3: Localização de onde foram avistadas correntes de retorno no dia 10/10/2025. Imagens por: Maria Saraiva e Tatiana Massaro.

Correntes de "não retorno"

O termo "corrente de retorno" é consagrado na literatura oceanográfica, expressando que aquele fluxo de água é retornado para o oceano. Sob o ponto de vista humano (seja do banhista ou do guarda-vidas), paradoxalmente a corrente pode ser vista como de "não retorno", na medida em que o afasta da costa e, portanto, da segurança e da vida. Em inglês, o termo utilizado é "rip current", onde o verbo "to rip" pode ser entendido como mover alguma coisa com força ou rapidamente. Numa analogia macabra, RIP também constitui a abreviatura de Rest In Peace, que acaba sendo o destino de muitas das pessoas capturadas pela corrente.

Neste cenário, podemos pensar em (ao menos) dois corpos que se encontram: um corpo d'água, seja ele o oceano, onde está a corrente, e um corpo humano. O corpo da própria

corrente de retorno, em específico, é descrito com cabeça e pescoço - como acima mostramos. Portanto, atributos humanos estão envolvidos na compreensão da própria corrente. No caso de risco de afogamento humano em correntes como essas, cabeça e pescoço são diretamente afetados. Para sair delas, é preciso emergir ao menos a parte superior do corpo humano para melhor se orientar e respirar enquanto busca-se sair da situação arriscada, encontrando maneiras recomendadas de lidar com a cabeça e o pescoço da corrente. Nota-se, portanto, que o corpo é inerente ao assunto, seja para tratar de humanos ou de não humanos. Para que encontros seguros sejam possíveis, recomenda-se que o segundo (humanos) conheça o primeiro (correntes), ao menos em sua extensão mais tangível, física e corpórea, que toca as areias das praias. Conhecimento e alertas são meios utilizados pelos guarda vidas para evitar que essas correntes (de retorno) se tornem de não retorno.

Em certa medida, há esforços para ampliar o modo como o público amplo entende os movimentos marinhos, como as correntes de retorno. Além das placas de perigo colocadas na praia para sinalizar a existência das correntes e de guarda-vidas dedicados a essa proteção, podemos observar outras ações. Na capital carioca, por exemplo, um guarda vidas, bombeiro e praiano, como ele se define na rede social Instagram, vem produzindo e divulgando vídeos onde, de maneira bem humorada, trata de temas como as “correntes de retorno”. Seus alertas são feitos por meio de descrições sobre essas correntes, seus efeitos e modos de evitar acidentes. Algumas delas vem em forma de ritmos musicais, como o pagode. Ele também utiliza imagens filmadas na praia, fazendo narrativas para explicar o fenômeno e buscando fazer com que o conhecimento gere mais segurança na relação entre oceano e humanos.

Oceano e antropologia em (amplo) diálogo: imersão e emersão

O antropólogo Jatin Dua (2024b), ao estudar os oceanos, mostra que a “estética etnográfica privilegia o momento de imersão como chave para uma boa práxis antropológica”. Assim, tem-se a “imersão como um tipo de comunhão alcançada por meio da dissolução”, como a descrita pelo também antropólogo Stefan Helmreich (2009) após seu trabalho de campo realizado no submarino Alvin, o que, nesse sentido soa como um trabalho de campo perfeito. Imersão é, incontornavelmente, uma ideia que pulsa nas reflexões sobre

o oceano e também faz parte do fazer etnográfico - não deixando de perpassar ainda práticas de pesquisa como a bibliográfica.

No entanto, no escopo das correntes de retorno, estar imerso carrega consigo arriscados elementos. Como mostram os pesquisadores B. Castelle, T. Scott, R.W. Brander e R.J. McCarroll, é preciso conhecer essas correntes, saber como lidar com elas para poder emergir e retornar à praia depois de imergir em uma corrente de retorno. Esse movimento exige habilidades específicas e treinamentos, como as desenvolvidas pelos surfistas ou um guarda-vidas experiente. Essa especificidade permite trazer à tona uma contraposição etnográfica: estamos em em campo no qual é melhor não imergir, posto que corre-se um alto risco de não retorno (especialmente quando não se tem treinamento). Esse aspecto salutar do fenômeno traz restrições e potentes reflexões sobre como etnografar ou como tratar assuntos como esse, que, por seu turno, se vale do fato de que olhar de fora e com distanciamento é essencial para que se possa seguir estudando a questão. Essas restrições convidam a conhecer por meio de observações do fenômeno *in loco*, da literatura, de documentos, de buscas online, além de possíveis imersões metafóricas

Nosso experimento, em particular, foi iniciado em São Paulo, portanto, longe de uma região litorânea. Nós, no entanto, não estávamos longe dos assuntos oceânicos. É fato que no IOUSP o oceano é mesmo o assunto central. De diferentes maneiras, se fala sobre o oceano (quase) o tempo todo, “abarcados” em um prédio que, de diversos ângulos, remete a um navio. Foi nesse espaço que começamos a conversar sobre as correntes que, como já indicado, remontam às pessoas, praias, oceanos, corpos e movimentos, ou, a humanos e não humanos e a suas relações. Vale dizer que, nem sempre as oceanógrafas e oceanógrafos estão no oceano, mas sempre estão imersas nesse tema em profundidade: nas imagens, nas descrições, na literatura, nas conversas que ocorrem no laboratório e corredores - a exemplo do IOUSP, sobre os estudos ou mesmo sobre cruzeiros de pesquisa que fizeram, que planejam fazer ou que outros pesquisadores conhecidos estão fazendo.

Estar distante do oceano, no entanto, não dispensa a importância de pensar sua materialidade. O mergulho em águas profundas, por exemplo, é tátil, físico, corpóreo,

substancial. Cada um a seu modo, de forma tangível, corpos d'água, diferentes seres (com suas materialidades) e corpos humanos estão envolvidos em fenômenos como os das correntes de retorno. Como mostra a antropóloga Veronica Strang (2004), a água, no entanto, não é apenas um recurso físico. Ela é o recurso mais valioso e também mais contestado; é codificada de forma densa, com significados sociais, ambientais, espirituais e políticos, o que implica na ocorrência de relações e de possíveis controvérsias, seja no escopo coletivo, seja no individual.

O oceano, por sua vez, ao mesmo tempo em que é presença também é ausência, como destaca Dua (2024a) ao concordar com a historiadora Helen M. Rozwadowski (2019), que mostra que embora o oceano seja importante e nos convide a uma sensação de admiração e incompreensibilidade, a um só tempo, essa impressão produz o oceano como algo sempre presente, mas também "fora da história humana". Há uma espécie de "cegueira do mar", como destaca o escritor e fotógrafo Allan Sekula (1995), o que faz com que a maioria das pessoas desconheça as conexões marítimas com a vida cotidiana. Helmreich (2009) ainda mostra que o oceano é visto como "alienígena", existindo fora dos encontros humanos não mediados.

Esse cenário se altera quando dialogamos com a Oceanografia. Ao contrário do desconhecimento detectado nas pesquisas acima mencionadas, por meio da ciência, a Oceanografia coloca suas atenções diretamente no oceano e nas relações que se desdobram a partir dele. A formação de um oceanógrafo, por exemplo, leva no mínimo 4 anos (8 semestres) e contempla Oceanografia Física, Geológica, Química, Biológica e Socioambiental com disciplinas ministradas por docentes e pesquisadores, como ocorreu no IOUSP. Depois da graduação, pode-se seguir para a pós, que contempla mestrado, doutorado e pós-doutorado. Dialogar com eles permite acessar outros modos de perceber, investigar e compreender o oceano.

Nesse mesmo escopo, proposições como a "virada oceânica" permitem a escavação de histórias ocultas e infraestruturas analíticas que tanto permitem conhecer mais do oceano quanto experimentar outras linguagens, como defendem os pesquisadores de literatura,

cultura e ambiente humano Blum (2010) e Mentz (2024). Assim como essa virada, as chamadas "humanidades azuis" desafiam a primazia cultural das narrativas padrão sobre o oceano e o mar e a água doce e promovem discursos desantropocêntricos sobre ecologias aquáticas, como enfatiza Serpil Oppermann (2023), pesquisadora de humanidades ambientais. Essas diferentes abordagens podem mudar o jogo e alterar o modo como entendemos as águas (salgadas ou doces).

Grafias e narrativas no/do oceano

Grafia costuma ser compreendida como uma tecnologia de comunicação, assim como pode ser a expressão escrita de uma palavra. A antropóloga Suely Kofes (2020) retoma o sentido arcaico do termo: "*graphein, grapho*, ou seja, a sinais de rastreamento, as linhas a gravar, a arranhar, e escrever" para enfatizar que "a descrição se faz com imagens pictóricas, com desenhos, gráficos, fotografias, notações sonoras, nas anotações de campo, nos manuscritos, nos textos publicados" de forma que a grafia amplia a visibilidade do sensível, interferindo na reflexão e na análise. Nesse sentido, entendemos que além de textos e conceitos e das imagens, essenciais à descrição e à análise oceanográficas, aqui destacamos que as linhas que as próprias correntes deixam ver importam em diferentes medidas. Essa espécie de grafia delineada pela corrente registra o retorno das águas ao oceano, permitindo (especialmente àqueles que conhecem) entender seus movimentos.

A própria expressão "corrente de retorno" é constituída tendo o oceano como referência, como indicamos: as correntes voltam (com força) para o oceano, por isso "retornam" ao mar. Embora cunhada por um humano, ela expressa um movimento feito pelo oceano. Como já mencionamos, fosse baseado na perspectiva humana, a expressão poderia ganhar contornos de "correntes de não retorno". Essas correntes se movem em contraposição às correntes dominantes. Seu movimento faz lembrar outro, aqueles que se opõem ao fato de pensar sobre o oceano, propondo pensar *com* e *a partir* desse, desafio que faz (re)imaginar diferentes reflexões e análises. Para mais, se entendermos "correntes de retorno" em termos de fluxo e movimento, a expressão pode nos levar a considerar fluxos de conhecimentos e saberes ancestrais que têm retornado ao centro dos debates mais contemporâneos. Embora

não seja o objetivo do presente trabalho, vale registrar que será de grande valia entender como tais correntes são mobilizadas nesse escopo.

Vale notar ainda que a própria etimologia da palavra Oceanografia guarda em si o sufixo "grafia", acrescentando a descrição à palavra oceano. Nesse sentido, Oceanografia significa a descrição do oceano e dos seres vivos e vegetais que o povoam. Descrição e vida entremeiam a própria palavra. No caso da Antropologia, tomando por base o mesmo dicionário (Priberam), temos essa entendida como estudo do ser humano nas vertentes biológicas, psíquicas e sociais e na sua relação com o meio ambiente - o que pode incluir os oceanos. Seus possíveis diálogos aproximam grafias e visibilidades sensíveis e permitem experimentar modos de conhecer e compreender tais temáticas.

Conclusão

As pessoas que vivem com o rio, pensam sobre ele? Esse é um questionamento feito pelo antropólogo Franz Krause (2023), ao estudar as relações entre pessoas e rios na Finlândia. Pensada na chave oceânica, talvez a resposta seja sim, uma vez que o mar entremeia assuntos cotidianos em regiões litorâneas. No entanto, quando se trata das correntes de retorno, há indícios de que se reflita, se pense e se conheça menos sobre elas. Nesse sentido, considerando o desconhecido e o desencontro (de informações), mostramos como esses podem guiar profícuos diálogos entre Oceanografia e Antropologia, o que nos permite conhecer mais sobre fenômenos pouco conhecidos. Reflexões interdisciplinares como essas vêm ganhando lugar em diferentes espaços acadêmicos, como nos debates relacionados à ciência, tecnologia e sociedade, na Antropologia e também na Oceanografia. Por meio de conversas e pesquisa teórica entre diferentes áreas, trouxemos uma mostra desses diálogos, grafias e narrativas sobre o oceano a partir das correntes de retorno, o que coloca questões ao próprio campo (nas duas áreas), dada a dificuldade de imersão em um fenômeno que coloca em risco a vida e o corpo humano. Ao analisar o assunto em interlocução, abarcamos a possibilidade de abrir e desdobrar essa reflexão e pesquisa, buscando colaborar para ampliar modos de perceber e analisar compreensões que envolvem as águas em suas várias e possíveis conexões.

Referências bibliográficas

Blum H. 2010. The prospect of oceanic studies. PMLA 125(3):670–77

Castelle, B., Scott C., Brander, R.W., McCarroll, R.J. 2016. Rip current types, circulation and hazard, Earth-Science Reviews, Vol 163: 1-21. https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2016.09.008.

Dua, Jatin. 2024a. "Anthropology of and from the Ocean". Annual Review of Anthropology 53: 165-181. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-041422-012504

Dua, Jatin. 2024b. "Anthropology at sea." American Ethnologist 51: 40–46. https://doi.org/10.1111/amet.13238

Shepard, F. P. 1936. Undertow, Rip Tide or "Rip Current. Science, Vol: 84: 181-182. DOI: 10.1126/science.84.2173.181

Gasalla, M. A.; Diegues, A. C. S. People's Seas: "Ethno-oceanography" as an Interdisciplinary Means to Approach Marine Ecosystem Change. In World Fisheries: A Social-Ecological Analysis, First Edition. Blackwell Publishing Ltd. Published: 2011.

Helmreich S. 2009. Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas. Berkeley: Univ. Calif. Press

Helmreich, S. Nature/Culture/Seawater. American Anthropologist, Vol. 113, Issue 1, pp. 132–144, 2011. DOI: 10.1111/j.1548-1433.2010.01311.x

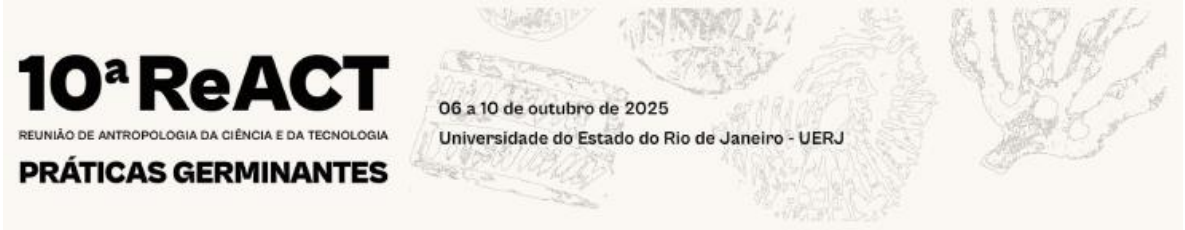
Helmreich, S. Waves: an anthropology of scientific things. Hau: Journal of Ethnographic Theory, Vol. 4 Number 3, 2014.

Ho E. 2004. Empire through diasporic eyes: a view from the other boat. Comp. Stud. Soc. Hist. 46(2):210–46

Kofes, S. 2020. R@U, 12 (2), jul./dez. 2020: 12-26. As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos - como perturbação no conhecimento antropológico. Revista de @ntropologia da UFSCar, 12 (2), jul./dez. https://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2021/03/2.pdf

Mentz S. 2024. An Introduction to the Blue Humanities. New York: Routledge

Oppermann S. 2023. Blue Humanities: Storied Waterscapes in the Anthropocene. United Kingdom: Cambridge University Press



Krause, F. Thinking Like a River: An Anthropology of Water and Its Uses Along the Kemi River, Northern Finland. Bielefeld: 2023.

Rozwadowski HM. 2019. Vast Expanses: A History of the Oceans. London: Reaktion Books

Sekula A. 1995. Fish Story. Rotterdam, Neth.: Richter

Sousa, P. O. F. Fatores controladores na geração de correntes de retorno: um estudo de caso para o litoral Norte de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Instituto Oceanográfico, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 113. 2022.

Strang, V. The Meaning of Water. Inglaterra: Bloomsbury Academic, 2024.

Maritime anthropology, an introduction. UVD. *Youtube*. Acesso em: 14 Set. 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=t9uv1ZxvVpE

Ocean Decade. Acesso em: 14 de Out. 2024. Disponível em: https://oceandecade.org/pt/vision-mission/

What's anthropology doing in the Pacific? An introduction lecture. Illinois Simpson Archaeology. *Youtube*. Acesso em: 14 Set. 2025. Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=drxxpuU0v5A

"oceanografia", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2025, https://dicionario.priberam.org/oceanografia

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Zona de transição: escutas e memórias de regeneração dos manguezais da Baía de Guanabara

Laís Mendes Toledo[1]

Resumo: Este texto é um convite de escuta aos manguezais, estes em formas diversas: sufocados, aterrados, alagados, cheios de lama ou cobertos por concreto. Reflexões narrativas estéticas, políticas e cosmológicas que germinam dos mangues da Baía de Guanabara, no estado do Rio de Janeiro. A partir de uma abordagem transdisciplinar, não só como arsenal teórico mas como pesquisa e prática, ecoam linhas rizomáticas, tais quais as raízes respiratórias dos manguezais, que brotam sons de forças, regenerações, desafios e violências. De maneira dialógica, propõe uma conversa entre a história dos aterramentos, de encontro com a história de retomada do sufocamento dos mangues. Esses que resistem brutalmente à queda dos céus. Conecta em rede as diversas temporalidades, espacialidades, seres e saberes, tendo como comprometimento o bem-viver e resistindo às lógicas extrativistas, coloniais e etnocidas. Assim, valoriza as relações coletivas e mais que humanas, busca reconectar histórias, fortalecer saberes e promover rompimento da visão antropocêntrica do sistema colonial e capitalista, escutando e aprendendo com os fluxos de memória e do presente que as águas do mangue tem a nos falar.
Palavras-chave: [Baía de Guanabara; Manguezais; Memória; Cartografia; Regeneração]

Algumas considerações sobre os manguezais:

florestas costeiras. Suas árvores resistem a água salgada e ao solo alagado. Instável. Entre rio e mar. Planícies litorâneas que são invadidas pelas marés. Noventa e dois por cento do litoral brasileiro. É mangue desde a Foz do Rio Poke no Amapá até Laguna em Santa Catarina. Terra podre e maresia. Glândulas expulsam o excesso de sal. Lama. Raízes aéreas. Polimorfo. No meio do trópico. Os galhos. Na maré baixa firma em solo instável. Enxofre. Ou caem na maré alta e se levam pela correnteza. Úmido. Transmissão entre o meio marinho e terrestre. As folhas das árvores caem. Unidas. Inauguram um reservatório de matéria orgânica. O início de um fluxo de energia. Primórdios de uma teia alimentar. Raízes respiratórias. Se adaptam entre lama e céu. Peixes, crustáceos, moluscos. Alimento. Sobrevivência. Madeira, argila. Barcos, tijolos. Flores, abelhas e mel. Tarrafas, manzuás, espinhal. Cascas de árvores, tintas e caranguejos. Doze por

[1] Especializanda Ciência, Arte e Cultura na Saúde - Instituto Oswaldo Cruz/Fiocruz

cento da Terra é mangue. Já fomos mangues. Transmissão entre o meio marinho e terrestre. Coberto por concreto. Pisamos em mangues sem sentir os pés frios. Como no concreto que queima a sola em dia de sol. O concreto expande e concentra, molha e seca, fica quente e abafa. Sufoca. Mata. Aterro.

#

O presente texto é a continuidade de um percurso de pesquisa iniciado na relação corpo-baía e corpo-cidade-mangue. Ele se configura como um ensaio cartográfico, não apenas no sentido literal, mas como um mapeamento social, ecológico, histórico e cosmológico do território. A escolha do termo ensaio reflete a natureza exploratória e transdisciplinar da pesquisa, que se move entre o campo da antropologia, da ecologia, das artes e do cuidado, articulando diferentes modos de escuta e formas de conhecimento.

Esta publicação busca contar a trajetória da pesquisa: de onde ela vem, das primeiras observações e registros das áreas de mangue, das histórias orais e das narrativas locais, até o lugar que pretende alcançar – a construção de uma cartografia social da Baía de Guanabara. A ideia central é tornar visível não apenas a configuração física da baía, seus aterros, canais e margens alteradas, mas também as redes de relações que atravessam o espaço, conectando seres humanos, mais-que-humanos, fluxos de memória, saberes tradicionais e histórias de resistência.

Ao longo do ensaio, as linhas rizomáticas dos manguezais – suas raízes respiratórias, suas águas e sedimentos – funcionam como metáforas e guias metodológicas. Elas orientam a pesquisa, permitindo que a cartografia social capture não apenas dados geográficos, mas também os fluxos de vida e memória que atravessam a baía. Ao dar forma a esta cartografia, o ensaio propõe uma leitura plural do território, rompendo com abordagens puramente antropocêntricas e convidando a refletir sobre modos de cuidado, regeneração e bem-viver.

Assim, o ensaio cartográfico não se limita à descrição do espaço; ele é também um convite à escuta, à contemplação das transformações históricas e ecológicas, e à valorização das práticas coletivas e mais-que-humanas que tornam a Baía de Guanabara um território vivo. Ele se move entre passado e presente, entre memória e resistência,

apontando caminhos possíveis para ações de regeneração socioambiental, ao mesmo tempo em que fortalece a compreensão dos saberes que emergem de um espaço marcado por violências históricas e transformações urbanas.

O ensaio propõe uma escuta transdisciplinar dos manguezais, entendidos como linhas rizomáticas que conectam corpos humanos e mais-que-humanos, memórias coletivas e forças invisíveis do território. As raízes respiratórias do mangue funcionam como metáforas e guias para compreender a resiliência do ecossistema, a resistência à urbanização e a capacidade de regeneração frente às transformações históricas. Ao mesmo tempo, essas linhas rizomáticas revelam os impactos do concreto, do aterro, da poluição, articulando uma reflexão sobre os limites impostos pela lógica extrativista e colonial.

Tecendo sobre a nutrição das raízes da pesquisa, pensa-se alguns fundamentos e perspectivas como propositores de possibilidades, caminhos e também desvios. Assim, se apresenta o conceito de agenciamento que se dá a partir da materialidade das conexões, de elementos heterogêneos em um determinado domínio espacial e temporal com conexão e expressividade.

Para Deleuze e Guattari (2012) os agenciamentos são, em primeiro lugar, territoriais. Há sempre uma territorialidade a ser descoberta, explorada. O agenciamento, mais que um conceito, é um operador, um dispositivo. Ele é composto pela tetravalência de seus eixos. Um dos eixos se compõe de um sistema semiótico, um regime de signos, chamado de expressão. O outro pólo é formado por um sistema pragmático, as ações e paixões, o conteúdo. Os outros eixos são relativos à territorialização e a desterritorialização.

> As regras concretas de agenciamento operam, pois, segundo esses dois eixos: por um lado, qual é a territorialidade do agenciamento, quais são o regime de signos e o sistema pragmático? Por outro lado, quais são as pontas de deterritorialização, e as máquinas abstratas que elas efetuam? Há uma tetravalência do agenciamento: 1) conteúdo e expressão; 2) territorialidade e desterritorialização. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 234).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Por sua vez o território não se esgota no espaço materializado ou conceito geográfico, ele está também entre aquilo que não é visto, mas compartilhado e construído invisivelmente por todos os elementos heterogêneos que ocupam o mesmo espaço-tempo. O território para Deleuze e Guattari (1997) é a conjunção em verbo, é o próprio ato de territorializar. Ele não se esvazia na materialidade, mas também não se constrói unicamente na interioridade de cada pessoa.

Ao comentar sobre o conceito de território, Alvarez e Passos (2009) colocam que: "o território é uma assinatura expressiva que faz emergir ritmos como qualidades próprias que, não sendo indicações de uma identidade, garantem a formação de um certo domínio." (2009, p.133).

Assim entende-se os agenciamentos como produção de conexão, de subjetividade encarnada em um certo território, em uma dimensão temporal, com expressividade. É possível compreender que os agenciamentos territoriais promovem meios, que não estão nem somente na materialidade como tão pouco na subjetividade individual. É a relação que funda o território, é mais que o meio que se compõe das relações subjetivas com o preenchimento material do espaço, expressas em ações simultâneas. Ou seja, é além das relações subjetivas com o meio externo e as ações.

Outro conceito norteador será a afirmação de uma pesquisa rizomática. A figura do Rizoma, uma formação de raiz, é atribuída em conceito de Deleuze e Guattari e expressa ilustrativamente a base desse trabalho. Na botânica, o rizoma é descrito como um caule subterrâneo, podendo ter proliferações áreas e de crescimento horizontal. É uma raiz diferente daquela raiz padrão que aprendemos na escola, pois ela tem um crescimento polimorfo, ela cresce horizontalmente e em múltiplas direções.

> Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. (DELEUZE; GUATARRI, 2012, p.17)

As linhas rizomáticas de uma pesquisa de costura, em que suas linhas narram composições de agenciamentos múltiplos e polimorfos a partir do encontro. Como as conexões entre as árvores e raízes que se comunicam pelo território, pela terra, mesmo

que por debaixo da terra, como podemos ver no livro “A vida secreta das árvores: o que elas sentem e como se comunicam.”, do autor Peter Wohlleben.

Neste espaço, a zona de transição não é apenas um conceito geográfico ou ecológico, mas um convite para repensar relações de coabitação, modos de vida e formas de conhecimento. Ao considerar o manguezal como ator, o ensaio reconhece a importância da escuta sensível da percepção de fluxos e do aprendizado a partir das águas que percorrem a baía, carregando memórias de vida, violências e resistência.

Assim, as linhas rizomáticas das raízes respiratórias funcionam como metáforas vivas para compreender a rede de relações entre seres humanos, animais, plantas e fluxos de água. Esta escuta revela forças de regeneração, resistência e memória, mostrando que o mangue não é apenas um ecossistema, mas também um território de aprendizado e reconexão.

Ao longo da história, as águas da Baía carregaram registros de fartura, conflitos e abandono. Os manguezais, mesmo sufocados por aterros e concretos, persistem como atores ativos, respondendo às transformações do território. Essa persistência permite que a escuta transdisciplinar perceba temporalidades sobrepostas: a memória dos modos de vida tradicionais, os efeitos da urbanização e as práticas contemporâneas de cuidado socioambiental.

As práticas de escuta não se limitam à observação científica; envolvem diálogo com saberes locais, experiências sensoriais e percepções estéticas. Como propõe Guattari (1990) em As Três Ecologias, compreender a ecologia mental, social e ambiental de um lugar exige atenção aos fluxos invisíveis e às forças emergentes, reconhecendo interdependências entre todos os atores do território. Haraway (2016) complementa ao afirmar que formas de conhecimento e convivência mais-que-humanas podem redefinir as estratégias de preservação, permitindo que humanos aprendam com os ritmos da natureza.

A escuta também se manifesta na memória das águas urbanas, conectando manguezais a rios como o Rio Maracanã e o Rio Carioca. Esses cursos d’água transportam resíduos e histórias, evidenciando tanto a violência ambiental quanto a resiliência do ecossistema. Observando essas dinâmicas, percebe-se que a regeneração não é apenas

biológica, mas também social e cultural, fortalecendo comunidades, saberes e práticas coletivas que resistem às lógicas extrativistas e coloniais.

A abordagem cartográfica ainda permite diálogos entre temporalidades: os manguezais reagem aos aterros passados, às poluições recentes e às iniciativas de restauração contemporânea. Essa interação contínua evidencia a necessidade de estratégias integradas de cuidado, que considerem as conexões entre humanos e mais-que-humanos, memória e futuro, estética e política.

Finalmente, a escuta transdisciplinar revela o potencial poético do território, mostrando que as forças de regeneração podem emergir do diálogo entre ciência, saberes tradicionais e práticas comunitárias. As raízes respiratórias, os troncos e as águas do mangue tornam-se guias para compreender como resistir, reconstruir e reconectar o tecido ambiental e social da Baía de Guanabara, promovendo bem-viver e fortalecendo saberes plurais.

O ensaio propõe que a regeneração dos manguezais da Baía de Guanabara não pode se restringir à perspectiva humana. Nesse sentido, os mangues, as águas, a fauna, os sedimentos e os fluxos de nutrientes são tratados como atores ativos, olhados pelas perspectivas de sujeitos de direitos, capazes de influenciar e reconfigurar o território. Essa visão descentrada do humano rompe com lógicas coloniais e capitalistas, aproximando-se das ideias de Latour (2012) sobre a agência de entidades não humanas e de Viveiros de Castro (2014) sobre perspectivas cosmológicas indígenas que integram todos os seres em uma rede de interdependência.

A cartografia das relações mais-que-humanas evidencia a interconexão de temporalidades e espacialidades. O passado dos aterros, a memória das comunidades tradicionais e as tentativas contemporâneas de regeneração coexistem, formando uma teia rizomática de saberes e práticas. Essa abordagem permite compreender a Baía de Guanabara como um território vivo e pulsante, no qual cada elemento, mesmo o aparentemente inerte, contribui para os processos de resistência e regeneração.

As práticas de cuidado e escuta incorporam tanto saberes científicos quanto cosmologias locais, como os conhecimentos de povos tradicionais e comunidades quilombolas próximas à baía. Krenak (2019) reforça a importância de aprender com os modos de vida dos mais velhos e com os ecossistemas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A Baía de Guanabara, portanto, aparece como um campo rizomático de relações, no qual o tempo não é linear, mas fragmentado e sobreposto, conectando o passado das transformações ambientais com os processos contemporâneos de regeneração. A história dos aterros, como o Canal do Mangue, e dos rios urbanos, como o Maracanã e o Carioca, evidencia a violência ambiental, enquanto práticas coletivas de cuidado, mapeadas no Quilombo do Feital, no município Magé, ressoam sobre a restauração dos manguezais e representam a resistência e a capacidade de reconexão com modos de vida mais sustentáveis.

A Baía de Guanabara

De origem Tupi, seu nome narra diversas histórias, alguns dizem que se chama assim de Iguaá-Mbara [Iguaá = enseada de rio; mbará = mar], outros dizem que seu nome remete ao símbolo de fartura e alimento: Mar de Seio [Guana = seio; bara = mar]. Ainda, já ouvi dizer que na verdade ela era chamada de Guanãpará e significa baía como o mar [gua = baía; nã = como; pará = mar], assim como ela é.

É símbolo nacional internacionalmente conhecido e protegido desde 2012 pela ONU com patrimônio da humanidade. Apesar disso, os esgotos de 8,5 milhões de pessoas e 4000 indústrias no Rio de Janeiro e mais 15 municípios chegam à Bahia e são 18.000 litros de esgoto não tratado por segundos desejado nela diariamente. (ALENCAR, 2021, p.9)

A Baía de Guanabara, situada no estado do Rio de Janeiro, configura-se como uma zona de transição viva, onde os fluxos aquáticos, terrestres e urbanos se entrelaçam com as forças ecológicas, sociais e cosmológicas. Essa paisagem é atravessada por múltiplos tempos e espacialidades: desde a formação geológica da baía até a ocupação urbana e industrial contemporânea, passando por modos de vida tradicionais ligados à pesca, à marisqueira e à relacao com os manguezais. A complexidade deste território exige abordagens que transcendam a dicotomia natural/cultural, contemplando tanto os aspectos ecológicos quanto os cosmopolíticos que informam a resistência e regeneração do manguezal.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Diversos povos indígenas habitavam a região da Guanabara no século XVI. Segundo relatos históricos, a área era ocupada principalmente por tribos pertencentes ao tronco linguístico tupi, como os tamoios e os maracajás. Os maracajás estavam relativamente isolados na região correspondente à atual Ilha do Governador, onde se contabilizavam cerca de 36 aldeias. (ALENCAR, 2021, p.9)

Já com a fundação da cidade do Rio de Janeiro, em 1565, por Estácio de Sá, a ocupação do Recôncavo da Guanabara passou a se estruturar em torno da monocultura da cana-de-açúcar. Os rios da região desempenharam papel essencial tanto na ocupação territorial quanto no escoamento da produção dos engenhos. O escoamento da produção mineral era feito por meio do Porto do Rio, o que contribuiu para a ocupação total do litoral carioca — da Glória à Gamboa.

A atual Escola Naval da Marinha, antigamente chamada de Forte Coligny fazia parte do projeto francês de fundar a França Antártica, uma colônia militar e comercial, cuja função estratégica era facilitar o controle do comércio com os indígenas e desafiar a hegemonia portuguesa na região. (ALENCAR, 2021, p.11)

Em 1811, o príncipe regente, atento ao crescimento urbano, incentivou a ocupação da área chamada Cidade Nova, isentando do imposto do "décimo urbano" as construções realizadas ali. Essa região era chamada de Pântano, pela aparência alagada e lamacenta. Houve também, embora de forma incipiente, o reconhecimento da necessidade de drenagem e aterro das áreas pantanosas, com vistas à melhoria das condições de saúde pública. Assim, em 1857, iniciaram as obras que levaram a morte da Lagoa Sentinela.

Figura 1. Canal do Mangue

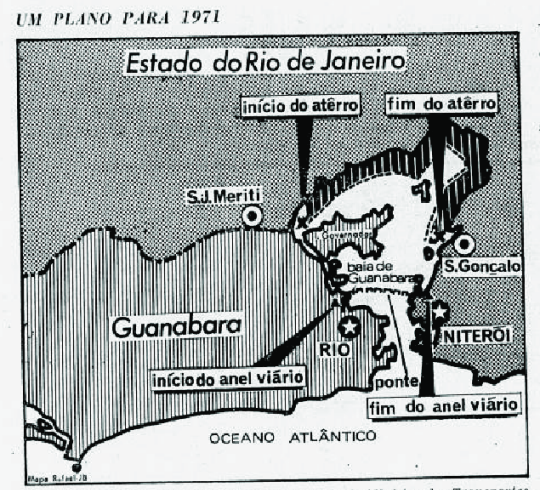
Fonte: Diário do Rio

Anos depois, seguiram com transformações urbanas na região do antigo alagado de São Diogo, entre a Praça XV e a atual Avenida Francisco Bicalho, que passou por obras de canalização a pedido do Barão de Mauá.

No século XX, especialmente a partir da década de 1940, diversas obras refletem o ideal de progresso associado à modernização urbana. A abertura da Avenida Brasil em 1946, ligando o centro do Rio aos subúrbios, bem como a construção do Aeroporto Santos Dumont e da Cidade Universitária, são marcos dessa fase. Também é dessa época o Aterro do Flamengo, que completa 60 anos em 2025, com cerca de 1,2 milhão de metros quadrados. O Aeroporto Internacional do Rio de Janeiro localizado na Ilha do Governador e atualmente nomeado Galeão – Antônio Carlos Jobim, foi inaugurado em 1977, consolidando ainda mais a importância da região no contexto urbano e logístico do país. (ALENCAR, 2024)

Figura 2. Projeto do governo Medici para aterramento da Baía de Guanabara

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

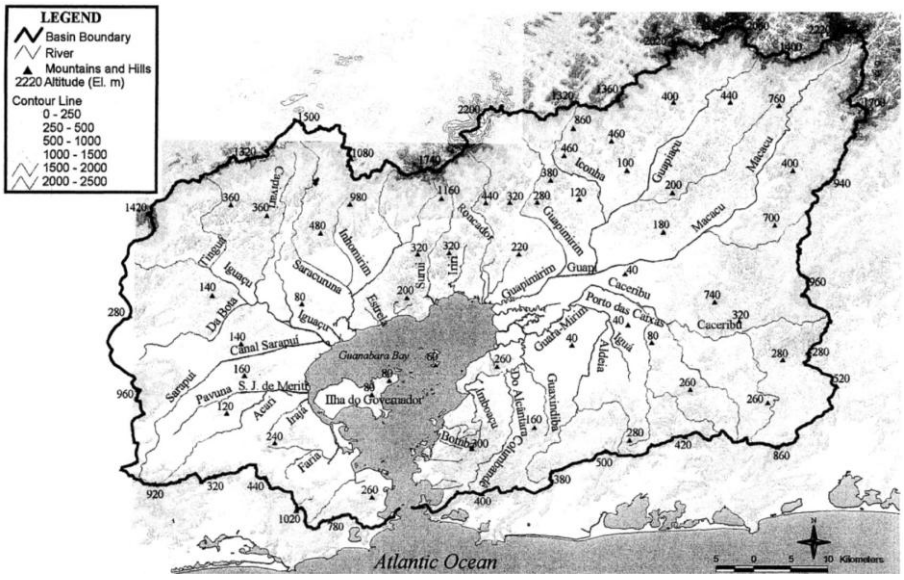


Fonte: jornal Brazil (Misse, 2025)

O concreto, símbolo da urbanização acelerada, atua como uma força sufocante, restringindo a respiração dos mangues e interrompendo processos de regeneração natural. Ao mapear essas transformações, o ensaio evidencia a urgência de estratégias de recuperação e de escuta das águas e do solo, reconhecendo que a memória do mangue é também memória da cidade.

As águas da Guanabara

Figura 3. Os rios que deságuam na Baía de Guanabara



Fonte: Pacific Consultants International (UMCE, 2025)

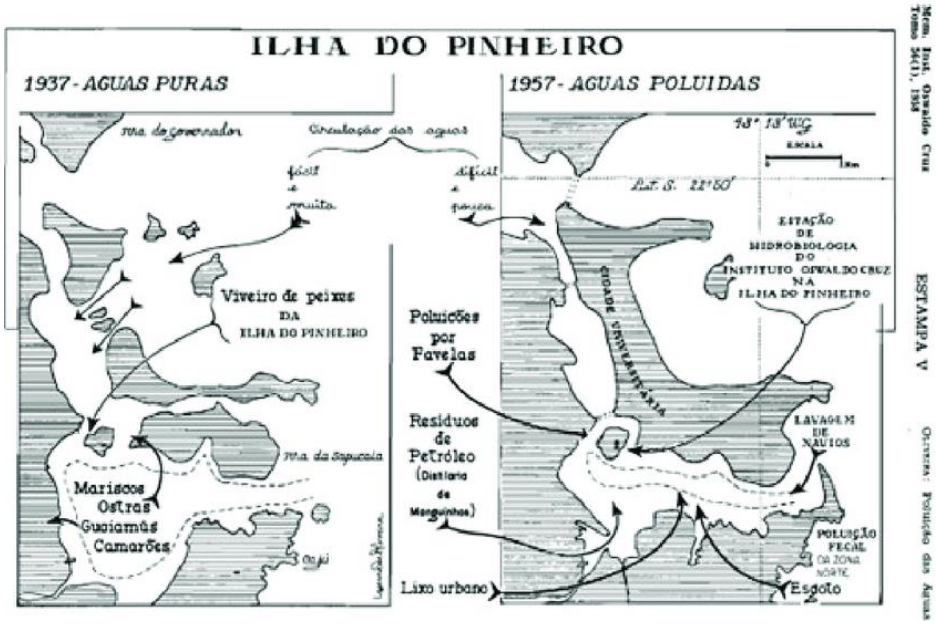
O Mangue do Saco de São Diogo foi historicamente reduzido por aterros sucessivos, resultando na diminuição de áreas de pesca e marisqueira tradicional. O Rio Maracanã e o Rio Carioca, atravessando diferentes bairros, carregam histórias de poluição, abandono e descarte de resíduos urbanos.

O Rio Carioca, que nasce no morro do Corcovado e deságua na Baía de Guanabara, foi um dos principais rios da cidade do Rio de Janeiro, desempenhando papel crucial no abastecimento de água durante os primeiros séculos da colonização. Com o crescimento urbano acelerado entre os séculos XIX e XX, o rio passou a ser cada vez mais utilizado como esgoto a céu aberto, tornando-se foco de graves crises sanitárias que afetaram a saúde pública da cidade. Diante da incapacidade de tratar os resíduos e implantar soluções de saneamento adequadas, o poder público adotou uma estratégia de ocultação: canalizou e aterrou grande parte do leito do rio, especialmente nos bairros do Cosme Velho e do Flamengo, transformando-o em um curso subterrâneo invisível, mas ainda poluído.

Nas últimas décadas, porém, o Rio Carioca tem sido redescoberto por meio da mobilização de movimentos sociais, coletivos ambientais e moradores da região. A população junto a movimentos sociais passaram a promover ações de educação ambiental, arte pública e caminhadas de reconhecimento do leito original do rio, trazendo

à tona sua memória histórica e sua importância ecológica. Essas iniciativas demonstram a força do poder popular na reconstrução do vínculo entre cidade e natureza, e pressionam o poder público a pensar em soluções reais de despoluição e recuperação dos rios urbanos. O Rio Carioca, mesmo em boa parte soterrado, tornou-se símbolo de resistência e de um novo olhar sobre o território carioca. Hoje em dia sua nascente foi recuperada e segue brotando do chão, misteriosa, quase ninguém sabe onde ela está, precisa se esconder para se proteger.

Figura 4. Mapas de Lejeune identificando os focos de poluição na baía da Guanabara



Fonte: Oliveira (1957) (Misse, 2024, p.131)

Desde 1957, Leujeune registra os impactos da Baía de Guanabara. Na imagem acima, podemos ver a incursão de mariscos para lixo urbano, além da modificação geográfica alterada. Poluição por favelas é um termo frequentemente encontrado nos registros da época. Fala-se do escoamento de lixo e desejos orgânicos, porém não tratam como lixo urbano. No mapa, a região destacada como *poluição por favela* refere-se ao complexo da Maré, território até então negligenciado pelo poder público e com graves questões sanitárias e de lixo.

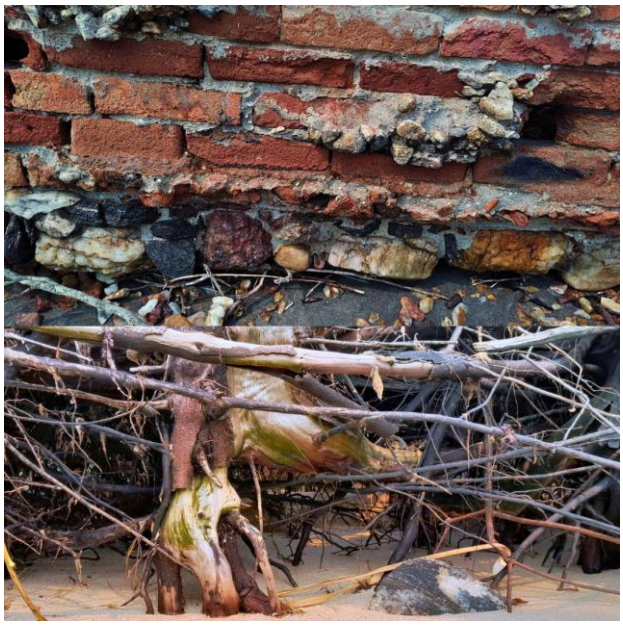
O processo de aterramento não foi homogêneo, ocorreu de forma fragmentada e desigual, criando espaços de resiliência e resistência. Trechos ainda preservados revelam

a capacidade do ecossistema de recuperar-se parcialmente, mesmo sob pressão humana intensa. Esses espaços funcionam como “ilhas de resistência” e representam uma conexão rizomática entre o passado e o presente, entre os modos de vida tradicionais e as tentativas contemporâneas de regeneração.

As análises históricas e geográficas combinadas com observações ecológicas permitem compreender como a Baía de Guanabara se tornou um território de transição contínua, onde concreto e mangue coexistem em tensão. O ensaio propõe que a leitura cartográfica seja acompanhada de uma escuta sensível e estética, capaz de revelar não apenas a violência, mas também as possibilidades de regeneração e diálogo entre os humanos e o mais-que-humano. Reconhecendo a continuidade de relações de respeito e reciprocidade com a natureza. Esses saberes possibilitam identificar os sinais de regeneração e compreender o impacto das ações humanas sobre os fluxos naturais, promovendo estratégias de gestão ecológica e social integradas.

Fragmentos regenerativos

Figura 5. Respiro do Concreto



Fotocologem própria, 2024

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Restam trinta. Fiéis às suas águas de origens, restam trinta. Os botos cinzas da Baía de Guanabara, representam um símbolo da devastação humana sobre a Baía de Guanabara. São seres que enfrentam a permanência em seus territórios, eles ficam. Se intoxicam com a poluição da baía. Mas resistem. Resistem aos sons desorganizantes das plataformas de extração de petróleo, das máquinas, dos cruzeiros, dos motores todos que rojam diesel nas entranhas da baía.

#

Magé é um resguardo da Guanabara. Região com maior manguezal que resistiu a devastação do concreto e seus ideais. Território do Quilombo do Feital. Esse que relembrou o feitio do colorau e a força do caranguejo. Resgataram memórias, nutriram suas potências e colheram o bem viver. É de Magé à São Gonçalo a Área de Preservação Ambiental, que trabalha na construção da regeneração dos manguezais. Esses que sustentam a vida da baía de Guanabara. Local dos botos, que se aconchegam em quem sabe de transição.

#

Me lembro quando comecei a remar na Baía de Guanabara, cada dia era uma nova paisagem marinha. Íamos sempre à praia do morcego, uma curva na costa contornada pela pedra do morcego. Lá a água era sempre límpida. Outra vez, fomos mais, sentido Jurujuba, onde a baía encontra o mar aberto. Eram quilômetros de água banhada de óleo. Brilhoso, lilás e um claro sinal de perigo à vida. Algumas vezes remando na Guanabara vi peixes sufocados. A poluição tira o ar do mar, amontoados eles sobem à superfície para respirar. Quantas áreas proibidas, quantas praias particulares da marinha. Fortes e canhões foram usados contra nós mesmos expostos para fotos sorridentes. Me lembro do dia da ponte Rio-Niterói, chovia e era o último dia do ano. De repente tudo estava gigante e éramos minúsculos ao pés das máquinas, barcos, plataformas e cruzeiros. O mar faz isso com a gente, de longe nos engana. E quando a gente chega perto descobre a imensidão.

Foi também remando na Guanabara que vi peixes voadores noturnos, cardumes de águas vivas, pedras tomadas de árvores, cuidados por seus habitantes temporários

Figura 6. Pássaro

Fotografia original, 2021

pássaros.

#

A possibilidade de uma prática que busca o rompimento antropocêntrico também se manifesta na valorização das relações coletivas. O cuidado com os manguezais não é individual, mas compartilhado, articulando comunidades humanas e não-humanas em práticas de preservação, monitoramento e restauração. As raízes respiratórias dos mangues e os troncos expostos tornam-se instrumentos de observação e aprendizagem,

indicando pontos de regeneração, áreas de sufocamento e caminhos para a restauração ecológica.

Essa perspectiva descentrada sugere ainda uma ética do bem-viver, na qual o sucesso da regeneração não é medido apenas pela recuperação ambiental, mas também pelo fortalecimento de redes sociais e ecológicas. A relação entre humanos e mangues torna-se, assim, dialógica e interdependente, propondo novos modos de habitar, perceber e interagir com o território da baía de Guanabara.

Por fim, o ensaio evidencia que a transformação do território depende da integração de saberes, escuta sensível e práticas de cuidado compartilhadas, rompendo a lógica antropocêntrica e promovendo a coabitação de todos os seres. Esse olhar fortalece o compromisso com a regeneração ambiental, a preservação cultural e o reconhecimento da agência de elementos mais-que-humanos no processo de resistência e bem-viver.

O ensaio cartográfico sobre os manguezais da baía de Guanabara conecta diversas temporalidades, espacialidades, seres e saberes, mostrando que o território é ao mesmo tempo histórico, ecológico, social e cosmológico. A escuta transdisciplinar pode compreender o manguezal como zona de transição viva e pulsante, onde a memória das águas, a resistência das raízes respiratórias e a regeneração do ecossistema se articulam em um contínuo diálogo entre passado, presente e futuro.

As práticas de escuta, registro e cartografia evidenciam a necessidade de valorizar relações coletivas e interespécie, rompendo a lógica antropocêntrica que historicamente orientou a ocupação e exploração da Guanabara. Ao integrar saberes tradicionais, cosmologias e abordagens científicas contemporâneas, a pesquisa visa fortalecer a compreensão do território e dos processos de regeneração, revelando que a recuperação ambiental depende da interdependência entre humanos, manguezais e fluxos de água.

As águas do mangue, ao transportar memórias e forças de regeneração, funcionam como instrumentos de aprendizagem e de ação, sinalizando áreas críticas e evidenciando potenciais de recuperação. A pesquisa pretende revelar que a regeneração não se limita ao ambiente físico, mas inclui processos sociais e epistemológicos, articulando diálogo entre saberes, práticas e atores múltiplos em uma rede rizomática de cuidado.

Por fim, o ensaio reafirma que o retorno das águas é também retorno de memória, resistência e conhecimento. Ao ouvir e aprender com os manguezais da baía de

Guanabara, é possível reconstruir conexões interrompidas, promover práticas de preservação e regeneração e reafirmar o compromisso com relações de respeito e reciprocidade entre todos os seres que habitam ou habitaram a zona de transição. A baía de Guanabara permanece, assim, um espaço vivo de aprendizado, ação e convivência, capaz de orientar políticas, práticas comunitárias e reflexões transdisciplinares para um futuro mais sustentável e justo.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Emmanuel. Baía de Guanabara: descaso e resistencia. 2ed. Rio de Janeiro, Mórula, 2021.

ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (orgs.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? : ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro — Cultura & Barbárie / Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, G. Conversações. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.

HARAWAY, Donna J. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

LATOUR, Bruno. Reagregando o social : uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: EDUFBA / EDUSC, 2012.

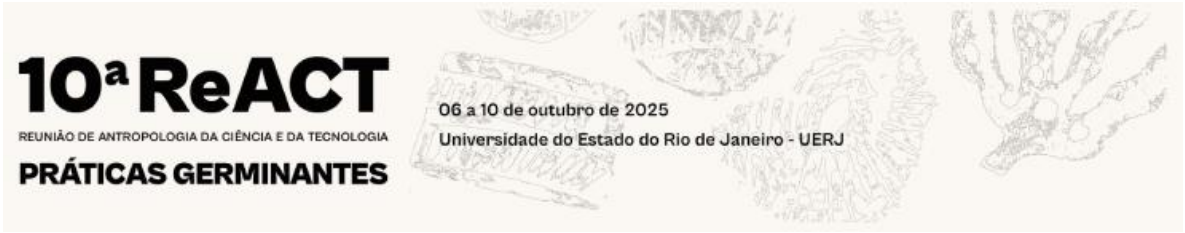
KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MISSE, Michel. Da questão sanitária à ambiental: defasagem de esgotamento e emergência da poluição no Rio de Janeiro, 1957-1975. Revista Brasileira de História da Ciência, v. 17, n. 1, 2024. Disponível em: https://rbhciencia.emnuvens.com.br/revista/article/view/1014. Acesso em: 20 out. 2025.

OS RIOS DA BAÍA DE 2016GUANABARA. Diagnóstico do estado da Baía de Guanabara. Disponível em: https://www.umces.edu/sites/default/files/Os Rios da Baía de Guanabara_The Rivers of Guanabara Bay.pdf. Acesso em: 14 out. 2025.

WOHLLEBEN, P. A vida secreta das árvores: o que elas sentem e como se comunicam. São Paulo: Sextante, .

ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos



A *parceria criativa com o eucalipto* e a produção de um *nós transespecífico*

Joaquim Pereira de Almeida Neto[1]

Resumo: Neste texto discuto o trabalho de pesquisa e criação da artista colombiana aniara rodado e a sua proposta de *parceria criativa com o Eucalyptus globulus* que dá vazão a uma *dança vegetal* e a um *duo transespécie*. O eucalipto cultivado hoje em mais de 90 países, como bem se sabe, é um produto colonial que foi alçado da condição de espécie endêmica da Austrália à condição de matéria prima ligada à produção de lenha para aquecimento, de celulose para fins industriais, de florestas de crédito de carbono e de insumo para pesquisa farmacêutica. Analisando a obra *Transmutation de base - Alien/migration* (2016), e atentando para uma série de encontros humanos e mais-que-humanos que permitiram sua instauração, bem como o surgimento da ideia de *parceria transespécie*, discuto o trabalho de longo prazo da artista com a espécie vegetal tomada como um sujeito subordinado do qual se deve *falar bem*. Analisando também a minha entrada nessa empreitada colaborativa a partir da realização de minha pesquisa de doutorado em antropologia, argumento que *falar bem do eucalipto* está ligado a uma ética de sujeitos subordinados e a um esforço de elaboração de uma história mais que humana da migração de espécies vegetais, de uma história que deliberadamente aproxima as violências coloniais que estão na base da *migração do eucalipto* com os inúmeros problemas sociais e ecológicos associados ao seu cultivo hoje.

Palavras-chave: antropologia; arte contemporânea, parceria transespécie, eucalipto.

Este texto é parte de minha pesquisa de doutorado em Antropologia Social que estou realizando desde 2020. A pesquisa foca nos diálogos e interrelações entre práticas artísticas e teóricas relacionadas à crise ecológica atual. Desse modo, estou olhando tanto para a arte contemporânea preocupada com problemas ecológicos, que faz experimentações com o vivo a partir de procedimentos científicos, quanto para um conjunto de teorias sobre ecologia, política, criação e destruição de mundos que chama atenção para as interpelações entre seres humanos e não humanos (Tsing, 2015, 2017, 2019; Latour, 2017; Haraway, 2008, 2016; Stengers, 2009; Barad, 2007). Esses interesses me conduziram a campos de experimentações artísticas que surgiram a partir da década de 1960 e que são conhecidos como "Arte

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. E-mail para contato: joaquim.almeidaneto@yahoo.com.br.

Ambiental", "Arte Ecologica", "Eco Arte", "Bioarte", "Arte Híbrida", "Arte interespécie" e "Arte transespécie". Deixando as terminologias propostas por teóricos das artes de lado e focalizando apenas as obras, é possível perceber que esses campos são extremamente amplos e abarcam criações bastante diversas, como esculturas feitas com paisagens naturais; animais e plantas transgênicos; misturas de fluidos humanos e não humanos; bioesculturas feitas por aranhas ou por abelhas; esculturas vivas feitas com árvore; projetos voltados para o bem-estar de animais; biomáquinas que acoplam plantas, algas ou bactérias a sistemas robóticos e assim por diante. O que todas essas criações têm em comum, e que me permite agrupá-las no escopo da pesquisa, é o trabalho artístico feito com o vivo, o diálogo com as ciências e, por fim, as discussões sobre a delimitação de fronteiras, não apenas entre arte e ciência, mas também entre o vivo e o não vivo, entre o natural e o construído e entre natureza e cultura.

Tais experimentações contemporâneas, é importante mencionar, recorrem aos seres não humanos de diversas maneiras: esses seres podem ser uma inspiração, um tema, um pano de fundo, um material, um meio, um recurso, ou mesmo um "cliente" ou um parceiro criativo. É justamente essa última maneira de recorrer aos seres não humanos – os tomando como parceiros criativos – que eu pretendo discutir neste trabalho. Essa forma de conceber os não humanos como parceiros criativos está relacionada a um movimento bastante forte e difundido na arte contemporânea que procura, das mais diversas maneiras, pensar os seres vivos não humanos como sujeitos criativos e mesmo como agentes ativos dentro dos processos de produção artística (Ullrich, 2019; Adams, 2020), muitas vezes em diálogo explícito com a "etnografia multispecies" (KIRKSEY & HELMREICH, 2010; VAN DOOREN, KIRKSEY & MÜNSTER, 2016).

Essa forma de conceber os não-humanos, também é necessário frisar, está ligada a uma série de movimentos estéticos e políticos que, no interior de variadas disciplinas – não só a antropologia, mas também a filosofia, o direito, a biologia e também as artes – têm repensado, de diferentes maneiras, o lugar de animais, plantas, fungos, bactérias, vírus e toda uma miríade de vidas e existências que dividem o planeta com os humanos, chamando

atenção para as interconexões que, como bem argumenta Donna Haraway, "tornam a vida para os seres humanos o que ela é – e vice-versa" (Haraway, 2003, p.15).

Para entrarmos na questão das parcerias criativas com não humanos no campo da arte contemporânea, eu recorro a um dos exemplos que estou discutindo em minha tese. Esse exemplo vem de uma colaboração de pesquisa que estabeleci com aniara rodado, uma artista colombiana radicada na França.[2] Trata-se da parceria criativa estabelecida entre a artista e o *Eucalyptus globulus* para a produção da obra *Transmutation de base - Alien/migration*, uma parceria que dá vazão a uma *dança vegetal* e a um *duo transespécie*.[3]

A Produção da *parceria criativa transespécie*

O primeiro ponto que precisa ser destacado é que *Transmutation de base - Alien/migration* é uma obra de arte assinada pela artista e pelo eucalipto. A assinatura compartilhada, que obviamente é um artifício retórico, é o ponto final do que a artista chama de *parceria transespécie* com a planta. Para compreendermos como o *Eucalipto globulus* é pensado e mobilizado como um parceiro de trabalho de aniara rodado em *Transmutation de base - Alien/migration*, no entanto, não basta olhar apenas para artifícios retóricos, ainda que eles sejam parte central do que é proposto pela artista. É precisamos olhar para o longo processo de concepção e de criação dessa obra em particular, que vai de 2014 até 2016, e também para a trajetória criativa mais ampla da artista. O ponto que gostaria de desenvolver aqui é um recorte bastante delimitado do processo criador de aniara com as plantas. Focalizo,

[2] Desde 2021, tenho acompanhado o trabalho da artista, fazendo algumas entrevistas e visitas a seu ateliê. Também participei de duas residências realizadas por ela no ano de 2024. Como contrapartida, tenho organizado alguns materiais de pesquisa e registros visuais para a artista, com vistas a elaboração de uma espécie de genealogia de sua produção. Também fiz algumas pesquisas bibliográficas e de dados que foram incorporadas em trabalhos realizados por ela.

[3] Ao longo do texto, o itálico indica termos analíticos. Esses termos provêm, em sua maioria, do trabalho da artista aniara rodado, ainda que existam alguns que tenham sido propostos por mim a partir de meus interesses de pesquisa de algumas leituras bibliográficos. Ao longo da pesquisa, esses termos, de certo modo, foram sendo apropriados por mim e por aniara, passando assim a compor um vocabulário por nós compartilhado. Isso, sem dúvidas, faz parte do que estou chamando de criação de um *nós transespecífico* que nasce a partir de uma colaboração de pesquisa entre arte e antropologia.

portanto, apenas na emergência do eucalipto como um *parceiro de trabalho* e nas experimentações com uma *tecnologia* em particular que é fundamental para que a dança vegetal possa ocorrer: a destilação. O que eu procuro mostrar é que nem a destilação nem o eucalipto estavam disponíveis de antemão à artista, eles aparecem paulatinamente nas experimentações feitas em uma série de residências artísticas realizadas na Espanha, na Arménia, na França e no Brasil. Um ponto a ser sublinhado é que linhas de desenvolvimento criativo explícitas não podem ser traçadas diretamente entre obras em particular e o trabalho da artista com o eucalipto e com outras plantas. *Transmutation de base - Alien/migration*, por exemplo, foi desenvolvida em um ambiente criativo bastante vivo e movimentado, no qual diversos projetos estavam sendo realizados concomitantemente, muitos deles também recorrendo ao eucalipto e a outras espécies de plantas.

Aqui não temos tempo de desenvolver com detalhes todas essas residências. Destaco, portanto, apenas três dessas residências, dando ênfase a alguns elementos que nos ajudam a visualizar a produção da *parceria criativa com o eucalipto*. Em uma residência realizada no Norte da Espanha, em 2014, aniara depara-se com grandes florestas de eucalipto. Ali ela também trabalha com uma fitoterapeuta que *fala bem do eucalipto*, que fala da espécie com empatia. Conforme relatado pela artista, a fitoterapeuta

> explicou que as maiores plantações de *Eucalyptus globulus* da Europa encontram-se na Galícia e em Portugal e que, ainda que o desequilíbrio ecológico, os incêndios e todos os outros problemas que essa monocultura causa nessas regiões sejam inegáveis, é importante lembrar-se de que a planta não é a responsável por sua presença nesses lugares, e que ela não merece a má reputação e a xenofobia da qual é vítima" (rodado, 2022, p.343, destaques meus).

Ainda nessa residência, aniara fez suas primeiras extrações de substâncias odoríferas de plantas, incluindo o eucalipto. Essas substâncias forneceram os elementos necessários para o que ela chamava de *danças vegetais* (experiencias em que dançarinos e público, fechados dentro de espaços confinados, realizavam movimentos coreográficos simples conjuntamente – e em que o ar era infundido com substâncias vegetais, lavanda e eucalipto nesse caso).

Em uma outra residência realizada no mesmo ano, no Laboratório de história da botânica e da medicina medieval do Matenadaran, na Armênia, a artista dedica-se ao estudo dos componentes químicos das plantas que fazem parte da farmacopeia tradicional armênia, registrando receitas cosméticas e medicinais elaborada a partir de plantas. Nos mercados de rua da cidade, a artista compra destiladores profissionais e faz suas primeiras destilações com plantas (plantas disponíveis nos mercados de rua de Erevã). Nessa residência, é preciso salientar, não há a presença do eucalipto.

Figura 1. Primeira destilação feita por aniara rodado na Armênia (2014). Disponível em rodado (2022).

Em 2015, aniara vem ao brasil para participar de uma residência no interior de São Paulo. Nas caminhadas pela fazenda onde a residência estava ocorrendo, aniara encontrou uma imensa plantação de *Eucalypus globulus* e ouviu falar pela primeira vez da ligação entre florestas de eucalipto e comercialização de créditos de carbono. Nessa residência, a artista criou um laboratório debaixo de uma mangueira e destilou uma série de plantas aromáticas, *liberando a dança de outros corpos*. Aqui o protótipo da instalação que viria a compor *Transmutation de base - Alien/migration* já estava praticamente montado, com a exceção de que o aparato de destilação estava montado em ambiente aberto, conectado a uma árvore e sendo alimentado por fornalhas movidas a lenha de eucalipto.

Figura 2. Ateliê de aniara rodado no Laboratório em Residência rural.scapes, Brasil (2015). Disponível em rodado (2022).

No início de 2016, o protótipo da instalação (uma máquina de produção de odores) e a *espécie vegetal parceira* (o *Eucalypus globulus)* estavam bastante consolidados. *Transmutation de base - Alien/migration* e a dança em duo com o eucalipto seriam criados

alguns meses mais tarde, na Escola Politécnica de Paris, quando a artista inicia seu doutorado na instituição. A partir desse momento, o físico e artista Jean-Marc Chomaz passa a fazer parte da parceria entre aniara e o eucalipto. Jean-Marc torna-se orientador da pesquisa de doutorado de aniara e passa a desempenhar uma contribuição técnica muito importante em todo o processo de montagem da obra. Ele foi o responsável, por exemplo, pela criação da luz da peça e do dispositivo de visão em 3D, e por isso também assina a obra, como colaborador. (Assinaturas como parceiro e como colaborador não são a mesma coisa. E isso está aberto a tensões, mas não tenho tempo de desenvolver aqui neste texto curto).

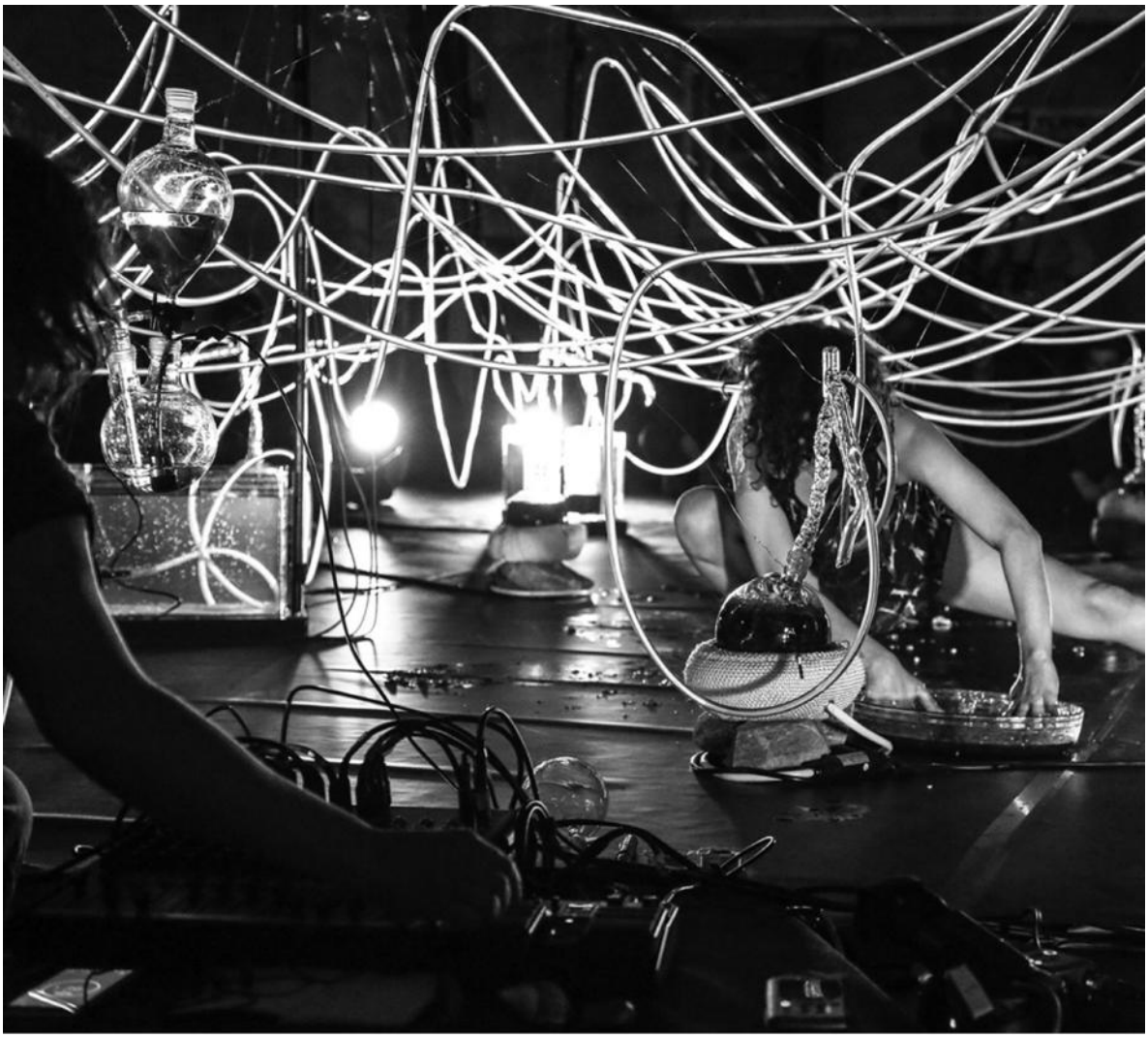


Figura 3. Transmutation de base - Alien/migration, Click festival de Helsingør, Dinamarca (2016). Disponível em rodado (2022).

Mesmo atentando para todas essas experimentações com a planta e com a ideia de trabalho conjunto, algumas perguntas ainda precisam ser esclarecidas: O que é a obra *Transmutation de base - Alien/migration*? O que é o *duo transespécie*? e, acima de tudo, O que leva a artista a dividir a assinatura da obra com a planta?

Figura 4. Destilador utilizado no Laboratório em Residência rural.scapes, Brasil (2015). Aqui o eucalipto é a lenha que alimenta a destilacão de outras plantas.

Figura 5. Destilador utilizado na montagem de Transmutation de base - Alien/migration, Click festival de Helsingør, Dinamarca (2016). Aqui o eucalipto, na forma de folhas, aparece dentro do balão de destilação.

Transmutation de base - Alien/migration, como me foi explicado pela artista em uma de nossas conversas, é uma instalação coreográfica. A instalação propriamente dita é um intrincado aparato de destilação composto por seis destiladores e por um enorme circuito de resfriamento. É na instalação que ocorre a coreografia, que é o *duo transespécie*. O duo é composto por duas coreografias completamente interarticuladas: a coreografia realizada pela artista, que não descreverei aqui em decorrência da limitação de espaço, e a *dança vegetal*, que é o deslocamento das moléculas odoríferas realizado no espaço fechado de apresentação e nos aparatos respiratórios dos corpos da artista e das demais pessoas que ocupam o espaço de apresentação. Esse *gesto coreográfico não humano*, é completamente invisível aos olhos humanos e, por isso, não pode ser apreciado pelos mesmos critérios que guiam a experiência do público diante de um espetáculo de dança. A apreciação dessa *dança vegetal* está muito mais próxima da ingestão de substâncias vegetais, medicamentos e drogas, por exemplo, do que da contemplação de uma obra de arte. Uma observação rápida é que esse tipo de experimentação com a inalação do eucalipto remete a uma série de projetos artísticos e intelectuais relacionados a misturas e ingestões perigosas. No campo intelectual, podemos pensar em Carlos Castañeda e em suas experiências com plantas alucinógenas (Castaneda, 1968) ou ainda na experiência com haxixe de Walter Benjamin (Benjamin, 3013). Já no campo artístico, podemos pensar na performance *May the Horse Live in Me* (2011), do coletivo francês Art Orienté Objet, que promoveu uma transfusão de componentes do sangue de um cavalo para o corpo da artista Marion Laval-Jeantet ou ainda no projeto *TransPlant* (2016-2018), conduzido pelo coletivo espanhol Quimera Rosa, que experimenta com a hibridização do sangue humano com clorofila por meio de injeções intravenosas de clorofila e da realização de tatuagens de clorofila.

A produção do *nós transespecífico*

Voltando ao trabalho de aniara, cabe apontar que apenas olhar para as imagens e vídeos da instalação[4] não permite capitar todos os elementos que fazem referência à produção da *parceria criativa com o eucalipto*.[5] Devemos atentar ao nome da peça e, sobretudo às duas palavras que aparecem depois dos dois pontos: *alien* e *migração*. Esses dois termos são incorporados à obra em decorrência das pesquisas que a artista realizou sobre o eucalipto. Tais pesquisas se debruçaram sobre a descoberta na Austrália no século XVIII, sobre os experimentos de aclimatação no sul da Europa, sobre seu uso na drenagem de pântanos e no combate à malária na Europa e nas Américas, sobre seus usos medicinais e sobre os danos ecológicos causados por sua monocultura (as referencias completas estão disponíveis em rodado (2022)). Todos esses fatos históricos entram na composição daquilo que é chamado pela artista de *mapa das grandes viagens do eucalipto*.

[4] Vídeos disponíveis em: https://www.youtube.com/watch?v=LViyW2p3EvM&pp=ygUnVHJhbnNtdXRhdGlvbiBkZSBiYXNlIC0gQWxpZW4vbWlncmF0aW9u e em https://www.youtube.com/watch?v=2Vxgk9n4SCw&pp=ygUnVHJhbnNtdXRhdGlvbiBkZSBiYXNlIC0gQWxpZW4vbWlncmF0aW9u. Acesso em 18 de outubro de 2025.

[5] Imagens e vídeos também não carregam a experiência olfativa, que é, sem nenhuma dúvida, a parte mais importante da obra. Esses aspectos estão sendo discutidos em um dos capítulos da minha tese de doutorado.

Figura 6. Carte biopolitique de l'Eucalyptus. Disponível em rodado (2022). Esse mapa elaborado pela artista foi a base do mapa da migração do eucalipto.

Esse mapa é um marco importante da consolidação da colaboração de pesquisa que aniara e eu estabelecemos. Em 2023, durante minha primeira visita ao ateliê de aniara, ela me perguntou se eu não queria ajudá-la a completar o mapa da *migração do eucalipto*. Eu aceitei o convite e ao longo do estágio de pesquisa que eu realizava na França, fiz uma investigação aprofundada dos primeiros registros botânicos do eucalipto no século XVIII, do início de sua dispersão, passando pelos experimentos de aclimatação no Sul da Europa e no Norte da África ainda no século XIX. Também pesquisei sobre a chegado da espécie no Brasil na passagem do século XIX para o XX junto com a expansão das linhas férreas para o interior do país, abarcando o início dos programas governamentais brasileiros que incentivaram o cultivo da espécie vegetal a partir da década de 1950 e o crescimento da indústria de papel e celulose a partir da década de 1970, a comercialização de créditos de carbono a partir dos anos 2010 e, por fim, a aprovação do cultivo em regime industrial de uma variante

transgênica da espécie em 2015. Nessas pesquisas o eucalipto aparecia como um problema ambiental muito sério, sobretudo no norte de Minas Gerais e no Sul da Bahia, ligado a expropriação de terras comunais, à depleção de recursos hídricos e às pulverizações aéreas de agrotóxicos, para citar apenas alguns. Ao fazer tais pesquisas e ao ajudar aniara a completar o mapa da *migração do eucalipto*, eu estava entrando na *parceria criativa com o eucalipto*.

Em uma de nossas conversas, aniara disse: "enquanto os ecólogos dizem que ele é uma árvore do capitalismo, um problema, eu digo que ele é um *alien* que quer voltar para casa" (rodado, 2023, cf. comunicação pessoal). Essa última frase é uma síntese do conceito da obra oferecido pela artista. Nela, se pode perceber a referência direta ao filme de ficção científica *E.T. O Extraterrestre* produzido e dirigido por Steven Spielberg em 1982 e ao fato de que muitas espécies de eucalipto, mesmo espalhadas em mais de 90 países, encontram-se em risco de extinção na Austrália. Ainda de acordo com a artista, "o termo *alien* que utilizo na obra faz referência a qualquer um que seja estrangeiro, a qualquer um que venha do exterior, a qualquer um que não seja daqui e que seja definido por exclusão" (rodado, 2023, cf. comunicação pessoal). O eucalipto é, assim, um *alien*, mas é também um *estrangeiro*, um *migrante sem papeis*, um *escravo transplantado e isolado*. Alçado da condição de espécie endêmica da Austrália à condição de matéria prima ligada à produção de lenha para aquecimento, de celulose para fins industriais, de florestas de crédito de carbono e de insumo para pesquisa farmacêutica, o eucalipto atualmente é cultivado em florestas industriais em mais de 90 países e ao mesmo tempo algumas de suas espécies encontra-se em risco de extinção na Austrália. As *grandes viagens do eucalipto*, desse modo, indicam um *percurso trágico* ligado ao colonialismo e à mercantilização de coisas e pessoas, colocando em evidência a relação entre jardins de aclimatação, zoológicos humanos e exposições coloniais. Na exposição universal de 1851, enormes pecas de madeira de eucalipto levadas da Austrália eram exibidas como promessa para o comercio de madeira.

Essa aproximação entre circulação colonial de pessoas e plantas vem sendo destacada por autores preocupados com os riscos da separação entre a crise ambiental e a crise colonial. O exemplo mais conhecido talvez seja Malcom Ferdinand, que fala da aproximação entre os

corpos das pessoas escravizadas e troncos de madeira nos navios negreiros, apontando para a intercambialidade entre "tráfico negreiro transatlântico" e "tráfico de madeira de ébano" (Ferdinand, 2022). A aproximação dá-se, em um primeiro nível, em função da semelhança entre a cor da madeira das árvores da família das ebenáceas e a cor da pele de africanos aprisionados, mas ela indica uma intercambialidade ainda mais complexa entre corpo negro e fonte de energia a ser queimada na plantation. Ferdinand argumenta, portanto, que os desmatamentos das florestas nas Américas eram acompanhados de um "desmatamento humano da África" e que era justamente essa "denominação de africanos Pretos como "madeira de ébano" [que] transforma[va] discursivamente essas vidas humanas em um "recurso" energético" (Ferdinand, 2022 [2019], p. 80), em um recurso similar ao petróleo, ao gás, ao carvão e a madeira disponíveis para serem queimados na plantation.

Com as imagens de *alien* e com a narrativa das grandes viagens do eucalipto, aniara coloca em primeiro plano as tecnologias de subordinação de pessoas e de plantas que estavam relacionadas ao colonialismo e que moldaram o mundo que habitamos hoje. E nesse sentido, recriar de maneira empática as grandes viagens do eucalipto foi a forma encontrada pela artista para colocar em evidência o que ela chama de *alianças entre sujeitos subordinados*. Aqui, voltamos à questão mais central que estou tentando desenvolver neste texto: a produção da *parceria transespécie* que está na origem de *Transmutation de base - Alien/migration* e a cocriacão da forma artística que ela implica (materializada pela assinatura compartilhada da obra) está relacionada a um esforço de produção de um *nós transespecífico* que coloca em primeiro plano a história colonial do eucalipto.

A posição de subordinado do eucalipto, guardadas as devidas proporções, encontra ressonância com a posição de aniara, uma artista do Sul global trabalhando no Norte e, mas ainda, se dedicando a temas considerados menores no mundo artístico, como a bruxaria, a alquimia e o ecofeminismo, apesar das mudanças recentes, que incluem esses saberes e temas em práticas artísticas e intelectuais. *Falar bem do eucalipto*, portanto, está ligados a uma ética de sujeitos subordinados e a um esforço de elaboração de uma história mais-que-humana da migração de espécies vegetais, de uma história que deliberadamente aproxima as violências coloniais que estão na base da *migração do eucalipto* com os inúmeros problemas

sociais e ecológicos associados ao seu cultivo hoje, deixando claro que o problema não é o eucalipto, mas sim o seu modelo de cultivo.

Referências bibliográficas

ADAMS, Rachel. "The Art of Interspecies Care". *New Literary History*, v. 51, n. 4, p. 695-716, 2020.

BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

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

HARAWAY, Donna. *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. "The emergence of multispecies ethnography". *Cultural anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2017.

RODADO, aniara. *Conjurer les épistémicides: alliances plantes sorcières machines*. Tese de doutorado. École Polytechnique de Paris. 2022.

STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La découverte, 2009.

TSING, Anna Lowenhaupt et al. (Ed.). *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

TSING, Anna. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

_____. "Socialidade mais que humana: um chamado para a descrição crítica". In. _____. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

ULLRICH, Jessica. “Animal artistic agency in performative interspecies art in the twenty-first century”. *Boletín de arte*, n. 40, p. 69-83, 2019.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. “Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness”. *Environmental Humanities*, v. 8, n. 1, p. 1-23, 2016.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

10º REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA (REACT)
06 a 10 de OUTUBRO de 2025, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Seminário Temático: [ST 18: Criar nas fissuras, entre mares e nas ruínas: arte e colaboração em territórios latino-americanos e caribenhos]

"É proibido sonhar, então me deixa o direito de sambar": o samba de Batatinha como músicas para adiar o fim do mundo dos sujeitos negros

Anderson de Jesus Costa (UEFS[1])

2025

[1] Professor Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana. Contato: ajcosta@uefs.br

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

O presente artigo consiste em um primeiro exercício de análise socioantropológica de alguns elementos da história de vida e das contribuições musicais de Oscar da Penha (1924-1997), mais conhecido no cenário do samba brasileiro pelo codinome de Batatinha. Meu interesse pela história de vida deste importante sambista baiano se inicia a partir de minha participação em uma atividade acadêmica de comemoração do seu centenário, em 5 de agosto de 2024[2].

Desta forma, proponho realizar uma análise das músicas do sambista baiano Batatinha, estabelecendo uma relação de suas composições musicais do samba-canção com suas vivências como homem negro. Eu inicio minhas formulações a partir das reflexões de Conceição Evaristo sobre os processos de criação literária das populações afrodiaspóricas – conceituados por ela como escrevivências. Proponho, por analogia e expansão conceitual, o termo musicovivência para o campo de análise das músicas afrodiaspóricas.

Esse conceito busca dar conta dos processos de bricolagem entre experiências biográficas negras e a elaboração musical, compreendendo essas composições como produções atravessadas por memórias, afetos e vivências, que transcendem o campo estético, assumindo também um caráter político e ontológico. Como nos apresenta o trecho da musicovivência “Direito de sambar”, que dá sentido ao título do presente trabalho: as composições de Batatinha estão diretamente associadas às encruzilhadas entre a vida e a morte social produzida por uma sociedade racializada e racista.

Para tanto, parto de uma inspiração teórica presente nos debates sobre afropessimismo e ancestralidade, a partir de Frank B. Wilderson III (2020) e Osmundo Pinho (2021). Provocado por essas discussões, cotejo como o samba de Batatinha opera simultaneamente enquanto denúncia da "morte social" da

[2] Refiro-me, aqui, à atividade organizada pelo grupo de pesquisa Nuclearte: Representações Sociais – Arte, Ciência e Ideologia, pertencente ao Departamento de Sociologia da FFCH/UFBA, coordenado pelo Prof. Dr. Antônio da Silva Câmara. A atividade intitulada “Tudo é carnaval! 100 anos de Batatinha” ocorreu de forma presencial no dia 14 de novembro de 2024, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, e contou com palestra do Prof. Dr. Pedro Abib (UFBA) e de Anderson Costa (UEFS).

população negra – conceito central do afropessimismo – e instrumento de resistência e reexistência das/para populações afrodiaspóricas.

Para consecução destes objetivos, optei por uma estratégia metodológica que ensaiou um diálogo entre os relatos de Lucas "Batatinha", um dos filhos mais novos de Oscar da Penha, e a mobilização de técnica de análise musical na decomposição das seguintes canções: *Marta*, *Diplomacia*, *Inventor do Trabalho* e *Direito de Sambar*.

A seguir, ensaio algumas ideias de maneira introdutória em um texto que segue divido em duas seções: Diplomado em matéria de sofrer, onde proponho voltar o olhar para o modo como Batatinha se relacionava com a sua família, pensando sua possibilidade de masculinidade negra; e Musicovivências do samba de Batatinha: encruzilhadas criativas entre a vida e a arte, onde dialogo com a ideia de escrevivência de Conceição Evaristo, a partir da produção artística afrodiaspórica de Batatinha.

1. Diplomado em matéria de sofrer

Ao relatar a história de vida de Oscar da Penha, "Batatinha", chama-me atenção o fato de que escrever sobre a trajetória de vida de um homem negro, que se permitiu elaborar meios para resistir e reexistir diante das condições de morte social do ser humano negro no mundo moderno, nunca se limita à busca por eventos esperadas para qualquer análise de trajetória de vida (infância, família, relação com a educação formal e a religião, por exemplo).

Desse modo, o percurso de existência de uma pessoa como Batatinha envolve o exercício de atenção para as nuances, as particularidades, que nos permitem compreender o seu processo de subjetivação e as saídas desenhadas para lidar com a morte social, enquanto um sujeito único. Abre-se, assim, uma possibilidade de compreendermos os modos pelos quais um sujeito negro, com nome específico, produtor de afetos particulares, fazedor de arte, humano se opõe cotidianamente a morte. Trata-se, portanto, de buscar pelo *jeito Batatinha de viver.*

Comecei a entrevista com Lucas Batatinha perguntando se ele poderia compartilhar um pouco da sua relação com seu pai. Logo fui surpreendido por

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

um relato cheio de afeto e admiração de um homem negro sobre outro um homem negro. Percebi, naquele momento, que para contar a história de Oscar da Penha seria interessante tomar como central o exercício da sua paternidade, o seu investimento em fazer família. Acredito que esse investimento, antes de reproduzir uma expectativa de masculinidade patriarcal, nos indica formas de experimentar os afetos em casa, mas também pela cidade de Salvador. Lucas Batatinha apontou uma prática recorrente do pai: iniciar os seus filhos na vida urbana e cultural da cidade, a partir das festas populares, incluindo o carnaval.

> Além das festas populares que Batatinha gostava muito. **Ele era tão afetivo com a gente, que nas festas populares, ele levava os filhos, as festas populares, né? Aí sai todo mundo dando a mãozinha, uma mãozinha dando a mãozinha.** De acordo, claro que se você vai crescendo, ele aí vai liberando de acordo com esse aqui já tá maiorzinho, já pode dar pra sair sozinho, né? Eu fui um dos últimos que eu sou dos caçula também. **Além das festas, vários que moram na Preguiça ali, tinha a Conceição da praia. E aí vem de cada ano, né? Conceição, Boa Viagem, Bomfim, tudo isso aí, Batatinha levava os seus filhos. Sobretudo o carnaval** também, que é a maior festa também. Então ele levava, ele levava (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

O depoimento de Lucas sobre a sua relação com Oscar da Penha não trouxe referências a traumas, críticas ao seu modelo de paternidade, nem de sentimentos como vergonha e medo. A cada momento em que ele falava do seu pai apontava para como essa relação lhe possibilitou florescer memórias e imagens, retomadas por ele com o sentimento de orgulho paterno. Lucas descreve seu pai como

> **uma pessoa super família, uma pessoa que nas datas comemorativas, Natal, *Réveillon*, como o São João, ele se mantinha presente.** As pessoas até não conseguem entender. É até interessante essa pergunta que ele fez, porque, **ao mesmo tempo que ele era o sambista, o cantor, o compositor, era abraçado pelo povo, era aquele senhor tranquilo, super simples, família.** E talvez essa é a vida que ele levou. com algumas dificuldades**. O Batatinha ficou órfão cedo, de pai e mãe, né? Eu particularmente não conheci tio nenhum meu, né, por parte de pai. Nenhum! Nenhum! Ele ficou órfão de pai e mãe cedo. Mas, assim, ele era uma pessoa... Poderia dizer assim, uma pessoa diferente. Porque dentro daquele silêncio contido que ele tinha, né? Eu não sei se também estava só ligado a essa questão da música, talvez um pouco**

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> **também da dificuldade, mas ele tinha uma reserva, uma calma, uma tranquilidade dentro dele mesmo, que parecia que ele estava sozinho no mundo, porque para você tirar ele do sério, você, seria muito difícil. Porque eu como filho, meu pai não era uma pessoa de sair espancando filho nenhum**. Eu acho que você ia ser muito difícil, porque eu, como filho, né? Difícil eu falar com uma pessoa que... **A forma de ele punir a gente, punir os filhos, era um... Assim, ele arregalava o olho e quando ele queria chamar um do agente ele assobiava** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Batatinha foi órfão, porque os seus pais faleceram muito cedo, quando ele ainda era uma criança. Apesar da ausência de um arranjo familiar desenhado pela participação dos seus pais, isso não implicou em uma rejeição à constituição de uma família, nem resultou em um comportamento de afastamento ou negação do espaço familiar como possibilidade de experimentação e compartilhamento de afetos como o amor. Seu filho, Lucas, apontou para um investimento constante do sambista na ampliação da rede familiar, acolhendo amigos e parceiros como extensão da família.

Desta forma, a barreira dos vínculos consanguíneos foi sendo superada na construção de uma família pautada em valores afetivos. Batatinha escolheu partilhar com seus filhos, esposa e amigos um lugar de afeto, um espaço em que a família era expandida por escolhas de confiança e cuidado compartilhado na vida cotidiana.

> **Então, ele mais um amigo, que esse amigo mais pra frente se chamava Nezinho, se tornou padrinho do primeiro filho de Batatinha, que é o Osmar. Então, assim, havia muito essa coisa do compadre, da comadre, naquele período, e a gente não foge desse momento dessas pessoas, tinham essa relação.** Que de uma certa forma, Anderson, uma relação até bonita, porque o dinheiro não entrava nessa relação. Não entrava nessa relação. **Porque, quando se ia lá em casa, não se falava em data, nem dia, nem hora, só aparecia, e entrava e dormia e comia, mas assim, tudo com muito respeito.** Falando assim, parecia ser uma coisa que era bagunçada, mas não era bagunçada, né? Era tudo com muito respeito. **Você ver até hoje eu tenho primo que não é primo de sangue e vai dizer que não é primo.** Você vai compor uma briga e uma briga pesada. **O convívio naquela época era de um carinho, de uma força e de uma verdade tão grande.** Eu não estou querendo demonstrar isso como conto de fadas ou romantizando. Não é isso que eu estou falado. Eu estou falando de uma realidade do que acontecia e que no século 21 tem uma mudança muito grande. Mas eu estou falando de algumas coisas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> que eu me lembro e que eu vivi. Pois bem, **dentro dessa felicidade, dessa união entre ele e minha mãe, que essa dedicação que eles tinham aos filhos, essa era a riqueza da família de Oscar da Penha. A dedicação, as brincadeiras, as amizades que iam lá em casa, que depois virava parente, como eu falei a você.** E as datas comemorativas, isso era de uma riqueza lá em casa, de tamanha grandeza, isso aí não se poderia deixar de passar. Não passava em branco nem por brincadeira, né? Mas, enfim, **o Batatinha, ele tinha esse lado família muito forte, e tinha também as suas amizades mais próximas, que eram vistas como parentes.** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Enquanto a sociedade capitalista e patriarcal construiu historicamente um modelo rígido de masculinidade que, quando assumido por homens negros, reproduz formas de desumanizar suas vidas, aniquilando seu direito ao afeto masculino e ao cuidado paterno, Batatinha caminhou para uma ruptura com esse modelo. bell Hooks nos apresenta uma caracterização dos efeitos desse modelo para a paternidade negra:

> Os homens em nossa nação fazem muito pouco enquanto pais. Todavia, ouvimos muito sobre a importância de ter um homem em casa. O homem ausente, o pai ausente, é uma figura apontada frequentemente pelas pessoas que querem criticar as famílias negras – em especial quando essas críticas são provenientes de pessoas brancas esclarecidas (Hooks, p. 183, 2022).

> Não importa a enorme quantidade de evidências documentando o impacto prejudicial de relacionamentos sem amor entre pai e filho: a maioria das pessoas negras continua acreditando que o pai não importa tanto quanto a mãe. Ser pai é um trabalho difícil, árduo e que consome muito tempo, e os homens não costumam querer exercê-lo. Nesse aspecto, os homens negros não são exceção. Da escravidão em diante, muitos homens negros optaram por evitar a paternidade. Eles geram filhos que não têm intensão de criar (p. 187)

Portanto, ao destacar esse aspecto da vida de Batatinha, busco resgatar e valorizar uma dimensão afetiva frequentemente negada pelo modelo de masculinidade: a paternidade. A trajetória de vida aqui apresentada aponta para a possibilidade de que essa dimensão, quando adotada por homens negros, contribua para a humanização e para a reconstrução da nossa história coletiva.

Oscar da Penha teve nove filhos e criou todos a partir de princípios baseados na sensibilidade e no afeto, como relata Lucas. Ele deixou como

legado um bem imaterial, construído através do seu trabalho e da referência de uma vida familiar com os filhos e sua esposa, Marta.

> Sobre Batatinha, o ponto mais importante, que me deixou mais comovido, eu tenho uma filha, né, que está fazendo um doutorado lá em Portugal. E o que me deixou mais emocionado e me deixou muito feliz foi quando ela estava aqui, quando estava aqui, acho que no último semestre, foi distribuindo uma apostila e nessa apostila, estava lá, o tema era Batatinha. Ela nunca tinha dito na verdade que era neta de Batatinha, como também eu não saio por aí dizendo, nem dizia quando ele estava aqui. E aí foi abordada, a diretora pediu para ela se levantar. A professora, né? Porque ela viu lá, né? Aí viu o Penha e viu o Oscar também. Aí associou o nome dela, a de Batatinhas, Oscar da Penha, que trouxe essa apostila. Ai Anderson, **eu fiquei tão feliz, porque o que Batatinha deixa para todos nós, na verdade, é um bem imaterial, é o trabalho dele. Todos sabemos, através de pesquisa, que Batatinha foi um homem que ficou rico. Mas como é a riqueza de Batatinha? A maior riqueza de Batatinha foi a sua família e o seu trabalho.** Foi o legado que ele deixou (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Sobre a dimensão dos afetos e da intimidade dos homens negros, Hooks (2022) salienta que segundo Terrence Real

> ao serem confrontados com a própria intimidade, homens feridos muitas vezes ficam inundados “de dor, desconfiança e medo”, sentimento desencadeados pela vergonha. Os homens, diz Real, muitas vezes procuram encobrir a vulnerabilidade emocional passando do desamparo para a dominação e transformando a dor em raiva. Nesses momentos, a maioria das pessoas negras lembram da raiva e/ou do desprezo sentido pelo pai, e esse é o vínculo traumático que alimenta a dor e a vergonha (Hooks, p. 191, 2022).

Os seus nove filhos foram frutos da sua relação com sua esposa Marta. Batatinha percorreu o caminho do samba, mas não personificou o imaginário coletivo adotado pelo estereótipo da masculinidade comum ao samba. Seu modo de vida contornou o perfil social do malandro como forma de subversão da moral vigente na sociedade brasileira, valendo-se de estratégias para ironizar a ética do amor romântico e o ascetismo do trabalho (voltarei a esse ponto mais adiante).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sua relação com Marta foi marcada por afetividade, compromisso e continuidade, expressando uma masculinidade negra que resiste ao modelo do homem boêmio e emocionalmente ausente. Como narra Lucas, Batatinha conheceu Marta ainda na juventude, construiu com ela uma vida familiar sólida, com casamento civil e religioso, filhos, música dedicada a ela - "*Marta*" - e o reconhecimento da família como sua maior riqueza.

> **Quando ele conheceu minha mãe, meus avós de criação. Eles não queriam nem esse namoro. Minha mãe é muito nova, né? Ele com 16 e ela com 12.** E aí ele disse para ela, ela sentadinha ali na Rua das Flores, no Pelourinho, não sei se você já ouviu falar da Rua das Flores? Minha mãe morava naquela rua. **Ele um belo dia passou por ali e viu ela sentadinha ali na rua. Na porta, né? Claro, nas vistas de minha avó, né? De criação, né? Ele aí, passou uma vez, passou duas vezes. Gostou dela. Disse a ela que ia se casar com ela.** Ela parece que se benzeu e falou "Deus me livre!". Ele magrelo, né? Parece que faltava algum dente da boca. Muito magro, que nem eu sou aqui, né? Então, ele muito magro e fazendo um negócio de sambinha. **Samba, naquela época, era um sem chance, né? Minha avó aí cortou o lugar dele e ele insistindo naquela situação toda, né? Ah, as pessoas acham que Batatinha, como todo sambista, é chamado boêmio, né? O sambista, principalmente naquela época era chamado. É o sambista, é boêmia, velha guarda, aquela coisa toda.** Pois bem, parece que conseguiu alguma coisa lá com a minha mãe e parece que depois o namoro não foi pra frente. **Ela terminou o namoro com ele. Ele aí, pra reatar o namoro, o que foi que ele fez? Ele aí saía, naquela época, tinha muito pelo meio-fio, aquelas plantinhas chamadas mal-me-quer.** Era uma plantinha, assim, amarela toda, parecendo um girassolzinho. Dava no meio fio, assim, regularmente. No meio fio. E é muito essas plantinhas chamadas sorriso. **Acho que ele catava aquilo ali e levava para ela, para reconquistar ela, né?** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Batatinha, em meio a esse embaraço de ser um homem negro, pobre e sambista, utilizou sua criatividade musical para conquistar Marta, por meio da composição de uma canção dedicada a ela. A música "*Marta*", embora lançada em 1976 no álbum Toalha da Saudade, havia sido composta anteriormente, no contexto de reconquista de Marta por Oscar da Penha:

> Então, mais pra frente, vamos colocar assim, **nos anos 70, que já estava com Marta, já tinha filho, né? Ele casou, ele casou no civil, casou no, casou com. na igreja, e juntos tiveram**

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> **nove filhos.** E nesse trânsito, nesse caminho aí, ele consegue, **ele cria uma música, que eu acho que foi no período que ele estava ainda conquistando minha mãe, chamada Marta**. **Ele escreveu essa música só que ele não gravou essa música, que é uma música de uma dedicação dele como se dedicando a ela, o amor que ele tinha por ela** e foi por um período que ela não queria mais nada com ele e ele aí criou a música. Que está lá no disco Toalha da Saudade. (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

O samba apresenta uma melodia melancólica e revela um eu-lírico representado pela lua, que se entristece, ao ser cúmplice do rompimento do laço amoroso entre Marta e Batatinha. Marta é convidada para ver toda a tristeza expressa pela lua pelo fim do seu relacionamento: “Marta vem ver a lua. Vem ver como está. Sem brilho e triste. Lamentando a dor profunda. Que no meu peito existe”. Em seguida a canção apela a Marta para que ela se permita se reencantar pela profunda beleza expressa na lua, que testemunhou todo o amor que um dia eles juraram viver juntos: “Ó Marta vem ver. Vem ver que tu não resistes. Ela se mostra ofendida. Porque nós renunciamos. Pois foi ela testemunha. Da vez em que nós juramos”. E por fim, constata que esse laço de afetividade não se resume a um contrato social comum aos modos de relacionamento da sociedade da época, mas, que está soerguido pelos recursos afetivos empregados na construção do amor, aponta para a tensão entre declarações românticas e responsabilidades reais, ressoando com a ideia de compromisso genuíno: “Amor não é só juramento. Que muita gente faz. Tem as consequências, ai, ai. Que são demais (Marta, Batatinha, 1976)”.

Além dos laços afetivos que sustentaram o amor entre Batatinha e Marta, o relato do filho do casal nos revela um comportamento que transita entre uma relação patriarcal, pelo lugar de liderança ocupada por Batatinha com relação ao lugar de Marta, e fortes elementos que borram a construção dos papéis de gênero entre o casal. Ao contrário do lugar comum da guerra de gênero, apresentada de forma essencialista no desempenho das atividades domésticas impostas pelo patriarcado às mulheres, a relação entre eles não apresenta, a princípio, um sentido de exploração de gênero, mesmo estando no espectro de uma família patriarcal. Talvez o fato de ser uma família patriarcal, porém negra, tenha possibilitado que Batatinha elaborasse sobre essa relação e buscasse recuperá-la. Os papéis de gênero são mencionados por Lucas ao relata o lugar de provedor do pai e a educação financeira que recebeu dele.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> **Até quando ele me pedia para poder comprar alguma coisa, não só eu, como meus irmãos, ele dava o quê, não sei quanto réis. Aí você tinha que voltar e dizer a ele quanto é que tem de troco, que era a forma que tinha de ensinar, e o mesmo tinha também de cobrar. Mas se eu te dei tanto, quanto é que tem? Não era brincadeira, eu fiz isso aí direto. Que era o ensinamento que ele dava para a gente.** Tinha muita essa coisa assim, lá em casa, né? Aí você tem ali a menina, a senhora, que faz a costura, que ela costurava, comprava o tecido, fazia tudo, aí entrega ela, ela costurava**. E ele vai, a gente não saía para comprar, e quando comprava, quem comprava era ele. Se ele comprava uma roupa, você vai usar a roupa que ele comprou.** Você vê como é que é as coisas antigamente. Então, você não sabe. **Minha mãe falava, põe uma roupa para esses meninos, ele já voltava com as roupinhas na mão.** Ai, botava duas iguais. Ai, parecia que eram dois irmãos gêmeos, nem gêmeos eram, mas se usava aquilo. Isso é trazendo um pouco a época do que isso é naquele país inteiro (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Mas também é possível observa o transbordar das fronteiras do lugar de gênero ocupado por Batatinha na relação com Marta, como nas falas de Lucas sobre os dotes culinários do pai:

> **E diversas vezes eu seguia ele catando feijãozinho para... Batatinha sabia cozinhar, viu?** Sabia, **fazia feijoadazinha, o cozido. Minha mãe era danada, mas ele também sabia fazer. Ele não era aquela pessoa que não sabia fazer comida, não. Ele sabia fazer a comidinha dele também, né?** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Como é possível observar, o relato de Lucas Batatinha sobre a relação dos pais manifesta a construção de um vínculo que não se restringe à reprodução dos papéis de gênero a partir da lógica do patriarcado. Desta forma, Batatinha e Marta[3] estabeleceram uma família negra que, pelos relatos de Lucas, se apresenta fundamentada pelos afetos. Relatar a história da família de Batatinha me permite quebrar o silêncio perturbador presente em nossa

[3] Durante a entrevista, Lucas falou pouco sobre Marta, imagino que devido ao fato de o foco da conversa ser a vida e obra de Batatinha. Porém, a partir das discussões apresentadas aqui, me parece salutar retomar o diálogo sobre a história de vida de Batatinha, olhando com mais atenção para a presença e atuação de sua esposa, Marta.

sociedade sobre os relacionamentos possíveis de serem experimentados entre mulheres e homens negros.

Destaco que, em meio às contradições de um mundo capitalista, baseado ontologicamente na morte social do sujeito negro e na negrofobia, coube a Batatinha tornar essas duas esferas sensíveis, encontrando mecanismos de reexistir: a família e a música, nesse último caso o samba. Como nos acentua bell Hooks (2022), “Criar beleza através da arte tem sido uma das maneiras poderosas que os homens negros escolheram para se recuperar, para declarar sua humanidade universal (Hooks, p. 257, 2022)”. Nesse sentido, me parece salutar, na história de vida do sambista baiano, que a exposição à condição de morte social provocou aspectos expectantes, que o conduziam à busca de saídas dentro do campo da criação afetiva para lidar com os efeitos do racismo sobre o seu corpo.

As contingências de viver em um mundo antinegro levaram Batatinha a formular, no campo de sua masculinidade, espaços de recuperação de sua humanidade, seja ela no acolhimento ao sofrimento no seio da família ou, por outro lado, ao sentir suas dores e as dores do mundo afropessimista por meio do samba. Logo, a música desponta como uma condição importante ao enfrentamento da sua morte social.

Isso está na composição de canções como “*Diplomacia”*. Na canção, a melancolia do samba, carregada por uma melodia triste, ganha um conteúdo expresso a partir dos sentidos construídos pela letra: “Meu desespero ninguém vê. Sou diplomado em matéria de sofrer. Falsa alegria, sorriso de fingimento. Alguém tem culpa deste meu padecimento. Sofrimento e padecer.” Nesses primeiros versos, nos é apresentada a naturalização da condição de morte social dos negros, que é subtraída pela vida de outrem. Em um mundo afropessimista, o Ser só ganha sentido a partir da morte do outro. Em meio a tantas formas de sofrer, aqui, o negro, através da arte, se torna um especialista em suportar as diversas formas de violência. Mesmo a alegria e o sorriso se tornam reféns do ciclo de tolerância existente entre o sofrimento e o padecimento. O eu-lírico é levado a tentar entender as causas e o algoz da sua morte social.

“Todos lamentam mas só eu sei responder. Sofrimento e padecer (...) Luto por um pouco de conforto. Tenho o corpo quase morto. Não acerto nem pensar”. Nesse momento, a canção coloca em destaque um eu-lírico que se coloca em

lugar de sujeito, que sofre e padece, que só pode ser compreendido pelo negro, o que no caso de Oscar da Penha foi mediado pela arte. A negrofobia é uma condição fenomênica, que ganha sentido no corpo e na dimensão sensível, sendo a violência uma condição ontológica da negrura. Daí nasce um corpo moribundo, mas que precisa criar estratégias de resistir e reexistir ao mundo. Assim, ganha forma o jeito Batatinha de viver: "Mesmo com tanta agonia. **Ainda posso cantar.** (Diplomacia, Batatinha, 1998)[4]"

Uma vez realizado o exercício de constituição da história de vida de Batatinha, a partir de seus aspectos familiares, me proponho agora a discutir a relação de Batatinha com o samba e com a realidade social, buscando compreender o seu processo criativo a partir da categoria de musicovivência.

2. Musicovivências do samba de Batatinha: encruzilhadas criativas entre a vida e a arte

Como pudemos ver no subtópico anterior, a história de vida de Oscar da Penha está associada de forma direta as condições impostas aos sujeitos negros no mundo moderno capitalista. Partindo desta premissa, não há como fazer qualquer leitura de sua produção musical sem fazer o exercício de compreender a relação entre suas composições e sua vivência como homem negro.

Para tanto, mobilizarei o conceito de musicovivência como estratégia interpretativa, para compreensão do processo criativo exercido por Batatinha, que estava imerso em um universo de trânsitos entre a vida e a arte. Sugeri o uso da categoria de musicovivência, a partir do meu trabalho de doutorado[5], atento e atravessado pelas discussões sobre escrevivências apresentadas pela intelectual negra Conceição Evaristo ao se debruçar sobre os processos criativos das mulheres negras no campo da literatura brasileira.

---

[4] A música foi composta na década de 60 por Batatinha, inclusive, cantada por Maria Bethânia e fez parte da trilha sonora do filme Barravento de Glauber Rocha. Porém a música só foi lançada em 1998, no álbum póstumo "Diplomacia", produzido por Jota Veloso e Paquito"

[5] Para mais informações ver: COSTA, A. **Você não vai ajudar a cantar essas canções de liberdade? ("Won't you help to sing these songs of freedom?"): o reggae como pulsões sonoras de resistência.** 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Federal da Bahia, Salvador, 2019; e Costa, Anderson de Jesus. **As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, vol. 28, núm. 63, 2022, Maio-Agosto, pp. 247-274

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Segundo Conceição Evaristo (2020), a escrevivência "se realiza como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças" (Evaristo, 2020 *apud* Silva, 2023, p. 50). Silva (2023) acrescenta que o processo de escrevivência, para Evaristo, não corresponde à produção de uma narrativa somente sobre si, mas à capacitação de um sentimento de coletividade negra sobre a experiencia no mundo negro. Como a autora coloca:

> (...) ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E é por isso que é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade não se restringe, pois, a uma escrita de si, a uma pintura de si" (Evaristo, 2020 *apud* Silva, 2023, p. 50).

Logo, a musicovivência é entendida aqui como um processo criativo que tem seu sustentáculo na busca por resistência e reexistência das populações afrodiaspóricas. Trata-se de um lugar criativo construído a partir do não-ser histórico dessas populações e que encontra na música uma forma de engajamento político. Esse lugar criativo se revela quando analisamos as músicas e as compreendemos enquanto resultado de um ato criativo de enfrentamento, alicerçado em reação à dor, ao sofrimento e à violência antinegro a que indivíduos estão expostos em seus cotidianos.

Ao mesmo passo, as musicovivências configuram um exercício de resgate da humanidade desses sujeitos negros, em sua dimensão subjetiva e coletiva, visto que, ao narrar a própria história por meio da música, os artistas negros buscam retomar o lugar ultrajado pelo capitalismo racial, pelo colonialismo e pelo racismo. A musicovivência constitui uma maneira pela qual os indivíduos negros sentem e agem como sujeitos em suas realidades sociais.

Assim, a música se transforma em um mecanismo de alteridade frente à realidade sociorracial, ou seja, uma síntese estética que se concretiza, em sua forma e conteúdo, na relação de distinção com a condição de morte imposta aos negros. Portanto, as músicas de Batatinha passam a existir como um modo de subversão, pois impulsionam uma reelaboração da história e do imaginário coletivo construídos sobre pessoas negras a partir da vida negra.

Nesse sentido, busco trabalhar com musicovivência como uma encruzilhada entre a vida e a morte, mediada pela arte. O sujeito, considerado antítese do humano (não-ser), revela ao mundo sua existência enquanto Ser, a partir do exercício de autodefinição consentido pela criatividade artística. A musicovivência é uma forma de (re)pensar e, acima de tudo, uma forma de existir novamente, agora através da vida, não mais da morte.

Em minha experiência como pesquisador, tenho mobilizado a musicovivência para lançar luz sobre processos criativos de masculinidades negras no campo musical. Sujeitos que ocupam, diante da perspectiva de gênero, um outro lugar, que comporta diferenças em relação as mulheres negras, que dão sentido a categoria de escrevivência formulada por Conceição Evaristo. Reconheço, portanto, a necessidade de tomar devidos cuidados ao mobilizar essa categoria, pois a escrevivência associa esse processo criativo à condição de não-ser da mulher negra.

Dito isso, procuro trabalhar com a categoria de musicovivência a partir de uma premissa interseccional, o que me lança a refletir sobre masculinidades negras, como já apontei na seção anterior. Quem sabe esse possa ser um caminho de liberdade para os homens negros, sendo também uma espécie de reflexão sobre o impedimento de assumirem o papel de patriarcas, em outras palavras, performarem a masculinidade hegemônica (Hooks, 2022).

2.1. Direito de sambar

Retorno aqui à história de vida de Oscar da Penha, mas agora estabelecendo sua relação com a música e com a realidade social. Parto do pressuposto de que as composições de Batatinha estão situadas no espectro da musicovivência, como apresentei no item anterior. Para o sambista baiano, a música sempre esteve na interface entre as urgências das necessidades de manutenção da vida e da família e o exercício de elaboração sobre as dores da vida por meio da arte. Como nos revela Lucas Batatinha

> o Batatinha, **ele tinha esse lado família muito forte, e tinha também as suas amizades mais próximas, que eram vistas como parentes.** E assim... É... De uma certa forma, **o artista, ele conseguia separar o ser do artista,** porque em casa ele

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> não tinha esse comportamento, não havia um comportamento diferenciado daquele que estava no palco. Claro que, quando ele estava no palco, ele subia para fazer o seu trabalho e procurava fazer o melhor possível. Sobretudo, E não, assim, né... ele escrevia mais do que cantava, tinha uma voz pequena, né? Ele não se considerava, **o negócio dele era composição.** Mas, de vez em quando, ele defendeu o sambinha dele, né? E, com o tempo, você acaba também tendo que cantar suas músicas, seus sambinhas. A música não foi um projeto de primeiro plano na vida de Batatinha. **A música estava ali como uma válvula de escape para ele.** E isso deu uma dimensão, uma direção muito forte, porque o trabalho dele acabou alcançando todas as áreas da arte. (...) porque, ao mesmo tempo que ele era o sambista, o cantor, o compositor, era abraçado pelo povo, era aquele senhor tranquilo, super simples, família. E talvez essa é a vida que ele levou, com algumas dificuldades (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

A música acabou fazendo parte da vida de Batatinha como um lugar de elaboração sobre o cotidiano vivenciado por ele subjetivamente, através das condições de trabalho, moradia e lazer, mas também como fruto de seu papel como intelectual orgânico, que observava criticamente e lia o cotidiano ao se redor. Esses temas ocuparam lugar central em suas composições.

Como já dito anteriormente, a história de vida de Oscar da Penha foi marcada pelas dificuldades enfrentadas pela população negra na cidade de Salvador durante o século XX. Embora demonstrasse um humor tranquilo nas relações pessoas, com elegância no vestir e simplicidade ne alma, Batatinha exibia sensibilidade para assimilar as dores do mundo. E são essas dores do mundo, que muitas vezes, lhes serviram de combustível para suas composições.

> Assim, o pai, ele era uma pessoa assim, **um humor muito bom, era uma pessoa com um humor, assim, meio silencioso, mas muito tranquilo aqui dentro de casa.** Mas o que as pessoas me trazem hoje “mas seu pai era uma pessoa tão arrumada e era simples?” Essa duplicidade também ocorria em casa. **Ele nunca foi uma pessoa de estar buscando luxo, ou buscando qualquer tipo de comportamento de diminuir alguém, ou de vaidade.** Eu acho que ele era desprovido disso. Me parecia **que comovia muito ele, inclusive isso até era narrativa para as canções dele, é quando ele saía, segundo ele, que via pessoas na rua mutiladas, pessoas com problemas, passando fome, aí mexia com o emocional dele, e em cima desse emocional é que ele criava as suas canções, seus sambinhas, né?** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

As canções compostas por Batatinha trazem a melancolia enquanto elemento central como forma de percepção estética sobre o mundo. Cantar as dores, os sofrimentos e as tristezas da sua vivência em Salvador foi a mola propulsora de sua criação. O caráter triste de suas musicovivências o levou, segundo Lucas Batatinha, a uma definição clara de seu público e do processo de difusão das suas canções.

> **Eu acho que Batatinha, ele era um dos nomes mais queridos de Salvador, sobretudo a sua canção, que era uma canção triste, mas assim que atingiu o lado mais do meio intelectual**. **E modesta parte falando, do que mais a massa. Ele não foi aquele artista que atingiu a quantidade, o volume de pessoas, né?** São pessoas que ele atingiu, são pessoas que tinham uma linha de pensamento semelhante a dele, né? **Mesmo a pessoa não sendo sambista, mas as composições dele relatavam uma verdade que era do dia a dia, não só do popular, mas também de pessoas também que tinham um lado de todas as artes, eu posso colocar assim,** né? Nas artes plásticas, no teatro, na dança (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Talvez pela opção por uma estética que provocava uma relação com a dor e expressava seu lugar de homem negro em Salvador, a música nunca foi o ponto central para o provimento da sua vida material. Em outras palavras: nunca pagou as suas contas. Sua música era, acima de tudo arte, que não tinha a sua permissão para ser capturada pela forma do trabalho negro, como imposto pela sociedade capitalista. Contudo, em meio às condições de ter nascido órfão e ter constituído família cedo, o compositor foi obrigado a colocar o trabalho como condição fundamental de sua vida. Desde muito jovem, Oscar da Penha procurou meios de manutenção de sua vida e da vida de sua família.

> **Então, ele ficou órfão cedo, foi entregador de marmita, trabalhou também como marceneiro, né?** Talvez já quase rapazinho, que **ele não conseguiu nem servir o exército, por ser muito magro, né? Ele foi na reserva, né? Esperando qualquer momento para ser chamado, né? Não serviu força armada nenhuma.** Tudo isso é Batatinha. Depois **ele consegue entrar no diário de notícias, mas como *office* boy. E lá dentro ele fez esse serviço, fazendo esse serviço que não tinha relação nenhuma com o jornal. Acho que depois ele conseguiu entrar. E lá ele foi *office boy*. E depois, mais pra frente, ele entrou como gráfico, né? E isso aí se perpetuou durante 40 anos na vida dele. Aí ele passou a ser gráfico**. **E depois tipografo plantonista**. O Plantonista, ô Anderson, era a

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> pessoa que preparava as matérias para o dia seguinte. **Tanto é que eu não via o pai. Ele saía e só voltava no outro dia. E às vezes quando ele voltava eu estava dormindo. E às vezes quando ele saía eu também não via** (Lucas Batatinha, entrevista realizada em 2025. Grifos próprios).

Compreendo como trabalho negro as condições laborais vivenciadas sob a persistência da lógica escravocrata no período pós-abolicionista, situações que levam as populações negras a experiências de desumanização e de coisificação de suas vidas, especialmente através das agruras do mundo do trabalho. Oscar da Penha, embora não tenha encarnado o estereótipo do malandro para subverter o ascetismo do trabalho, devido às próprias necessidades de manutenção da vida, expressou esse sentimento de repulsa ao trabalho na canção *"Inventor do Trabalho"* (Batatinha, 1942).

"O tal que inventou o trabalho. Só pode ter uma cabeça oca. Pra conceber tal ideias. Que coisa louca. O trabalho dá trabalho demais. E sem ele não se pode viver. Mas há tanta gente no mundo. Que trabalha sem nada obter. Somente pra comer". Nesses primeiros versos, a canção nos apresenta uma posição de descontentamento com o as condições de trabalho, sua centralidade na vida, o esforço que se exerce nas atividades laborais e o retorno material escasso oferecido à maioria dos trabalhadores, garantindo a alguns grupos sociais apenas o necessário para sobreviver.

"Contradigo o meu protesto. Com referência ao inventor. A ele cabe menos culpa. Por seu invento causar pavor. Dona Necessidade é senhora absoluta da minha situação. Trabalhar e batalhar por uma nota curta". Por fim, a canção assevera uma denúncia ao trabalho que, como vimos assumiu na vida de Batatinha um lugar de sobrevivência, mas também de sofrimento e desassossego. Tomava-lhe tempo para os afetos da família e da composição música, em troca do meios necessários ao sustento. Ou seja: a culpa não é do trabalho, mas da faceta da condição de morte social imposta à sua vida enquanto homem negro.

Se a composição "Inventor do Trabalho" apresenta um homem diante do diagnóstico da exploração da sua força de trabalho, que se queixa da falta de tempo, sem o qual não se pode viver, *Direito de Sambar* (1973) ecoa como marco

da sua tentativa de reexistência. Nesse ponto, acredito encontrar um forte evidencia da produção afrodiaspórica no samba de Batatinha.

"É proibido sonhar. Então me deixe o direito de sambar". Na canção, Batatinha expressa que, em meio à realidade antinegra e à morte social, onde os sonhos são interditados e as populações afrodiaspóricas são privados do sonhar, lhes restou a arte, no seu caso, o samba. Tomada como uma forma de produção de resistência, mas, mais do que isso, como um caminho para a reexistência, ancorado na afirmação de um direito ainda não colonizado.

Cabe dizer que, na mesma composição, Batatinha apresenta uma crítica à captura do samba, ou à tentativa de captura do samba pelo sistema capitalista, quando diz "Se não saio na escola, Sambo ao lado sozinho." O compositor afirma, assim, que o samba a que ele se refere não está limitado às escolas de samba ou blocos de carnaval, por exemplo, mas apresenta um modo de reexistência negra. Mesmo sambando sozinho, lhe resta o direito de sambar.

"O destino não quer mais nada comigo. É meu nobre inimigo. E castiga de mansinho. Para ele não dou bola." Na segunda estrofe, o samba deixa claro a desilusão com o destino do sujeito negro, expresso por meio das condições de marginalização e desigualdade social. Essas ausências parecem apontar para uma falta de perspectiva de futuro. Ao mesmo tempo, não lhe sobrando futuro, o compositor afirma que abraça o presente enquanto direito. Em meio ao inferno do mundo antinegro, os negros teimam em criar formas de resistir e conformar modos efetivos de renascimento através do samba e do carnaval. **"É proibído sonhar. Então me deixe o direito de sambar (...) Tudo é carnaval. Pra quem vive bem. Pra quem vive mal."**

3. Considerações finais

Neste texto, me debrucei, de maneira introdutória ao samba e à vida de Batatinha. Partindo de um diálogo entre os relatos do filho do sambista – Lucas Batatinha - e suas composições, correlacionei as memórias do filho do sambista Batatinha sobre o seu pai, destacando a construção de uma memória íntima, afetiva, musical e social dele com o pai com a trajetória do compositor. Busquei fazer isso sem perder a ênfase nas mensagens criativas produzidas pela

sonoridade de seu samba. Importante afirmar que, neste texto, a figura de Batatinha foi resgatada não apenas como artista, mas como pai, esposo, trabalhador e intelectual orgânico das condições sociais e raciais do Brasil. Ressalto, porém, que eu não quis produzir uma leitura de Batatinha e de sua masculinidade como perfeita, mas explorar uma possibilidade de masculinidade negra, de demonstrar um outro lugar, ao tomar distância do projeto de masculinidade patriarcal e, ao mesmo tempo, apontar para um homem sujeito a sua própria humanidade.

O samba, como música afrodiaspórica, é compreendido aqui como linguagem política e estética onde o corpo negro performa, narra e questiona seu lugar social. Batatinha emerge como intelectual orgânico, cujas letras expressam tanto as dores de uma existência marcada pela desonra social, quanto a potência criativa que ressignifica essa condição. Como iremos ver, as canções aqui escolhidas para a análise escancaram as estruturas de opressão, ao mesmo tempo em que reivindicam dignidade. Dessa forma, o samba de Batatinha, longe de ser apenas celebração, é uma ferramenta de crítica social e de afirmação de um modo de vida negra.

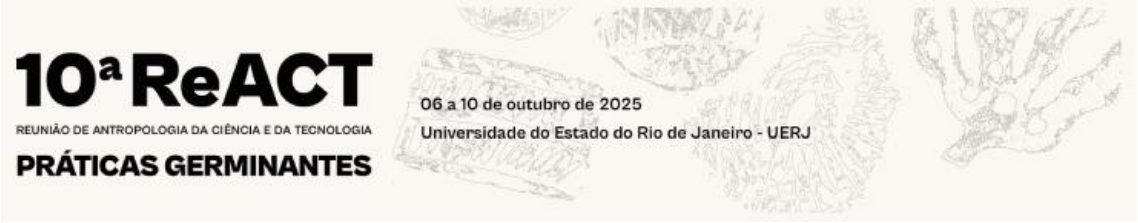
A experiência negra, a partir da trajetória de vida narrada sob a ótica do seu filho e das composições de Batatinha na sociedade brasileira, é compreendida aqui como uma vivência marcada pela persistência da lógica escravocrata no período pós-abolicionista, tensionada, porém, pelas pulsões sonoras de vida, que permeiam a obra do artista. Disso decorre, a importância que a categoria de musicovivência teve neste trabalho para compreensão da trajetória de Batatinha e das suas composições enquanto músicas afrodiaspóricas.

Referencias

HOOKS, bell. **A gente é da hora: homens negros e a masculinidade.** São Paulo: Elefante, 2022.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimismo.** São Paulo: Todavia, 2021.

PINHO, Osmundo. **Cativeiro: antinegritude e ancestralidade.** 1. Ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2021.



COSTA, A. **Você não vai ajudar a cantar essas canções de liberdade? ("Won't you help to sing these songs of freedom?"): o reggae como pulsões sonoras de resistência.** 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Federal da Bahia, Salvador, 2019.

Costa, Anderson de Jesus. **As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, vol. 28, núm. 63, 2022, Maio-Agosto, pp. 247-274.

SILVA, Andréa Franco Lima. **QUANDO AS MULHERES NEGRAS SE MOVIMENTAM: Identidade e trajetórias profissionais de mulheres negras no mundo branco.** 2023. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, 2023.

EVARISTO, Conceição. A Escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). **Escrevivência, a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47.

BATATINHA. **Marta.** In: BATATINHA. *Diplomacia* [LP]. Salvador: Biscoito Fino, 1974. Faixa 2.

BATATINHA. **Diplomacia**. In: BATATINHA. Diplomacia [LP]. Salvador: Tapecar, 1974. Faixa 1.

BATATINHA. **Inventor do trabalho.** In: BATATINHA. Diplomacia [LP]. Salvador: Tapecar, 1974. Faixa 7.

BATATINHA. **Direito de sambar**. In: BATATINHA. Diplomacia [LP]. Salvador: Tapecar, 1974. Faixa 5.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cruzamentos espirais da estética sonora afrodiaspórica

Vítor Henrique Guimarães Lima[1]

Resumo: Este trabalho é parte da pesquisa de doutorado intitulada "Enredamentos polifônicos da música afrodiaspórica", iniciada em 2025 no PPGCOM/UFF. Prezando a aproximação entre autores brasileiros, latino-americanos e caribenhos, intenta-se investigar de que formas a música (em diferentes territórios) pode dar pistas de como grupos sociais da diáspora africana se organizaram em diferentes contextos de enfrentamento ao racismo durante e depois da colonialidade institucional. A presente proposta se debruça nas ideias de circularidade e espiralidade e busca essas pistas no *lumbalú* e nos cantos de *boga* colombianos, e no *gwoka* das ilhas de Guadalupe. A circularidade diz respeito a uma série de características musicais. Pode ser entendida em sua manifestação através dos encontros em roda; ou então nos movimentos circulares de dançarinos; na circulação de pessoas negras no espaço; ou até mesmo na repetição de palavras e frases acompanhadas de melodias e ritmos em igual repetição, induzindo os participantes a um tipo de transe. Em todos esses exemplos, testa-se a sintonia dos indivíduos com o coletivo ao permitir que a energia (aqui entendida enquanto força vital, axé) esteja sempre em movimento. Isso coloca a circularidade num lugar de dupla função: o de ritualização de práticas e estéticas sociais que, por suas vezes, atuam como uma resposta à estrutura racista imposta pela hegemonia.

Palavras-chave: cosmopolítica; música afrodiaspórica; circularidade; espiralidade; estética sonora.

Introdução

[1] Programa de Pós-Graduação em Comunicação / Universidade Federal Fluminense (PPGCOM/UFF). Musilab - Laboratório de Estudos Interdisciplinares de Música e Cultura.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O presente trabalho, inserido numa pesquisa mais ampla sobre cosmopolítica da Diáspora africana na América[2] a partir da música, tem como ponto de partida uma escuta atenta de práticas e circuitos musicais protagonizados por grupos sociais africanos e afrodescendentes em diferentes territórios do mundo. O que foi percebido nesse exercício é que ainda que essas expressões musicais apresentem suas especificidades, é possível notar que a música é mobilizada a partir de formas e (cosmo)técnicas que se assemelham. Trabalhos como "Valores civilizatórios afrobrasileiros na Educação Infantil" (Trindade, 2010), que trata sobre a importância de uma atenção ao currículo escolar de crianças negras[3], e "Decolonizing management and leading change through African philosophy" (Osiri *et al.*, 2021), que aborda diferenças entre cosmovisões do Norte Global e africanas no que diz respeito à formação do espaço urbano[4], apresentam reflexões importantes sobre a materialização de projetos de vida via diferentes cosmopolíticas (Hui, 2020), considerando os efeitos da colonização na estruturação socioeconômica, socioespacial e científica. Ao aproximar as duas contribuições e considerando a afirmação de Makl (2011, p. 60) que nos diz que "as práticas musicais negras da Diáspora aparecem como portadoras de sentidos civilizatórios africanos", esquematizo uma proposta do que chamo de *princípios estéticos e civilizatórios da Diáspora afro-americana*. Esses princípios orientam não apenas o fazer musical, como também são pistas cosmotécnicas da produção de vida e cultura nos contextos territoriais marcados por séculos de colonização. Os princípios são, a saber: ancestralidade, oralidade, corporalidade, circularidade e sociabilidade. Este trabalho é uma reflexão sobre o conceito de circularidade.

É necessário pontuar que não há nenhuma intenção essencialista ou exclusivista com esta pesquisa. Isto é: não busco essencializar ou reduzir a produção musical afrodiaspórica, seguindo o cuidado apontado por Agawu (2016), nem dizer que estes atributos são exclusivos de grupos sociais ou artistas negros. O que entendo é que se inicia o processo de escravização de africanos e de seus descendentes, se sucede a formação de novos

[2] Refiro-me a América como todo o continente. Quando necessário, farei referência a especificidades nacionais.
[3] A autora apresenta os seguintes valores: circularidade, religiosidade, corporeidade, musicalidade, cooperativismo / comunitarismo, ancestralidade, memória, ludicidade, energia vital (axé) e oralidade.
[4] Os autores apresentam as seguintes diferenças, respectivamente relacionados a projetos capitalistas eurocêntricos e projetos africanos: grandes reinos x pequenos estados, linearidade x circularidade, individualismo x coletivismo, grandes empresas x negócios familiares, modernidade tradicionalismo.

arranjos normativos de ética, moral, economia, cultura, pedagogias e produção e circulação de saberes que tensionam no Tempo e no Espaço fricções de ordem étnico-racial. Sharpe (2023) nos apresenta a ideia de viver nos *vestígios*, afirmando que a vida negra no contexto afro-americano tem marcas indeléveis oriundas de hostilidades ainda não resolvidas originadas durante esse processo de escravização. Desta forma, a hipótese é que, após a Ruptura – esse momento de rapto de africanos e a transformação destes de pessoas em bens móveis –, estes princípios estéticos e civilizatórios se apresentam como cosmotécnicas de uma cosmopolítica (Hui, 2021) afrodiaspórica, e não (apenas) como recursos técnicos e performativos do fazer musical entendidos de forma generalista.

Ainda assim, o próprio Agawu (2016, p. 15)) elabora sobre algumas especificidades da música africana:

> A música africana tem uma essência específica? A resposta é sim. Ainda que não reduzida a uma fórmula única, a essência da música africana se origina numa verdade comunal que é incorporativa, generosa e acolhedora. É algo altamente disciplinado em sua articulação e estruturação temporais, de forma que ela não apenas expressa como também demanda a participação do público. A manifestação dessas crenças e práticas está na série de ciclos, circularidades, *grooves* e ostinatos nas quais a música africana é baseada.

Isto posto, apresento, na próxima seção, uma breve introdução sobre a ideia de circularidade / espiralidade, e como ela pode ser pensada enquanto um fundamento cosmopolítico. Em seguida, reflito sobre os efeitos *no* e *do* tempo afrodiaspórico na fricção entre identidades de estado-nação e identidades étnico-raciais após a Ruptura imposta pela colonialidade iluminista. Sigo a reflexão apresentando três possibilidades de observação da circularidade / espiralidade os projetos de vida afrodiaspóricos: o teste de sintonia coletiva, a vinculação ao espaço / território e à espiritualidade, e o improviso. Por fim, a partir das possibilidades supracitadas, apresento três exemplos de como a circularidade pode ser observada enquanto estética sonora da música da Diáspora: os cantos de *boga* e o *lumbalú* afrocolombianos, e o *gwoka* afroguadalupense.

Circularidade como força

Como argumentado em Lima (2025), seria um equívoco não reconhecer a escravidão como um dos eventos definidores das experiências negro-diaspóricas, com efeito perene e muitas vezes despercebidos no cotidiano. Da mesma forma, seria uma armadilha localizar essas experiências na perspectiva trágica. Não considerar ambos os caminhos seria negar parte da intencionalidade criativa artística de um complexo processo de formação cultural afro-americana e, assim, contribuir para o apagamento histórico-cultural dessa produção. Fanon foi categórico ao dizer que "sem opressão e sem racismo não haveria o *blues*" (2021, p. 18). Não há, nesta afirmação, nenhuma intenção romântica, e sim o entendimento objetivo de que sem a escravidão e tudo o que dela decorre, não haveria a necessidade de resistir a um sistema normativo multifacetado que se atualiza constantemente – o que se alinha à ortografia dos vestígios de Sharpe (2023).

Defendo, com base em Sodré (2017), Martins (2019) e hooks (2017; 2019), que a ancestralidade é um princípio estético que envolve pessoas, divindades, práticas, lugares e cosmotécnicas, pulsando conhecimento no tempo e espaço. hooks (2019) e Fanon (2021) ressaltam a importância de observar o passado para construir uma postura política: "cada espaço é um santuário" (hooks, 2019, p. 212) e "mergulhar no passado é fonte de liberdade" (Fanon, 2021, p. 30). Assim, ancestralidade vai além do corpo biológico ou espiritual, manifestando-se no cotidiano como reverberação do passado no presente, exercitando a circularidade.

Sodré (2017), Martins (2019) e Rufino (2024) defendem extensamente que a *oralidade* e o corpo são agentes de inscrição do conhecimento no Tempo e no Espaço. Também por isso são princípios estéticos e civilizatórios no contexto desta pesquisa. O detalhe é que, por viver nos vestígios, voz e corpo passam a atuar numa lógica de constante vigília. A *força da circularidade*, aqui, é entendida menos enquanto potencial e mais num sentido vetorial, que atua sobre voz e corpo, induzindo-o a um também movimento de reelaboração frente às hostilidades que se converte, por fim, em práticas que se tornam referências estratégicas para ações futuras, num esquema que transforma a linearidade em *circularidade* (como reproduzido nas figuras 1 e 2); ou seja, é a circularidade que transforma ações *do* e *no* presente em *circularidade*, vinculando voz e corpo à ancestralidade – ao território e à sua cultura.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

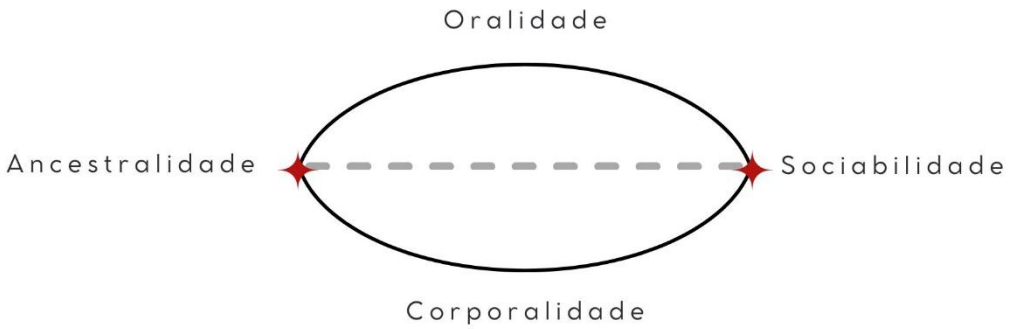


Figura 1: esquema dos princípios estéticos e civilizatórios afrodiaspóricos *sem* a ação vetorial da circularidade. Autoria própria.

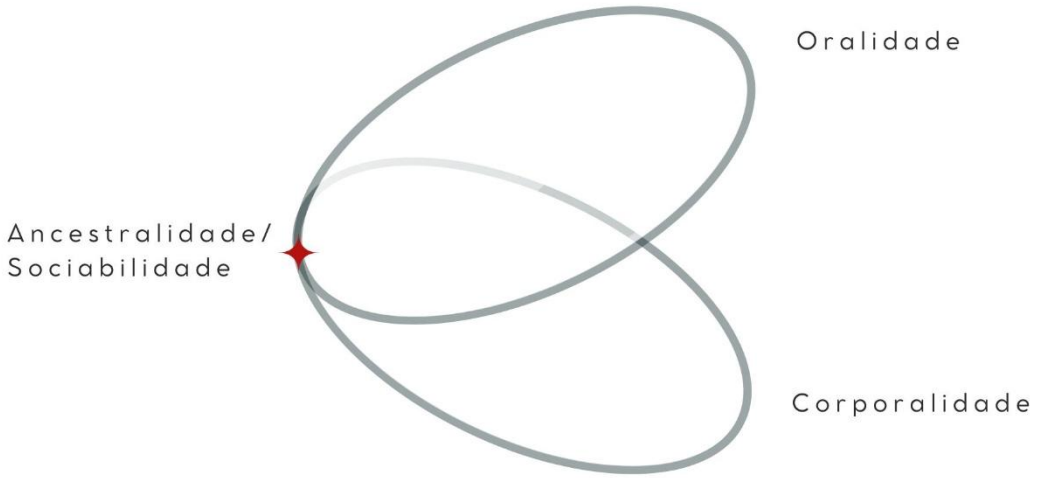


Figura 2: esquema dos princípios estéticos e civilizatórios afrodiaspóricos *com* a ação vetorial da circularidade. Autoria própria.

Efeitos da circularidade no/do Tempo afrodiaspórico

Em Um mapa para a porta do não-retorno (2021), Dionne Brand reflete sobre a Ruptura e a Passagem do Meio — a traumática travessia atlântica durante a escravidão — que

separou a vida africana da americana. A experiência afrodiaspórica revela múltiplas formas de identidade, tensionadas pela raça como categoria de controle político, social e biológico, gerando fricções entre identidades de estado-nação e identidades étnico-raciais (Makl, 2011). Dentro dessas fricções, surgem variados estados e "tamanhos" do Tempo: contração, extensão, distensão, retração, refração, repetição, densidade, intensidade, ruptura, continuidade, para citar apenas alguns. Todos eles dizem respeito à *circularidade* / *espiralidade*; todos eles se apresentam nas estruturas musicais e na elaboração de projetos políticos, mas em configurações sensivelmente diferentes de acordo com os distintos processos de colonização e de resistência a ela.

Um tipo de exercício da *circularidade* pode ser compreendido a partir da categoria de *amefricanidade* (Gonzalez, 1988), no sentido de retomar práticas socioculturais cotidianas realizadas em África no contexto americano. Reivindica-se a *ancestralidade* nesse processo de tradução dessas práticas, ou seja, na adaptação destas aos recursos disponíveis no arranjo político colonial. Partindo de uma perspectiva panafricana, a autora argumenta que "enquanto descendentes de africanos, a *herança africana* sempre foi fonte revificadora de nossas forças", e que "assumindo nossa *amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem *todos os americanos* do continente" (p. 78). A categoria da *amefricanidade*, nesse sentido, busca na África os fundamentos de sua existência, explorando (reivindicando) uma vinculação temporal mais longa, tornando uma noção de "africanidade" parte integral da identidade nacional. Essa busca indiscreta por raízes africanas pode ser exemplificada nas palavras da artista e ativista peruana Victoria Santa Cruz no documentário "Black and Woman" (1978):

> encontrei justamente naquilo que herdei dos africanos a base para me pôr de pé. Comecei pela negritude, por essa coisa que um dia me fez perceber que essas combinações rítmicas africanas que herdamos e conservamos com tanto zelo por mais de 400 anos e me fez dizer que "o negro nunca foi escravo, porque nada poderia escravizar o seu ritmo interior, e essa é a única guia do ser humano". São combinações rítmicas herdadas da África e sabiamente guardadas, e a gente busca essa liberdade que já está dentro de nós.

Já Édouard Glissant aponta caminhos um tanto distintos para pensar a crioulidade caribenha e sua poética da Relação (2021). Por um lado, a ideia de semelhanças estéticas nas expressões artísticas e nos projetos de vida da Diáspsora afro-americana, algo argumentado por Lelia Gonzalez, aparece em seu texto; por outro, ela é explorada numa escala temporal mais reduzida, onde ele defende que a identidade crioula no Caribe não necessariamente precisa se submeter a parâmetros africanos, ou seja, se definir a partir das "africanidades". Lelia Gonzalez critica a centralidade estadunidense no entendimento do termo "afro-americano", reivindicando na *amefricanidade* uma unidade que tornaria dispensáveis expressões como *afro*brasileiro, *afro*colombiano, *afro*peruano e por aí vai. Neste trabalho, não considero que esse caminho seja o ideal. Não nego a categoria de *amefricanidade*, mas considero fundamental o reconhecimento de trajetórias culturais específicas nos diferentes territórios da Diáspora, considerando que essas trajetórias, em certos pontos, se cruzam e se influenciam, por vontades e necessidades diversas. Em consonância ao trabalho de Brathwaite (1977), que pauta uma "unidade submarina" expressa na transterritorialidade e nas redes subterrâneas de conexão que moldaram e continuam a moldar o desenvolvimento do Caribe, e com a poética emancipatória (e satírica) de Loiuse Bennet em "Colonization in Reverse" (1966), Glissant dá vida, como apontado Pinto e Bernardes (2019, p. 640), "a uma identidade que se opõe ao projeto hegemônico que elege um só relato do passado e define um sujeito monolítico de raiz única", e define a crioulização como "uma identidade forjada na diferença, na multiplicidade, na relação ainda em processo", e não apenas como "um fenômeno linguístico, mas a realidade identitária martinicana e caribenha configurada por diversos elementos culturais que, em razão da colonização, foram negados pela ideologia da assimilação" (p. 641). Os autores refletem que, para Glissant, não seria possível ver e entender a história caribenha com clareza se pensarmos numa concepção linear do tempo. É necessário distanciar-se dela. É dessa forma, por um movimento horizontal que circula a rede da Geografia da Diáspora, que os rastros-resíduos e vestígios resistem a se tornarem transparentes – um *movimento atento pelas estradas do Tempo* (Lima, 2025).

Pavy (2023) se refere a essa fragmentação da memória como *poética da perda*. Há, nessa concepção, uma ideia que tensiona continuidades e descontinuidades de "africanidades" nas práticas culturais locais, levando em consideração o grau de consciência dessas

características. Ela lembra que parece haver um certo consenso de que as Antilhas Francesas apresentam grupos que se aproximam mais de uma noção de "comunidade negra" do que de "comunidade africana", visto que ali as culturas foram amplamente desorganizadas pelo sistema escravocrata e, posteriormente, se fundamentaram no processo de crioulização – e por serem mais crioulizadas, essas comunidades teriam suas heranças africanas mais diluídas. Uma das interlocutoras da autora, integrante ativa dos desfiles de *gwoup-a-po*, lhe diz:

> Os rituais de *mas*, nós não temos todos eles, porque... nós perdemos muito de seu conteúdo... Quer dizer, não perdemos. Eu sempre digo que nós os temos embaralhados em nossas cabeças... estão mal localizados em algum lugar de nossas mentes. Então nós perdemos uma parte do ritual, mas nós ainda tempos o que chamamos de transe, a parte que você entra no transe de *mas*, onde você entra numa metamorfose (*mofwazé*), que em certo ponto você perde a personalidade que você tem enquanto homem ou mulher e se transforma, passa para uma nova esfera (...). Nós fazemos isso naturalmente, e nós efetivamente perdemos o sentido ritualístico praticado em África: exorcismo, cura... Nós não temos esse sentido. Nós perdemos isso. Perdemos em algum lugar. Nós os esquecemos em nossas cabeças (Pavy, 2023, p. 8-9).

O que tanto Pavy (2023) quanto Renou (2024) apontam, reforçando a proposta de Brathwaite (1977) e Glissant (2019) é que a busca por uma vinculação com as "africanidades" necessariamente perpassa uma observação de práticas de outros territórios afrodiaspóricas americanos. Essa "unidade submarina", essa rede de fluxos de informações, gera uma constante circulação de códigos, técnicas e cosmotécnicas que, por suas semelhanças, quando se aproximam, facilitam a troca e a influência, de forma mútua ou não. Surge, na geografia da Diáspora (que não se limita ao Oceano Atlântico), um colorido mosaico sonoro, onde as fronteiras entre os fragmentos são difusas, porosas.

Sharpe (2023) defende uma consciência racional negra menos instável, não tão fragmentada, como posta por Glissant em sua Poética da Relação, ou por Pavy em sua Poética da Perda. Mas as semelhanças são postas ao passo que tanto as memórias dos *rastros-resíduos* do autor martinicano quanto as dos *vestígios* da autora estadunidense

supõem um desafio a qualquer universalização das experiências, à homogeneização das visões de mundo, inserindo um passado fragmentado à subjetividade e à identidade formada no presente. Por isso, ao contrário de Gonzalez (1988), considero importante definições como Há uma quebra com o fluxo unidimensional do conhecimento colonial, uma lógica estética que conflui com a elaboração do Tempo em espiral proposta por Martins (2019, p. 62), que nos diz que "o 'conhecimento efetivo' depende da absorção da 'força vital' e do axé". Dessa forma, a *circularidade* se mostra como força imprescindível na presentificação e na politização da *ancestralidade*.

Exercício 1: o teste de sintonia

Ao abordar a relação entre indivíduo, vida material e trabalho a partir dos espaços de mercado em sociedades iorubás, nascimento (2016, p. 31) nos diz que "entre muitos povos africanos, o trabalho não pode ser meramente descrito como uma intervenção sobre a natureza para, por um lado, produzir elementos materiais necessários à subsistência e, de outro, produzir acumulação". Estes espaços seriam "modos de circulação de axé, do fortalecimento das inter-relações" (p. 32), intensificando as possibilidades de encontros e trocas, e o processo de vinculação afetiva-social. Até porque, ainda segundo o autor, de acordo com as cosmologias iorubás,

> a riqueza não pode ser pensada em termos de acúmulo de axé, uma vez que este é dinâmico e expansivo, não podendo, sob pena de danos à estrutura da comunidade e de tudo que dela faz parte, ficar estagnado, o que implicaria em uma ruptura com o movimento, com o devir, definidor do axé (p. 32)

Esta concepção de circulação de energia e movimento também está presente nos trabalhos de Sodré (2017) e Martins (2019). Esta energia vital – o axé – não poderia, em nenhum momento, estagnar, parar; deve estar sempre em movimento. Retomando a ideia de voz e corpo como agentes de inscrição do conhecimento no Espaço e no Tempo, essa inscrição só seria possível a partir do compartilhamento via esses agentes, e como isso se, ritualiza, atualiza e se intensifica com o passar do tempo. Makl (2011, p. 65) aponta que "os modos de organização e auto-regulação das performances negras constituem, historicamente, uma modernidade própria, orgânica, paralela à dominante", mobilizando uma

> energia que alimenta não só o movimento mas também sustenta nossa atenção; exteriorizada, essa energia sintoniza em forma vibratória com os demais músicos, circulando no coletivo em forma de ráfagas e rastros de energia, se manifestando na intensidade e na velocidade da execução musical.

Desta forma, a circulação de energia orienta um transe coletivo que é em si mesmo um teste de sintonia coletivo que verifica: a implicação no fenômeno musical, o reconhecimento de si no(s) outro(s), o grau de sucessos do compartilhamento de códigos e a capacidade de "roçar" as memórias, denunciar a monocultura etnocida e atomizante, e reinscrever o sentir / sentido comunitário (Rufino, 2024). Brathwaite, afirma que

> No Caribe, seja africano ou ameríndio, o reconhecimento de uma relação ancestral com o povo ou com a cultura indígena *envolve o artista e o participante em uma viagem ao passado e para o interior do território*, que é ao mesmo tempo um movimento de tomada de posse do presente e do futuro (*apud* Cooper, 2011, p. 15-16; grifo pessoal).

Entende-se deste trecho que sem a compreensão da interação entre artistas e público, não se pode compreender, de fato, as manifestações artísticas em seus planos políticos. O chaveamento dessas performances não se dá apenas pela intencionalidade da obra, mas pela participação ativa do público. Esta seria uma "africanidade" musical. Levando em consideração os recursos tecnológicos disponíveis na atualidade, Agawu (2016) convida o leitor a se implicar corporalmente com suas recomendações musicais, seja na interação com a fala, o canto, o bater de palmas ou a dança. Esta implicação produz energia, que pode ser sintonizada (idealmente) e, por fim, gerar a possibilidade de identificação coletivizada. O teste de sintonia, nesse sentido, verifica a qualidade da implicação de um indivíduo no fenômeno coletivo, sendo capaz de identificar, de forma discreta, a possibilidade de aproximação de interesses afetivos, sociais e políticos – ou até mesmo contradições individuais.

Exercício 2: circulação e vinculação ao espaço / território e à espiritualidade

O corpo em movimento pelo espaço pode ser entendido como o produto de diversas motivações. A necessidade de deslocamento para o trabalho, escolas, equipamentos de

serviço público, áreas de lazer etc. são os de mais simples entendimento. Já nessa dimensão é possível observar a ortografia dos *vestígios* afetando a vida de pessoas negras de forma sensível, o que se apresenta em inúmeras composições musicais que registram não só a sensação de vulnerabilidade e vigília dessas pessoas, como sublinham as diferenças de experiências entre grupos oprimidos e não oprimidos na estrutura social – ou seja, grupos que vivem à margem política da sociedade.

O que a imagem da *circularidade* / *espiralidade* nos permite pensar é mais do que a produção de novas centralidades de produção de cultura, conhecimento e vida: é possível pensar numa outra geometria epistemológica, pautada numa pesquisa quase arqueológica da rede de fluxo de influências e trocas que se alimentam continuamente (ainda que com rupturas) desde o início do tráfico escravista entre África e América (e Europa). Uma operacionalização menos unidimensional e mais fluida, expansiva, num esquema rizomático, como proposto por Glissant em sua Poética da Relação. Circular, ou seja, estar em movimento, significa carregar códigos e saberes que desafiam a universalização que fundamenta o pensamento iluminista; significa criar caminhos de resistência que dêem fundamento a um outro projeto pedagógico e epistemológico de pensamento e de produção de vida.

Assim, a circularidade dá forma (estética) à práxis social afrodiaspórica americana, fazendo a *oralidade* circular no coletivo e o *corpo* circular no espaço, fazendo-os ocupar o mundo e o Tempo de conhecimentos que se ritualizam e se retroalimentam, encaminhando esses elementos a um sentido inevitavelmente político – reproduzir *ancestralidade* mesmo sem saber. Se movimentar nessa e ocupar essa rede, idealmente de forma consciente e responsável, significa tomar posse não só do abstrato dessa *ancestralidade*, como também de lógicas e projetos não-eurocêntricos de realização e auto-regulação no mundo. Registrar pessoas, contar histórias de comunidades, pintar e descrever as paisagens e a vida nos territórios, e reivindicar o direito do exercício religioso faz parte do processo de atualização da ritualização dessas lógicas e projetos.

Há, também, um componente espiritual extremamente relevante no exercício da *circularidade*. A relação com o plano espiritual se mostra, muitas vezes, como algo para além do plano religioso. Donatien (2006) já nos disse que a estética da arte caribenha é

marcada pela indefinição das fronteiras entre Arte e Religião, algo amplamente presente nas manifestações artísticas africanas. Isso não se mostra confinado à região do Caribe. Há ritualísticas e expressões diversas que aproximam o material e a espiritualidade, seja pela associação de deidades a elementos da natureza, pelo registro de ancestres importantes na história da comunidade, ou, em última instância, pelo próprio esforço de preservação das influências africanas na vida política construída naquele território.

Exercício 3: improviso como referência

O improviso é uma das técnicas mais amplamente estudadas e estabelecidas nas práticas musicais da Diáspora afro-americana. É um artifício que demanda conhecimento do instrumento musical, do gênero musical em execução, e principalmente da sintonia estabelecida entre os envolvidos na performance. As *jam sessions* e os solos instrumentais no *blues*, no *jazz*, no rock e no samba são parte esperada de um espetáculo.

Defendo que o improviso, apesar de indicar novidade, é uma cosmotécnica ancestral afrodiaspórica presente no cotidiano. Me sustento nas palavras de Martins (2019, p. 62), que nos diz que "o acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica retrospectiva (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no 'tornar possível'". Seguindo Tavares (2019), entendo a ginga como uma cosmotécnica corporal que permite às pessoas negras responderem aos desafios da diáspora, fazendo do improviso um movimento de resistência às adversidades. Ainda que o improviso seja algo novo, ele é uma ideia de movimento que se manifestou em diferentes momentos do Tempo (diferentes "presentes"), criando movimentos novos, improvisados – e atualizados –, e cuja necessidade em si mesma se ritualiza, se estabelecendo como um recurso referencial aos passados marcados pelo cerceamento das normativas de ordem, estética, pedagogia e relacionais do pensamento ocidental etnocêntrico. Como Agawu nos ensina, há

> um senso de deslumbre de enunciamento individual regulado por uma comunalidade intrínseca, e um sentimento para expressão e até exclamação que diz a mesma coisa várias vezes, mas nunca da mesma forma. Você pode chegar num senso confuso de movimento essencialmente circular que firma a participação comunal e afirma a

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> união - o tipo de unidade que insurge apenas da repetição dos passos, dos movimentos, ou da dança coletiva (Agawu, 2016, p. 16).

O improviso permite a retomada do passado – pelo tempo espiralar – ao acessar esse repertório de práticas e códigos sociais (corporais, orais, simbólicos) contranormativos, insolentes e inovadores que ensinam a existir, resistir e desafiar. É um referencial de espasmos, lapsos e encontros espontâneos com os vestígios da violência racista (um terror branco) que posiciona o improviso como uma cosmotécnica da imaginação e da criatividade afrodiaspórica com sua rica, irreverente, estranha e propositiva estética.

Promovendo *circularidade* como cosmotécnica na música: os casos de Colômbia e das Ilhas de Guadalupe

Podemos entender da pontuação de Makl pontua que a música da Diáspora afro-americana porta os sentidos civilizatórios africanos, conforme mostrado no início deste texto, que voz e corpo são sim fundamentais para a manutenção da memória e da cultura africana ou afrodiaspórica, mas que esses processos não dependem exclusivamente deles. “A ideia de música africana reflete e flexiona os perfis coletivos de um território, de um grupo social, de seu repertório e recursos materiais e espirituais, e da cultura de uma forma geral” (Agawu, 2016, p. 3). Na verdade, esses agentes usam de cosmotécnicas diversas para realizarem essa manutenção e reprodução, criando um complexo sistema cultural que demanda investigação e responsabilidade.

O teste de sintonia, a vinculação ao território e à espiritualidade, e o improviso são exercícios tão práticos quanto abstratos. Eles são recursos que compõem um amplo repertório que é constantemente acionado através de marcas diversas. Voz e corpo *informam* algo pela música, mas para a mensagem ser entendida, deve haver um reconhecimento desta, e de *como* elas estão sendo comunicadas. É comum observar tanto na música africana quanto na afrodiaspórica o uso de alguns recursos como: cantos repetitivos e cantos responsoriais, que verificam a atenção do público com performances musicais que contêm interações de pergunta-e-resposta, algo bastante comum em rodas de samba e pagode; danças em movimentos circulares e/ou curvilíneos, como o rebolado do funk e do *zouk* martinicano, o gingado nas rodas de capoeira e os movimentos contidos do marabaixo afroamapaense; e as polirritmias e repetições instrumentais que se

intensificam gradativamente, fundamental na "subida" instrumental que induz o coletivo ao transe, como pode ser observado nos terreiros de religiões de matriz africana no Brasil, nas rodas de samba cariocas, no *currulao* colombiano e no *landó* peruano.

Mas pensar na relação entre música e projetos cosmopolíticos não pode ser um movimento que considere apenas a forma. Por isso me refiro à *circularidade* como um princípio estético e civilizatório. Há, de fato, a comunicação de valores éticos e morais que organizam territórios e sociedade de formas menos objetivas. O canto responsorial, os movimentos circulares e o transe instrumental *servem* a estes projetos cosmopolíticos, fazendo parte de uma política sonora nos territórios tratados. Afinal, "círculos e ciclos servem como arquétipos da organização das performances musicais" (Agawu, 2016, p. 21).

A música afrocolombiana é marcada pela colonização, tanto política quanto religiosa (Tovar, 2016). A costa do Pacífico sul-americano é mais que um cenário físico; é o berço de histórias, mitos, rituais e expressões artísticas que refletem a identidade afrodiaspórica local (Burbano, 2012). A ausência de um complemento social que sustentasse a vida filosófica africana na América gerou novas manifestações artísticas, adaptadas aos ambientes territórios específicos. Os instrumentos, sobretudo percussivos e idiofônicos como a *marimba de chonta*, *bombos e guasas*, mantêm a herança africana, mas são feitos com materiais locais, evidenciando a continuidade cultural (Burbano, 2012, p. 856).

A autora também lembra que

> outros elementos representativos das músicas africanas que se encontram nas músicas do Pacífico Sul são: a similaridade na formação dos conjuntos instrumentais-vogais, a afinação dos instrumentos, o canto responsorial, a polirritmia na percussão, a importância da expressão corporal e a dança (Ibidem, p. 856).

A polirritmia, ou a sobreposição de ritmos, permeia a vida social dos afrodescendentes (Tovar, 2006). Um exemplo são os cantos dos bogas, escravizados que transportavam pessoas e mercadorias entre a costa atlântica e a região andina da Colômbia. Mayo e Palazios (2013) e Ochoa (2014) apontam que a presença sonora dos *bogas* incomodava os viajantes europeus no século XIX. Essenciais para a circulação e a economia do país,

os bogas perderam prestígio com a chegada dos barcos a vapor, vistos pelas autoridades como símbolos de atraso.

A partir da leitura de relatos desses viajantes, Ochoa (2014) desenha a presença dos *bogas* na paisagem sonora com as seguintes características: jornadas de trabalho que começam com preces à Virgem Maria e outras deidades (em línguas de difícil entendimento para os europeus); vocalizações, discursos, gritos e melodias que acompanhavam o ritmo das remadas; regulares batidas de pés nos toldos dos barcos; improvisos que faziam referência aos elementos observados na natureza (animais, árvores e outras pessoas); comunicação com os *bogas* de outros barcos (também numa linguagem não compreendida pelos viajantes europeus).

Dessa forma, eles foram agentes indeléveis na formação e crescimento de distintos assentamentos e territórios, como também na disseminação de todos os tipos de informações, notícias e pessoas: o nascimento de uma criança, casamentos em comunidades distantes, benefícios e malefícios causados entre uns e outros, convite a todos os tipos de bailes, levando músicos a todos os lugares" (Maya, Palazios, 2013, p. 64). Como os bogas eram mensageiros de mensagens ruins e boas, ele era visto como uma figura um tanto indiferente: "o executor deste trabalho sempre viveu entre o bem e o mal, em respeito ao cumprimento dos trabalhos que lhe foram encomendados" (Ibidem, p. 65). Isso dialoga com a observação de Cooper (2011) de que a figura ambígua de Exú é uma constante em todo o território afrodiaspórico americano. Com isso, os *bogas* se tornaram agentes também, em últlima instância, da salvaguarda étnica quando esta se via em ameaça.

Também nesta salvaguarda destaca-se o trabalho das mulheres cantadoras de *lumbalú*, ritual funerário característico de San Basílio del Palenque, localizado próximo ao Porto de Cartagena, litoral atlântico da Colômbia (tido por alguns estudiosos como o primeiro território negro na América a conquistar autonomia, ainda na primeira metade do século XVI). Nestes rituais, essas mulheres cantavam em velório torno do corpo do morto, numa "vivência da dor através da entonação de cantos melancólicos que se convertem, então, em uma forma de comunicar o vazio deixado pelos entes queridos" (Fontalvo, Chávez,

Brito; 2018, p. 4), enquanto o restante da comunidade se reunia, por nove dias, para celebrar e compartilhar histórias do membro falecido. Para Navarro,

> o lumbalú é, em si mesmo, música em um nível rítmico; é canto quanto à manifestação oral, é dança (dança dos mortos) como expressão corporal no ritual. É síntese do universo musical e corporal e simbólico de San Basílio de Palenque, pois aqui se evidenciam o subconsciente iconográfico africano e se representa a unidade da música, a dança, a vida e a morte (*apud* Fontalvo, Chávez, Brito, 2018);

A celebração dos mortos é claramente entendida pelo seu sentido de valorização da *ancestralidade*, mas também deve ser compreendida pela chave da preservação da memória comunitária. Em rituais funerários de comunidades do Pacífico Sul colombiano, semelhantes ao *lumbalú*, onde "canta-se quase por necessidade [pois] cantar significa ligar-se a um território" (Marginedas, 2019, p. 14),

> os cantos *alabaos* surgiram da necessidade de uma ritualística funeral pautada em práticas culturais associadas às culturas africanas, e as mulheres cantadoras não eram vistas apenas como enlutadas criadoras de um ambiente catártico durante o ritual, como também se convertiam em honradoras do defunto (Ibidem, p. 17)

Alabaos e *chingualos* são cantos autóctones da costa do Pacífico colombiano, entoados em funerais de idosos e crianças, respectivamente. Os *alabaos*, mais lentos, expressam o luto, enquanto os *chingualos*, mais alegres, refletem a resiliência diante da morte precoce. São declamados durante nove dias de – mesma quantidade dos rituais de *lumbalú*. Da mesma forma que Fanon afirma que não haveria blues sem a escravidão, a Marginedas pontua que o *alabao* vem da escravidão, que sem ela não teriam existido os *alabaos*. Com o tráfico negreiro, houve uma clara ruptura genealógica constituída pelo mundo dos vivos no mundo, dos espíritos e dos mortos. também sem essa ruptura, não haveria os *alabaos*. Com isso, estes cantos têm um papel importante na forja da cultura dos povos africanos do Pacífico colombiano, permitindo a *re*construção e a *re*invenção da cultura transmitindo e fortalecendo valores sociais e princípios espirituais da população como a solidariedade, a união e a companhia em momentos difíceis. Nesse sentido, o *lumbalú palenquero* e os cantos fúnebres do Pacífico Sul colombiano acabam por significar não apenas

homenagens aos mortos – à *ancestralidade* – como também o processo de vinculação do indivíduo ao coletivo, e do coletivo ao território e à espiritualidade das crenças locais.

Nas Ilhas de Guadalupe, localizadas no Caribe, o exemplo do *gwoka* apresenta uma riqueza ímpar sobre as práticas performáticas e políticas em torno da música afrodiaspórica. De forma semelhante ao *blues* nos Estados Unidos, o *gowka* tem origem nas *plantations* coloniais e é, ainda hoje, fortemente associado à *vié nèg* local, ou seja, aos padrões de vida negra marginalizados na sociedade guadalupense, como relatado de forma sensível nas memórias de Maryse Condé no livro "O coração que chora e que ri" (2022). Ritmicamente falando, há sete toques padrão do *gwoka*, cada um comunicando uma função / intenção diferente. Outra semelhança com o *blues* é que durante o período de vigência da escravidão o *gwoka,* tal como as *spiritual songs*, também atuava para dar ritmo ao trabalho (*woulé, padjanbé, graj)*, para comunicar emoções e se conectar com a espiritualidade (*kaladja, toumblak, mendé*), e como forma de protesto (*padjanbél, lewoz*)[5].

Quando a UNESCO definiu o *gwoka* como patrimônio imaterial da humanidade, em 2014, estabeleceu-se que seus pilares seriam o canto, a percussão dos tambores *ka* e a dança. O grupo cultural Zil'loka adiciona a essa lista a roda, que estabelece a circulação de energia e o reforço de laços sociais comunitários, e o consumo coletivo de comes e bebes.

Os cantos são responsoriais e interativos, no padrão de pergunta-e-resposta, servindo não só como teste da sintonia coletiva, como também o talento dos cantores em envolver, entreter e tocar emocionalmente o público. A estrutura e as durações das perguntas e respostas, tal como o ritmo global das canções, são transmitidas integeracionalmente (Tahon, Sitchet, 2017).

Laumord (2024) diz que a percussão tem como estrutura: dois tambores *boulas*, que servem como base rítmica, tocado numa cadência imutável e regularidade infalível, indicando a repetição espiralar dos toques; e um tambor *maké*, tocado com variações, improvisos, contratempos e virtuosidade, indicando a possibilidade do improviso.

[5] Os vídeos de Didier Juste (2020) e Jimmy Bassien (Tropics Television, 2021) são bastante demonstrativos nos sentidos técnico, simbólicos e pedagógicos dos sete toques do *gwoka*.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cenicamente falando, os *toubayé* (tocadores dos tambores *boulas*) ficam ao lado do *maké*, todos localizados na periferia da grande roda que envolve artistas e público – chamada de *léwoz*.

A dança intensifica os exercícios de teste de atenção e sintonia e do improviso. Ao som das frases entoadas pelo público (que, por si mesmos, respondem a "pergunta" do cantor), o dançarino vai ao interior da *léwoz*, se coloca de frente ao *maké* e ambos, *juntos*, narram uma história corporalmente, auditivamente, musicalmente e poeticamente (Laumord, 2014). Todos que formam a roda participam do desenrolar do l*éwòz* de alguma forma, seja no toque dos tambores, no canto, nas danças, nos coros. É uma música que exige a participação da coletividade, onde não há espectador passivo.

Considerações finais: o movimento como sugestão da estética negra

Ao tornar presente e atualizar as possibilidades de *ancestralidade*, a *circularidade / espiralidade* se mostra como cosmotécnica que investe no processo de reconstituição da memória e da identidade (fragmentada, sim, o que a torna múltipla e complexa, longe de qualquer tentativa de ser entendida como homogênea), o que demanda, naturalmente, esforços de imaginação, criatividade e forja, transformando novas práticas em possíveis referências futuras de imaginação, fuga, existência e resistência.

A repetição atua na voz e no corpo no processo de inscrição do conhecimento, das histórias, das práticas e códigos no Tempo através de três movimentos: investigação (do passado), experimentação (no presente) e produção (do futuro). A partir dos exercícios propostos aplicados nestes movimentos, ela permite a (re)invenção de si (Lafont, 2023) e até mesmo a busca pela (re)ativação da ancestralidade (Renou, 2023; Pavy, 2023). Criam-se tradições, novas fórmulas e novas formas de viver, ensinar e produzir vida. Ressignificar o presente olhando para o passado, nessa perspectiva, é um fundamento político.

Bibliografia

AGAWU, Kofi. The african imagination in music. Nova York: OUP Us, 2016.

BENNETT, Louise. Colonization in Reverse. 1966.

BRAND, Dionne. Um mapa para a porta do não-retorno: notas sobre pertencimento. São Paulo: A Bolha, 2022.

BLACK & WOMAN. Direção: Torgeir Wethal. Produção: S.I.. Local: S.I., 1976. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=C2vnOa9isco. Acesso: 10 jul. 2025.

BRATHWAITE, Kamau. Contradictory omens: cultural diversity and integration in the Caribbean. Mona, Jamaica: Savacou Publications, 1977.

BURBANO, Maria Ximena Alvarado. Pacífico sul colombiano: relação entre as músicas tradicionais com a geografia, história e sociedade. Anais do SIMPOM, n. 2, 2015.

CONDÉ, Maryse. O coração que chora e que ri: contos verdadeiros da minha infância. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.

COOPER, Carolyn. “A UNIDADE É SUBMARINA”: circuitos da cultura no caribe “transterritorial”. Revista Brasileira do Caribe, p. 13-31. 2011.

DONATIEN, Patricia. La spiritualité dans l'art contemporain caribéen. Cercles, Rouen, v. 15, n. , p. 135-150, 2 abr. 2006.

D’ORBIGNY, Alcide Dessalines. Voyage dans les deux Amériques augmenté de renseignements exacts jusqu'en 1853 sur les différents états du Nouveau Monde. Paris: Furne et Cie, 1853.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. Editora Terra sem Amos: Brasil, 2021.

FONTALVO, Luisa Caballero; CHÁVEZ, Laidelyne Castillo; BRITO, Ana Marcela Pinto. La significación de la música en San Basilio de Palenque. Universidad Autónoma del Caribe, Barranquilla, 2018.

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

HOOKS, bell. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. Anseios: raça, gênero e políticas culturais. Editora Elefante, 2019.

HUI, Yuk. Tecnodiversidade. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LAFONT, Anne. A arte dos mundos negros: história, teoria, crítica. São Paulo: Bazar do Tempo, 2023.

LIMA, Vítor Henrique Guimarães. Mover-se atento pelas estradas do tempo: Ancestralidade como Princípio Estético Sonoro e Orientador de Projetos de Vida na Diáspora Africana na América. GT 4, 22ª FOLKCOM, 2025.

LAUMORD, Gilbert Jean-Claude Joseph. La méthode Léwòz pour une esthétique théâtrale. Université du Québec à Montréal. 2024.

MAKL, Luiz Ferreira. Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar. Outra Travessia, Florianópolis, n. 11, p. 55-70, jan. 2011.

MARGINEDAS, Júlia Farràs. Cantos para la muerte: Los alabaos: identidad, cultura y resistencia en el Pacífico colombiano. 2019. Trabalho de Conclusão de Graduação (Bacharelado em Humanidades) — Universidade Pompeu Fabra, Barcelona, 2019.

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

MAYO, Luz América Lozano; PALACIOS, Luis Eustorgio. Los bogas del Chocó: un análisis etnohistórico en la dinámica cultural afrocolombiana. Revista Bioetnia, Quibdó, v. 10, n. 1, p. 61-69, 2013.

NASCIMENTO, wanderson flor do. Olojá: Entre encontros — Exu, o senhor do mercado. Das Questões, v. 4, n. 1, 2016.

OCHOA, Ana Maria. Aurality Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia. [s.l.] Duke University Press, 2014.

OSIRI, J. Kalu; AMAUGO, Amarachi N.; FRANCIS, Jenesha; JOHN, Emile O. Decolonizing Management and Leading Change through African Philosophy. Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation, [S. l.], n. 1, 2021.

PAVY, F. The gwoup-a-po in Guadeloupe: can a culture be (re)appropriated? Appartenances & Altérités, n. 4, 1 dez. 2023.

PINTO, Simone Rodrigues; BERNARDES, Aristinete. Identidades caribenhas: crioulização em Édouard Glissant. Sociedade e Estado, v. 34, n. 3, p. 637-660, set./dez. 2019.

RENOU, Marina Vitor. O gwoup a po Voukoum: "mas", carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe. Revista de Antropologia da UFSCar, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 91–116, 2024.

RUFINO, Luiz. Ponta-cabeça: Educação, Jogo de Corpo e Outras Mandingas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2023.

SHARPE, Christina. No vestígio: negridade e existência. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SODRÉ, Muniz. Pensar Nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TAHON, Marie; SITCHET, Pierre-Eugène. The transmission of voicing in traditional Gwoka: Between identity and memory. Journal of Interdisciplinary Voice Studies, v. 2, n. 2, p. 157–175, 2017.

TAVARES, Julio Cesar de. Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas. Curitiba: Appris, 2020.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros e Educação Infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana Paula; TRINDADE, Azoilda Loretto da (orgs.). Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres (A cor da cultura, v.5). Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p.11-15.

TROPICS TELEVISION. GUADELOUPE. LES 7 RYTHMES DU GWO KA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=97lwwgLLddk>. Acesso em: 5 maio. 2025.

TOVAR, Lina Del Mar Moreno. Músicas afrocolombianas: entre la espiritualidad y la critica social. Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), São Paulo, Brasil, v. 20, n. 20, p. 305–314, 2011.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quem pode dizer? A inserção da palavra nas artes visuais contemporânea

Fabiana Pereira da Silva[1]

Resumo

A partir dos processos criativos dos artistas André Vargas e Raphael Escobar, cujo os trabalhos realizados apresentam a centralidade da palavra escrita, este trabalho deseja refletir sobre o processo de inserção de textos no campo das artes visuais contemporânea, e como suas narrativas refletem não só os processos sociais vividos por seus realizadores, mas também pautam a complexidade dos cotidianos.

Por meio de análises sociais e históricas, Vargas e Escobar se debruçam em apresentar imagens que possam mover outras perspectivas educacionais, através de um movimento crítico de ressignificação da história, e construção de debates sobre as noções de classe e memória.

Palavras chave: palavra, educação, memória.

Figura 1. Imagem: Instagram @andrevargassantos

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Arte (PPGHA), pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Email: fabianapereiradantas@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Em entrevista à Revista Desvio em 2020, André Vargas coloca, que, mesmo seu trabalho apresentando múltiplas materialidades, a palavra é constante. O artista, que também é poeta, ou o poeta-multiartista, coloca a palavra como instrumento basilar de seus trabalhos, e desafia suas possibilidades de alcance a partir deste ponto de partida. Vargas, que apresenta uma trajetória pessoal atravessada por muitas influências artísticas, percorre um caminho singular a partir de suas referências. Filho e irmão de músicos, Vargas iniciou sua trajetória profissional nas artes visuais como educador de espaços museais. Através deste trabalho, Vargas amplia seu olhar para suas possibilidades de atuação, percebendo a arte e a educação como instrumentos indissociáveis de ensino e partilha de saberes. Para o artista, a arte é o elemento constitutivo fundamental de uma prática educadora, e isso é abrir possibilidades para perceber experiências e vivências educacionais para além dos âmbitos e espaços formais de educação.

As artes também se tornam um caminho norteador para práticas educacionais pensadas por Raphael Escobar. O artista visual, que já foi indicado duas vezes ao prêmio PIPA (2020-2022), também atua como educador social há 12 anos na região conhecida como Cracolândia, localizada na região central de São Paulo. Dentro de sua construção criativa, Escobar apresenta obras que são desdobramentos de seus projetos no espaço, e, através destes trabalhos, busca refletir outras camadas de experiências dos cotidianos vividos por essas pessoas que ali habitam. Tendo participado durante este tempo da construção de alguns coletivos no território, e sendo um idealizadores dos projetos *Pagode na lata* e *Som da Maloka*, Escobar utiliza o texto como processo de ampliação das existências das pessoas viventes na Cracolândia, e, através de seu trabalho no território como artista de rua, educador e mobilizador social, busca enfrentar os estigmas e a redução da humanidade dos usuários, apresentando suas potencialidades e histórias plurais.

Escobar desenvolve dois conceitos para pensar sua atuação artística: *Meio de Campo* e *Desvio de Verba*. Estes conceitos refletem sua ação de mediação no campo das artes. Para ele, o caminho de atuação nas artes se realiza entre, com e através de espaços institucionais.

Olhando para marcadores como a desigualdade social e a pobreza, Escobar reflete o lugar das instituições, e do como elas podem ser um mecanismo utilizado para extensão de ações efetivas das artes em todos os espaços.

Este trabalho pretende refletir sobre dois pontos que compõem as ações desses dois artistas. Um primeiro ponto seria sobre a composição de suas trajetórias. Refletir sobre as similaridades estabelecidas a partir de uma perspectiva social e racial, mas compreender que tais marcadores não são elementos essenciais para a construção de um trabalho singular. É importante identificarmos que a inserção de artistas negros na cena contemporânea das artes visuais abre espaço para discussão sobre a pluralidade de interesses e proposições. Que sim, pessoas negras, em sua maioria, se mobilizam através de coletivos. Se apresenta uma ótica de compartilhamento político para a conquista de visibilidade e espaços para seus trabalhos (e isso perpassa a experiência de compartilhamento às artes no âmbito pessoal e profissional). Mas esse movimento não se contrapõe, e caminha paralelamente da trajetória dessas artistas, que possuem em seus processos trânsitos, territorialidades, repertórios e experiências pessoais que discorrem em seus trabalhos a partir de um olhar singular não só sobre os métodos, técnicas e recursos, mas também sobre caminhos de linguagens que traduzem e produzem sentido, inicialmente individual, para assim transpor a uma vivência coletiva. Então, este primeiro ponto seria analisar as trajetórias desses artistas discorridos em seus trabalhos.

Um segundo ponto, indo de encontro ao primeiro, seria analisar a experiência da palavra em suas obras. Quais caminhos se aproximam e se diferem nas propostas apresentadas por Escobar e Vargas? Como o texto ganha importância para artistas negros no campo das artes, e como eles se disponibilizam para ressignificar leituras sociais e históricas? Quais histórias são trazidas por Vargas e Escobar através da proposta do texto como experiência visual das artes visuais? Essas são algumas questões para as quais este trabalho deseja olhar, e a partir delas refletir sobre alguns caminhos propostos por estes artistas.

Vale o que está escrito

Na primeira imagem é trazido um trabalho de André Vargas realizado em 2018. A palavra escrita em papel cru, com tinta em vermelho, possui a lacuna de uma letra. Está escrito

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

em caixa alta *ESCR_VO*. O trabalho, que invoca uma resposta íntima do espectador, possui uma mensagem forte sobre os atravessamentos históricos e sociais presentes na vida coletiva, sem um fechamento de possibilidades. A palavra que pode ser lida como escrevo ou escravo, ou também como escrevo/escravo, ou escravo/escrevo, coloca a expansão da perspectiva de Vargas em analisar o contexto de exploração e desigualdades a partir da experiência da escravização, e coloca também não só sua proximidade e afirmação enquanto pessoa que escreve, mas abre essa possibilidade de afirmação a quem também o lê.

Nas vivências da cultura popular através de seus brinquedos, como o coco de roda, jongo, maracatu, e até em ritos de religiões de matriz africana, as cantigas são apresentadas em formato de pergunta e resposta. Numa roda de jongo, por exemplo, qualquer brincante pode pedir o machado[2]. Esse integrante que pede o machado, é o responsável por puxar uma nova cantiga na brincadeira. Sendo ele o puxador, os demais são os respondentes. Ele canta os versos entoando a cantiga escolhida, e os demais repetem os versos escolhidos pelo cantador. Ou ele entoa um verso de pergunta, e os demais entoam um verso de resposta a pergunta. Assim a brincadeira se torna sempre de todos os participantes. O trabalho de Vargas, que possui também um compromisso com a ancestralidade, faz esse tipo de convocação. Que seus espectadores sejam interlocutores, para que assim ele continue levando um novo verso e sendo também um respondente. O mesmo se apresenta em seu trabalho realizado no Ateliê Sanitário, espaço de residência artística, localizado na Gamboa, centro do Rio de Janeiro.

Através da faixa preta escrita em prata, a palavra também possui a lacuna de uma letra. No alto do prédio do ateliê durante o carnaval de 2023, Vargas abre a para pergunta, ao passo que também abre espaço para grafar a memória do líder Prata Preta[3], durante a passagem do bloco de carnaval que carrega seu nome.

Neste processo, é importante analisar um traço fundamental na inserção da palavra nos trabalhos de Vargas. É sobre sua escolha pessoal de torná-la a linguagem basilar de seus processos materiais artísticos. Vargas é poeta (autor dos livros infantis, *Caraminholas* –

[2] Termo utilizado por um algum jongueiro participante da brincadeira, que deseja interromper o ponto que está sendo cantado para entoar um novo. Para entoar um novo canto, o jongueiro precisa pedir o Machado.

[3] Prata Preta é o apelido de Horácio José da Silva, capoeirista e estivador que virou um símbolo de importante luta na Revolta da Vacina, que ocorreu no Rio de Janeiro, em 1904. O bloco Cordão do Prata Preta foi criado em 2004, e seus carnavais se realizam na zona portuária, região onde viveu essa liderança da revolta popular.

Poesias do Fundo da Cachola e Roupa (2012) de Camaleão(2017)), compositor e educador. Formado em filosofia, além de um interesse em estabelecer uma comunicação pela palavra, Vargas busca caminhos de pesquisa através da estética, estudando formas e sentidos para transpor seus trabalhos. Sua pesquisa propõe caminhos de aproximação com os seus trânsitos socioespaciais e também profissionais. Ao perceber o território onde o ateliê se localiza, sendo ele também um território de luta política do líder estivador, o artista percebe um caminho de invocação da memória da liderança pertencente àquele território, introduzindo-o à festa junto aos participantes da brincadeira. Através da faixa estendida no alto do prédio, Vargas dá a eles a possibilidade de fabular a sua forma de expor à escrita. Sua obra se coloca como um dizer que não se completa, e não termina em si. Que aguarda esse outro, mas que não termina nele. Em um trecho de sua entrevista a revista Desvio (2020), o artista diz:

> "Trago a escrita comigo como pesquisa, assunto e produção. Me exercito assim, jogando com palavras e isso desde que aprendi a escrever "errado" os textos do colégio. Mas acredito que hoje eu consiga mais reconhecer o caráter de "escritura" no que eu entendia como "escrita", porque em "escritura" cabe também a fala e o jogo das impossibilidades de se ver o que está entre significante, significado e signo, sem que recorramos a alguma outra forma de escritura. A "escritura", tomando toda essa piração emprestada do filósofo argelino Derrida, seria o entendimento comunicativo anterior mesmo à própria escrita, a forma como se forma já como linguagem o nosso pensamento. Mas, voltando para a minha produção, gosto de ver quando um trabalho meu versa sobre a ausência da escrita e perceber como isso sugere milhares de outros entendimentos sobre o lido e a lida de um trabalho de escrever como se pintasse." (REVISTA DESVIO, 2020)

Uma outra característica é a ressignificação de textos a partir de suas vivências culturais e religiosas. Em seu trabalho *O poeta é um Iaô*, Vargas faz uma analogia ao trecho descrito por Fernando Pessoa em que diz que *"o poeta é um fingidor"*. Iaô, termo yorubá destinado ao que se inicia no candomblé, possui alguns significados, dentre eles, esposa do segredo. André observa a experiência do rito religioso e cultural afro-brasileiro, que dialoga diretamente com suas vivências pessoais, para reelaborar a ideia que temos de um poeta. Assim como um poeta pode ser um fingidor, um poeta também pode ser um yaô, pois ambos carregam em suas vidas mistérios. André se alimenta de repertórios socioculturais não visibilizados, e, através de seus trânsitos, produz imagens ainda não fabuladas por seus espectadores. Sua poesia visual,

político-crítica demonstra que alguns referenciais são insuficientes para associação da gama de saberes produzidos por sujeitos plurais.

Saydia Hartman (2022), através de seu livro *Vidas Rebeldes, Belos Experimentos,* investiga como meninas e mulheres negras da virada do século XIX para o século XX, são retratadas nos arquivos policiais, assistenciais e fotográficos. Hartman está olhando para a região conhecida como Cinturão Negrão, região do sudeste dos Estados Unidos, que reserva uma concentração de afro-americanos. Ao analisar esses documentos, Hartman afina seu olhar para os detentores dos registros, e para a impossibilidade de que as histórias retratadas sobre estas mulheres não esteja submetida a uma cristalização de suas subjetividades. A partir dessa análise sócio-histórica, Hartman desenvolve um conceito chamado *fabulação crítica*. O conceito se debruça sobre a possibilidade de abrir os arquivos, entender seus espaços de insuficiência, e fabular sobre as diversas possibilidades que o registro pode alcançar, construindo um olhar crítico, político e poético que se amplie na compreensão das diferenças. O trabalho de Vargas se aproxima deste olhar de cuidado sugerido por Hartman, e mostra o quanto a ressignificação de imagens pode nos abrir para outras perspectivas políticas de memorar. A noção trazida aqui sobre construir ações de memorar, se apresenta a partir de uma noção trazida por Paul Ricoeur (2003), que é pensar a memória como um recurso do reconhecimento, mas também como um dever político, num processo de visibilização de vítimas de violências ao longo da história. Dentro deste debate no qual estamos todos inseridos sobre história e memória, é importante destacarmos, que, com todos seus esforços, a história, essa enquanto disciplina acadêmica, baseada em metodologia, narrativa e análise de documentos não é neutra, e possui também, em sua essência, um caráter de interpretação e mediação. Sobre isto o autor no diz:

> "Os historiadores não devem esquecer que são os cidadãos que fazem realmente a história – os historiadores apenas a dizem; mas eles são também cidadãos responsáveis pelo que dizem, sobretudo quando o seu trabalho toca nas memórias feridas. A memória não foi apenas instruída mas igualmente ferida pela história. Esse comentário leva-me ao segundo problema, o do dever de fazer memória, como se diz; o dever de não esquecer, para antecipar a nossa última reflexão. O dever de memória é, muitas vezes, uma reivindicação, de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> uma história criminosa, feita pelas vítimas; a sua derradeira justificação é esse apelo à justiça que devemos às vítimas. (RICOEUR, 2020. P.1)

A memória do conhecimento, essa reconhecida por Pierre Nora (1993) e Leda Maria Martins (2021), que pode ser transmitida em ambientes, através de repertórios adquiridos por vivências coletivas a partir da experiência dos gestos e do corpo, mesmo se estabelecendo pela ótica de conscientização de um passado, vivido ou interpretado, invoca algo ou alguém que vivenciou os instantes da memória produzida, mas também a si mesmo e outros demais no tempo e espaço em que ela se reivindica e se reinicia. Logo, assim como a memória carrega em si o reconhecimento, ela também só é possível porque seus atores produzem sua circularidade. E este lugar não só é de reivindicação, mas também de ritual e produção dos corpos a partir de seus repertórios críticos e criativos.

Figura 2 Imagem: Instagram @andrevargassantos

Figura 3 Imagem: Instagram@andrevargassantos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Temos Direitos

Imagem: Galeria Leme

Assim como Vargas, Raphael Escobar se utiliza do texto como linguagem artística em seus trabalhos. Escobar, realizador dos projetos Som de Maloka e Pagode na Lata, problematiza o estigma destinado a pessoas usuárias de crack, e coloca o quanto o abuso do uso de substâncias está condicionado ao processo de desigualdade social e à extrema pobreza. Em seu projeto Som de Maloka, desenvolvido desde 2017, realizado em parceria com, Denis Alberto, Mc Kawex, Pagode na Lata, MC Meia Noite e o Blocolândia, MC Meia Noite, Escobar criou uma peça sonora, com registros musicais sobre o cotidiano e as histórias das pessoas que vivem na Cracolândia e dos artistas do território. Através da produção destes arquivos, Escobar amplia o processo de leitura sobre os viventes deste espaço, retratando suas realizações distantes de uma perspectiva reducionista. Através do Pagode na Lata, grupo do qual Escobar é também integrante, pessoas que vivem em situação de rua, agentes de saúde, educadores sociais, artistas de rua, partilham da atividade cultural que ocorre semanalmente no espaço, e apresentam possibilidades para a luta contra criminalização dos usuários, atribuindo dignidade às suas trajetórias e ratificando o direito dos usuários a tratamentos humanizados. Escobar aposta na Série Direitos (2020) para ampliar os espaços de visibilidade e escuta, e de como através deles se "camuflam" outros direitos. De como a dignidade humana é ferida por dispositivos de uma necropolítica que extermina o indivíduo e suas vivências cotidianas, e o coloca como sujeito central na produção de violências. Márcio Seligmann- Silva (2023) aponta para um modelo necropolítico que se associa a um dispositivo estético, que define quem

deve morrer ou viver. Segundo Seligmann-Silva, a ideia colonialista de centralização de saberes e fazeres culturais, aniquila a possibilidade de existência do que não se coloca como semelhante:

> "O sistema escravocrata penetrou tão fundo nessa cultura que suas vítimas até hoje são em grande parte submetidas a uma série de violências, dando continuidade à violência escravocrata. A escravização como movimento de submissão do "outro" não se encerrou em 1888, pelo contrário, ganha uma nova força na atualidade, a partir de novas ou não tão novas biopolíticas." (SELIGMANN-SILVA, 2023. P.12)

O trabalho de Raphael Escobar ecoa como um grito a este sistema escravocrata, que subverte a lógica da violência e criminaliza os usuários a partir de uma construção coletiva de suas imagens. Escobar reforça a importância do cuidado, do envolvimento de um rede de apoio, da importância de responsabilizar o poder público ao olhar com atenção suas políticas (sobretudo nas áreas de segurança e saúde), e talvez, o que seja mais importante na ressonância de seu trabalho, é apresentar que o uso de substâncias é somente uma pequena parcela da experiência que aquela pessoa traz. Que o estigma moral se concretiza como uma ramificação das camadas de violência que os usuários vivem em seus dias, e que cada pessoa merece viver com dignidade, ser vista, visibilizada e ter suas histórias contadas.

A série Direitos ganhou espaços de exposições pelo Brasil. Esse registro da imagem abaixo foi realizado na Casa França-Brasil, em novembro de 2024. A faixa *Direito à Inadimplência* era uma das obras da exposição *Apocalipse*, curada por Maíra Marques e Gabriela Davies, que traz a proposta de tensionar questões de ordem estrutural presentes na sociedade. Poderia se prever o direito à inadimplência? E por que não? A obra se encontrava em destaque em um dos salões dos espaços museais mais antigos da cidade, e realiza sua afirmação em um contexto improvável.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagem: Arquivo Pessoal

Escobar utiliza dois conceitos considerados fundamentais para pensar seu papel como artista. São eles Meio de Campo e Desvio de Verba. O primeiro é título de seu primeiro livro, ainda em fase de finalização, mas que traduz o que Escobar reflete como mediação de espaços. A analogia com futebol se coloca para construção de um debate em torno da noção de classe social, presente em todas as esferas da vida social, e com isso, também no campo das artes visuais. Ainda com uma perspectiva eurocêntrica, sendo campo de disputa, diálogos e debates, o campos da artes visuais ainda se situa de forma elitista, em domínios e espaços de controle institucionais que favorecem acessos a grupos privilegiados. A proposta de Escobar é mediar e promover uma comunicação mais ampla e direta com espaços institucionais de artes a outras ações, intervenções e manifestações artísticas realizadas distantes deles. Promover que é possível viabilizar a propagação dos trabalhos realizados na Cracolândia, reconhecendo as proposições trazidas por esses atores, que produzem suas impressões a partir de suas perspectivas de mundo.

Em Desvio de Verba, esse conceito-ação, o artista utiliza os recursos alcançados em seus trabalhos institucionais para desenvolver os trabalhos de pessoas da Cracolândia. Através da música, e também do desenvolvimento de ações culturais no território, como o Pagode na

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Lata, Escobar investe em ações no território, promovendo geração de renda e mais autonomia para ações dos coletivos que nele atuam. Sua série Direitos também é comercializada como blusas, cangas e bandeiras, expandindo os formatos de ação não só da divulgação de suas obras, mas também das formas de gerar rentabilidade.

Escobar acredita numa experiência enquanto artista que se debruça sobre tentativas de releituras morais. Seus trabalhos e suas ações se colocam como imagens contracoloniais, e abrem o debate nas artes visuais para descriminalização da pobreza. A arte é também um direito essencial, e sua série promove um embate não só sobre acessos e direitos, mas como acessos e direitos ainda são noções compreendidas numa perspectiva capitalista, que hierarquiza estruturalmente a sociedade pelo liberalismo econômico. Mbembe (2014), nos coloca:

> No ensaio *La Naissance de la biopolitique*, Foucault defende que, na origem, o liberalismo "implica intrinsecamente uma relação de produção/destruição [com] a liberdade". Esquece-se de explicar que, historicamente, a escravatura dos Negros representa o ponto culminante desta destruição da liberdade. Segundo Foucault, o paradoxo do liberalismo é que "é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse próprio gesto implica que, do outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc." A produção da liberdade tem portanto um custo cujo princípio de cálculo é, acrescenta Foucault, a segurança e a protecção. Por outras palavras, a economia do poder característica do liberalismo e da democracia do mesmo tipo assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da protecção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo. (MBEMBE, 2014.P.143)

Numa herança escravocrata estrutural presente em nossos dias, o que se apresenta como ameaça, risco e perigo? No contexto histórico de lutas e acessos a direitos humanos e sociais, está assentada associação de perigo à noção de raça. O perigo era o negro escravizado, e continua o sendo (assim como outros grupos postos à margem) por outras vias de escravização. O trabalho de Escobar se aproxima desses tensionamentos. Suas faixas dizem: *Direito à Preguiç*a, *Direito ao Prazer.* Suas afirmações em seu trabalho, traz sempre consigo uma pergunta: A quem? Para quem?

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Por que se escreve?

Em um outro trecho de sua entrevista ao Jornal Globo, Vargas afirma: *"vale o que está escrito*". A escrita é uma instituição. Sobretudo com grande força na experiência ocidental. E nela foram definidos parâmetros a partir de uma perspectiva colonialista, do que pode ser dito, quando pode ser dito e por quem pode ser dito. A escrita é uma conquista recente para grupos postos à margem, salvo Carolina Maria de Jesus, que na década de 60 clamava: *"Meu sonho é escrever".* Não somente por ela se baseiam práticas e disseminação de saberes. Mas através dela se colocam duas possibilidades de grande valor para pessoas marginalizadas socialmente: a ressonância de uma crítica, e a possibilidade de grafar outras imagens e possibilidades que se macularam na história por uma forma dizer. Dizer pela escrita, mas não só com ela. Também por ela afirmando o que se diz, mas não só para dizê-la. Tornar a palavra um dito comungado. A poesia visual trazida por Vargas apresenta essas proposições. Assim como as afirmações trazidas por Escobar, que nos convidam a refletir sobre o manejo do uso das linguagens num mundo que firma sua ordem por uma ótica excludente. A memória é também um recurso do tempo presente, e as histórias que queremos propor devem se perguntar que caminhos desejamos caminhar. E talvez os trajetos pensados por Vargas e Escobar se aproximem do que Grada Kilomba (2019) nos traz:

> Um profundo niilismo e a destruição nos invadiriam se considerássemos a margem apenas uma marca de ruína ou de ausência de fala, em vez de um lugar de possibilidade. Stuart Hall, por exemplo, diz que quando ele escreve, escreve contra. Escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo. Essa é uma metáfora que ilustra a luta das pessoas colonizadas para acessar a representação dentro de regimes brancos dominantes. (KILOMBA, 2019. P.68)

Uma outra questão importante se afirma a partir da presença da escrita nestes trabalhos, que é perceber a palavra, em todas as as suas instâncias, como uma tecnologia ancestral. Segundo Martins (2021), há uma falsa dicotomia criada pelo ocidente entre a palavra escrita e a palavra oral. O discurso por via da escrita assume o lugar protagonista da produção do conhecimento no Ocidente. A autora nos aponta o quanto a oralitura - este conceito que se afirma a partir das práticas corporais transmitidas pelo gesto e voz para transpassar saberes culturais - é fundamental para a difusão de saberes e rememoração de grupos violentados ao longo da história. Neste sentido, Vargas e Escobar deslocam suas produções para suas duplas pertenças, buscando uma compreensão totalitária das experiências vividas, utilizando a escrita

como performance no tempo, para com e através dela construir espaços de salvaguarda da memória,

> "a memória do conhecimento não se resguarda apenas nos lugares de memória (*lieux de mémoire*), bibliotecas, museus, arquivos, monumentos oficiais, parques temáticos, etc., mas constantemente se recria e é transmitido pelos ambientes de memória (*milieux de mémoire)*, ou seja, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, cujas técnicas, e cujos os procedimentos de transmissão são meios de criação, passsagem, reprodução e preservação dos saberes." (MARTINS, 2021. P.40)

Ao observarmos seus trabalhamos, que caminham por suas trajetórias pessoais, territórios, e poéticas de saberes distintos, conseguimos observar quais palavras se reverberam, quais desejos se invocam e quais questões se tensionalizam. Em certa medida seus trabalhos se encontram, buscando produzir movimentos sobre uma memória social que vive à margem e ainda está sujeita a violências, mas também afirmam caminhos singulares e plurais de perceber a história e produzir práticas educacionais inclusivas e insistentes.

Referências Bibliográficas:

HARTMAN, Saidiya. Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. Tradução de Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. "O Pequeno Segredo". In: Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 185-227.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Revista Projeto História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

RICOEUR, P. A memória, a história, o esquecimento. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 2020.

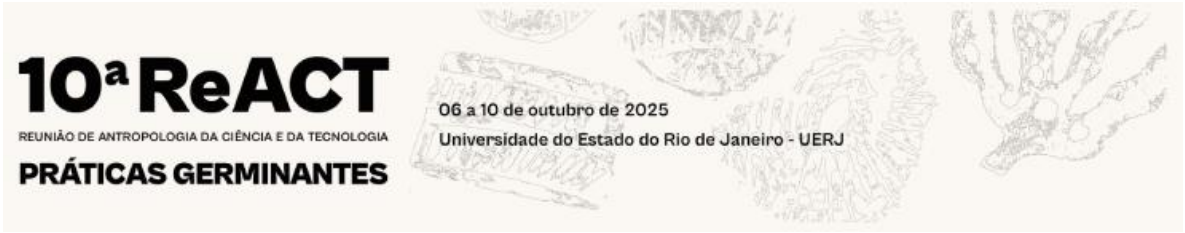
SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apagamento, Negacionismo, Necropolítica: Sobre a Continuidade da Empresa Colonial. Revista Histórias Públicas,v.1, n.1, p. 18–44, 2023. Disponível em: https://revista.uemg.br/index.php/historiaspublicas/article/view/6941 . Acesso em: 20 mar. 2025.

Outras referências:

Revista Desvio. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2020. Disponível em: https://revistadesvio.eba.ufrj.br/2020/03/13/entrevista-andre-vargas/ Acesso: 15/03/2025.

Jornal O Globo. Disponível em: https://oglobo.globo.com/cultura/artes-visuais/noticia/2023/02/expondo-no-rio-e-no-recife-e-prestes-a-ir-para-residencia-na-franca-andre-vargas-tem-na-palavra-a-forca-de-sua-arte.ghtml Acesso em: 10/03/2025.

ST 19: Dissidências do Cuidar: tensões nas coexistências mais que humanas



Lida cotidiana: imaginação política do cuidado às margens do ribeirão da Onça (Belo Horizonte/MG)

Elisa Porto Marques[1]

Resumo: Em minha pesquisa de doutorado em andamento busco caracterizar uma "imaginação política do cuidado" como contranarrativa à ideologia moderna da Natureza e seus efeitos sobre as relações cotidianas com as águas urbanas. Tomo como ponto de partida para este texto meu encontro com Elenilza Brito, que na década de 1990 migrou do interior da Bahia para Belo Horizonte/MG, onde construiu sua casa à beira do ribeirão da Onça, na periferia nordeste da cidade. O Onça e seus afluentes estão entre os últimos cursos d'água a céu aberto da cidade, mas, em um senso comum e um modo de vida próprios da ética capitalista da dominação, são reduzidos a ideias de insalubridade, tragédia e violência. Contrariando essa visão fragmentada, Elenilza, desde sua aposentadoria em 2018, aprofundou seu envolvimento na militância pela recuperação do rio e passou a se dedicar ao cultivo de uma horta aos pés da cachoeira da Onça (uma queda d'água com mais de 30 metros de altura, incrustrada em meio à malha urbana). Neste contexto de relações imbricadas ao ribeirão da Onça e suas margens, articulo temáticas do campo dos estudos urbanos como trabalho, moradia e política socioambiental, com enfoque nos afetos de cuidado – e da falta dele. Abordo as lidas cotidianas de Elenilza e suas companhias diversas, buscando extrapolar um *saber sobre* as águas e caracterizar um *saber com* as águas. A epistemologia do cuidado de Maria Puíg de la Bellacasa é tomada como base conceitual de partida do trabalho.

Palavras-chave: águas urbanas; cuidado; imaginação política; vida cotidiana

Introdução

Margem: solo fértil

A gestão urbana brasileira lida com as águas das cidades como elemento indesejado ou temido: insalubre, obstáculo, resíduo. O esforço dessa urbanização funcionalista é o de sistematicamente tornar os rios invisíveis, o que significa ocultá-los tanto do horizonte atual,

[1] Integrante do grupo de pesquisa Cosmópolis – Núcleo de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG – limarques@gmail.com

na paisagem, quanto do virtual, na imaginação. Na paisagem, quando não estão canalizadas e recobertas pelas pistas de automóveis, as águas com que a população tem contato estão, em sua maioria, adoecidas, contaminadas e cheias de lixo. Na imaginação, o terreno também é árido. Desde uma perspectiva hegemônica "ocient*al(izada)" (Lopes de Souza, 2019), é difícil acreditarmos que os rios possam existir com saúde em uma cidade, ou mesmo desejarmos o cultivo de relações cotidianas com eles, seja de prazer, jogo, esporte, ou para matar a sede, fazer a limpeza da casa, se banhar. E o que resta no horizonte de possibilidades? Onde estão hoje, nas cidades, nossos repertórios de experiências com as águas, com as espacialidades e temporalidades que elas criam e permeiam? Nas lembranças de pessoas que viveram os tempos em que a cidade era "roça" ou mesmo nos resquícios dessa ruralidade; nos documentos dos arquivos e em álbuns fotográficos amarelados; nas práticas consideradas anacrônicas, atrasadas, românticas, ínfimas; nas periferias, onde, por efeito de uma urbanização incompleta (sistemática), persistem as margens de rios e a vida junto delas. Na periferia global do capitalismo, nas margens das cidades, nas beiras d'água, talvez possamos encontrar a potência de uma "visada marginal" (hooks, 2019); entender as periferias como um solo mais permeável, literal e simbolicamente, a outras práticas e saberes, que vêm nutrindo e sendo nutridos por outras éticas, em contraposição à devastação pela ética da dominação (Marques, 2022).

Figuras 01 e 02: Nascente da Felicidade e Córrego do Tamboril, bairro Jardim Felicidade, bacia do Ribeirão da Onça. 2022. Fonte: acervo da autora.

Foi nesse movimento em direção às margens como terreno criativo, que me juntei a outros pesquisadores urbanistas da UFMG, para desenvolvimento do projeto *Lembra: isto é rio* (Marques *et al*, 2024)[2]. Informalmente e de acordo com nossas militâncias e pesquisas particulares desde 2016 e de maneira institucionalizada enquanto projeto de extensão a partir de 2023, viemos construindo laços e parcerias com comunidades ribeirinhas urbanas na Região Metropolitana de Belo Horizonte, especialmente na bacia do ribeirão da Onça. Nossas ações conjuntas realizadas até hoje envolvem: desenvolvimento de projetos técnicos, participação em diálogos com o poder público e em instâncias de gestão das águas (como os comitês de bacia hidrográfica), envolvimento de alunos da gradução em arquitetura em dinâmicas de mutirões comunitários, desenvolvimento de materiais e atividades pedagógicas junto com escolas de ensino fundamental, produção de vídeos, fotografias e exposições, mapeamentos, visitas, expedições, cicloexpedições, ações culturais e festivas.

A bacia do ribeirão da Onça abrange um universo amplo e muito diverso, ao atravessar parte dos territórios dos municípios de Contagem e Belo Horizonte, com uma área total de aproximadamente 200 km^2. Apesar das águas da bacia serem, da cabeceira à foz, altamente poluídas por esgotos, industriais e domésticos, e de suas margens encontrarem-se em boa parte impermeabilizadas, desmatadas ou erodidas, cerca de 70% da extensão de seus cursos d'água está em "leito natural". Esta realidade contrasta com o centro de Belo Horizonte, onde, na área planejada, 100% dos córregos da bacia do Arrudas estão canalizados e a maior parte tamponados (Belo Horizonte, 2022).

"Leito natural" é a expressão geralmente utilizada para caracterizar o rio cujo solo não está impermeabilizado. Vou preferir adotar aqui o termo "leito livre", pois não vejo sentido em caracterizar alguma "naturalidade" do rio, no sentido de um aspecto "original" ou "primevo". Vejo no entanto uma relação pertinente desse aspecto, que a princípio é

[2] www.lembraistoerio.org

morfológico, com a ideia de um potencial de sobrevivência ou de "regeneração" de um curso d'água urbano e de toda uma região ao seu redor. Sem o desnível característico dos paredões de concreto e a retificação dos canais, e portanto também sem o trânsito adjacente de veículos em alta velocidade que essas intervenções propiciam, os rios que têm os leitos livres encontram-se muito mais integrados às vidas cotidianas dos bairros, do que as águas confinadas nas caixas de concreto. Além disso, com leitos e margens livres, as trocas entre terra e água produzem ambientes singulares, que então envolvem superfície, subterrâneo e atmosfera, rochas e seres microscópicos, plantas, animais e seres humanos. Importante ressaltar que uma maior troca entre o rio e ambiente e seres ao redor não implica em uma relação sempre positiva ou em harmonia. Uma maior comunicação com o rio também se faz perceber justamente nos episódios que atualmente caracterizam uma precariedade de condições da vida humana nesses locais, como os alagamentos e a disseminação de vetores de doenças.

Tais observações propiciam um diálogo com a epistemologia do cuidado de Maria Puig de la Bellacasa (2017). Ela caracteriza as relações de cuidado como uma "rede entrosada mais-que-humana", que atravessa a bifurcação natureza/cultura e questiona o princípio da excepcionalidade humana sob demais seres e entidades, ampliando as possibilidades tanto de alianças, como de "aliados". Nesse sentido, nos interessa menos a ideia de um cuidado *do* rio, onde este seria apenas um objeto do cuidado, sem agência. Toda a circunstância ganha muito mais espessura, se pensarmos em um âmbito de cuidados *com* o rio, num envolvimento mútuo em que os diversos entes presentes são *tocados*. E é justamente no tato que Bellacasa coloca ênfase enquanto um sentido preponderante no cuidado, pressupondo a reciprocidade, uma vez que aquele que toca também é tocado. A relação cuidadosa e, por extensão, um conhecimento "cuidadoso", "tátil", seria então um "conhecimento íntimo", que problematiza as distâncias e posições fixas entre sujeito e objeto, entre conhecimento e mundo, ciência e política. Considerando esssa dimensão relacional, Bellacasa propõe uma recuperação do cuidado, para livrá-lo das tendências de redução de suas "asperezas", seja por sua idealização ou desvalorização (Bellacasa, 2017: 11). A partir de seu aprendizado com a tradição crítica

feminista, Bellacasa ressalta a sustentação de "solidariedades entre posições divergentes" como forma de manter as "ambivalências do cuidado", e ainda o ancoramento em condições materiais específicas, que devem atribuir relevância e significados situados ao cuidado.

A região do baixo curso do ribeirão da Onça, ou apenas "baixo Onça", como é popularmente conhecida, tem sido foco de nossas pesquisas e ações nos últimos anos. Este é o trecho "final" da bacia, quando o ribeirão está se aproximando de sua foz no Rio das Velhas. O marco inicial desta região é dado por uma situação geológica com implicações bastante significativas, ambientais e também políticas: uma queda d'água de 30 metros de altura. Depois de um longo trecho confinadas em um canal de concreto, as águas se espraiam com velocidade sobre o leito de terra e pedras, para poucos metros depois demonstrarem força explosiva na cachoeira da Onça.

Figuras 03 e 04: à esquerda, trecho final da canalização do ribeirão da Onça; à direita, a cachoeira da Onça – marcos do início da região conhecida como "baixo Onça". 2023. **Fonte:** Fotografias de André Carvalho, acervo Lembra: isto é rio.

Da cachoeira em diante, o ribeirão perdura, em toda a sua extensão, em leito e margens livres. Especulo que o acidente geográfico, o grande desnível, tenha sido um relevante obstáculo à continuidade da canalização e, por dificuldades técnicas, por escassez de recursos ou de interesse político, pode ter poupado todo esse trecho da bacia dessa "camada urbanizadora".

Figuras 05 e 06: Horta Familiar do Novo Aarão Reis, aos pés da cachoeira da Onça, e Elenilza Brito, com o canteiro de tomates. 2023. **Fonte:** fotografias de André Carvalho, acervo Lembra: isto é rio.

Aos pés da cachoeira vem sendo cultivada nos últimos anos a Horta Familiar do bairro Novo Aarão Reis, que tem como principal cuidadora Elenilza Brito, moradora do bairro desde sua fundação, no início dos anos 1990. A horta se constituiu em 2018, por proposta feita pela Urbel (Companhia Urbanizadora e de Habitação da prefeitura de Belo Horizonte) a Elenilza e seu companheiro, e a outras duas famílias, depois da desapropriação e demolição de um conjunto de casas que ficavam neste terreno às margens do rio, e eram afetadas pelas inundações. Hoje Elenilza está à frente da gestão da horta, que tem garantido boa parte da subsistência dessas famílias e, ainda propicia algum complemento em suas rendas, com vendas no local e participação esporádica em feiras. Para Elenilza, a lida com a horta significa, principalmente, uma oportunidade de vida saudável – em suas palavras, uma "farmácia viva". Além das atividades de cultivo, o local se tornou um espaço de dinâmicas comunitárias. Nos últimos anos, no desenvolvimento das parcerias com a Urbel, com o nosso grupo da UFMG, e outras colaborações, a estrutura do espaço foi se aprimorando, com sistemas de irrigação, cercas, canteiros, calçada, iluminação, mobiliário, lixeiras, parquinho e um "pergolado" – um galpãozinho aberto, que propicia a realização de reuniões e oficinas. São também parceiros a escola de ensino fundamental do bairro, que envia os alunos para atividades ao ar livre, e o posto de saúde, que não só oferece ali atividades formativas, mas

também envia pacientes em busca de plantas medicinais ou "prescreve" o envolvimento com a horta como uma forma de terapia.

Elenilza e eu nos conhecemos em 2023, no contexto do projeto de extensão, e convivemos com regularidade ao longo de um ano. Recentemente propus a ela a realização de novos encontros, para conversas mais demoradas, em formato de entrevistas semiestruturadas, com interesse de que, cada vez mais, se torne uma dinâmica de reflexão conjunta. Estamos no início dessa vivência mais aproximada e compartilho aqui um estagio também inicial de uma experimentação textual que correlacione as pensadoras com quem me encontro nas margens das águas e nas margens das páginas, para tessitura (transposição para o formato textual) desse conhecimento tátil, ínitmo, cuidadoso.

Em nossas primeiras conversas já realizadas ouvi Elenilza contar os passos que a trouxeram até essa beira de rio, as novas possibilidades de vida plantadas (e já sendo colhidas) neste terreno, e os horizontes de recuperação da vida que ela vislumbra, em contraposição à perspectiva mortífera que é dada aos corpos (também d'água) na cidade. Ao começar a narrar sua história de vida, seu universo íntimo aflora, o que me fez pensar em uma nascente que brota de um aquífero subterrâneo, vertendo do interior para a superfície, quando remexemos um pouco as pedras e a terra que o recobrem. Ela me revela uma vida inteira dedicada ao cuidado, como forma de sobreviver a uma sobreposição de violências diversas (mas sempre intensas e continuadas). O cultivo da terra trouxe finalmente a Elenilza a possibilidade do cultivo de si, do seu corpo e de seu espírito, de maneira profunda, existencial. Ela evoca ideias como a de uma cura do seu corpo pelo compartilhamento com os corpos de terra, de água, de planta. Essa cura aparece tanto como uma espécie de "justiça de reparação", quanto pela própria gratidão que ela sente pela terra e seres em envolvimento.

Falamos ainda sobre os desafios das relações comunitárias e de compartilhamento da rotina de trabalho; do plantar para colher; das relações de posse da terra, dos pedaços de terra (os canteiros) e também das próprias plantas; da saturação que sente do espaço da sua casa e sua atração por este local do comum; dessa expansão possível (em realização) de seu âmbito

de influências, da vida doméstica para a vida pública (e as influências de uma sobre a outra), com os envolvimentos todos que a lida na horta vem propiciando.

A proposta para a sequência deste texto é portanto a de ouvir a voz de Elenilza e, a partir desse encontro, aprofudar a caracterização de uma "imaginação política do cuidado". O texto originado desta conversa se organizou em três momentos, passando pelo *corpo*, quando abordo uma noção expandida de corpo e de saúde; pela *lida*, que começo a ensaiar enquanto um conceito, associação entre luta e cuidado; pela *imaginação*, como uma força de propulsão de movimento, de transformação.

* * *

1. A pele da flor

Quando me encontrei com Elenilza para esta conversa, nos sentamos em uma das mesinhas que ficam em frente à horta – de concreto, com um tabuleiro de damas pintado no tampo. Muito rapidamente, ela deu um tom íntimo à nossa troca. Foi abrindo-me com muita tranquilidade e franqueza seus relatos pessoais, seus sentimentos, tanto as alegrias como as feridas. *"Tem coisas que a gente retém"* – ela me disse – *"porque algumas recordações traz sofrimento. Mas, de um tempo pra cá, eu comecei a perceber que a gente ficar retendo muita coisa, muita dor, não faz bem pra gente. E eu comecei a trabalhar isso em mim. De abrir mais o meu coração, de não ver as coisas assim como uma coisa só minha, um segredo só meu. Entendeu?"*. Eu entendi que Elenilza está em busca de se curar pelo envolvimento, extravasar aquilo que sempre esteve à flor da pele. Me lembrei de quando bell hooks fala que, para algumas pessoas, a sinceridade não é sobre escolher compartilhar ou não alguma coisa, mas sobre "sobreviver, chegar até o fim, ficar viva (…) é sobre como estar bem, e falar a verdade é sobre como pôr os cacos partidos do coração no lugar mais uma vez" (hooks, 2019: 25). Me lembrei também da planta "coração magoado", sobre a qual ouvi uma vez que, para que suas mudas "peguem", enraizem em um novo jardim, elas devem ter sido presenteadas, não se deve comprá-las ou recolhê-las de algum lugar por iniciativa própria. Perecbi que Elenilza está, muito generosamente, oferecendo um coração magoado, para a cura coletiva – a mim, à horta, ao planeta, a todo solo fértil ao seu enraizamento.

Em "erguer a voz", bell hooks concentra-se em pensar sobre a potência da coragem da fala (e da escrita) perante a opressão (em suas várias faces). Para ela, a conquista da narrativa é uma prática de "autorrecuperação", um cuidado de si – que nunca está apartado do cuidado dos outros (hooks, 2019). A autorrecuperação de Elenilza passa por esse compartilhamento, que parece se dar em um âmbito expandido, como vejo na sua compreensão de complementariedade entre os seres no mundo: "*É um complemento, um ajuda o outro; a água ajuda as plantas, as plantas ajudam o rio. É cada um fazendo o seu papel aqui nesse mundo. (...) algumas frutas, algumas plantas bonitas, podem alegrar o coração da gente. Alegra o meu coração quando eu chego aqui. Para mim falar, ser sincera com você, isso aqui* [a horta] *para mim foi uma cura".*

O que Elenilza expressa ter alcançado na lida com a horta, ela parece ter buscado em toda sua travessia de vida.

Elenilza nasceu em 1967, em Eunápolis, no interior da Bahia, onde passou sua infância e primeira parte da juventude. Ela conta que se casou aos 16 anos, em grande parte pelo desejo de se livrar de uma infância muito difícil com a sua família. Era a filha mais velha e desde cedo cuidava de seus irmãos, junto com sua avó. *"Minha mãe corria atrás do pão de cada dia. Era barraca de comida que ela colocava, ela costurava, passava, lavava pros outros".* Quando tinha 10 anos, seus pais se separaram e o pesado estatuto de "mulher solteira" que atribuíram à sua mãe recaiu também sobre ela. *"Eu era uma pessoa tão fechada, tão travada, porque eu não tinha amizade. As vizinhas não deixavam as filhas brincarem comigo, porque eu era filha de mulher solteira".* Ela imaginara que o casamento poderia melhorar sua condição, com sua "elevação" a "mulher casada". Mas nos anos que se seguiram, Elenilza engravidou cinco vezes em sequência e sua mãe faleceu, após uma cirurgia de apêndice. Aos 23 anos, ela se viu cuidando de 10 crianças (cinco irmãos e cinco filhos), de seus avós e de seu marido. "*Eu arriei*". Além de uma depressão profunda, Elenilza passou a sentir fortes dores, no abdômen e nas pernas. Era junho de 1991, quando ela teve uma oportunidade de tentar o tratamento em Belo Horizonte – caso fosse necessário fazer uma cirurgia, ela não queria que fosse no mesmo hospital em que a mãe morrera. Deixou as

crianças *"todas espalhadas"*, com pessoas que pudessem cuidar delas na sua ausência, e seguiu viagem sozinha. Com muita espera, em filas de madrugada, conseguiu tratar vários cistos no útero e ovários, fazer cirurgias de varizes e iniciar um cuidado da depressão – questões ligadas ao desgaste pelas gestações e partos e ao intenso e ininterrupto esforço no cuidado de toda a sua família.

O relato de Elenilza atravessa diversas camadas reconhecidas dentre as violências do sistema patriarcal, ou da "violência de gênero", como irá nomear Rita Segato (2025). Silvia Federici em "Calibã em a Bruxa" (2004) recupera as bases históricas do desenvolvimento capitalista em que reconhece um duplo processo de mecanização do corpo das mulheres, submetidos ao trabalho (seja ele remunerado ou não, fora e dentro de casa) e ainda à função sexual e reprodutiva. Mais tarde, em "Além da Pele" (2023), Federici também aborda o poder da Medicina em sua longa e duradoura colaboração com o Capital e o Estado, na organização e disciplinamento dos corpos e na negação da autonomia sobre nossa própria realidade corporal. Nesse sentido, Federici reconhece o corpo como "a esfinge a ser interrogada e sobre a qual há de se atuar no caminho da mudança social e individual" (2023:19-22). De maneira muito semelhante ao que propõe Elenilza, Federici entende que ir "além da pele" siginifica encontrar "uma continuidade mágica com os outros organismos vivos que povoam a Terra: os corpos dos humanos e dos não humanos, as árvores, os rios, o mar, as estrelas. É a imagem de um corpo que reúne o que o capitalismo dividiu, um corpo […] que se move em harmonia com o cosmos, em um mundo no qual a diversidade é uma riqueza para todos e um terreno de comunhão (2023:16).

Na companhia de colaboradoras do posto de saúde do bairro Novo Aarão Reis, como parte do conselho regional de saúde, e ainda em seu envolvimento com coletivos agroecológicos, Elenilza entende e nomeia a sua horta como uma "farmácia viva". Ela fala de uma concepção de saúde que é ampla, envolve o ambiente, o corpo, a mente, o espírito. Um ribeirão limpo, sem esgoto ou lixo, e livre para transbordar em suas margens, em épocas de chuvas, banhando as plantações, as várzeas, as praias, é condição de partida para essa realidade e por isso ela se engaja nessa luta.

Enquanto conversávamos, Elenilza me chamou para uma volta pela horta, fomos vendo os diferentes canteiros e suas estratégias de manejo, como o uso de estruturas elevadas, para poupar as suas costas, e outras suspensas, nas áreas alagáveis, para evitar a contaminação pelas águas do rio. Nessa caminhada ela me contou que quando começou a plantar ali lembrou-se da infância, de quando aprendeu com seus avós e com seu pai, o cultivo da terra: *"Meu avô tinha um sítiozinho pequenininho e eu sempre ia para lá e eu admirava eles cuidando das coisas. Eu tenho essa memória de que o que você planta, você colhe, né? Assim que eles falavam, tudo que você planta, você colhe. Se é de bom, se é de ruim. (...) E aí, quando eu cuido daquilo ali, eu sinto que eu estou fazendo um bem para mim também. E se eu cuido da natureza, eu vou usufruir dela, mas também as outras pessoas. (...) Então isso para mim me traz muita satisfação, sabe? De ter esse cuidado com as margens do rio, porque isso vai trazer essa transformação para as águas. Eu tenho certeza que com as margens do rio reflorestadas, ele vai ter como expandir, correr mais no seu espaço. A água vai ser purificada e também as plantas vão ser hidratadas com a água. Então é um ajudando o outro, como eu te falei".*

As antropólogas, Joana de Oliveira e Fabiana Maizza (2022: 9), se referindo aos cultivos entre as mulheres indígenas Wajãpi, grupo Tupi que habita a região das Guianas, contam que "seus roçados são verdadeiras coleções, em que as plantas narram histórias e materializam relações de parentesco". Ainda no passeio pelos canteiros, Elenilza me diz que faz questão de manter algumas espécies, pelo cultivo à memória dos seus avós e dos saberes aprendidos com eles. *"Cebolinha, coentro. Porque a gente usava muito, eram os temperos que a gente usava. Era o que tinha no quintal. O tomate, a couve, é o que a gente comia. E, em caso de medicinal, é uma cidreira. Capim-cidreira, alecrim, erva-doce. São coisas que existiam na minha casa. O mastruz, no tempo nosso de criança, minha avó tratava a gente, quando ela percebia que a gente estava com verme, era com mastruz. Ela tirava, socava aquilo ali, dava para o bebê. Então existe muitos remédios que eu tenho aqui que é recordação dela, sabe? Se faltava alguma coisa em casa, ela ia lá no quintal e pegava e fazia um mexido e a gente comia. Então, essas plantas, eu mantenho. Essa roxinha aqui, a gente chama na Bahia de*

língua-de-vaca, mas aqui chama almeirão roxo. Fazia um refogadinho, a gente comia. O caruru, a gente comia. Tem aquela que eu conheço lá como maria gondó. Ela é uma delícia, mas é difícil, eu não consegui muda pra ela, ou semente, eu ainda estou correndo atrás. São plantas que a gente tinha sempre no quintal. Eram mais essas folhas, que ela fazia questão de ter, por serem mais práticas pra cuidar. E de se alimentar, também".

Cabral de Oliveira e Maizza (2022) também recorrem a Bellacasa (2017) para pensar sobre a recuperação do cuidado contra sua simplificação, mantendo suas asperezas e ambivalências, garantindo suas expressões nas dimensões de trabalho, de afeto e política. Elas destacam que, nos contextos etnográficos das roças Jarawara e Wajãpi, não se pode descrever "as relações entre mulheres e seus cultivares nem com um excesso de peso materialista, usando unicamente termos como "trabalho", "formas de subsistência" ou "controle da natureza", nem com um excesso simbolista, como se a única face verdadeira das relações fossem seus significados cosmológicos" (2022: 13). Elenilza demonstra esse trânsito entre motivações e afetos em sua atividade na horta. Além da subsistência, ou da finalidade ecológica mais ampla já mencionada, ela com recorrência se refere a uma conexão com deus por meio da "natureza", a uma benção ou benefício espiritual que o contato com a terra lhe transfere. Sobre um âmbito de relações de escala mais íntima e sutil, entre ela e as próprias plantas, ela conta: *"eu sinto um carinho muito grande, sabe? Por elas, pela natureza, pelas plantas, pela água, pelos rios. Eu converso com ela, você acredita? 'Ah, eu cuido de você, eu quero ver você bonita'. Às vezes de repente ela fica feinha, assim, tristinha, e eu começo: 'vou pôr um pouquinho de água aqui para você ficar bem feliz', eu converso com ela. E aí volto no outro dia, e não é que ela está feliz? Mais bonita, com as folhas mais verdes? Me dá uma satisfação, uma alegria muito grande, ver esse cuidado que eu posso dar a ela. Eu me sinto, assim, gratificada. Sinto que elas devolvem para mim aquele carinho que eu dei para elas".*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. Lidas com o ribeirão da Onça

Figura 07: Barracos de lona no acampamento que veio a constituir o bairro Novo Aarão Reis, no ínicio do anos 1990. Sem data. **Fonte:** Acervo da Escola Municipal Herbert José de Souza.

As trajetórias pessoais e familiares – suas grandes batalhas e obstáculos, mas também a mais ordinária sobrevivência cotidiana – se misturam com as lutas comunitárias no território. Uma vez em Belo Horizonte, e após alguma estabilização de seu estado de saúde, Elenilza recebeu seu marido e seus filhos, que vieram da Bahia. Meses depois, a família se juntou ao acampamento do movimento por moradia que veio a constituir o bairro onde hoje moram, o Novo Aarão Reis. Por dois anos eles viveram em um barraco de lona, de nove metros quadrados, à espera do parcelamento de um terreno pela Prefeitura e da distribuição dos lotes aos integrantes do movimento. O terreno onde hoje é o bairro fica às margens do ribeirão da Onça.

É também no sentido polivalente do cuidado (trabalho, afeto, política), e ainda guiada pela trajetória de Elenilza, que proponho aprofundar a noção de *lida* como uma junção entre as práticas do *cuidado* e da *luta*. Se por um lado, é uma forma de comunicar em uma só expressão o entendimento do cuidado como luta, e da luta como cuidado, por outro trata-se de ressaltar as correlações e influências entre uma e outra: as práticas cotidianas pela sobrevivência e os movimentos políticos pela vida urbana digna (a garantia do direto a moradia, saneamento, saúde, mobilidade, educação, lazer, etc). Ao mesmo tempo, além de promover essa extensão entre privado e público, entendo aqui a lida como prática que atravessa essas esferas com um caráter "cosmopolítico" (Stengers, 2005 *apud* Bellacasa,

2017)[3] envolvendo a solidariedade em um âmbito "mais-que-humano" (De la Cadena, 2010 *apud* Bellacasa, 2017)[4].

Henri Lefebvre, em sua obra "Critica da Vida Cotidiana" (2014) propõe a abertura da esfera pública sobre a privada, de forma a atribuir, a esta última, sentido político. Também é possível extrair de sua reflexão, como propõe Shields (2025), o caminho inverso, de influência do privado sobre o público, conferindo-lhe características de intimidade, criatividade e improviso, como qualidades importantes para o desvio contra a "colonização" pelo capital. "O lar como um espaço liminar, ambíguo e até mesmo insurgente é um elemento que o distingue das normas da vida pública. Ele sustenta uma ética espacial de baixo para cima que pode extrapolar a criação dos filhos, o cuidado com os idosos, o apoio aos vizinhos e a ecologia política local (como de hortas comunitárias, por exemplo) enquanto visões coletivas e, daí, para a cidade – como a atualização de um coletivo vivo" (Shields, 2025: 235-236 – tradução própria).

Ainda com Lefebvre (2019), podemos denunciar uma negligência ou um "esmagamento do erótico" face ao racional, na sociedade capitalista: "Embora seja verdade que durante a época industrial o 'princípio de realidade' tenha esmagado o 'princípio do prazer', não é chegado o momento da sua desforra? (...) O amor, conjugal ou não, não busca a intimidade?" (2019: 101). Relaciono essa extensão da potência da intimidade e dos afetos, ou do amor, no sentido de desejo, como uma força criativa própria do cuidado. Nesse sentido, e considerando a "manutenção das asperezas do cuidado" proposta por Bellacasa, vejo relevância em abordar a crítica e o movimento feministas que lutam pelo reconhecimento e a valorização do trabalho de reprodução social. Ao bordão "não é amor, é trabalho não pago", podemos propor um acréscimo, que faça como a curva de uma espiral e reconheça: "não é amor, é trabalho… *é também* amor".

---

[3] Stengers, Isabelle. "The Cosmopolitical Proposal." In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Edited by Bruno Latour and Peter Weibel, 994–1003. Cambridge Mass.: MIT Press, 2005.

[4] de la Cadena, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.'" *Cultural Anthropology* 25, no. 2: 334–70. 2010.

O trabalho atravessa toda a narrativa de Elenilza. *"Serviço, bico, demanda, compromisso, fardo, encomenda, produção, trabalho fichado, cultivo, cuidado"*, são as expressões que ela utiliza para qualificar as suas diversas atividades.

Quando construiu com seu filho mais velho a barraca de lona onde viriam a morar, atravessaram o ribeirão da Onça, com água até o joelho, carregando um feixe pesado de bambus, que usaram para fazer a estrutura. Montaram um barracão de três metros por três e lá dentro viveram com poucos móveis e utensílios, o fogão e o botijão de gás. Uma das crianças dormia no carrinho de mão, uma outra em cima de uma mesinha, ela e o marido dividiam a única cama, de solteiro. Dentre os poucos itens que trouxe da Bahia, estava sua máquina de costura.

Elenilza aprendeu a costurar com a sua mãe, ainda criança, e este foi o seu ofício pela vida toda, até se aposentar. Quando tinha 12 anos, teve que aprender a costurar camisas literalmente de uma noite para o dia. Sua mãe havia assumido uma encomenda de "um fardo de camisas", para fornecer a uma confecção. Mas ela estava grávida e acabou dando à luz antes de completar o serviço e não pode mais continuar a costura. Ao mesmo tempo, não podia renunciar àquele trabalho, pois dependia do pagamento para as despesas do mês. *"Ela ficou desesperada, 'como é que eu vou fazer?' [...] Aí eu falei, 'Mãe, fique tranquila. Você vai me explicando como que é que faz e eu vou costurando'. E ela disse, 'Então você senta na máquina, pega um retalho de pano e pedala bastante'"*.

Já em Belo Horizonte, trabalhou também em confecções de roupas, depois em fábricas de sofá. Ainda hoje tem um ateliê de costura em sua casa, mas não guarda mais tanto interesse pela atividade, principalmente por não conseguir ficar sentada à máquina por muito tempo. Ela sente dores nas costas, pelos anos de trabalho repetitivo e com postura inadequada: *"No trabalho, era muito pesado, porque você tem que dar conta da produção, né? Então se a cadeira não tá boa, você tem que se sentar do mesmo jeito"*.

Ainda sobre o período "na lona", quando estavam no acampamento coletivo, Elenilza lembra dos enormes desafios para garantia das necessidades mais básicas como água e

esgoto. Estratégias coletivas eram colocadas em ação, como a organização de chafarizes, abastecidos por caminhões-pipa (muitas vezes doados por apoiadores). Grande parte das tarefas domésticas, como a lavação de roupas e louças, eram realizadas nestes locais, ao livre, frequentados principalmente por mulheres e crianças. Apesar de haver cooperação e solidariedade entre vizinhas, Elenilza conta que a grande necessidade e pouca oferta dos recursos também tornava a convivência bastante hostil e muitas vezes permeada por extrema violência. As mulheres faziam filas nos chafarizes, e, como demorava muito tempo, deixavam suas latas marcando a posição. *"Ficavam as latas, tudo enfileiradas, e, muitas vezes, como tinham seus afazeres em casa, as mulheres iam ajeitar alguma coisa, olhar um filho, olhar comida. A lata ficava lá guardando o lugar dela". Se alguém passasse na frente, arrumava briga. Muitas vezes saía até faca nas brigas das mulheres. Como eu sou uma mulher de não gostar de briga, eu pegava e ia à noite. Enchia minhas vasilhas tudo à noite, depois que todo mundo já se acalmou".* Como ela trabalhava "*fichada*" como costureira na fábrica de sofás, a tarefa da água e a comida ela fazia à noite e nos finais de semana lavava roupas e cuidava das demais tarefas de casa.

Figuras 08 e 09: Chafarizes coletivos no acampamento que veio a constituir o bairro Novo Aarão Reis, no ínicio do anos 1990. Sem data. **Fonte:** Acervo da Escola Municipal Herbert José de Souza.

Depois que conseguiu o seu lote, a construção de sua casa também se deu pouco a pouco, aos finais de semana. *Você acredita que eu puxei pedra desse rio para fazer a minha casa? Nos fins de semana, nos dias de folga, a gente pegava o carrinho de mão, os meninos ia catando e eu ia empurrando, pra poder fazer o alicerce. Não era só eu, muitas outras pessoas, que também estavam construindo, iam lá e pegavam. E então eu devo a esse lugar, tudo isso. Então agora chegou o meu momento de retribuir, sabe? Por estar aqui, por ter conseguir esse espaço pra morar, ter tirado muitas pedras do rio, das margens do rio. Aí então é gratidão, por tudo isso.*

Esse sentido de gratidão que Elenilza elabora faz parte da via de autorrecuperação mencionada anteriormente. Outro aspecto ainda proporcionado pela relação com a horta nesse processo, que é também de autoconhecimento e autonomia, é a possibilidade da solidão. Apesar de Elenilza ter a colaboração de seu marido em demandas pontuais e atualmente dividir o espaço com uma outra família, ela passa a maior parte do tempo sozinha. Isso chegou a lhe frustrar inicialmente, quando ela esperava que a atividade tivesse um caráter comunitário. Mas até hoje não houve engajamento efetivo mais amplo. *A 'comunitária' não deu certo. Porque as pessoas chegam aqui e falam assim, 'Ô dona, o que é que a gente pode pegar?'. É comunitária, só na parte de colher. Aí nós pedimos pra mudar o nome, para 'horta familiar'.* Hoje Elenilza entende que essa evolução pode acontecer gradualmente, e, enquanto isso está satisfeita com sua rotina. *No mais, é eu. E eu fico bem sozinha*. Entendo que poder estar sozinha, a essa altura, em sua vida, é uma forma de compensação. Por aquela fuga que ela buscou um dia, ao se casar para escapar da sua família, e na qual ela chegou a pensar novamente quando veio se tratar em Belo Horizonte. É uma fuga para estar só, mas também para poder se abrir para outros envolvimentos profundos, para além do doméstico. A lida com as plantas vem abrindo a possibilidade de traslado de um mundo encerrado na casa, para as complexidades da vida comunitária. Elenilza vem se tornando uma pessoa proeminente na representação do bairro, da bacia e até da regional (Belo Horizonte tem a sua gestão adminstrativa dividida em 9 regionais; o bairro Novo Aarão Reis e a região do baixo-Onça se encontram na regional Norte). Seu "plantar" tem sido, portanto, canal de conexão com mundos interiores e exteriores, de introspecção e de projeção.

3. Imaginação – Energia potencial

A minha irmã fala assim que você tem que sonhar além de você; além daquilo que você imagina. Porque eu acho que os limites da vida muitas vezes fazem você sonhar pouco. Você fica sem perspectivas, começa a ver o mundo muito pequeno e aí você sonha pequeno.

Elenilza me contou o sonho que ela teve com o terreno onde ela acabou construindo a sua casa. Foi uma visão, uma conversa com deus, em um momento de desespero. Ela ainda estava lidando com o tratamento de saúde em Belo Horizonte e seu marido ia chegar da Bahia com seus filhos. Nesse dia ela caminhava a pé pela beira do ribeirão da Onça, voltando de uma consulta médica, estava desorientada. Ela passava por um trecho com muito mato, e tinha uma grande vala, onde corria a enxurrada. Ela sabia que por ali havia uma cachoeira, mas daquele ponto não podia ver, por causa do mato alto. Em um dado momento ela se apoiou em um poste, e pediu: "'*Deus, me dá nem que seja um pedacinho de terra pra botar meus filhos pra morar'. E falei assim, "pode ser num buraco, pode ser nesse buraco'. E isso ficou no meu coração."*

Dois anos depois, quando Elenilza já havia esquecido essa história, chegou o momento do sorteio dos lotes para os participantes do acampamento. Quando disseram seu nome, e o número do lote que lhe seria atribuído, duas amigas que a acompanhavam a ajudaram a procurar no mapa (havia um cartaz com a planta do loteamento). "*As meninas então riram de mim e falaram: "É lá naquele buraco!". Falaram dessa forma. Aí eu me lembrei na hora. Não morreu em mim aquele sonho e hoje eu fico feliz por estar sendo o melhor lugar do bairro. Olha que lindeza, esse rio."*

Figuras 10 e 11: Cachoeira e Ribeirão da Onça. Sem data. Fonte: Acervo de Ronilda Soares da Silva.

O "buraco" da cachoeira pode ter dado à região do baixo Onça a possibilidade de manter seu leito e suas margens livres, e por isso de ter uma população envolvida nas lidas com o rio, pela sua sobrevivência. Não posso deixar de pensar na "energia potencial" desse acidente geográfico, que se torna força de movimento, de transformação.

Referências Bibliográficas

BELLACASA, María Puig de la. **Matters of care**. Speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

BELO HORIZONTE. **Plano Municipal de Saneamento de Belo Horizonte – 2020/2023, revisão de 2002**. Prefeitura de Belo Horizonte, 2022. Disponível em: https://prefeitura.pbh.gov.br/obras-e-infraestrutura/informacoes/publicacoes/plano-de-saneamento

BRITO, Elenilza. **Conversas à beira d'água**. Entrevista concedida a Elisa Porto Marques. Belo Horizonte, 14 e 20 de agosto de 2025.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; MAIZZA, Fabiana. Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. **MANA** 28(2): 1-33 2022.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017 [2004].

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução:** trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019 [2012].

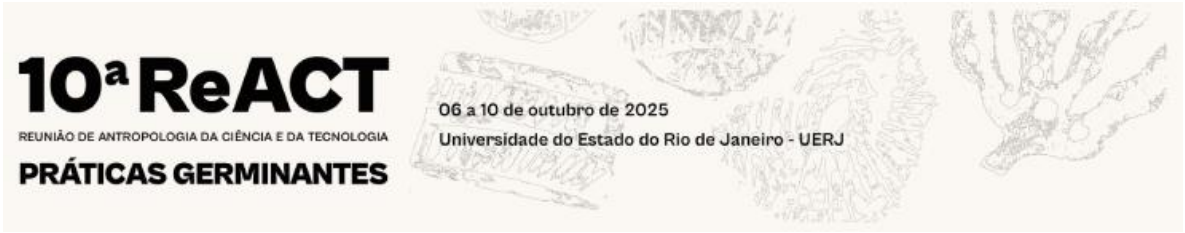
FEDERICI, Silvia. **Além da pele**. Repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Elefante, 2023 [2020].

hooks, bell. **Teoria feminista.** Da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019 [1984].

hooks, bell. **Erguer a voz.** Pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019 [2014].

LEFEBVRE, Henri. **Critique of everyday life**. Londres: Verso, 2014 [1947, 1961; 1981].

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019 [1970].



MARQUES, Elisa Porto. **Da miragem à morada**: a ideia de natureza confrontada pela crítica da vida cotidiana. 2022. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/items/2ef588ff-fe33-4f6e-8c81-3d8d72bab297. Último acesso: 03/10/2025

MARQUES, Elisa Porto; IZIDORO, Isabela; SIQUEIRA, André (orgs). **Lembra: isto é rio** – Histórias do Ribeirão da Onça. Belo Horizonte: Cosmópolis, 2024.

SEGATO, Rita. **As estruturas elementares da violência.** Ensaios sobre gênero entre a antropologia, a psicanálise e os direitos humanos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2025.

SHIELDS, Rob. **Ambiguity, Household and the Global Intimate in the Work of Henri Lefebvre.** In: ACME: An International Journal for Critical Geographies, 2025, 24(2): 224-241

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e Territórios**. Uma introdução à ecologia política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

MULHERES BRASILEIRAS E O CUIDADO EM PORTUGAL: TRABALHO, ESTEREÓTIPOS E VIOLÊNCIA.

Badr Abou Dehn Pestana [1]

Igor José de Renó Machado [2]

RESUMO: A pesquisa propõe compreender as relações laborais e os estereótipos que atravessam a experiência de mulheres brasileiras migrantes que atuam como cuidadoras de idosos em Portugal, analisando as múltiplas formas de opressão que essas mulheres enfrentam. Com o aumento da feminização das migrações, o trabalho relativo ao cuidado levanta reflexões, pois é frequentemente tratado como algo natural e inato da mulher, não resultante de formação profissional, mas sim de um suposto "instinto", reforçando sua vinculação à imagem do feminino (HIRATA 2009). A emigração brasileira para Portugal, em especial após 2014, é heterogênea e apresenta diversos perfis e inserções laborais, porém, observa-se uma tendência em relação aos setores de trabalho ocupados, como atendimento ao público, limpeza e cuidados, este último, particularmente, recaindo sobre mulheres imigrantes, (GOMES, 2013) sendo frequentemente empregos desvalorizados e alvos de exploração. Diante desse cenário, a pesquisa também busca analisar como gênero, nacionalidade e condição migratória se interseccionam e moldam as trajetórias dessas mulheres, desde a sua inserção laboral até o acesso a direitos e cidadania.

Palavras-chave: Mulheres migrantes; Brasileiras em Portugal; Etnografia; Trabalho e cuidado.

INTRODUÇÃO

A demanda por trabalhadores migrantes no setor de cuidados em países ricos é um reflexo da desigualdade da divisão de trabalho e riqueza global. Entretanto, esses países estabelecem regimes migratórios restritivos que resultam em condições de trabalho precárias para imigrantes, constituindo, portanto, uma relação paradoxal pautada pelo capitalismo moderno: ao mesmo tempo que impedem a circulação livre, dependem de trabalhadores imigrantes para setores precarizados e mal remunerados, como, por exemplo, o de cuidador (DEBERT, 2016; RIBEIRO e BAENINGER, 2020).

Nesse contexto é importante distinguir o processo de migração em experiências de gênero: mulheres migrantes estão inseridas numa complexa gama de demarcadores sociais que refletem diretamente no papel que essa mulher tem dentro da sociedade e definem suas relações com o trabalho e interações sociais no país receptor. A feminização

[1] Universidade Federal de São Carlos
[2] Universidade Federal de São Carlos

das migrações vem se consolidando cada vez mais com o aumento de mulheres atravessando as fronteiras nacionais. Desse modo, a busca por trabalho e renda combina-se com estereótipos que associam mulheres a atributos como 'dedicação natural' e 'disponibilidade afetiva', criando um nicho laboral predominantemente feminino e racializado no setor de cuidados. (DEBERT, 2016).

Neste projeto, buscarei refletir especificamente sobre como se dá o processo de vida e trabalho de brasileiras migrantes que atuam como cuidadoras de idosos em Lisboa, Portugal. Com isso, pretendo abrir espaço para uma reflexão e análise sobre as múltiplas formas de opressão vivenciadas por corpos migrantes femininos, bem como sobre seus processos laborais.

A escolha em analisar mulheres brasileiras em Portugal se justifica não apenas pelo volume expressivo dessa migração, mas também pelas contradições que a permeiam: a facilidade linguística e os laços históricos não impedem a precarização dessas trabalhadoras, na verdade, pode, muitas vezes, reforçar hierarquias herdadas do colonialismo (MACHADO, 2004). Portanto, se por um lado, essa familiaridade colabora com a migração, por outro, estereótipos associados à nacionalidade brasileira podem intensificar a exploração no trabalho doméstico e de cuidados.

SÍNTESE DA BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

A migração em muitos casos é motivada pela expectativa de acesso a melhores condições de vida, trabalho, serviços públicos e segurança. Esses elementos, divulgados nos discursos dos países de destino, alimentam o imaginário de estabilidade e progresso. Já do ponto de vista do país de origem, a saída de seus cidadãos costuma estar ligada a dificuldades estruturais, como desigualdades sociais, instabilidade política e crises econômicas, que, segundo Póvoa Neto (2006), configuram um contexto de expulsão. No Brasil, a partir de 1980, observou-se uma mudança de imagem, de "país da imigração" passando para "país da emigração", o que evidenciou uma clara modificação nos fluxos migratórios. Hoje, o Brasil contribui com altos números para a emigração latino-americana, especialmente para os países: Estados Unidos, Portugal, Espanha, Itália e, também, para o Japão (PÓVOA NETO, 2006).

A emigração brasileira para Portugal, assim como em outros países, cresceu significativamente nas décadas de 1980 e 1990, entretanto, dividiu-se em dois processos, que se diferenciaram aos citados anteriormente. A chamada “primeira vaga”, composta

por um número reduzido de migrantes, com maior nível de escolaridade e qualificação, enquanto a "segunda vaga" foi mais expressiva e heterogênea, incluindo um grande contingente de trabalhadores menos qualificados. No início do século XXI, os brasileiros já passaram a constituir o maior grupo de estrangeiros em Portugal, mantendo um relevo crescente dos segmentos de imigrantes mais desqualificados. (PEIXOTO E FIGUEIREDO, 2007; IORIO E FERREIRA, 2013).

Para compreender melhor os números e as características da emigração brasileira em um recorte mais recente, diversos autores analisam os fluxos migratórios do início do século XXI, identificando o que alguns denominam como uma "terceira vaga". Esse momento migratório é impulsionado por novas legislações dos países que facilitaram a regularização e ampliaram oportunidades no mercado de trabalho em Portugal. Esse fluxo se destacou, de maneira geral, pelo aumento das remessas ao Brasil, maior presença feminina, predominância de migrantes com nível médio de escolaridade e intensificação da mobilidade estudantil. No entanto, a crise econômica global de 2008, agravada pela adoção do programa de austeridade em Portugal entre 2011 e 2014, desacelerou esse fluxo migratório, reduzindo as entradas e levando muitos brasileiros a retornar ao Brasil (GÓIS, P. et al, 2009; FRANÇA e PADILLA, 2018).

Com o fim dessas medidas em 2014, o país retomou o crescimento econômico, impulsionando uma nova onda de imigração brasileira: a "quarta onda" (que para alguns autores, se iniciou em 2017), caracterizada por jovens empreendedores, profissionais qualificados e famílias de classe média em busca de segurança e qualidade de vida. Este fluxo, entretanto, é marcado pela diversidade e heterogeneidade de perfis sociodemográficos. É nessa nova transição que os brasileiros voltam a se consolidar como o principal grupo estrangeiro em Portugal e agora com projetos migratórios de longa duração (FRANÇA e PADILLA, 2018; FERNANDES, PEIXOTO e OLTRAMARI, 2020).

Dado o crescimento de imigrantes em Portugal e seus diferentes contextos migratórios e laborais, Machado (2005) nos provoca a refletir sobre a relação entre a construção da identidade brasileira, os estereótipos portugueses sobre o Brasil e a inserção dos migrantes brasileiros no mercado de trabalho. Com isso, baseio-me nas perspectivas do autor, sobre as dimensões da vida do imigrante brasileiro serem divididas em 3 principais categorias: trabalho, representação e gênero. (MACHADO, 2015).

Diante desse contexto migratório e pela busca por trabalho, vê-se a necessidade de ampliar a lente de análise e considerar as formas sutis de violência que permeiam as relações laborais desses migrantes.

Ao longo do tempo, nas interações trabalhistas, observa-se que o controle sobre a vida dos trabalhadores e as dinâmicas de poder, moldam os processos de trabalho e refletem suas influências até a atualidade. Paoli (1989) analisa a violência direcionada à classe trabalhadora e evidencia uma perspectiva social em que o emprego é tratado como uma concessão oferecida aos operários, enquanto o empregador assume uma posição hierárquica que remete ao papel de líder familiar.

Essa realidade contribui com uma construção de visão da sociedade sobre os migrantes, repercutindo diretamente no lugar social ocupado por esses indivíduos e na forma como se relacionam com o trabalho e com a sociedade. Gramsci (1999) traz essa discussão a partir de seu conceito de grupos subalternos e o desafio de superar essa condição por meio da luta por direitos e pela reconfiguração das relações de poder no trabalho. A complexidade das relações de poder também é apresentada por Bourdieu (2012) que aborda como a dominação social pode produzir a chamada violência simbólica definida pelo autor como uma violência invisível, que opera por meio da aceitação implícita da dominação por parte dos dominados, em que não se utiliza de meios físicos, mas que se manifesta por meio de símbolos e comunicação.

Assim como a simbólica, ainda há outras abordagens que relatam como diferentes formas de violência são produzidas socialmente. Entre elas, a violência estrutural que se refere a como certas formas de violência se constituem através das próprias instituições e sistemas econômicos, e cria condições de vida desiguais e precárias para certos grupos sociais. Nesse sentido, Galtung (1969) relata que essa violência está gravada na estrutura da sociedade e aparece como desigualdade de poder e consequentemente, como chances desiguais de vida. Entretanto, essa forma de violência se manifesta não somente em estatísticas e normas institucionais, mas também nas práticas cotidianas e torna invisível o sofrimento dos trabalhadores. Dessa forma, o processo laboral em si não é necessariamente violento, mas a forma como é organizado, realizado e gerenciado pode se configurar de forma violenta. Minayo (1994) caracteriza a violência estrutural como uma forma silenciosa de expressá-la, que se revela tanto nas condições precárias e perigosas de trabalho quanto na restrição de direitos sociais conquistados, como os benefícios trabalhistas e previdenciários. Atualmente, o trabalho análogo à escravidão, o

trabalho infantil e o aumento da informalidade, representam algumas das formas mais notórias de exploração no trabalho (GOMEZ, 2005; OLIVEIRA e NUNES, 2008).

Simonetti et al. (2020) destacam que, diante da urgência por sobrevivência, trabalho e ausência de redes de apoio e/ou proteção, os migrantes internacionais encontram-se especialmente vulneráveis a relações de trabalho fraudulentas, nas quais são privados de um tratamento digno e da garantia mínima de seus direitos laborais. Nesse contexto, Romero (2018) evidencia que uma das piores formas de abuso e exploração de trabalhadores imigrantes são os contratos ou vistos que vinculam o trabalhador ao seu empregador.

Entre os diversos setores laborais atravessados por essas formas de violência, o trabalho reprodutivo, (aqui sendo o cuidado o foco desse estudo), se destaca pois, além de uma atividade frequentemente desvalorizada, é tratada não como resultante de formação profissional, mas sim de um suposto "instinto", reforçando sua vinculação à imagem do feminino. Se reconhece, portanto, conforme Hirata (2009), as chamadas “qualidades femininas” como habilidades profissionais, em que as qualificações são amplamente atribuídas aos homens e às mulheres restam apenas “qualidades”.

O trabalho reprodutivo, geralmente destinado as mulheres ou grupos minoritários como os imigrantes, se refere a atividades não remuneradas e realizadas no espaço doméstico, que são essenciais para a reprodução da vida e da força de trabalho, como por exemplo o cuidado com as pessoas e com a manutenção do lar. A não remuneração parte de uma visão que esse é um trabalho improdutivo ou de caráter não capitalista, segundo relata Brito e Coelho (2022), em que acreditava-se não ter relação direta com o capital, ou seja, desconsiderava o trabalho do cuidado como mantenedor das engrenagens do sistema.

Para Federici (2019), o trabalho reprodutivo é atribuído como um traço e particularidade oriundo das mulheres, porque seguindo a lógica capitalista, foi destinado a não ser remunerado, colocado como um trabalho que promove plenitude na vida da mulher que é destinada a cuidar e conceder seu “amor”. Sendo, então, uma “arma poderosa no fortalecimento do senso comum” de que o trabalho reprodutivo não constitui em si um trabalho, mas sim um atributo natural, reprimindo a luta das mulheres (FEDERICI, 2019).

Brito e Coelho (2022) trazem que o trabalho doméstico se transforma numa função fundamentalmente feminina a partir do modo de produção capitalista, juntamente com o

patriarcado e o racismo estrutural, que foram fundamentais nos processos de naturalização do mesmo. Segundo Caldeira e Bispo (2020), ao construírem um referencial teórico marxista, voltam para Engels (2012), com o marco da propriedade privada, a riqueza acumulada pelo homem precisava ser passada a seus herdeiros legítimos. Com isso, o controle dos espaços ocupados pela mulher passa a integrar um elemento essencial para a preservação e garantia da paternidade, ocupando uma posição central no espaço doméstico e responsável pelo cuidado dos filhos e da casa. Nesse cenário, consolidou-se uma ideologia patriarcal imposta às mulheres pela divisão sexual do trabalho: a responsabilidade pelo cuidado doméstico. Esse processo foi intensificado violentamente no período da escravidão, principalmente sobre as mulheres negras (BRITO e COELHO, 2022).

Nesse cenário, é de extrema importância racializar o debate sobre a trajetória de mulheres migrantes, pois, segundo Davis (2016), a categoria mulher pode ser considerada uma armadilha, quando encontra-se dissociada do contexto racial e de classe pois "Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida" [3]

O racismo em articulação com o sexismo e machismo produz efeitos violentos especialmente sobre as mulheres negras. Como observado por Gonzalez (1984), a figura da mulher negra é frequentemente associada à "mulata", "mãe preta" e a "doméstica". Essas representações têm origem no período escravocrata em que a mulher amamenta, educa e cuida da criança branca, ao mesmo tempo em que era marginalizada. A autora então retrata como o afeto também pode ser um terreno de dominação racial e de gênero. Portanto, neste estudo, ao relacionar gênero e migrações, levarei em consideração em minhas análises o conceito de interseccionalidade trazida por Crenshaw (1989), que aborda como diferentes formas de opressão não atuam de maneira isolada, mas se sobrepõem e interagem para criar experiências únicas de discriminação.

Considerando esses aspectos, compreende-se que a vivência de mulheres em contextos migratórios não pode se restringir por uma ou duas categorias isoladas. Segundo Piscitelli (2008), essas categorias que marcam suas trajetórias devem ser vistas como elementos que moldam suas experiências, atravessando, de forma entrelaçada, dimensões como sexualidade, raça, etnicidade e nacionalidade. Pois há uma violência

[3] Artigo publicado no portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/.

simbólica e colonial que se expressa a partir de fronteiras etno-sexuais afetando de maneiras distintas mulheres proveniente de diferentes regiões do mundo.

O cuidado não deve ser visto como um ato individual ou doméstico, mas sim como um processo coletivo, bem como político, essencial para o funcionamento da democracia, pois trata-se de um conjunto de práticas voltadas para a manutenção da vida e deve estar no centro da política democrática (TRONTO, 2015). Desse modo, a compreensão da migração feminina e o trabalho do cuidado, requer que se observe não apenas as marcas de raça e gênero, mas também os circuitos econômicos e afetivos nos quais essas mulheres são inseridas. As noções de amor maternal atribuídas ao trabalho do cuidado se desfazem quando essa atividade deixa de ser o trabalho cotidiano das mulheres como mães, esposas e filhas e passa a ser o trabalho remunerado de trabalhadoras domésticas migrantes. Este fenômeno de delegação do trabalho reprodutivo para mulheres migrantes é elucidado por meio da chamada Divisão Internacional do Trabalho Reprodutivo, que é promovida pela globalização. Nesse movimento, mulheres de países ricos do norte só conseguem se inserir no mercado de trabalho uma vez que compram a mão de obra de outras mulheres, geralmente migrantes dos países do sul, como as latino-americanas, para realizarem, no seu lugar, o trabalho reprodutivo. Logo, esse evento gera um “ciclo” pois essas migrantes só conseguem partir porque outras mulheres em seu país de origem se incumbem pelos cuidados de seus dependentes. A globalização do cuidado, então, expande as desigualdades entre os países à medida que as mulheres de países mais pobres deixam suas próprias famílias para cuidar de famílias privilegiadas de um país mais rico, esse evento é denominado pela autora Hochschild (2016) como “cadeia global de cuidados”, processo em que ocorre a realocação das tarefas reprodutivas sempre para alguém que esteja em condição inferiorizada na grade de escalonamento do trabalho doméstico (RODRIGUES e TONHATI, 2022; FEDERICI, 2019). Essa dinâmica favorece e permite a desresponsabilização dos governos que transferem às famílias serviços que deveriam ser garantidos por políticas públicas (SILVA, 2021).

Segundo a análise de Marchetti (2022), essa cadeia é considerada "global" porque envolve diversas nações interligadas seja por fluxos de trabalho, afeto, desigualdade e/ou poder, e é uma "cadeia" porque as atribuições do cuidado vão sendo transferidas de uma mulher para outra ao longo de uma hierarquia transnacional. Para Faria (2019), o deslocamento feminino transcontinental e colonialista ocasiona um drama social: o cuidado se torna símbolo de apropriação do capital e da globalização que o mercantiliza

e o profissionaliza, conferindo que as mulheres do sul global se submetam a precarização e desvalorização nos países do norte, condicionando uma hierarquia atrelada ao gênero, classe e a raça, contribuindo para estimular a desigualdade de gênero.

A "crise do cuidado", conforme exposta por Hirata (2009), se dá devido ao envelhecimento populacional e da escassez de mão de obra, em um setor historicamente desempenhado por mulheres da família, pois, as mulheres estão cada vez mais presentes no mercado de trabalho e, paradoxalmente, nos empregos relacionados ao cuidado. Diante desse cenário, imigrantes, especialmente com baixa qualificação, acabam sendo direcionados para esse tipo de trabalho, que frequentemente se apresenta como a única alternativa para evitar uma situação de completa vulnerabilidade socioeconômica no país de destino. (OLTRAMARI et al, 2023).

Esse fenômeno também pode ser acompanhado em Portugal, diante do crescimento expressivo da migração brasileira para o país nos últimos anos. A Agência para a Integração Migrações e Asilo (AIMA, 2024), no Relatório de Migrações e Asilo, relatou que, em 2023, a nacionalidade brasileira apareceu como a principal comunidade estrangeira residente no país com uma representação de 35,3% do total. Esse índice também é fortemente marcado por um perfil feminizado, sendo as mulheres aproximadamente 51% (187.376) dos migrantes (AIMA, 2024).

A emigração dessas mulheres ocorre tanto de forma solitária quanto dentro de uma estratégia migratória familiar, nem sempre liderada por um homem. As motivações para esse movimento variam, englobando desde razões econômicas, como a necessidade de contribuir para o sustento da família, até questões sociais que impulsionam a busca por maior autonomia e independência em outro país (PADILLA, 2007). É importante notar que, independentemente das motivações ou formas que se deslocam, a esperança ou objetivo de se encontrar um trabalho é sempre uma constante, pois, é ele que determina seus modos de vida, bem estar, o acesso à alimentação, moradia entre outros direitos básicos para uma vida digna.

Embora exista uma diversidade de perfis e inserções laborais das brasileiras em Portugal, observa-se uma tendência em relação aos setores de trabalho ocupados, como atendimento ao público, limpeza e cuidados (GOMES, 2013). Estes últimos, particularmente, recaindo sobre mulheres imigrantes, como mostra o relatório "intitulado "Domestic Workers Across the World: Global and regional statistics and the extent of legal protection" da Organização Internacional do Trabalho (OIT), publicado em 2013,

que declara que em Portugal registrou-se 175.500 trabalhadores domésticos, dos quais, 173.400 são mulheres, sendo o ramo de atividade mais frequente entre as mulheres imigrantes.

A definição de cuidador informal no país foi elencada pelo Estatuto de Cuidador Informal[4] (lei nº 100/2019), que definiu e reconheceu legalmente quem cuida de pessoas dependentes. Para a Uchôa (2021), a aprovação deste estatuto caracteriza uma maneira do governo transferir sua responsabilidade pelos cuidados de saúde e bem-estar da população dependente para as famílias, que recai principalmente no ombro das mulheres. Essa transferência de responsabilidade provém, como já visto, da lógica patriarcal e capitalista, que desvaloriza o cuidado como responsabilidade coletiva, e o pressiona para os espaços privados.

Além do reforço do estereótipo do cuidado estar intrinsecamente vinculado à mulher, emergem outros desafios da imigração brasileira: a imagem sexualizada da mulher brasileira e a concepção de um "corpo colonial" (GOMES, 2013), ou seja, um corpo visto como disponível. Nesse cenário, Padilla (2007) traz em seu estudo sobre a oposição (na visão eurocentrista) entre as mulheres europeias e as mulheres de ex-colônias, reforçando o que Gomes (2013) traz como "corpo colonial"; no qual a hegemonia europeia se sobrepõe nas relações com as mulheres não europeias, vistas como disponíveis e subalternizadas. Essas representações, muitas vezes alimentadas e reforçadas pelo Estado Brasileiro, pela elite e pela mídia, acentuam a ordem discursiva hegemônica que perpetua relações de poder colonial, racista e misógino (MACHADO, 2004), reafirmando, portanto, estereótipos que subjugam as mulheres migrantes. Com isso, os discursos sociais não apenas moldam percepções, mas também se transformam em preconceitos, especialmente no que diz respeito às mulheres brasileiras, enraizados nessas relações históricas de poder (GOMES, 2013).

Assim a experiência de trabalho e vida das cuidadoras brasileiras acontece num complexo entremeio ambivalente de estereótipos, no seio do qual a atividade do cuidado tangencia distintas dimensões que vão desde uma imagem positiva do cuidado até uma imagem agressiva da sexualidade, impactando a vida dessas imigrantes de formas que são também o objeto dessa pesquisa.

[4] A lei aprova o Estatuto do Cuidador Informal, que regula os direitos e os deveres do cuidador e da pessoa cuidada.

Uma outra barreira estrutural que contribui para o aumento das dificuldades encontradas por mulheres brasileiras imigrantes e que atuam nos setores domésticos (no caso do estudo, na área do cuidado), é de que, por se tratar de ocupações marcadas pelo isolamento e pela reduzida interação social, possuem baixos recursos de redes de apoio, dificultando assim a obtenção de conhecimento de melhores empregos, de processos de regularização migratória e acesso a serviços voltados para imigrantes (PADILLA, 2007), aumentando os riscos de precarização. As relações sociais são reconhecidas como elementos fundamentais no suporte dos indivíduos, nos níveis material e afetivo, tendo impactos muito claros na sua saúde física e mental.

OBJETIVOS

A presente pesquisa tem como principal objetivo investigar as condições laborais de brasileiras cuidadoras de idosos em Portugal, bem como compreender de que forma os estereótipos e marcadores como raça, classe social, gênero, nacionalidade e condição migratória se articulam e interseccionam na experiência migratória dessas brasileiras, moldando suas trajetórias desde a sua inserção laboral até o acesso a direitos e cidadania, e repercutindo em seu cotidiano urbano e em sua saúde e bem-estar.

Para isso, busca-se então caracterizar o perfil sociodemográfico e migratório das mulheres que residem em Portugal e trabalham no setor do cuidado de idosos, mapear as trajetórias laborais e levantar possíveis experiências de violência e/ou exploração laboral, analisar a relação entre essas experiências e os marcadores sociais e identificar os principais desafios enfrentados pelas mulheres no acesso aos direitos trabalhistas e documentação.

MATERIAL E MÉTODOS

O presente estudo ainda está em estágio de desenvolvimento e trata-se de uma pesquisa qualitativa onde o principal instrumento metodológico será uma etnografia com base na convivência e na observação atenta (PEIRANO, 2008) alinhada à perspectiva de Geertz (1989), que defende uma “descrição densa” como forma de acessar os significados culturais a partir da interpretação situada dos acontecimentos.

Para isso, farão parte da pesquisa trabalhadoras brasileiras, que tiveram alguma experiência laboral, seja formal ou informal como cuidadora de idosos em Portugal. O recrutamento das participantes se dará por meio de parcerias com Organizações da Sociedade Civil e através de grupos de trabalho para brasileiros em redes sociais. Para enriquecimento da análise, pretende-se selecionar uma amostra heterogênea em relação à faixa etária, formalidade e tempo de residência no país. Em seguida, a rede de contatos se estabelecerá a partir da técnica "bola de neve[5]".

A escolha do campo pela capital do país envolveu algumas análises como a do Instituto Nacional de Estatística (2024) que indicou que a região da Grande Lisboa apresentou um índice de 34,3 idosos para cada 100 pessoas em idade ativa. Esse índice, comparado a outras regiões, demonstra uma taxa de envelhecimento menor, entretanto, a escolha da cidade se pautou também nos números de imigrantes brasileiros em Lisboa, que, segundo a Pesquisa Brasileiros em Portugal, em 2018, o município e seu entorno apresentaram a maioria da população migrante vivendo no local, com 213.065 pessoas registradas, sendo 48,7% de todos os imigrantes de nacionalidade brasileira (BARBOSA, 2021), o que trará uma gama de oportunidades para a realização desta etnografia. Conforme os diálogos e as relações sociais forem se estabelecendo, outros municípios também poderão ser incluídos de acordo com a disponibilidade da pesquisadora e possíveis participantes.

A fim de me aproximar das dinâmicas sociais, as tensões e as solidariedades que se manifestam de forma mais espontânea, pretendo participar de eventos organizados pelos grupos de brasileiros no país como encontros informais, celebrações e reuniões casuais o que gerará um arcabouço de materiais que serão registrados em um diário de campo, instrumento fundamental para o levantamento de situações não verbalizadas e reflexões sobre meu próprio papel como pesquisadora brasileira, migrante temporária e interlocutora (BERNARD, 2017).

Para compreender as relações laborais, estereótipos e possíveis violências e explorações que atravessam a experiência de mulheres brasileiras que atuam como cuidadoras de idosos em Portugal, se possível, será acompanhado também o cotidiano de trabalho dessas mulheres. Como segundo instrumento de compreensão, através de alguns

[5] Esta técnica de pesquisa qualitativa se baseia na indicação de novos participantes a partir dos participantes iniciais na pesquisa, formando uma teia social mediada por redes de pertencimento. Coleman, J. S. (1958).

encontros, pretendo encaminhar diálogos a partir de entrevistas (não estruturada ou semiestruturada), com o cuidado para preservar a autonomia do relato dessas mulheres e garantir uma escuta ativa e sensível (COLLINS, 1998).

Para uma maior contemplação e qualidade da pesquisa, pretende-se realizar uma etnografia em Portugal com duração de 6 meses, para que seja possível estabelecer contatos com Organizações da Sociedade Civil, a convivência com essas mulheres e viabilizar uma melhor análise de suas vivências como imigrantes trabalhadoras do cuidado.

FORMA DE ANÁLISE DOS RESULTADOS

Inicialmente, será realizada uma imersão profunda no material etnográfico, por meio de várias leituras dos registros do diário de campo, visando familiarizar-se com o corpus textual. No segundo momento, será feita a demarcação dos trechos a serem tratados, com base na temática e nos objetivos traçados na pesquisa. Posteriormente a realização de uma exploração mais detalhada do material, visando uma compreensão aprofundada dos dados (BERNARD, 2017).

Por fim, os resultados serão interpretados de maneira contextualizada, com o intuito de entender o significado antropológico das evidências e suas conexões com o objetivo do estudo. A apresentação dos resultados será realizada de forma descritiva e por meio de figuras ou tabelas, com o intuito de facilitar a visualização e a compreensão dos dados obtidos.

A presente Pesquisa integra o Laboratório de Estudos Migratórios (LEM) da Universidade Federal de São Carlos que poderá fornecer subsídios teóricos para efetivação da pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta estudo pretende aprofundar a compreensão das experiências laborais de mulheres migrantes que atuam no setor de cuidado, como também mapear as redes de poder e resistência que emergem dessas relações. Além disso, procura contribuir para discussões sobre justiça social, cidadania e direitos humanos, e ampliar os debates antropológicos urbanos de exclusão e subordinação.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA PARA A INTEGRAÇÃO, MIGRAÇÕES E ASILO (AIMA). Relatório de Migrações e Asilo 2023. LOPES S.; SOUSA A. Lisboa: AIMA I.P. set. 2024. ISBN 978-989-35625-7-4.

BARBOSA, A. Brasileiros em Portugal: de volta às raízes luzitanas. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão*, 2021

BERNARD, H. R. 2017. Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches. Lanham: Rowman & Littlefield.

BOURDIEU, P. A dominação masculina. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012 v.11.

BRITO, M. M. L. A.; COELHO, G. G. FEMINISMO MARXISTA E PSICOLOGIA: o trabalho reprodutivo na formação da subjetividade das mulheres. Política & Trabalho: revista de ciências sociais, n. 55, 31 mar. 2022.

CALDEIRA, Ariana; BISPO, Nívia. As contradições sociais evidenciadas pelo novo coronavírus e a vida dasmulheres no contexto da pandemia. Germinal: Marxismo e Educação em Debate, Salvador, v. 12, n. 3, p. 479-502, 2020.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, 1989, p. 538–554.

DAVIS, A. Mulher, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBERT, G. G. Migrações e o Cuidado do idoso. Cadernos Pagu, n. 46, p. 129–149, jan. 2016.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. São Paulo: Expressão Popular,2012.

EUROPEAN ANTI POVERTY NETWORK PORTUGAL (EAPN Portugal). Migrações — factos & números. Observatório Nacional de Luta Contra a Pobreza, abr. 2024.

FARIA, G. J. A. Feminização dos Circuitos Migratórios: Um Diálogo entre o Trabalho do Care, Redes Sociais e Processos de Desenvolvimento Social. Revista Latino Americana de Geografia e Gênero, v. 10, n. 2, p. 24 41, 2019. ISSN 21772886.

FEDERICI, S. O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERNANDES, D.; PEIXOTO, J.; OLTRAMARI, A. P. A quarta onda da imigração brasileira em Portugal: uma história breve. Revista Latinoamericana de Población, v. 15, n. 29, p. 34–63, 17 mar. 2020.

FRANÇA, T.; PADILLA, B. IMIGRAÇÃO BRASILEIRA PARA PORTUGAL: ENTRE O SURGIMENTO E A CONSTRUÇÃO MIDIÁTICA DE UMA NOVA VAGA. Cadernos de Estudos Sociais, v. 33, n. 2, 13 dez. 2018.

GALTUNG, J. Violence, peace, and peace research. Journal of peace research. v. 6, n. 3, p. 167–191, 1969.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: A interpretação das culturas. Vol. 1. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 3–20.

GOMES, M. S. O imaginário social <Mulher Brasileira> em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação. Dados, v. 56, n. 4, p. 867–900, out. 2013.

GÓIS, P. et al. "Segunda ou terceira vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal", in PADILLA, B. e XAVIER, M. (org.), Revista Migrações - Número Temático Migrações entre Portugal e América Latina, out. 2009, n.º 5, Lisboa: ACIDI, pp. 111-133.

GOMEZ, C. M. Violência no trabalho. In: SOUZA, E. R. S.; MINAYO, M. C. S. (Org.) Impacto da violência na saúde dos brasileiros. 1 ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2005.

GONZALEZ, L. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". Revista ciências sociais hoje 2, no 1 (1984): 223–44.

GRAMSCI, A. Cadernos do cárcere. Edição e tradução: Carlos Nelson Coutinho. Coedição, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v.1.

HIRATA, H. A precarização e a divisão internacional e sexual do trabalho. Sociologias, n. 21, p. 24–41, jan. 2009.

HOCHSCHILD, Arlie Russell. Global care chains and emotional surplus value. In: ENGSTER, Daniel, METZ, Tamara. Justice, politics and family. Nova York: Routledge, 2016, p. 249- 261.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA - Portugal. Índice de dependência de idosos por região NUTS – 2024 (dados de 2023). Lisboa: INE, 2024. Disponível em: https://www.ine.pt.

IORIO, J. C.; FERREIRA, S. D. A. Fluxos migratórios de brasileiros em Portugal: o retorno e a "nova vaga dos em vias de qualificação". Leopoldianum, v. 39, n. 107–9, p. 31–48, 8 jun. 2013.

MACHADO, I. J. R "Imigrantes brasileiros no Porto. Aproximação à perenidade das ordens raciais e coloniais portuguesas." Lusotopie 11: 121-140. 2004.

MACHADO, I. J. R. "Implicações da imigração estimulada por redes ilegais de aliciamento: o caso dos brasileiros em Portugal". Instituto Superior de Economia e Gestão – SOCIUS Working papers nº 03 2005.

MACHADO, I. J. R. "Brasileiros no exterior e cidadania (1980-2005)". Tomo 26 (jan/jun): 211–45. 2015.

MARCHETTI, S. Migration and domestic work. IMISCOE Short Reader, Springer, 2022. 94 p.

MINAYO, M. C. S. Violência social sob a perspectiva da saúde pública. Cadernos de Saúde Pública, v. 10, p. S7–S18, 1994.

OLIVEIRA, R. P.; NUNES, M. O. Violência relacionada ao trabalho: uma proposta conceitual. Saúde e Sociedade, v. 17, n. 4, p. 22–34, out. 2008.

OLTRAMARI, A. P. et al. Quarta Onda de Imigrantes Brasileiras e Brasileiros em Portugal: Redes, Classe Social e Gênero em Evidência nas Relações de Trabalho. Revista Gestão & Conexões, v. 12, n. 1, p. 49–71, 21 mar. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Domestic Workers Across the World: Global and regional statistics and the extent of legal protection. Genebra: OIT, 2013.

PADILLA, B. "A Imigrante Brasileira em Portugal: Considerando o Género na Análise", in MALHEIROS J. M. (org.), A Imigração Brasileira em Portugal. Lisboa, ACIDI. 2007.

PAOLI, M. C. Trabalhadores e cidadania: experiência do mundo público na história do Brasil moderno. Estudos Avançados, v. 3, n. 7, p. 40–66, set. 1989.

PEIRANO, M. C.. Etnografia: teoria, método e experiência. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

PEIXOTO, J.; FIGUEIREDO, A. Imigrantes brasileiros e mercado de trabalho em Portugal. In: MALHEIROS, J. M. (org.). Imigração brasileira em Portugal. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I. P.), 2007. p. 11-37.

PISCITELLI, A. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". Sociedade e cultura 11, no 2 (2008): 263–74.

PÓVOA NETO, H. A imagem da imprensa sobre a emigração brasileira. Estudos Avançados, v. 20, n. 57, p. 25–39, maio 2006.

RIBEIRO, E. M.; BAENINGER, R. Migração internacional de mulheres e o mercado global de cuidados. Cidades 40, 2020. Disponível em: http://journals.openedition.org/cidades/2272.

RODRIGUES, T.; TONHATI, T. Migração e trabalho doméstico: as experiências de migrantes latino-americanas na Espanha. REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 30, n. 65, p. 105–120, maio 2022.

ROMERO, M. Reflections on Globalized Care Chains and Migrant Women Workers. Critical Sociology, v. 44, n. 7–8, p. 1179–1189, nov. 2018.

SILVA, F. M. Trabalho emocional realizado por imigrantes brasileiras cuidadoras de pessoas idosas em Portugal. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021.

SIMONETTI, T. L. B. et al. Exploração laboral, pandemia e seus legados. Migrações Internacionais e a pandemia de Covid-19. PUCMINAS/UNICAMP, 2020. P. 33 – 37.

TRONTO, J. Who cares? How to reshape a democratic politics. New York: Cornell University Press, 2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cuidado em redes invisíveis: Creches informais, colonialismo e a resistência pericapitalista nas periferias urbanas[1]

Amanda Costa Cruz Oliveira[2]

Resumo: O presente artigo dedica-se à compreensão de como o cuidado voltado às pessoas periféricas é impactado pelas lógicas colonialistas e capitalistas, fazendo com que alternativas pericapitalistas de cuidado surjam como resposta – sob as perspectivas históricas, sociológicas e antropológicas. Busca-se compreender o que são as creches informais, frequentemente ocultas nas estruturas sociais, mas de extrema importância para o desenvolvimento das famílias periféricas e, por consequência, para toda a nossa cadeia social. Parte-se da compreensão de Maria Puig de la Bellacasa sobre o cuidado como uma teia que envolve todos os seres vivos, mesmo nas camadas mais invisíveis da sociedade. O trabalho aponta para a noção de que o cuidado é atravessado por interseccionalidades de raça, gênero e classe social. Além disso, propõe uma crítica à ideia higienista, recorrente em estudos sobre a história das pré-escolas e creches no Brasil, de que as creches informais teriam desaparecido com o surgimento das instituições formais e com o suposto aprimoramento do sistema educacional. Tal visão contribui para o apagamento de uma parte fundamental do desenvolvimento das periferias urbanas, indo de encontro com a perspectiva Latouriana de que a modernidade coloca para escanteio tudo aquilo que é considerado ultrapassado e inferior aos modelos considerados corretos.

Palavras-chave: Cuidado. Informalidade. Pericapitalismo. Crianças. Creches.

> *"Importa quais pensamentos pensam pensamentos. Importa quais conhecimentos conhecem conhecimentos. Importa quais relações relacionam. Importam quais mundos mundificam*

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES).

[2] Amanda Costa Cruz Oliveira é mestranda em Ciências Sociais pela UFES e bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição, pesquisadora do GAIA - Núcleo de Estudos dos Povos da Terra (UFES). E-mail: amandacostacruzoliveira@gmail.com.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

mundos. Importa quais estórias contam estórias. [...]"

– Donna Haraway

Introdução

A caminhada pelo bairro de São Pedro (bairro periférico na cidade de Vitória, no Espírito Santo) e seus arredores resultou no encontro despretensioso com quatro espaços denominados creches informais (Figura 1). Esses espaços não regulamentados de cuidado infantil aparecem aos montes nas periferias brasileiras e apontam para uma necessidade de que esses locais sejam reconhecidos, bem como de que os motivos de sua existência sejam escutados com atenção. Retornarei a esse ponto nos próximos tópicos, pois, no momento, é necessária uma recapitulação para compreender em que cenário esses espaços se estabelecem e se fixam.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 1 - montagem de fotos das placas das creches informais de São Pedro - Vitória, ES.

Fonte: Elaborado pela autora.

Compreender o cuidado não é uma tarefa simples, pois, primeiramente, precisamos entender como as formas de cuidar na contemporaneidade foram afetadas pelo modo de produção colonial/capitalista. Façamos, então, esse esforço juntos. Analisando junto com a socióloga feminista, Silvia Federici em sua obra "O calibã e a Bruxa" (2017) destaca que o cercamento de terras fez com que a reprodução social, que era tida coletivamente, passasse a pertencer cada vez mais às famílias nucleares, e, consequentemente, as mulheres, a quem foi atribuído o papel de cuidadoras. No prefácio à edição brasileira de Tudo Sobre o Amor (bell

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

hooks, 2020) Silvane Silva destaca que "o capitalismo e o patriarcado, juntos, como estrutura de dominação, produziram o afastamento das famílias nucleares e suas respectivas famílias estendidas" (SILVA, in: HOOKS, 2020, p. 17). Dessa forma, o cuidado que era partilhado entre várias pessoas acabou passando por menos mãos, de modo que em um parâmetro oposto a esse, como destaca Sobonfu Somé (2007) sobre a sua comunidade chamada Dagara, compreende-se que o cuidado não pode caber a uma pessoa só, mas sim que a criação de uma criança pertence a todos, pois seria impossível realizar tal tarefa sozinho:

> Se uma criança cresce achando que sua mãe e seu pai são sua única comunidade, quando tem um problema e seus pais não conseguem resolvê-lo, ela não tem a quem recorrer. Os pais são os únicos responsáveis pelo que aquela criança se torna, é isso é pedir demais para apenas duas pessoas. Pior ainda: muitas vezes, uma única pessoa é deixada com os filhos. (Somé, 2007, p. 43)

Nesse, sentido, a professora elabora sobre a necessidade da comunidade em todos os sentidos da vida Dagara, principalmente naquilo que corresponde ao âmbito familiar, as crianças são responsabilidades de todos:

> Quando você tem um filho, por exemplo, não é só seu, é filho da comunidade. Do nascimento em diante, a mãe não é a única responsável pela criança. Qualquer outra pessoa pode alimentar e cuidar da criança. Se outra mulher tiver um bebê, ela pode dar de mamar a qualquer criança. Não há o menor problema.
>
> Algumas vezes, quando uma mãe quer ver seu filho, ela não consegue, porque muitas pessoas estão cuidando dele. Lembro-me de que costumava pregar uma peça nas minhas irmãs. Eu pegava seus filhos e desaparecia com eles por um bom tempo. Minhas irmãs ficavam pensando onde estariam seus filhos, mas sabiam que estavam seguros. (Somé, 2007, pp. 42-43).

Alongando o fio do diálogo estabelecido com Somé (2007) sobre o cuidado como um fazer juntos, vamos à conceituação de cuidado trazida por Maria Puig de La Bellacasa (2017), que vai expandir uma análise tradicional – que parte de autoras feministas – para abraçar outros seres e compreendê-lo como algo que não se dá de uma forma solitária e unilateral, mas a qual todos os seres, humanos e não humanos, vão precisar para se manter:

> Cuidado é tudo que é feito (no lugar de tudo que nós fazemos) para manter, dar continuidade e reparar o mundo para que todos (no lugar de nós) possam viver nele da melhor forma possível. Esse mundo inclui… tudo que buscamos entrelaçar em uma complexa teia sustentadora da vida (BELLACASA, 2017, p.103 modificado a partir de Tronto 1993, p. 161, tradução nossa)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

George Marcus (1995) propõe que uma das formas contemporâneas do fazer etnográfico é a investigação de determinadas temáticas a partir das linhas que elas traçam em diversos lugares:

> O outro modo, muito menos comum, de pesquisa etnográfica autoconscientemente inserida em um sistema mundial, agora frequentemente associado à onda de capital intelectual rotulada de pós-moderna, sai dos locais únicos e das situações locais dos projetos convencionais de pesquisa etnográfica para examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em um espaço-tempo difuso. Esse modo define para si mesmo um objeto de estudo que não pode ser considerado etnograficamente se permanecer focado em um único local de investigação intensiva. Em vez disso, desenvolve uma estratégia ou projeto de pesquisa que reconhece conceitos e narrativas macroteóricos do sistema mundial, mas não depende deles para a arquitetura contextual que enquadra um conjunto de sujeitos. (Marcus, 1995, p. 96)

O autor usa o exemplo de Tsing (2022), que investiga as redes que o cogumelo matsutake propõe para o mundo em diversos níveis. A autora realiza a sua pesquisa etnográfica em três países e atravessa várias perspectivas científicas para compreender o tema – é dela que tomo emprestado o conceito de pericapitalismo, que são os locais de aproveitamento que vão estar dentro e fora do capitalismo.

Ora, se para compreendermos o cuidado é necessário fazer uma reflexão que perpassa diferentes áreas das Ciências Sociais, da história e dos limites geográficos, explodindo os conceitos de uma etnografia clássica, que busca entender fenômenos a partir de microcosmos em comunidades específicas, pode-se compreender o cuidado como multissituado. Marcus (1995) elabora:

> Na etnografia multissituada, a comparação emerge da colocação de perguntas a um objeto de estudos emergente cujos contornos, locais e relações não são conhecidos de antemão, mas são, eles próprios, uma contribuição para a elaboração de um relato que tem diferentes locais de investigação no mundo real, completamente conectados (ibid., p. 102, tradução nossa).

A análise multissituada do cuidado perpassa por todo o artigo até, por fim, encontrar o seu foco principal, as creches informais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2 - Bairros São Pedro, em Vitória, e Vila Capixaba, em Cariacica, em que se localizam as creches informais analisadas.

Fonte: Google Earth.

A figura 2 destaca os bairros Vila Capixaba, em Cariacica, e São Pedro, em Vitória, ambos no estado do Espírito Santo, onde estão localizadas as creches informais estudadas. Já foi iniciada uma incursão de campo casa no município de Cariacica, que resultou em duas iniciações científicas e em um trabalho de conclusão de curso. Já sobre as creches em Vitória, foi feita apenas a localização destes ambientes com a expectativa de um olhar mais aprofundado

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

posteriormente. Os dois bairros apresentam o perfil de residentes de classe média baixa, com acesso a infraestrutura pública (saneamento básico, calçamento, energia elétrica), contendo casas e pequenos prédios de até cinco andares e comércio de micro e pequeno porte (segundo a classificação do SEBRAE[3])

Este artigo se dividirá, além da introdução, em mais dois tópicos, o primeiro busca explorar como a interseccionalidade atravessa o cuidado e como a cultura ocidental contemporânea afastou as pessoas marginalizadas das possibilidades de uma reprodução social plena. O segundo tópico busca compreender o que são as creches informais e como elas se tornam ocultas por trás de um conceito de modernidade que afasta a importância das redes de cuidado e, por fim, na conclusão, se propõe um olhar de atenção para as creches informais como um ponto chave de compreensão do cuidado na contemporaneidade.

O que atravessa o cuidado?

Para iniciar esse tópico, é necessário trazer o pensamento de Marshall Sahlins no livro Cultura e Razão Prática (2003) ao situar o capitalismo enquanto uma forma cultural, assim como todas as outras existentes no mundo, que não se baseia em uma razão elevada acima de qualquer simbolismo e regramentos que não tenham fins estritamente utilitaristas, o que comemos, o que vestimos, o que pensamos, como nos comportamos em relação uns aos outros são culturalmente guiados. O autor explica que "As determinações gerais da práxis estão sujeitas às formulações específicas da cultura, isto é, de uma ordem que goza, por suas propriedades de sistema simbólico, de uma autonomia fundamental" (ibid., p. 63). Nesse argumento, pontuo que o cuidado — o ato de cuidar, quem cuida e de quem se cuida na contemporaneidade — é guiado culturalmente, mesmo que, como pontuado anteriormente por

[3] Segundo as informações disponíveis no site da Sebrae (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas), Microempresas (ME) – quando se trata de comércio e serviços – são aqueles negócios que tem até 9 funcionários, já no casos de Empresas de Pequeno Porte (EPP) o número varia entre 10 e 49 funcionários. Para mais informações, acesse: https://sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/Anexos/Anuario%20do%20Trabalho%20Na%20Micro%20e%20Pequena%20Empresa_2013.pdf

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Bellacasa (2017) todos façam parte de uma rede maior, ela convida a um olhar não-inocente sobre ele:

> Embora a análise materialista feminista do cuidado tenha exposto a dependência da sociedade no cuidado — sua importância — ela também revelou as complexidades do trabalho feito pelos cuidadores, mostrando como as relações de dependência no cuidado podem ser tão cruéis quanto amorosas, desvendando o que realmente é feito em diferentes situações sob a categoria geral de cuidado. (Bellacasa, 2017, p. 11, tradução nossa)

Nesse sentido, a análise interseccional – de raça, gênero e classe – nos é útil para compreender o paradigma cultural das sociedades ocidentais em que o cuidado está permeado. O feminismo marxista, segundo Bhattacharya (2017), explica que a reprodução social seria uma das lógicas que permeiam o capitalismo, um sistema dual dividido nas lógicas da produção – forma como os seres humanos transformam a natureza em coisas para satisfazerem as suas necessidades – e da reprodução. Ela "refere-se a atividades e atitudes, comportamentos e emoções, responsabilidades e relacionamentos diretamente envolvidos na manutenção da vida, diariamente e intergeracionalmente" (Bhattacharya, 2017, p. 6, tradução nossa) sendo essa uma posição pormenorizada.

A autora explica ainda que é exigido das pessoas que elas dediquem mais tempo à produção do que a manutenção da vida, principalmente entre as camadas populares (que precisam despender um tempo maior de suas vidas no trabalho remunerado para sustentarem as suas famílias). Nesse sentido, elas não conseguem reproduzir plenamente aquilo que é necessário para a continuidade do sistema. Esse processo é denominado contradição sócio-reprodutiva do capitalismo[4].

Federici (2019) explica que o cercamento de terras na Europa no início da revolução industrial trouxe consigo também uma ideologia que restringiu as mulheres ao trabalho doméstico, às estabelecendo como seres menos capazes de realizar tarefas ligadas à produção, e pauperizando o cuidado; pois, mesmo fazendo um uso pericapitalista do que ele oferece, no sentido utilizado por Tsing de espaços de produção que estão simultaneamente dentro e fora do

[4] Para mais informações sobre como essa questão é analisada pelas feministas da reprodução social, veja: ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. Teoria da Reprodução Social: elementos fundamentais para um feminismo marxista. São Carlos: **Contemporânea**, 2023, v. 13, n. 2 p. 619-651.

capitalismo mas que são aproveitados pelo sistema. A reprodução permanece como um campo insubmisso ao qual o capitalismo não domina totalmente.

Mas, uma análise interseccional não resiste sozinha sem analisarmos também como a racialização está imbuída na problemática. Analisando o contexto das mulheres negras brasileiras, Lélia González (1989) nos traz que elas são colocadas no papel de cuidadoras das famílias dos outros. Essa lógica advém do período escravocrata, na qual a pecha de "mucama" – aquela que cuida dos filhos dos brancos e é obrigada a ter relações com o senhor – seguiu junto com o desenvolvimento do Brasil. "Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas" (Gonzalez, 1984, p. 230). Mas quem se importa com os filhos da mucama?

A autora bell hooks (2014), analisando o cenário estadunidense, também pontua que o início da diferenciação racializada entre mulheres teve início na escravização. A justificativa de desumanização viria em uma tentativa de justificar que as mulheres negras seriam mais fortes, resistentes e brutas, enquanto as brancas precisariam de delicadeza e cuidados; se as primeiras pudessem ser classificadas enquanto mulheres, então as brancas poderiam ser consideradas capazes também, esse movimento romperia com a lógica colonial-patriarcal. Com o passar do tempo, as mulheres racializadas foram empurradas para empregos relacionados ao cuidado e menos valorizados, sendo nesse sentido que ela aponta: "Nós parecemos ser unanimemente eleitas para sermos instaladas nos locais que as mulheres brancas abandonaram" (HOOKS, 2014, pág. 7). Hortense J. Spillers concatena com essa visão no texto Bebê da Mamãe, Talvez do Papai (2021) ao demonstrar que para a sociedade o corpo do escravizado perde seu papel de sujeito para se tornar apenas carne: "aquele grau zero de conceituação que não escapa da dissimulação sob a escova do discurso ou dos reflexos da iconografia" (SPILLERS, 2021, p. 3), aqui ela pontua a sociedade branca estadunidense, mas penso que esse contexto pode também ser expandido para a realidade brasileira.

Nesse cenário a autora nos traz que a pessoa feminina africana não foi imbuída da noção de "corpo feminino sacralizado", se tornando carne desgenerificada, a quem se podia agredir, estuprar, se podia forçar a servidão e a quem não faria sentido noções como a de maternidade,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

pertencendo a um lugar fora das binaridades estabelecidas em relação ao gênero. A questão do cuidado e as dificuldades impostas para a continuidade dele, assumem fator significativo quando fala-se sobre as mulheres negras, grande parte da reprodução invisível desse cuidado vem a partir delas.

Com o afastamento das famílias estendidas e, consequentemente, com a diminuição das redes de apoio, as famílias das classes mais baixas passam a ter menos opções com quem contar para aquilo que tange a sua reprodução social. Com os salários mais baixos, uma maior distância dos trabalhadores do local de trabalho e longas escalas de trabalho se vão também os bens chamados tempo e dinheiro. Dentro disso, retomo o questionamento: Quando falamos das pessoas marginalizadas, sendo elas pobres e/ou racializadas, quem se importa com a manutenção das suas vidas e dos seus? Que maneiras de sobrevivência encontram no sistema cultural capitalista?

A modernidade e a não submissão do cuidado

As chamadas creches informais, ou casas de tomar conta (Fernandes, 2017), são espaços informais de cuidado infantil em tempo parcial e/ou integral, que cuidam de crianças da mais tenra idade até a sua pré-adolescência. Esses espaços usualmente estão dentro da casa das cuidadoras e abrigam um grande número de crianças por vez – diferente de um serviço de babá, que tem um aspecto mais individual. Grande parte de seus cuidadores, conforme visto em Fernandes (2017; 2021) e Araújo e Rudy (2022) são mulheres sem formação específica para o desenvolvimento da atividade. As chamadas "tias" estabelecem com as crianças e suas famílias uma espécie de parentesco, suas conexões vão para além daquela presente dentro das quatro paredes do espaço. Os valores cobrados mensalmente variam de acordo com o turno desejado, mas em geral praticam preços mais baratos que as creches formais, além de oferecerem horários mais flexíveis que os do ambiente institucional. Muito presentes em zonas periféricas, como trazido na introdução com o exemplo do bairro São Pedro, em Vitória-ES, esses espaços fazem parte das rotinas diárias e intergeracionais dos moradores, possibilitando seu desenvolvimento e a criação de seus filhos. No bairro de periferia em questão, fora notado um padrão diferente das creches observadas em Cariacica, também no Espírito Santo. Em São Pedro, como

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

destacado na Figura 1, as creches têm placas com o nome de suas tias responsáveis, além de outras informações pertinentes ao seu funcionamento, a informalidade parece ganhar outros contornos no bairro, uma suposição, ainda preliminar, é de que pela importância que estes espaços adquiriram ao longo da história do desenvolvimento daquela população, se firma um acordo coletivo não dito de que, pelo menos ali, tal improvisação é permitida e não é podada pelos regramentos legais.

Dessa forma, tal informalidade permite que as famílias de classes mais baixas tenham acesso ao cuidado de suas crianças enquanto não conseguem uma vaga integral no ensino público e quando os horários tradicionais não suprem as famílias. Fernandes (2021) pontua ainda que:

> Vale ressaltar que este é um modelo de atenção complementar ao cuidado oferecido pela creche, pela pré-escola e pela família (avós e parentes que ficam com as crianças), indicando que mesmo em um contexto no qual é possível recorrer aos familiares ou às instituições, o acionamento de outros meios de suporte é fundamental. (FERNANDES, 2021, p. 5)

Com a "modernização" do Brasil no início de século XX surge também um discurso higienista em relação ao cuidado – destaco a lógica evolucionista da educação em Castro e Souza (2015), Oliveira (1988) e Mendes (2015) em que uma fase da educação é mostrada como precedendo uma anterior, que desaparece. As formas informais do cuidar infantil que existiam na época foram aos poucos sendo substituídas no discurso público pelas redes de cuidado formal, restando às demais formas a invisibilidade ou a crítica às outras formas existentes:

> Enquanto que a maior parte dos estudos existentes foca criticamente no papel de mulher-mãe exercido pelas crecheiras, enxergando-o em termos de falta de profissionalismo e/ou de resiliência na periferia urbana, este artigo decididamente sublinha que esse papel também pode ser visto como algo positivo, produtivo e construtivo, uma vez que as crecheiras não resolvem apenas o dilema de mães e pais que moram em periferias urbanas, precisam trabalhar e não contam com serviços de cuidados públicos ou particulares acessíveis. Apesar dos limites de suas iniciativas e práticas econômicas, as crecheiras também têm criado modos de sustento e de vida que beneficiam toda a comunidade. (ARAÚJO; RUDY, 2022, p. 20)

O ocultamento das formas tidas como inadequadas de prover o cuidado vão de encontro com a proposição de Latour (1994). O autor explica que a modernidade tal como conhecemos

estabeleceria um rompimento radical com aquilo considerado ultrapassado e inferior à lógica moderna de gestão da vida e tecnologias. Segundo sua elaboração, os modernos sentiriam um prazer com o rompimento com o passado. Esse rompimento estabeleceu também uma cisão entre natureza e cultura, um foi tido como radicalmente diferente do outro, e, se dentro dessa lógica o cuidado é tido enquanto pertencente a esfera da natureza (Plumwood, 2003), e consequentemente colocava a natureza como inferior a cultura, então a única forma de cuidado que pode existir dentro da cultura hegemônica é aquela higienizada dentro das regrinhas da sociabilidade.

Por que então pensar no que me conecta com todos os outros seres, humanos e não humanos (como propõe Bellacasa), se a tal modernidade me provê um afastamento higienizante que me afasta daquilo que considero inferior? Para dialogar com a questão Bellacasa (2017) propõe – sobre o pensamento de Latour – ser necessário superarmos oposições binárias:

> [...] continuamos presos em oposições binárias, na percepção de que, para dar conta dos fenômenos, precisamos construir uma ponte entre dois mundos. E, mesmo ao tentar construir essa ponte, ainda tendemos a conceder a um dos lados o poder de conhecer, e até mesmo de agir sobre, o outro: a natureza explica a sociedade (ou vice-versa) (Bellacasa, 2017, p. 32, tradução nossa)

Portanto, ao abandonar a lógica binária dos "modernos" que afasta o cuidado e se envergonha da natureza considerada ultrapassada, podemos nos focar em olhar para o que acontece nas periferias urbanas e na manutenção da vida das pessoas pobres e/ou racializadas sabendo que isso atinge a todos, por mais moderno que se pretenda.

Conclusão

Em seu livro Cultura e Razão Prática (2003), Marshall Sahlins discute, trazendo os argumentos de diversos autores da antropologia, entre outras coisas, sobre a noção de que a disciplina pode e deve estudar certos aspectos culturais a partir de suas ordens simbólicas, não tentando trazer uma visão funcionalista abrangente que acolha todas as realidades sociais do mundo e que se pretenda dar um denominador comum para todas as relações sociais humanas. O antropólogo indica que:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> A cultura não é meramente a expressão da natureza sob outra forma. Antes, pelo contrário, a ação da natureza se desdobra nos termos da cultura, isto é, sob uma forma que não é mais a sua própria, mas sim incorporada como significado. O que não consiste em uma mera tradução. O fato natural assume nova forma de existência como fato simbolizado; seu desenvolvimento e suas consequências culturais são governados já agora pela ação entre sua dimensão significativa e outros significados, em vez da relação entre sua dimensão natural e outros fatos. Tudo isso, é claro, dentro dos limites materiais. (Sahlins, 2003, p. 208)

Ao tecer esse comentário, ele indica que as ações da natureza são significadas por meio das culturas, sua dimensão significativa não indica diretamente uma razão funcionalista das ações e hábitos humanos.

É nesse sentido que Anna Tsing (2022) demonstra que os cientistas estadunidenses ignoravam as perspectivas japonesas – sobre o cogumelo matsutake – por a acharem específicas demais e não escaláveis, ignorando a riqueza que a especificidade poderia - e deveria - trazer para a prática científica norte-americana. Esse ethos funcionalista estadunidense se expande, como visto, em diversas práticas da ciência, e, como povo colonizado que somos, acabamos por aderir a certos aspectos de seus conhecimentos.

O pensamento de Tsing (2022) nos coloca em posição de observar aquilo que é específico e não escalável como forma de compreender o mundo em que vivemos e coabitamos. Entender o cuidado como pertencente a uma antropologia multissituada (Marcus, 1995) faz com que estejamos atentos às realidades que nos perpassam e nos conectam com aquilo que pensamos não existir. Se até aqui você ainda se pergunta “mas o que uma creche informal tem a ver comigo?” a resposta que te dou é que sem esses espaços, não existe toda uma face da reprodução periférica, pessoas que mantém o funcionamento das cidades, dos hospitais, das escolas, dos mercados, dos shoppings, das pequenas e grandes empresas, entre outros.

É necessário que compreendamos o capitalismo enquanto uma forma cultural, que, como todas as outras, pode apresentar contradições, pois não se baseia naquilo que seria o mais lógico, o utilitarista. Esse mesmo sistema, ao mesmo tempo em que precisa que a manutenção da vida ocorra, impõe também que distinções de raça, gênero e classe sejam impostas sobre quem deveria ter acesso a isso e quem deverá cuidar de forma coercitiva.

Essa contradição se expressa de maneira particularmente aguda nas periferias urbanas, onde o cuidado é, simultaneamente, indispensável e desvalorizado. A naturalização das

desigualdades raciais e de gênero faz com que o cuidado seja atribuído, quase como destino, às mulheres pobres e negras, reforçando uma hierarquia histórica que remonta ao período colonial e escravocrata. Lélia Gonzalez (1984) e bell hooks (2014) apontam que essa distribuição desigual não é apenas econômica, mas simbólica: o trabalho das mulheres negras é lido como extensão de um corpo historicamente disponível, associado à força e à servidão. Assim, o capitalismo não apenas explora o cuidado, como também o racializa, o feminiliza e o localiza socialmente, transformando uma necessidade universal em um marcador de desigualdade.

As creches informais vêm atuando enquanto uma resistência pericapitalista nas periferias urbanas ao prover o cuidado para aqueles que não consegue acessar o que é tido como o "cuidado ideal" nas creches, escolas e pré-escolas, mas são tornadas invisíveis por um conceito de Modernidade que esconde tudo aquilo que é considerável indesejado e ultrapassado, colocando tudo aquilo que se diz "natureza", no caso a manutenção da vida, como algo que deva ser escondido, nunca debatido. O cuidado persiste como um campo de resistência, em que relações comunitárias, afetivas e solidárias criam brechas dentro do sistema capitalista.

Dessa forma, pretendeu-se, neste artigo, propor uma discussão inicial e ampla acerca do cuidado no urbano capitalista e sobre as creches informais, buscando retirar esses espaços da invisibilidade e pautar sua importância na contemporaneidade. Foi feita também uma discussão acerca do que o conceito de modernidade impõe para o cuidado para que, por fim, possa se compreender um dos fios do que Maria Puig de la Bellacasa propôs como sendo parte de uma teia muito maior que engloba os seres humanos e não humanos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, Shadia Husseini; RUDY, Julia Taveira. Criando Territórios em Resistência: Periferias Urbanas, Economias Diversas e o Papel Socioeconômico de Creches e Crecheiras em Santa Luzia, Distrito Federal. **GEOgraphia**, Niterói, vol: 24, n. 52, e47289, 2022. DOI: 10.22409/GEOgraphia2022.v24i52.a47289. Disponível em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/47289. Acesso em: 15 de agosto de 2022.

BELLACASA, María Puig de La. **Matters of Care:** Speculative Ethics in More Than Human Worlds. 1. ed. Londres: University of Minnesota Press, 2017.

BHATTACHARYA, Tithi. Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. In:BHATTACHARYA, Tithi (Org.) **Social Reproduction Theory:** Remapping Class, Recentering Oppression. 1. ed. Londres: Pluto Press, 2017. pp. 01-21.

CASTRO, Mayara Alves de; SOUSA, Alba Patrícia Passos de. História das creches no Brasil até a Constituição de 1988. In: ENCONTRO NACIONAL DO NÚCLEO DE HISTÓRIA E MEMÓRIA DA EDUCAÇÃO, 14., 17-19 set. 2015, Fortaleza (CE). **Anais** [...]Fortaleza (CE): EdUECE, 2015. p. 490-499. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/41482?locale=en. Acesso em: 08 de janeiro de 2025.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNANDES, Camila. Casas de "tomar conta" e creches públicas: relações de cuidados e interdependência entre periferias e Estado. **Revista de Antropologia**, v. 64, n. 3. São Paulo: USP, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ra/a/hw6KQYf9xgJ9P5vpRQ7Y7nx/. Acesso em: 14 de janeiro de 2025.

FERNANDES, Camila. **Figuras da causação:** sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. 2017. 250f Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FRASER, Nancy. Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism. In: BHATTACHARYA, Tithi (Org.) **Social Reproduction Theory:** Remapping Class, Recentering Oppression. 1. ed. Londres: Pluto Press, 2017. pp. 21-37.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, p. 223-244, 1984. e-Disciplinas USP.

HOOKS, bell. **Não sou eu uma mulher?:** Mulheres negras e feminismo. 1. ed. Lisboa: Plataforma Gueto, 2014.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor:** Novas perspectivas. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2020

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. **Annual review of anthropology**, v. 24, n. 1, p. 95-117, 1995.

MENDES, Sarah de Lima. Tecendo a História das Instituições do Brasil Infantil. **Revista Saberes**, Natal, v. 1, n. 11. pp. 94 - 100. 2015.

OLIVEIRA, Zilma de Moraes Ramos de. A creche no Brasil: Mapeamento de uma trajetória. **Revista da Faculdade de Educação**. São Paulo, v. 14, n. jan/jun. pp. 43 - 52. 1988.

PLUMWOOD, Val. Feminism and Ecofeminism. In: **Feminism and the Mastery of Nature**. Taylor & Francis. Nova Iorque: e-Library, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade:** Ensinamentos Ancestrais Africanos Sobre Maneiras de se Relacionar. São Paulo: 2007.

SPILLERS, Hortense J. Bebê da Mamãe, Talvez do Papai: Uma gramática estadunidense. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (Org.)**. Pensamento Negro Radical:** Antologia de ensaios.1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2021. pp. 28-67.

TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo:** Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições. 412 p., 2022.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cuidar com crianças*:* práticas de interdependência

Joana Martins[1]

Resumo:

Nas últimas décadas, pensadores de diversas áreas tem proposto uma mudança de paradigma necessária no Antropoceno: de agressores a cuidadores de um planeta doente. Nesse contexto, o cuidado se apresenta como uma prática cidadã interessada em reparar, nutrir e manter o que é comum. O cuidado é entendido por Joan Tronto e Maria Puig de la Bellacasa como uma relação que envolve assimetrias. Se as relações de cuidado extrapolam as relações afetivas, domésticas e amorosas e são inerentes a todos, é preciso cuidar do que é diferente a nós. Em um esforço de estabelecer "parentescos estranhos" (HARAWAY, 2023), só é possível pensar num cuidado universal se fugirmos de uma lógica antropocêntrica e pensarmos em comunidades mais-que-humanas de cuidado.

Pensando em uma democracia do cuidado (TRONTO, 2013), é possível observar em certas práticas pedagógicas uma abordagem a partir da ideia de cuidado com o território. A partir do entendimento da interdependência do cuidado, pensar com as crianças pode nos ajudar a traçar caminhos para fora da crise e gerar comunalidade (ESCOBAR, 2020) para além de laços sanguíneos, semelhanças e antropocentrismos. Como parte dessa pesquisa, realizo atividades extensionistas em territórios vulnerabilizados do Rio de Janeiro e um levantamento de atividades de educação ambiental/urbana com crianças brasileiras, buscando tensionar a categoria do cuidado/*care* desde uma perspectiva contextualizada no Sul Global.

Palavras-chave:

cuidado; interdependência; infância; comunalidade.

A[2] palavra "cuidado", no seu uso cotidiano, está usualmente associada a práticas médicas. Precisa de cuidado quem está doente ou ferido. Em português, também é comum usarmos esse termo para indicar a necessidade de nos prevenir de alguma ameaça, no sentido de estar alerta. Nas últimas décadas, esse termo tem sido evocado por pensadores para pensar uma mudança de paradigma necessária no Antropoceno. Entendendo que o

[1] Arquiteta, doutora em História Social da Cultura pela PUC-Rio e professora substituta de Teoria e História da Arquitetura da UFRRJ.

[2] Esse texto é parte da minha pesquisa de doutorado, defendida em setembro de 2025 no Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio, sob orientação dos professores João Masao Kamita e Ana Luiza Nobre, com o título "Cuidado: crianças na rua – práticas educacionais de interdependência".

nosso planeta está "doente", falar em cuidado é também falar em formas de restauração, alimentação e manutenção (e não de extração e destruição) desse ser vivo. Se a causa dessa "doença" é o impacto humano sobre a Terra, falar em cuidado demonstra uma mudança na atitude antrópica: de agressores a cuidadores.

A crise sanitária global disparada pelo novo Coronavírus no final de 2019 sintetizou diversas camadas de crises contemporâneas: a crise ambiental, a crise política, a crise humanitária e a crise das cidades. A urgência climática planetária, já anunciada há décadas, se tornou incontornável e atravessou todos os campos do conhecimento. A suspensão da locomoção e o isolamento global também trouxe nova escala para a crise das cidades.

O contexto de emergência foi, em alguns casos, um chamado à auto-organização. No Brasil, também atravessado por uma grave crise política e com a população mais pobre sem ajuda efetiva de políticas públicas emergenciais, a imensa desigualdade fez com que fossemos o segundo país com mais mortes em número totais e o 13º em óbitos proporcionais à população[3]. Sem poder contar com o poder público, a sociedade civil rapidamente se organizou de maneira autônoma para tentar garantir a manutenção da vida. O impacto econômico gerado pela necessidade do isolamento social afetou muitas famílias, principalmente as que já estavam em condições de vulnerabilidade social. Nas favelas, o isolamento social foi quase inviável devido à configuração do seu tecido urbano. Diante da insuficiência de políticas públicas no Brasil voltadas para essa população, muitas favelas se organizaram para prover cestas básicas e outras doações a partir da articulação de coletivos, sem apoio do governo ou de partidos políticos.

O caso mais impressionante talvez seja o da favela de Paraisópolis, em São Paulo. Localizada em meio a um dos bairros mais caros da capital, a favela tem mais de 58 mil habitantes, segundo o Censo de 2022. Através de doações e parcerias com empresas, a favela contratou 3 ambulâncias, capacitou 240 socorristas, montou 60 bases de atendimento, transformou 2 escolas em casas de acolhimento e definiu 652 "presidentes de rua" (moradores voluntários responsáveis por verificar as necessidades das famílias e acionar as ambulâncias). Já na primeira semana da chegada da pandemia no Brasil,

[3] Cf. https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/04/29/ranking-da-covid-como-o-brasil-se-compara-a-outros-paises-em-mortes-casos-e-vacinas-aplicadas.ghtml

Paraisópolis ajudou a organizar o G10 Favelas, um grupo de ajuda mútua composto inicialmente pelas 10 maiores favelas do país[4].

A rapidez e a eficiência da criação de redes de mobilização e solidariedade a partir de questões urgentes demonstram a força da autonomia de organização da população, bem como revelam o abandono por parte do Estado. Porém, da mesma maneira que essas formas não-tradicionais de mobilização apontam para uma democracia radical, também podem indicar respostas liberais e tendências populistas para a crise democrática. Ou seja, essa organização, que independente dos mecanismos de representação tradicionais, como partidos políticos e eleições, pode significar uma democracia mais direta, mas também está exposta à cooptação por agentes externos.

A crise sanitária instaurada pela COVID-19 pode ter acentuado a crise da democracia representativa, especialmente em países de democracias frágeis, como o Brasil, mas ela também escancarou a crise ambiental. A ideia de um planeta doente e desequilibrado já vinha sendo abordada por ambientalistas desde o fim do século XX[5]. Porém, apenas com uma pandemia global esse tema parece ter ganhado a devida importância e urgência. Assim, a pandemia acirrou os debates sobre o Antropoceno[6]. Para o historiador brasileiro José Augusto Pádua[7], diferentemente da modernidade e da globalização, o antropoceno é um fenômeno global e simultâneo, que atinge a todos. Essa igualdade de impacto chama todos os cidadãos ao problema. Embora os países mais pobres tenham mais dificuldade em lidar com esse impacto, os países mais ricos não

[4] Inicialmente, o grupo era formado pelas favelas Rocinha (RJ), Rio das Pedras (RJ), Heliópolis (SP), Paraisópolis (SP), Cidade de Deus (AM), Baixadas da Condor (PA), Baixadas da Estrada Nova Jurunas (PA), Casa Amarela (PE), Coroadinho (MA) e Sol Nascente (DF). Ver mais em: https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2019/11/25/primeiro-g10-favelas.htm#:~:text=O%20grupo%20%C3%A9%20formado%20pelas,e%20Sol%20Nascente%20(DF).

[5] Síntese da preocupação da época com o tema ambiental é a Eco-92, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada em 1992 no Rio de Janeiro, Brasil. A conferência teve como objetivo reunir líderes mundiais para discutir o conceito de "desenvolvimento sustentável" e definir metas para um crescimento econômico menos predatório.

[6] O termo – proposto originalmente pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer em 2000 (CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The Anthropocene. *IGBP Global Change Newsletter*, n.41, p.17-18, 2000.) –, antes de ser definido e reconhecido como uma era geológica de fato, é um conceito histórico para designar um momento do planeta em que as consequências negativas da ação humana escalaram e se tornaram irreversíveis.

[7] PÁDUA, José Augusto. Flora e nação: o país no espelho. In: MARTINS, Ana Cecilia Impellizieri (Org.). **Flora brasileira**: História, arte & ciência. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009, p. 92-127.

podem simplesmente se blindar da catástrofe climática, como fazem com outras crises. As condições de enfrentamento da crise são diferentes, mas ela está posta a todos.

Alguns autores, como Jason Moore, Donna Haraway e Malcom Ferdinand, criticam o termo Antropoceno por generalizar todas as ações humanas como destruidoras do planeta e sugerem que mais adequado seria uma denominação que levasse em conta o regime econômico e colonial – como "Capitaloceno" ou "Plantationceno", por exemplo.

> Cuidar dessa dupla fratura exige que se identifiquem as *relações* desenhadas por tais destruições que unem os humanos (colonizadores, escravizados, autóctones) e os não humanos. O habitar colonial é: uma engenharia ecológica das paisagens da Terra em *plantations* [...] (FERDINAND, 2022, p.58)

Então, se nem todas as ações humanas são destruidoras, podemos pensar nas ações reparadoras e de cura que buscam reverter a catástrofe a partir de práticas de cuidado com esse ser vivo que habitamos. Nesse sentido, a ideia de cuidado vem sendo abordada por autoras como Joan Tronto e Maria Puig de la Bellacasa como uma prática política capaz de articular comunidades e alimentar a cidadania.

Essa também é uma outra forma de olhar para a história da humanidade, a partir de uma lente feminista. A escritora estadunidense Ursula Le Guin propõe a ideia de que o primeiro elemento criado pelos humanos tenha sido um cesto e não uma lança. O cesto é essencial para o deslocamento de recursos, de bebês e de crianças e para o armazenamento de alimentos. Pensar a história a partir da lança é repetir as narrativas modernas de progresso e conquista, enquanto pensar a partir do cesto é valorizar o cuidado, o zelo e todos os processos que envolvem o ato de guardar e que acabam ficando de fora da trajetória dos heróis.

> Eu não estou contando essa história. Nós já a ouvimos, todas nós ouvimos tudo sobre todas as lanças e espadas, as coisas para bater e perfurar e açoitar, as coisas longas e rígidas, mas ainda não ouvimos falar sobre onde se colocam essas coisas, o recipiente onde as coisas são guardadas. Essa é uma nova história. Isso é novidade. [...] achamos que é melhor começar a contar outra história, com a qual, talvez, as pessoas possam seguir quando a antiga acabar. (LE GUIN, 1989, p.3-4)

-Quem cuida da cidade?

O campo da arquitetura e do urbanismo tem relação direta com os efeitos da ocupação humana no planeta. A maneira como habitamos impacta no solo, na temperatura

e na disponibilidade de recursos. As curadoras austríacas Angelika Fitz e Elke Krasny, na introdução do livro *Critical Care: Architecture and Urbanism for a broken planet*, acreditam que a arquitetura e o urbanismo são centrais no cuidado com o habitat, sua habitabilidade e vivacidade. Elas também apontam que o debate sobre a ótica do cuidado já vem sendo feito no campo feminista desde a década de 1960, o que demonstra sua interconectividade com temas de justiça social e justiça ambiental – como a igualdade de gênero, o racismo ambiental, o direito à cidade, à saúde, ao saneamento básico, entre outros.

Em 1991, junto com a ativista Berenice Fisher, a teórica política americana Joan Tronto definiu cuidado como "uma atividade que inclui tudo que fazemos para manter, continuar, e reparar nosso 'mundo' para que possamos viver nele da melhor maneira possível"[8] (TRONTO *apud* FITZ; KRASNY, 2019, p.13). Ao associar o tema do cuidado com o campo da arquitetura, Tronto defende o entendimento da disciplina como um reflexo de estruturas de poder que influenciam na demanda de recursos e força de trabalho.

Tronto diferencia formas de cuidado para aprofundar o debate. O sentido de cuidado primeiramente abordado por algumas feministas na década de 1970 era o designado às mulheres: cuidar das vidas vulneráveis. Mas há também o cuidado com a produção e a proteção, mais tradicionalmente destinado aos homens. Seguindo esse paralelo, assim como o dinheiro ou os alimentos trazidos à casa pelos homens precisariam passar pelo trabalho feminino (cozinhar, limpar, fazer compras...), "os edifícios protegem as pessoas dos elementos. Mas não fornecem cuidado por si só."[9] (TRONTO In: FITZ; KRASNY, 2019, p. 27).

A autora também diferencia o tema do cuidado do tema da sustentabilidade. A institucionalização da sustentabilidade (através de selos, prêmios e políticas públicas) trouxe mais importância para o edifício em si – principalmente seus materiais – do que com as relações que ele cria com o exterior. Em suma, Tronto, assim como Fitz e Krasny, entende que o cuidado fala necessariamente de uma relação e não de um objeto:

[8] Tradução livre da autora.
[9] Tradução livre da autora.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> O cuidado enfatiza processos e relações que se estendem pelo tempo, [...] o cuidado não vê a 'coisa' completa – edifício, parque, cidade, etc. – como um objeto. Ele parte das responsabilidades de cuidar, não só das 'coisas' ou seus criadores, construtores, ou patrões, mas de todos que estão envolvidos através dessa coisa.[10] (TRONTO In: FITZ; KRASNY, 2019, p. 28)

Pensar no fazer arquitetônico não mais como um "gerador de coisas" e sim como um "gerador de relações" configura uma importante mudança na visão modernista de mundo, em geral focada no objeto construído e finalizado, valorizando a funcionalidade e buscando controlar os usos. Elke Krasny também aponta, em seu texto no mesmo livro, que a questão da autoria na arquitetura moderna se põe como contraditória à ideia de cuidado. Segundo ela, o papel do arquiteto moderno é de um gênio ou herói capaz de dar conta sozinho de encontrar uma solução. Ou seja, uma atitude solitária, contundente, determinista, independente e finita em si mesma.

A distância que o ideal modernista toma do campo do cuidado é incoerente com a função primordial da arquitetura em ser abrigo, isto é, proteger e garantir a vida. Para Krasny, ao levarmos em consideração apenas uma arquitetura europeia, ocidental e assinada, deixamos de lado na historiografia outras arquiteturas e arquitetos e arquitetas, por vezes vernaculares, que de fato se preocuparam com uma arquitetura do cuidado:

> A arquitetura moderna é usualmente construída pela afirmação da tábula rasa, um mecanismo profundamente colonial que aniquila a natureza e todos e tudo que existia anteriormente no terreno.[11] (KRASNY In: FITZ; KRASNY, 2019, p.35)

Essa relação de independência em relação ao ambiente em que se constrói é oposta a um entendimento de cuidado que pensa os sujeitos conectados uns aos outros. O cuidado tem, no entanto, uma relação de interdependência e não de dependência, segundo a autora. Krasny associa a ideia de independência na arquitetura a valores tradicionais que a tornaram autônoma e até dominante em relação à natureza. Para ela, retomar essa conexão com o meio ambiente e os outros seres é uma maneira de alterar a lógica de exploração

[10] Tradução livre da autora.
[11] Tradução livre da autora.

de recursos, de seres e de humanos que rege a arquitetura desde a modernidade. No entanto, a partir dessa leitura de Krasny, corremos o risco de reduzir essa relação de interdependência a algo "novo", desconsiderando momentos e casos em que a relação com a "natureza" – se é que faz sentido essa denominação simplista que limita tudo que é oposto à cultura – não foi de dominância ou independência ao longo da história da arquitetura. Para além da modernidade é possível recuperar lições de como essa relação pode se dar de uma maneira mais integrada, a começar pela indiferenciação que certos povos autóctones fazem entre a sua existência e o meio físico.

Entendendo a arquitetura como vital para a existência humana no planeta e compreendendo que a existência humana tem impactado profundamente o planeta, uma "arquitetura do cuidado" também cuida do planeta. Assim, podemos pensar que uma arquitetura do cuidado passaria a considerar seu tempo de duração no planeta, quem vai habitá-la no futuro e as relações com outros organismos vivos e com o meio ambiente. Essa virada pode ser o que o "planeta doente" do Antropoceno precisa, para Tronto:

> [....] agora precisamos de uma arquitetura que cumpra as tarefas básicas de dividir as responsabilidades de cuidar do nosso mundo, uma arquitetura que é sensível aos valores de reparação, de preservação, de manter todas as formas de vida e o próprio planeta.[12] (TRONTO In: FITZ; KRASNY, 2019, p. 28)

Para pensar como podemos chegar em uma "arquitetura do cuidado", Tronto busca definir diferentes sentidos e formas de cuidado. Para ela, o cuidado é sempre uma prática, uma atividade. Normalmente pensamos em exemplos de práticas de cuidado na vida particular e em pequena escala. Tronto entende que essas pequenas ações e diferentes formas de cuidado podem e devem se encadear e se somar, ganhando força e escala, do micro para o macro. Praticar o cuidado e receber cuidado são entendidos como práticas complementares e igualmente importantes.

Tal perspectiva envolve uma definição política do que é cuidado de acordo com quem cuida e para que cuida. E o que define se algo é bem cuidado são as pessoas que fazem parte de uma comunidade de relações com os seres e agentes envolvidos: "Do que

[12] Tradução livre da autora.

cuidamos ou com o que nos importamos define qual tipo de sociedade nós somos."[13] (TRONTO In: FITZ; KRASNY, 2019, p.30).

Tronto e Fisher definem quatro tipos de cuidado: *caring about* (se importar/empatia); *caring for* (se responsabilizar pelo cuidado), *care giving* (cuidar) e *care receiving* (receber cuidado). Posteriormente, Tronto acrescenta *caring with* (reciprocidade do cuidado). Apesar de Tronto abordar essas classificações como complementares e não excludentes, podemos discutir até que ponto elas poderiam ser entendidas como etapas do cuidado, no sentido de uma progressão de fases com diferentes profundidades que compõem um todo ou um ciclo. Ou se cada um desses tipos pode ser entendido de maneira individual. De qualquer maneira, as categorias ajudam a explorar os diferentes sentidos do cuidado para além do seu uso cotidiano, mesmo em contextos culturais diversos.

Caring about pode ser traduzido por "empatia" ou pelo reconhecimento do que precisa de cuidado. Processos de invisibilização buscam justamente esconder as necessidades de certos grupos. Silenciamentos também são formas de apagar demandas. A segregação espacial reforça a falta de empatia e a ignorância quanto ao que precisa de cuidado. Identificar o que/quem precisa de cuidados e quais cuidados são esses são uma etapa inicial de qualquer prática de cuidado.

Caring for designa uma etapa seguinte, referente à responsabilização do cuidado. Após identificar uma demanda, quem é responsável por supri-la? No quadro da arquitetura, quais as responsabilidades de um arquiteto ou arquiteta em relação ao objeto construído e/ou à cidade? Essa fase envolve muitas disputas entre escalas e tipos de poder, como público e privado, mas também entre indivíduos e coletivos.

A etapa ou tipo de cuidado que mais se relaciona com o ato de cuidar, propriamente, é *care giving*. Quais atitudes práticas são tomadas em relação ao cuidado? Em complemento, a ideia de *care receiving* reafirma o sentido cíclico e processual do cuidado. Todos que estão envolvidos nessa relação são afetados. No caso da arquitetura, essa questão pode ser relacionada a um monitoramento do que acontece após a construção, nas análises de ocupação e gestão. Esse acompanhamento e avaliação reinicia o ciclo ao detectar novas necessidades de cuidado.

[13] Tradução livre da autora.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mas como pensar a continuidade ou a autonomia desses processos? Ao pensar em *caring with*, Tronto aborda a reciprocidade do cuidado:

> [....] apesar do cuidado começar por demandas assimétricas, as pessoas podem vir a perceber como a participação em ciclos de cuidado contínuos torna-as de alguma maneira menos desiguais, ao longo do tempo e do ciclo da vida.[14] (TRONTO In: FITZ; KRASNY, 2019, p. 32)

Desse modo, as outras etapas são alimentadas: é mais fácil reconhecer as demandas, se responsabilizar, dar e receber cuidado quando se está em uma comunidade que promove cuidado, segurança e atenção para seus integrantes. Quem é cuidado cuida.

A filósofa e teórica feminista belga Maria Puig de la Bellacasa questiona, porém, se o cuidado é uma obrigação moral ou ainda se podemos aprender a cuidar. Depurando a definição abrangente de cuidado de Tronto – "tudo que fazemos para manter, continuar, e reparar nosso 'mundo' para que possamos viver nele da melhor maneira possível"[15] – Bellacasa questiona quem são os que fazem, de quem é o "nosso mundo" e o que seria a "melhor maneira possível". Essas perguntas não têm respostas exatas e servem como pontos de permanente tensão e disputa que contextualizam e situam o cuidar como ato político.

Se a intenção é potencializar e valorizar esses agentes cuidadores, como podemos legitimar suas vozes? O reconhecimento do valor do cuidado passa por reconhecê-lo como fundamental para a manutenção da vida humana e não humana. Bellacasa defende que pensar as questões de cuidado não deve ser sobre definir o que é certo ou errado do ponto de vista de alguma moralidade. Não há uma metodologia ou teoria do "bom cuidado", cuidar pode significar coisas diferentes em cada situação e contexto. Ela sugere que pensar as questões de cuidado seja um compromisso especulativo, sempre em tensão e contestação. Como uma relação de interdependência e não uma obrigação moral. O cuidado é necessário, mas não está dado.

Enxergar o cuidar como uma relação de interdependência, como posto por Tronto, Krasny e Bellacasa, dialoga com a ideia de que "cultura" e "natureza" não podem mais

[14] Tradução livre da autora.
[15] Tradução livre da autora.

ser vistas como conceitos separados. A ideia de uma comunidade de cuidado pode e deve ser entendida em uma perspectiva mais-que-humana. O pensador indígena Ailton Krenak critica a fala frequente de alguns ambientalistas de que é preciso "cuidar da natureza". Para ele, isso não é possível sem nos entendermos como parte dessa "natureza"[16]. A ideia de "cuidar da natureza" nos coloca como sujeito provedor de cuidado, em posição de poder – diferentemente da noção de *caring with* de Tronto (reciprocidade). Na perspectiva de Krenak, os ciclos do cuidado estão relacionados a outros ciclos de vida.

-Uma democracia do cuidado

As relações de cuidado envolvem majoritariamente discrepâncias de poder. Isso as torna necessariamente políticas. Da mesma maneira, as demandas e a responsabilização do cuidado são por vezes deixadas de lado mesmo em teorias ou práticas inclusivas, como quando crianças ou idosos são desconsiderados como cidadãos ativos, por exemplo, apesar de gozarem de direitos e deveres específicos. Uma democracia do cuidado, como defende Tronto, deveria se comprometer a promover a igualdade de vozes e reduzir as diferenças de poder numa sociedade. De fato, a democracia excluiu durante um bom tempo os agentes que demandam maior cuidado, como se sua dependência os fizesse menos capazes de tomar decisões. Como se dependência e autonomia fossem opostos. A autora argumenta que quem demanda mais cuidado pode, inclusive, ter mais autoridade para tomar decisões sobre a responsabilização do cuidado.

Outra publicação que debate sobre o cuidado no âmbito político é o livro *The Care Manifesto: the politics of interdependence*, lançado em meio à pandemia, em 2020. Escrito pelo *The Care Collective*, seus cinco autores são de diferentes áreas do conhecimento. O coletivo, fundado em 2017 e sediado em Londres, inclui membros das áreas de administração, estudos de gênero, cultura política, sociologia e mídias digitais.

Com uma forte crítica ao neoliberalismo, os autores identificam uma mudança na responsabilização pelo cuidado nesse regime: a prevalência do discurso do autocuidado como lógica de desenvolvimento pessoal e bem-estar em favor de políticas de bem-estar social e comunidade. "[...] o modelo dominante que surgiu é o da competição e não o da

[16] Fala durante a Vigília da oralidade, realizada pelo Ciclo de estudos Selvagem, no Museu Nacional entre os dias 15 e 16 de abril de 2023.

cooperação. O neoliberalismo, em outras palavras, não tem uma prática eficaz nem um vocabulário para o cuidado."[17] (CHATZIDAKIS *et al.*, 2020, p. 4). Para eles, o individualismo propagado por esse regime econômico nos torna menos capazes de cuidar do outro. Ao sermos estimulados a se importar apenas com o nosso desenvolvimento pessoal, nos distanciamos do senso de comunidade e do que é diferente de nós, o que abre espaço para o avanço de populismos de extrema direita e totalitários. Diante de incertezas e insegurança social, é comum que as pessoas sejam atraídas por discursos conservadores e/ou nacionalistas.

Contrário à lógica da interdependência, o cidadão ideal para o neoliberalismo é autônomo, autossuficiente, resiliente e empreendedor. Desse modo, segundo os autores, esse ideal ajuda a justificar o desmantelamento das políticas de bem-estar social, na qual o Estado é corresponsável pelo cuidado: "essa noção de que o cuidado depende do indivíduo resulta da recusa em reconhecer nossas vulnerabilidades e interconectividades compartilhadas [...]"[18] (CHATZIDAKIS *et al.*, 2020, p. 12). O foco no cuidado individual ou dos seus iguais se relaciona com o cuidado parental, ou seja, o cuidado que é realizado no âmbito familiar e sob a justificativa do amor. Em oposição, o coletivo defende uma ideia de cuidado universal que, segundo eles, é colocar o cuidado como centro não apenas na esfera doméstica, mas também na esfera estatal e planetária, na qual toda a comunidade compartilha as alegrias e fardos do cuidado.

Apesar de reconhecer que todos somos dependentes de cuidado, uma análise econômica do sistema capitalista leva à conclusão de que essa dependência tem diferentes significados a depender da classe. As pessoas com maior poder aquisitivo, por exemplo, podem ser categorizadas como as que mais dependem dos cuidados que terceirizam. Essa dependência, no entanto, não é vista socialmente como uma fraqueza ou incapacidade (como é o caso com as crianças, idosos e deficientes), mas, sim, como um sinônimo de poder. A dependência do cuidado é usualmente vista como submissão ou dominação e não como uma condição humana, segundo os autores.

Por isso, o coletivo defende uma ideia de cuidado universal na qual todos estão implicados no cuidado de alguma maneira e não buscando se libertar desse trabalho. Isso

[17] Tradução livre da autora.

[18] Tradução livre da autora.

não significa, porém, que todos devem realizar todas as funções de cuidado, e, sim, a valorização de recursos sociais e políticos que possam cultivar nossa habilidade de cuidar uns dos outros e não de sequestrar recursos humanos e naturais. O coletivo acredita que práticas que reconheçam as ambivalências e contradições do cuidado são capazes de fortalecer a comunidade democrática. A mobilização em Paraisópolis durante a pandemia - citada anteriormente - poderia ser um exemplo dessas práticas defendidas pelos autores por tensionar a relação entre o coletivo e o poder público. Da mesma maneira, são os instrumentos de participação democrática que permitem a criação de um mundo mais cuidadoso e igualitário nesse sentido.

Ao abordar o conceito de comunidade, o coletivo ressalta que esse termo pode ser romantizado. Nem todas as comunidades são sinônimo de uma rede de cuidados. O sistema econômico e o papel do Estado não é, portanto, diminuído no manifesto. Pelo contrário, tendo como perspectiva um cuidado universal, o Estado tem um papel fundamental. Porém, um Estado cuidadoso seria aquele em que o pertencimento é pautado pelas relações de interdependência e não por fronteiras de identidades etnoculturais que garantem a segurança nacional.

O reconhecimento da interdependência do cuidado é também o reconhecimento de que todos têm algo a contribuir com esse ciclo do cuidado em todas as fases da vida. A autonomia dos indivíduos não deve ser desconsiderada nessa visão de Estado cuidadoso. O Estado não pode se tornar paternalista e aprofundar a dependência, mas, sim, valorizar a autonomia. O caminho para isso, segundo eles, é aumentar a participação democrática. O termo *caring with* de Joan Tronto é relembrado para indicar como um Estado cuidadoso é aquele em que as pessoas cuidam uma das outras e também da democracia.

Retomando o argumento inicial do manifesto, uma ideia radical e universal de cuidado é cuidar para além do que é semelhante, individual ou próprio. Entender a interdependência do cuidado é cuidar pela diferença, até porque não temos outra opção. Precisamos do que é estranho a nós para viver nesse mundo e para que ele sobreviva, isso envolve dimensões humanas e não-humanas.

Como, então, fomentar comunidades cuidadosas, complexas, diversas e mais-que-humanas? O antropólogo colombiano Arturo Escobar, em uma conferência em 2020,

elaborou o tema de interdependência como um fator de comunalidade entre humanos e não-humanos. Ao defender a ideia de um design participativo que seja relacional, ele nos ajuda a pensar possíveis modos de agir também para o campo da arquitetura ou do projeto de forma ampla (*design*). Para ele, a modernidade instaurou a crença de que somos indivíduos autônomos e isso configura um "ciclo tóxico da existência cotidiana". Pensando em uma prática de design que não seja antropocêntrica, ele propõe a ideia de uma interdependência radical, "no sentido de que não apenas tudo está relacionado a tudo, mas tudo depende de que todo o resto exista." (ESCOBAR, 2020, p.3). Pensar a vida como uma inter-relação é uma forma de habitar o planeta de forma pluriversal – termo desenvolvido em outros textos pelo autor, mas que origina do pensamento zapatista de um mundo em que cabem muitos mundos. Nesse sentido, Escobar também está pensando o projeto – ou a arquitetura – como um gerador de relações e não apenas de coisas.

Segundo Escobar, na América Latina, principalmente na década de 2010, aflora o conceito de interdependência e de comunalidade. Como uma espécie de resposta contra as forças transnacionais que buscam se apropriar desses povos, o comunitário surge como luta, segundo o autor: "[...] existe uma forma muito importante de repensar o comunal, na América Latina, que é importante para a forma como pensamos a participação." (ESCOBAR, 2020, p.4). Para ele, esse design participativo relacional é uma forma de agir contra o que ele chama de terricídio. Esse é um conceito desenvolvido pela marcha indígena de mulheres para o Bem Viver e, para o antropólogo, designa melhor o momento que estamos vivendo do que o termo Antropoceno. Escobar cita exemplos de ações e territórios em luta pela América Latina para ilustrar que essa metodologia envolve "conectar a academia com os movimentos sociais, aprender com o mundo e não sobre o mundo, [...] criar conhecimento também para o luto e para a cura [...] e estabelecer pedagogias de libertação [...]" (ESCOBAR, 2020, p.7).

Nesse sentido, o pensamento latinoamericano de Escobar se relaciona com a ideia de *caring with* defendida por Tronto. Apesar de não tratar especificamente do cuidado, seu entendimento de desenhar/projetar levando em consideração as relações de interdependência que são necessárias para a vida no planeta é também uma prática de cura e cuidado. O design, como ferramenta que cria mundos e formas de habitá-lo, apresenta-se como importante dispositivo contra o terricídio. A comunalidade aparece

como uma forma de relação para além do público ou privado, uma organização complexa que prescinde das formas estatais ou mercadológicas – ou que existe dentro e apesar delas.

-*Cuidar com* crianças

Seguindo o caminho traçado pelos autores e autoras citadas até aqui em direção à interdependência do cuidado e pensando a ideia de *planetability* como uma *response-hability* – termo posto por Donna Haraway como maneira de viver e morrer em uma terra degradada (HARAWAY, 2023, p.10) – não vou me aprofundar em nenhum exemplo prático ou estudo de caso que ilustre os conceitos apresentados, porém concluirei esse texto apontando para o que considero um caminho de ação.

Avançando sobre os questionamentos de Tronto, Krasny, Bellacasa e *The Care Collective* sobre o que alimenta as relações de cuidado e a ideia de Escobar sobre comunalidade, penso que as crianças talvez sejam os agentes sociais que mais facilmente criam redes de cuidado ao seu redor. A evidente dependência de cuidados, o fato de que todos já fomos crianças e a grande parcela que representam da população mundial[19] são alguns dos fatores que as tornam um grupo de especial interesse para pensar sobre o cuidado. Porém, mais do que isso, elas também nos ajudam, com sua iamginação, a vislumbrar um futuro em meio à falta de horizontes. Nossa *response-hability* com elas é também uma responsabilidade com o futuro do planeta e esse futuro se faz no presente.

Entendendo o cuidado como uma relação dual e complexa entre quem cuida e quem é cuidado (TRONTO, 2013; BELLACASA, 2017), a escolha pelas crianças também é política. Usualmente quem cuida encontra-se em posição de maior poder social do que quem é cuidado – embora os casos contrários sejam justamente os que tornam o debate mais complexo e exigem sua devida contextualização. Portanto, pesquisar práticas que coloquem as crianças em posição de autonomia sobre o cuidado e não apenas de quem recebe o cuidado é alterar a posição social e política a que tem sido relegadas, reconhecendo-as como sujeitos inteiros e não apenas como adultos em formação ou "*in-fantes"* (na origem etmológica latina, aquele que não fala).

[19] Crianças de 0 a 14 anos representam cerca de 25% da população mundial, segundo dados de 2024 da ONU. Ver mais em: https://population.un.org/wpp/graphs?loc=900&type=Demographic%20Profiles&category=Line%20Charts

Nesse sentido, o campo da educação vem, nos últimos anos, repensando os currículos tradicionais por diferentes concepções pedagógicas, exemplos disso são os pensamentos de Maria Montessori, Jean Piaget, Emmi Pikler, John Dewey, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Anísio Teixeira, bell hooks, Luiz Rufino, entre outros. Algumas iniciativas, têm questionado a didática convencional e proposto projetos políticos-pedagógicos alternativos, voltados para o desenvolvimento da autonomia, com uma maior conexão com a natureza e com os saberes locais, fugindo da lógica da reprodução do conhecimento. Portanto, já há um grande número de experiências de educação formal e não-formal espalhadas por diversos países que buscam uma abordagem de aprendizagem pautada pelo contexto urbano e ambiental em que se localizam.

No Brasil, esse pensamento, que tem origem no trabalho inovador de Paulo Freire contra uma "educação bancária"[20], parece ter ganhado força e forma principalmente a partir dos anos 1990 com escolas que se denominam, por vezes, como "escolas democráticas". O Ministério da Educação mapeou, em 2015, 178 instituições educacionais espalhadas por todas as regiões do Brasil que reconhece como "inovadoras e criativas"[21]. Apesar de não formarem um modelo, é possível perceber algumas premissas comuns: as crianças têm autonomia para definir seus assuntos de interesse, a grade não é definida por matérias, há momentos para debates e assembleias com representantes para mediar conflitos e tomar decisões sobre o espaço compartilhado. Ou seja, as crianças são estimuladas a terem autonomia e liberdade quanto às questões coletivas e exercitarem a representação política, dentro da escala da escola, do bairro ou de sua região.

Dentre essas instituições, é possível encontrar escolas particulares e públicas que, mesmo não sendo guiadas por uma política pública voltada para esse tema, se articularam para abranger no seu projeto político-pedagógico uma formação política a partir do envolvimento com questões urbanas. Esse é o caso, por exemplo, do coletivo "Território educativo das travessias", formado por quatro escolas públicas de educação infantil de São Paulo, que promove, desde 2019, brincadeiras, passeios exploratórios e cortejos pela cidade. Além das propostas oriundas de escolas, algumas ONGs e coletivos também

[20] FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005
[21] http://simec.mec.gov.br/educriativa/mapa_questionario.php

trabalham com iniciativas similares, no intuito de incentivar a participação infantil – como, por exemplo, o Centro de Criação de Imagem Popular (CECIP)[22], criado em 1996 no Rio de Janeiro como uma organização da sociedade civil com projetos que buscam incluir as crianças no planejamento da cidade, e a Associação Cidade Escola Aprendiz[23], criada em 1997 e que atua com projetos em várias cidades do país para promover uma educação integrada ao território, como o Bairro-Escola e o Cidades Educadoras. Também é importante destacar a presença de organizações internacionais, como a Fundação Bernard van Leer[24], fundada em 1949 na Holanda e com atuação voltada para a primeira infância desde 1965 em 25 países. Um dos braços da Fundação é a iniciativa Urban95[25], presente em 27 municípios brasileiros.

É possível observar nessas práticas pedagógicas uma abordagem a partir da ideia de cuidado – embora raramente colocada nesses termos. As crianças, usualmente vistas como incapazes de tomar decisões e que demandam cuidados, podem ser enxergadas também como autônomas e cuidadoras. Com o intuito de aproximar as teorias sobre o cuidado de práticas situadas no Sul Global, mais especificamente no Brasil, algumas atividades de educação ambiental/urbana que abordam o tema do cuidado foram apresentadas e discutidas na minha pesquisa de doutorado, buscando entender como a semântica do cuidado pode ser ampliada através da produção de territorialidades.

Também foram realizadas duas práticas de educação ambiental/urbana no Rio de Janeiro, durante a pesquisa. Como parte do projeto de extensão Cuidado com o chão, sediado no Departamento de Arquitetura e Urbanismo da PUC-Rio, sob coordenação da Profa. Ana Luiza Nobre, atividades foram realizadas em 2021 e 2022 em parceria com a Escola Municipal Luiz Paulo Horta, na Rocinha, e em 2023 em parceria com a Associação Cultural Lanchonete<>Lanchonete, na Pequena África/Gamboa. Essas experiências buscaram entender como as crianças compreendem, praticam e identificam práticas de cuidado em seus territórios. Debatendo a responsabilização do cuidado, as redes de

[22] Ver mais em: https://cecip.org.br/
[23] Ver mais em: https://www.cidadeescolaaprendiz.org.br/
[24] Ver mais em: https://vanleerfoundation.org/pt-br/
[25] Ver mais em: https://urban95.org.br/

cuidado e a autonomia das crianças nesses diferentes contextos, foi possível refletir com mais complexidade sobre uma ideia de cuidado situada em urbanidades brasileiras[26].

A partir da ideia de uma interdependência do cuidado, pensar com as crianças pode nos ajudar a traçar caminhos para fora da crise. Para além do fato de que cidades boas para as crianças são cidades boas para todos, enxergar as crianças não apenas como agentes que precisam de cuidado, mas, sim, como sujeitos autônomos e com voz é uma forma de reconhecer as relações de interdependência no planeta. Elas podem nos ensinar a fazer parentescos estranhos (HARAWAY, 2023) e gerar comunalidade (ESCOBAR, 2020), para além de laços sanguíneos, semelhanças e antropocentrismos. Não subjugar suas personalidades e não as generalizar como grupo social é uma mudança de postura em relação à responsabilização do cuidado. Esse deslocamento de uma chave adultocêntrica se assemelha ao deslocamento em relação ao antropocentrismo. Reconhecer o cuidado como interdependência é valorizar não apenas os grupos vulnerabilizados que demandam o trabalho de cuidado (crianças, idosos e pessoas com deficiência), mas também a relação entre humanos e não-humanos. Entender o cuidado como vital para a vida, humana ou não-humana, é entender que essa independência ou hierarquia humana em relação à "natureza" não é possível, como posto por Krenak.

Nesse sentido, é preciso relembrar os dilemas postos pelo Antropoceno: a impossibilidade de futuro, a urgência e a necessidade de imaginar outras articulações políticas possíveis. Assim, a chave da "respons-habilidade" pode ajudar a contextualizar o cuidado. O Antropoceno desloca a responsabilidade de uma chave iluminista do sujeito e da ética e a extrapola para uma corresponsabilidade. Cuidar com (*caring with*) crianças pode nos ajudar a imaginar práticas contra o terricídio e em direção a outra habitabilidade.

Referências bibliográficas

BELLACASA, María Puig de la. **Matters of care**. Speculative Ethics in more than human world. Minnesota: University of Minnesota Press, 2017.

CHATZIDAKIS, Andreas; HAKIM, Jamie; LITTER, Jo; ROTTENBERG, Catherine; SEGAL, Lynne. **The Care Manifesto**: the politics of interdependence. Londres: Verso Books, 2020.

[26] Mais informações sobre as atividades do Cuidado com o chão podem ser vistas na publicação disponível no link https://drive.google.com/file/d/1mL3eo1D9Y14CVhHnYRZpT5n7fJEbBcec/view?usp=drive_link e no instagram @cuidadocomochao.

ESCOBAR, Arturo. **Contra o terricídio**. 2020. Disponível em: https://n-1edicoes.org/pandemia-critica-145-contra-o-terricidio/. Acesso em: 20 fev. 2025.

FITZ, Angelika; KRASNY, Elke (ed.). **Critical Care**: architecture and urbanism for a broken planet. Massachusetts: MIT Press, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e terra, 1987.

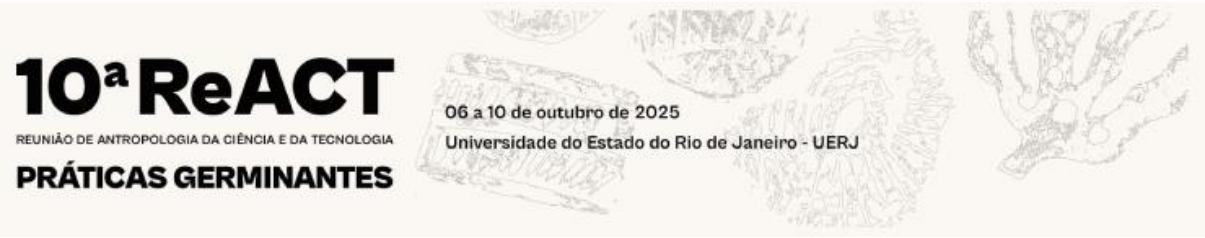
HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes no Chthluceno. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LE GUIN, Ursula K.. The Carrier Bag Theory of Fiction. In: LE GUIN, Ursula K.. **Dancing at the Edge of the World**: thoughts on words, women, places. Nova York: Grove Press, 1989. Tradução: Priscilla Mello. Revisão: Ellen Araujo e Marcio Goldman. Disponível em: https://www.academia.edu/44858388/A_Fic%C3%A7%C3%A3o_como_Cesta_Uma_Teoria_The_Carrier_Bag_Theory_of_Fiction_Ursula_K_Le_Guin. Acesso em: 21 dez. 2022. Tradução: Priscilla Mello.

TRONTO, Joan. **Caring democracy**: Markets, equality, and justice. New York: New York University Press, 2013.

ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências



A fala da terra: Cosmografia na escrita da pesquisa de acadêmicos indígenas

Amilton Pelegrino de Mattos[1]

Resumo: A contribuição da presente proposta se baseia em minha experiência na Licenciatura Indígena da Universidade Federal do Acre – Campus Floresta, curso em que atuo desde 2008, na área de Linguagens e Artes. Essa experiência baseia a pesquisa que resulta na tese de doutorado em Antropologia apresentada recentemente (Mattos, 2024a) ao PPGSA da UFRJ, resultado de um percurso que também deu origem a uma série de publicações articuladas com trabalhos de acadêmicos indígenas (Mattos, 2020, 2021, Mattos e Huni Kuin 2017). Nesse trabalho, dedico-me a descrever e analisar processos de pesquisa de acadêmicos indígenas junto a suas comunidades, enfocando os recursos expressivos específicos desses trabalhos, que chamei de escrita. A escrita acadêmica desses pesquisadores em um curso de graduação específico, dedicado aos problemas das comunidades indígenas e suas práticas de conhecimento, é pensada a partir do conceito de coplanaridade (Viveiros de Castro, 2015), quando a pesquisa acadêmica pode servir para atualizar as práticas de conhecimento desses povos em vez de substituí-las, extingui-las ou mesmo "registrá-las". Nesse processo de prática de pesquisa indígena (acadêmica e não acadêmica) e de reflexão sobre suas especificidades, chegamos ao problema da relação intrínseca entre linguagem e terra. Seja nas cosmologias indígenas, seja no pensamento moderno, constata-se um vínculo profundo entre terra e linguagem (Lévi-Strauss, 1996).

Palavras-chave: Pesquisadores Indígenas; Diferença; Terra Indígena; Escrita.

[1] Pesquisador e Professor da Licenciatura Indígena, área de Linguagens e Artes, Universidade Federal do Acre, *Campus* Floresta.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A mensagem final de História de Lince é que o outro dos outros é também Outro: que não há lugar para um nós senão o já determinado pela alteridade. E a conclusão mais geral a tirar é que a antropologia não dispõe de outra posição possível que a do estabelecimento de uma coplanaridade de princípio com o pensamento selvagem, o traçar de um plano de imanência comum a seu objeto. Ao definir as Mitológicas como o mito da mitologia e o conhecimento antropológico como uma transformação da práxis indígena, a antropologia levistraussiana projeta uma "filosofia por vir": O Anti Narciso. (Viveiros de Castro, 2015, p. 260)

Nosso objetivo central é examinar as consequências desses encontros sobre as práticas de conhecimento e as formas de organização acadêmicas, e os diferentes modos em que esses encontros são implementados por seus participantes nos contextos fora da universidade. O debate em torno dos "riscos" implicados é parte fundamental da proposta: de um lado, um "verticalismo hierarquizante", que apenas inverteria a posição respectiva de saberes acadêmicos e não acadêmicos; de outro, um "horizontalismo democratizante ", supondo que as relações entre esses saberes são de mera equivalência e que, no fundo, as diferenças não importam. Nesse sentido, nossa sugestão é um esforço para pensar a relação entre saberes heterogêneos enquanto heterogêneos numa experiência de "transversalidade criativa". (ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas – Transversalidades e Experiências)

II
Desinventar objetos. O pente, por exemplo. Dar ao pente funções de não pentear. Até que ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou uma gravanha.
Usar algumas palavras que ainda não tenham idioma.

III
Repetir repetir — até ficar diferente.
Repetir é um dom do estilo.
(Manoel de Barros)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução [2]

Reunir experiências diferentes em um mesmo rótulo pode fazer com que se imagine uma equivalência entre projetos muito distintos. Principalmente quando são colocados ou aproximados por um rótulo atravessado de ambiguidades como é o caso da expressão encontro de saberes.

Também a noção de interculturalidade que atravessa historicamente o campo da educação escolar indígena (Collet, 2001) e ainda persiste na denominação de muitas licenciaturas indígenas apresenta problemas semelhantes. Tais questões não interessam tanto para definir qual a melhor nomenclatura para tais experiências, quanto interessam na problematização permitida por qualquer que seja o nome adotado.

As experiências das licenciaturas indígenas possuem suas especificidades e é a partir de tais especificidades que me interessa pensar. Refiro-me aqui à experiência histórica da educação escolar indígena, que ao mesmo tempo que garantiu direitos a um ensino diferenciado, respeitando os idiomas dos povos, também enquadrou muito da experiência de aprendizagem indígena no modelo estatal, do qual o perigo que mais nos interessa apontar aqui, por meio da experiência acadêmica de pesquisadores indígenas, é a territorialidade inerente a esse modelo.

Outro aspecto central para que uma proposta de licenciatura indígena consiga escapar às estratégias de captura do pensamento domesticado e sua territorialidade é a dinâmica da alternância. A alternância permitiu, aos acadêmicos das turmas de 2023 da Licenciatura indígena da UFAC Floresta, cunhar o lema "A universidade é na aldeia", redefinindo o tempo universidade como momento de preparação para o tempo comunidade, quando de fato acontece a formação acadêmica desses pesquisadores.

Com tamanhas especificidades, no entanto, pensar essas distintas experiências a partir de uma questão em comum, o problema da diferença enquanto diferença, conforme propõe esse Seminário Temático (ST), isso sim me parece válido.

[2] Agradeço os comentários de Marcio Goldman e Edgar Rodrigues Barbosa Neto.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Vou aproveitar minha posição de abertura do ST para propor uma consideração sobre o problema colocado por ele. Mais que um encontro em torno de experiências de encontros de saberes, o que me interessa é pensar meu próprio campo, para daí debater com outras experiências, desde o problema da diferença conforme é colocado pela proposta do ST.

Trata-se de uma proposta evidentemente deleuzoguattariana, seja por seu problema (a diferença), seja pelos termos utilizados (transversalidade).

No entanto, para não ficar na letra do duo de pensadores franceses, proponho, conforme percurso traçado em minha tese (Mattos, 2024), pensar o espírito da filosofia da diferença desde aquela que considero sua fonte privilegiada, a antropologia estrutural conforme elaborada por Lévi-Strauss, pensador que melhor formulou a relação do pensamento antropológico com o pensamento indígena nos termos de uma geometria não orientada, em que esses dois planos entrariam em relação como os dois lados de uma fita de Moebius ou abolindo dentro e fora como em uma garrafa de Klein.

A partir dessa relação de coplanaridade não faz tanto sentido buscar definir onde termina o pensamento de Lévi-Strauss (ou da antropologia) e onde começa o pensamento ameríndio.

Importante atentar para que a relação entre esses objetos geométricos e os elementos que constituem os mitos e sua geometria não orientada não consiste em uma relação metafórica. Isso porque a relação entre metafórico e literal é da mesma ordem da relação natureza e cultura que aqui está sendo "torcida", colocando em questão o paradigma representacional e identitário da ontologia naturalista. Esse, portanto, também é um problema chave herdado do estruturalismo e levado adiante pelo pensamento pós-estruturalista de Deleuze e Guattari (Ver Zourabichvili, 2005).

Lévi-Strauss não cansou de insistir que o foco não estava em uma suposta eliminação da separação natureza cultura, abolindo a distinção entre dentro e fora, e sim na torção, nas diferentes maneiras como os mitos apresentavam a passagem do tempo dos antigos, em que humanos e outras espécies não se distinguiam, para os tempos de hoje, em que essa comunicação ou contato é mediada pelas práticas de conhecimento desses povos.

Entendo que a relação entre terra e linguagem coloca justamente essas distintas geometrias. Na concepção de terra linguagem dos modernos, atravessada pelo Estado como

fundamento cosmológico e geométrico de sua formação social, dentro e fora respondem a geometria orientada.

Na concepção indígena de terra-linguagem a disposição do espaço não segue a mesma relação continente conteúdo ou dentro e fora da geometria orientada. E é a torção na fita que desorienta o espaço que entendemos como o que define a filosofia da diferença.

Desse modo, de fato reivindico o pensamento indígena e sua cosmologia voltada para uma noção de humanidade disposta e distribuída de outra forma, o que apresentou no percurso dos acadêmicos e suas comunidades de fala da terra, como a possibilidade do fora, de uma humanidade não encerrada em si e cosmologicamente aberta ao Outro.

Muitas vezes, ao abordar o pensamento de Antônio Bispo dos Santos, tendemos a politizá-lo. Bispo, que teve o projeto encontro de saberes como ponto de inflexão e também de captura, como ele próprio denuncia e busca inverter com sua conceitualidade contracolonialista, procura no entanto em sua trajetória justamente uma saída do pensamento político e encontra na cosmologia um caminho. Essa saída ele traduz nas linguagens cosmológicas, fundamento da grande confluência que é a fonte cosmológica de seu pensamento quilombola enquanto afroindígena. Para Bispo, o verdadeiro encontro de saberes era o da confluência entre povos da terra, ameríndios e africanos.

Desse modo, proponho que é no pensamento indígena ou ameríndio, ou mesmo nessa confluência dos povos da terra, que se situa o problema da diferença conforme a principal referência do programa do ST, os pensadores da filosofia da diferença e, por meio dela, da antropologia do estruturalismo.

O pensamento ocidental, quando estabelece suas bases na separação entre natureza e cultura, na cisão entre pensamento e terra, ele funda o colonialismo, funda a sua cosmologia colonialista. É por isso que a diferença, entendida como diferença radical, só pode ter como fonte o fora desse fundamento. E fora aqui não tem o sentido de oposição a um dentro, a menos que se entenda o Estado ou o indivíduo como uma imagem da interioridade, como dizem os autores de Capitalismo e Esquizofrenia.

O mito de Lévi-Strauss e a universidade indígena

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Vou começar por um mito. Um mito do povo não indígena, o mito de Lévi-Strauss. Não ousaria talvez contar essa história não fosse o desafio feito na proposta inicial deste Seminário Temático (ST): pensar a relação entre saberes heterogêneos enquanto heterogêneos numa experiência de transversalidade criativa. E, tratando-se de um mito, quem conta um conto aumenta um ponto.

Para entender o problema do risco citado na epígrafe (verticalismo/horizontalismo), Lévi-Strauss nos ensina: a redução da diferença é um gesto inerente ao pensamento ocidental. Partamos de Raça e história (2013). Respondendo ao apelo feito ao pensamento indígena em busca de uma afirmação do caráter igualitário do humano, supondo então universal a ideia de humano, o que o antropólogo revela nesse apelo é justamente essa máquina de supressão da diferença. Não haveria lugar nesse pensamento moderno para outra imagem do humano.

O motivo pode ser atribuído àquilo que Viveiros de Castro (2012), outro personagem desse mito, chamou "distinção fundacional das ciências sociais", por meio da qual entendemos o que é pensar.

Assim, a atitude de supor o humano como medida universal é não apenas um caso exemplar de redução da diferença, mas o caso exemplar em que a própria possibilidade do encontro de diferenças, a possibilidade da transversalidade criativa, é abolida.

Desse modo, a imagem contraposta pelo antropólogo no ensaio de 1952, de uma humanidade como "restrita ao grupo" e, de forma contraditória, "extensível a animais e outros modos de existência", era já uma espécie de vacina antropofágica.

Em Totemismo hoje (1975), ele trata como essa imagem da humanidade teria sido usada na afirmação da autoimagem do civilizado.

Ideia de um pensamento primitivo (que ainda não aprendeu a separar natureza de cultura) e um pensamento civilizado (que já sabe que essas duas ordens não se misturam ou não devem se misturar). Parafraseando Nietzsche, o ponto de vista do civilizado sobre o primitivo é muito distinto do ponto de vista do selvagem sobre o domesticado.

O outro do civilizado é reduzido ao mesmo de si, mas um mesmo primitivo, precarizado, simplificado, empobrecido. Isso porque não pode haver nada fora dessa divisão fundamental. Assim como não pode haver nenhuma outra territorialidade fora do Estado.

Note-se, não se trata apenas de um problema intelectual ou conceitual, a noção de humano, mas de um projeto colonialista de desterramento que visa suprimir qualquer

territorialidade que não a estatal. Trata-se de uma estratégia política para suprimir a existência de qualquer outro modo de conceber e se relacionar com a terra.

Esse outro primitivo, portanto, também serve para fornecer a imagem do civilizado. E a ontologia naturalista é o "meio comum" para o qual o pensamento majoritário traga os Outros para, nele então, ditar as regras do jogo. A diferença é pensada no âmbito desse "meio comum" como diferença do mesmo, como diferença operando em um mundo em que a separação entre natureza e cultura não é apenas dada, como é o fundamento do pensamento.

Ainda buscando liberar a diferença, em O pensamento selvagem (2004), ele contrasta a fórmula primitivo-civilizado com o par pensamento selvagem-pensamento domesticado.

Não interessa a ele inverter verticalmente a relação, mas desfazer a oposição inicial (civilizado/primitivo e natureza/cultura) como fundamento, para então poder traçar a linha transversal da diferonça, em que, desde um modo específico de relação, o pensamento antropológico e o pensamento indígena possam operar um movimento distinto daquele que implica na redução da diferença. Desse modo, essa outra maneira de relacionar natureza e cultura dariam vazão a uma escrita própria à abertura antropofágica ao Outro.

Não explicar o pensamento mítico, mas transformá-lo e atualizá-lo, potencializando o que ele tem de selvagem e antidomesticador.

Abordando as mitologias desses povos ameríndios, que chamou de mitológicas, Lévi-Strauss buscou decifrar o pensamento selvagem como pensamento que se encontra frente à dupla e contraditória tarefa de reconhecer (e não de desconhecer) a separação entre natureza e cultura para, ao mesmo tempo, conjurar tal separação.

Seria nessa brecha que e por meio da qual o pensamento selvagem opera, pensa e se atualiza, sem domesticar e sem se domesticar, sem fazer do pensamento uma prática de domesticação.

E o que regula essa relativa ou interminável separação entre natureza e cultura?

O que faz a mediação da passagem desses dois tempos: do tempo em que os animais e os humanos não eram diferentes e podiam se comunicar para o tempo atual, em que esse cruzamento de mundos não foi inteiramente suprimido?

São as práticas de conhecimento desses povos, práticas essas que buscam manter as relações com esses mundos em sua alteridade sob o risco de que se percam os conhecimentos

e os poderes cuja origem vemos nos mitos e que são garantidos pela manutenção de uma distância adequada (respeito e resguardo, chamada e aparentamento, alimentação e alegria). Essa boa distância possibilita fazer uso desses conhecimentos sem sofrer, sejam as consequências de uma separação definitiva, sejam as consequências de uma proximidade exagerada.

O conjunto de precauções, dietas, restrições, proteções é que permite a convivência nesse entremundos em que os corpos não se estabilizaram a ponto de se ter perdido definitivamente o contato ou a troca de substâncias com a humanidade ainda presente nesses ex-humanos e/ou ex-parentes.

Por meio dos mitos entendidos como pensamento selvagem, como pensamento de uma formação social contradomesticadora, Lévi-Strauss se não trouxe para o debate os pensadores indígenas, trouxe o seu pensamento e experimentou uma outra antropologia, que, ao desnudar os fundamentos colonialistas da antropologia moderna tal como os fundamentos antropológicos do colonialismo moderno, nos desafia a enfrentar a máquina devoradora de Terra indígena que tem origem na sacrossanta separação entre natureza e cultura.

A fala da terra e a escrita da pesquisa indígena

Passo então a relatar algumas experiências na Licenciatura indígena da UFAC Floresta, onde atuo desde sua criação em 2008.

Na área de Linguagens e Artes da Licenciatura Indígena da UFAC Floresta, iniciamos essa aproximação com as práticas de conhecimento por meio de um processo que denominamos de fala da terra. Por meio dessa pergunta, a terra fala?, passamos a construir junto às comunidades uma concepção de linguagem deduzida das práticas de conhecimento desses povos.

Essa concepção de linguagem também contrasta com a noção majoritária e humanista de linguagem própria ao pensamento letrado do Estado.

Ainda se nota, logo ao colocar a questão para as comunidades, que não é só o conceito de linguagem que não é comum nesses dois pensamentos. O que também difere é a noção de terra implicada nessas duas concepções de linguagem. Teríamos como que um contraste entre

duas concepções de terra-linguagem. Distintos regimes de signos para distintas formações sociais.

Esse seria o eixo com que se poderia pensar uma estratégia de bloqueio da supressão da diferença inerente ao encontro desses regimes de conhecimento e linguagem no contexto de uma Licenciatura indígena no interior da Amazônia.

Apresento agora algumas experiências de pesquisa e escrita da Licenciatura Indígena da UFAC Floresta.

Temos trabalhado com a expressão visual desde o início de minha atuação na área de Linguagens e Artes. O caso que se notabilizou é o da pesquisa de Ibã Huni Kuin que se dedicou a reunir e estimular a prática dos cantos de ayahuasca do povo Huni Kuin.

Estive com Ibã neste mesmo Seminário Temático, em 2017, apresentando essa pesquisa da construção de uma linguagem visual para os cantos huni meka (Mattos, 2017). Nosso encontro com Bruce Albert, em 2011, que viabilizou a participação desse coletivo em uma exposição na Fundação Cartier, foi certamente um encontro chave para que o Mahku encontrasse o reconhecimento como um dos principais fenômenos atuais (seja lá o que isso queira dizer) da arte contemporânea, depois de cobrir com dami, os desenhos transformação, toda a fachada do pavilhão central da Bienal de Veneza do ano passado.

O aprender a ver e a invenção de novas escritas visuais de distintas pesquisas segue sendo um caminho escolhido pelos acadêmicos, destacando que um ponto forte do procedimento inaugurado por Ibã consiste em envolver a comunidade, especialmente os jovens na criação de uma escrita visual específica de cada pesquisa.

O problema central enfrentado por esses pesquisadores consiste justamente na figuração dos dami, para usar o termo huni kuin, que poderia ser traduzido como transformação. Em criar uma expressão visual para essas imagens da transformação atualizadas em mitos e cantos e experimentadas em práticas de conhecimento que envolvem a dança e a música, o travestimento com roupas e máscaras, o consumo de bebidas como a caiçuma ou a ayahuasca, em suma, uma série de tecnologias dedicadas a transfigurar a visão.

Para tanto, criamos a Rede de Articulação de Artistas Pesquisadores Indígenas do Acre, RAAPIA, que estimula a criação por meio de ateliês abertos, promoção e participação em exposições, a pintura de murais, a compra de materiais de desenho e pintura.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em setembro deste ano, foi lançado o filme Nukun Beya Xinã Kuxipa - A cultura é a nossa maior proteção[3], que traça um perfil do artista pesquisador Itsairu Huni Kuin, apresentando um laboratório de criação em pintura em sua comunidade na Terra Indígena do Rio Jordão.

O que nos conduziu a essa abordagem foi uma reflexão que se desenrolou junto aos acadêmicos e depois junto às comunidades, segundo a qual notávamos que a linguagem da cultura e da identidade operava uma humanização (no sentido que Nego Bispo dá ao termo) dessas práticas e um esvaziamento do que esses acadêmicos deram o nome de "essência" das práticas de conhecimento que consiste na junção dos corpos (com outros modos de existência ou formas de vida), palavras deles.

Outro trabalho que não posso deixar de citar é a Biblioteca de Kene[4] de Txima Huni Kuin. Junto a Alexandra Deitos (mestranda no Programa de Ensino de Linguagens e Humanidades da UFAC Floresta), realizaram em 2024 com recursos da lei Paulo Gustavo a primeira oficina de tecelagem huni kuin Prática de Kene, encontro entre jovens e anciãs em que foram produzidos os trabalhos que deram início à Biblioteca de Kene, iniciativa de Txima de construir uma nova abordagem dos grafismos, não mais da perspectiva de pesquisadores homens huni kuin, mas agora da perspectiva de uma pesquisadora mulher huni kuin, enfocando antes as suas variações (entre outros aspectos próprios da prática da tecelã) do que a abordagem que privilegia a catalogação via a identificação do nome de cada grafismo. A Biblioteca de Kene acaba de receber o prêmio Mariza Corrêa de antropologia visual na categoria melhor ensaio audiovisual 2025.

A fala da terra nos conduziu a uma concepção de linguagem que se baseia na junção dos corpos, expressão que veio da pesquisa da ciência das pinturas corporais puyanawa de Xinã Yruya Puyanawa, mas que se generalizou para o conjunto das pesquisas.

Em vez de uma pesquisa escrita no papel, trata-se de uma pesquisa desenhada (ou inscrita) nos corpos. Não é que a junção seja sempre almejada, como nos casos das doenças, é antes que tais práticas de conhecimento tomam essa mistura dos corpos como necessária, como inerente a esse regime de conhecimento.

[3] https://www.youtube.com/watch?v=FO0R3FCESmk&t=22s
[4] https://alexandradeitos.notion.site/BIBLIOTECA-DE-KENE-1361b0b110bf80d0b12ec992c885faec

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Neste ano de 2025, em que duas turmas passam a se dedicar à monografia, nos dedicamos às especificidades dos procedimentos de pesquisa indígena. A "caminhada na mata" junto aos especialistas foi o procedimento proposto por Txana Yube, do povo Huni Kuin, para apresentar sua pesquisa dedicada à medicina huni kuin. Yube identificou a partir desse procedimento um complexo sistema de comunicação dos corpos, o idioma corporal, que envolve dietas e banhos, cantos e rezas, de que se vale o especialista para tirar a erva e preparar o tratamento.

O trabalho de Yube nos inspirou na escolha do tema do Seminário dos Acadêmicos Indígena do Acre deste ano de 2025, dedicado aos procedimentos da pesquisa indígena e que teve por título A cura pela pesquisa – Caminhos entre a Ciência Ancestral e Contemporânea. O Seminário que está em sua quarta edição, este ano contou com a apresentação de mais 70 trabalhos de acadêmicos indígenas dos dois *Campi* da UFAC.

Para finalizar, gostaria de falar sobre o trabalho e as reflexões de Shere. Shere Noke Koin realiza uma pesquisa sobre o abandono de certas restrições alimentares que antes faziam parte da dieta de seu povo. Para ele, o consumo de ultraprocessados e a insegurança alimentar, que resultam das condições de vida muitas vezes precarizadas pelos impactos da rodovia federal que corta sua Terra indígena, não são suficientes para explicar as dificuldades de saúde vividas por seu povo.

Para Shere e para os especialistas com quem tem trabalhado, o abandono das práticas de resguardo/respeito alimentar (não de todas, mas de muitas) consiste em um elemento central para o entendimento do preocupante cenário atual da saúde da comunidade.

Em suas reflexões é notória a preocupação com a falta de cuidado e a inconsequência que conduzem à perda desse idioma corporal das restrições e tabus alimentares que faz a mediação com os outros mundos e modos de existência.

Como um dos professores mais velhos da turma, o que parece muitas vezes é que Shere, nas questões colocadas por sua pesquisa junto a seus especialistas, também está nos chamando atenção para um modo de fazer pesquisa que leve em consideração as precauções inerentes a esse regime de conhecimento em que conhecer também fazer junção de corpos.

Referências Bibliográficas

COLLET, Célia Letícia Gouvêa. "Quero progresso sendo índio": O princípio da interculturalidade na educação escolar indígena. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia II. Vol. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia II. Vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia II. Vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia II. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. Mil platôs. Capitalismo e Esquizofrenia II. Vol. 5 Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2004.

_____. O cru e o cozido. Mitológicas Vol. 1. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

_____. Do mel às cinzas. Mitológicas Vol. 2. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac e Naify, 2005.

_____. A origem dos modos à mesa. Mitológicas Vol. 3. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac e Naify, 2006.

_____. O homem nu. Mitológicas v. 4. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac e Naify, 2011.

_____. História de Lince. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Totemismo hoje. Trad. Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Editora Vozes, 1975

_____. Tristes Trópicos. Trad. Rosa Freire de Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. Raça e história. In: Antropologia estrutural II. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MATTOS, Amilton Pelegrino de. *A fala da terra* - Práticas de escrita na pesquisa de acadêmicos da Licenciatura indígena da UFAC - Floresta. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2024a.

_____. As transformações da escrita no Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAKHU). In: BARCELOS NETO, Aristóteles; GIL, Laura Pérez; RAMOS, Danilo Paiva (Orgs.). Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas. São Paulo: Hedra, 2024b.

_____. Dançar a pesquisa: escrita e movimento na prática acadêmica indígena. Hawò, Goiânia, v. 1, p. 1–43, 2021.

_____. Escrita e transversalidade: pesquisadores indígenas e a Universidade. Revista Mundaú, Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências, n. 9, p. 105- 126, 2020.

MATTOS, Amilton; HUNI KUIN, Ibã. Por que canta o MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin? Revista GIS – Gesto, Imagem e Som, USP. 2(1): 61-82, São Paulo, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO. “Transformação” na antropologia, transformação da "antropologia". Mana v. 18, n. 1, pp. 151-171, 2012.

_____. Metafísicas canibais — Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze e a questão da literalidade. Educação & Sociedade, Campinas, v. 26, n. 93, 2005.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

NEM HORIZONTAL, NEM VERTICAL: A COMPLEXIDADE DA INCORPORAÇÃO DE "NOVAS" EPISTEMES NO CAMPO DE ENSINO.

Emilly Costa Carvalho Souza[1]

Resumo: Este artigo analisa o currículo acadêmico como campo de disputas atravessado por relações de saber-poder, a partir de referenciais foucaultianos e de aportes sobre reconhecimento e identidade. Argumenta-se que o currículo não é neutro, mas resultado de lutas históricas que privilegiam epistemes hegemônicas em detrimento de saberes outros. Examina-se como iniciativas inclusivas, ainda que relevantes, podem gerar *obliterações*, isto é, movimentos que, ao iluminar certos saberes, projetam sombras sobre outros. A análise destaca que o currículo deve ser compreendido não apenas como dispositivo de reprodução, mas também como espaço de resistência, no qual sujeitos e coletivos tensionam estruturas de poder e abrem possibilidades para transformações pedagógicas plurais e inclusivas. A análise articula contribuições de Michel Foucault, Marilyn Strathern, Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Stuart Hall e Patricia Hill Collins para sustentar a discussão de que o currículo deve ser pensado como um campo relacional, no qual se produzem simultaneamente mecanismos de sujeição e possibilidades de resistência. Assim, argumenta-se que reconhecer os efeitos da *obliteração* implica repensar o currículo enquanto arena política, atravessada por disputas em torno da legitimidade, da visibilidade e da autoridade do conhecimento. Conclui-se que apenas ao problematizar tais dinâmicas é possível conceber o currículo como espaço de reinvenção das práticas de reconhecimento e de ampliação dos horizontes do saber e do pensar.

Palavras-chave: saber-poder; currículo; epistemes outras; obliteração; resistência.

1. Introdução

O currículo, longe de ser um instrumento imparcial da organização do conhecimento, representa um campo de disputas no qual diferentes interesses, vozes e projetos de sociedade se confrontam. Compreender o currículo significa analisá-lo sem desconsiderar reproduções de desigualdades históricas, mas também sem renunciar ao mesmo enquanto um território de resistência e de possibilidade de transformação. É nesse horizonte que se propõe a presente reflexão, ao problematizar os limites de uma suposta

[1] Doutoranda em Antropologia Social. Universidade federal de São Carlos- UFSCar

imparcialidade ou, se preferir, uma neutralidade curricular, e evidenciar como as marcas históricas de opressão moldam as práticas contemporâneas.

Este escrito considera, a partir de leituras de Michel Foucault, que o currículo acadêmico é nada mais que um fruto da construção sócio-histórica e relacional. Ele continuamente se faz e se refaz a partir dos tensionamentos entre entidades, instituições, ideologias, culturas e etnias que moldam o status social em diferentes épocas e contextos.

É nesse contexto que introduzo a noção de *obliteração*, entendida como movimento paradoxal em que processos de inclusão e visibilização não se realizam sem custos ou apagamentos. Diferentemente da exclusão pura e simples, a obliteração opera como um mecanismo mais sutil: ao iluminar certos sujeitos ou perspectivas, acaba por projetar sombras que deixam outros às margens. Trata-se, portanto, de uma noção que permite apreender a dinâmica contraditória do currículo em sua capacidade de, simultaneamente, reconhecer e negar, valorizar e subalternizar, abrir espaço e restringir.

O que se busca aqui não é apenas descrever a presença ou ausência de determinados saberes nas ementas e práticas pedagógicas, mas evidenciar o modo pelo qual o currículo funciona como dispositivo de obliteração. Isso implica examinar não só o que é explicitamente incluído ou excluído, mas também o que é incorporado de forma parcial, distorcida ou subordinada. Nesse sentido, a noção de obliteração oferece uma ferramenta analítica distinta, capaz de enriquecer os debates sobre currículo ao deslocar a discussão da dicotomia simplista inclusão/exclusão para uma compreensão mais relacional e ambígua das práticas de poder.

Esse movimento teórico se ancora em pensadores como: Michel Foucault, Stuart Hall, Gayatri Chakravorty Spivak, Frantz Fanon e Patricia Hill Collins, mas procura avançar ao propor um conceito que evidencie as tensões próprias da tentativa de pluralizar o currículo. Ao trazer à tona os efeitos obliterativos de práticas de reconhecimento parcial ou condicionado, busca-se demonstrar que a luta por um currículo inclusivo não está isenta de contradições e riscos, e que, muitas vezes, a própria visibilização pode se converter em nova forma de invisibilização.

Assim, desde o início, a contribuição central deste trabalho é anunciar a *obliteração* como chave de leitura. Mais do que uma categoria descritiva, trata-se de uma proposta analítica que pretende tensionar as práticas e discursos educacionais,

evidenciando como a produção de visibilidade está intrinsecamente ligada à produção de novas margens.

A proposta é refletir sobre como professores e alunos se posicionam e são posicionados nesse campo, ora como agentes de reprodução, ora como agentes de resistência. O foco está nas tensões, nos conflitos e nas possibilidades de transformação que emergem quando se tenta incorporar saberes não hegemônicos no ambiente acadêmico, considerando o currículo como prática normativa e ao mesmo tempo como campo de micropolíticas de resistência.

A partir da perspectiva foucaultiana, entende-se que o saber está intimamente vinculado ao poder, o que exige uma análise crítica de como o currículo é construído e legitimado. Essa reflexão é especialmente urgente no contexto brasileiro, onde movimentos sociais, educadores e intelectuais têm pressionado por uma descolonização (ou contra colonização) dos saberes e por uma educação mais plural e inclusiva.

Essa discussão evidencia, a partir da análise das ementas, que o currículo acadêmico tem historicamente operado mecanismos de invisibilização acerca de mulheres, negros, indígenas e pessoas LGBTQIA+. Para tanto, será elaborada na seção 6 desse texto a noção de *obliteração* como tentativa de ilustrar esses mecanismos de invisibilização que se fazem presentes até mesmo em tentativas mais inclusivas. Observa-se, nesse sentido, como tentativas de "incluir" (ações afirmativas, disciplinas novas, epistemologias não ocidentais) enfrentam resistências ligadas ao poder.

2. Saber-Poder: Uma Perspectiva Foucaultiana

2.1 Relevância dos estudos foucaultianos

Nas últimas décadas, os estudos foucaultianos no campo da educação vêm ampliando interesses, com a abertura de novas problematizações situadas, sobretudo, no eixo da governamentalidade (PEREIRA, 2022). Compartilhando da mesma leitura que a autora faz, Foucault é sem dúvida um dos pensadores mais influentes do século XX, e suas análises e ferramentas conceituais se mostram férteis em diversos campos do saber.

Aproximar-se de seu pensamento nunca é uma escolha tranquila visto que, exige despir-se de certas proteções que, por muito tempo, nos resguardaram do desconforto das

instabilidades. Adotar a perspectiva foucaultiana significa, portanto, abrir mão, em algum nível, de leituras "conciliatórias". Para o recorte escolhido, isso não seria diferente, já que se debruçar na análise do poder é, em certa medida, repensar a própria posição no mundo enquanto sujeito.

2.2 O poder nas primeiras análises

Vale a ressalva de que, no início de suas pesquisas genealógicas, Michel Foucault compreende o poder como relação de luta e dominação, manifestado por técnicas específicas. Entretanto, em obras como *Sociedade Punitiva (1972-1973) e Vigiar e Punir (1975),* o trabalho do autor propõe uma leitura diferente acerca desses elementos, descentralizando da filosofia política a função de fundamentar um exercício legítimo do poder e inscrevendo-a como discurso da verdade praticado pelo próprio poder para se fazer legítimo. Em síntese, o que o autor faz é dizer que não caberia à filosofia política buscar/encontrar a verdade do poder, mas que o próprio poder que lança mão de discursos da verdade para se estabelecer. "somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade. Isso é verdadeiro em toda sociedade" (FOUCAULT, 1999, p. 28-29)

2.3 Poder e verdade em relação mútua

Poder e verdade se constituem mutuamente e, nesse processo, produzem formas de sujeição que vinculam o sujeito tanto à possibilidade da verdade quanto ao exercício, ainda que localizado, do poder. "Essa afirmação de verdade faz o discurso de justiça comunicar-se com o discurso político no qual se exerce a soberania, com o discurso do saber no qual se enuncia a ordem do mundo" (FOUCAULT, 2014, p. 86). Talvez, mas só talvez, esse seja o primeiro indício que o autor nos dá sobre essa relação saber-poder.

2.4 Nietzsche e a virada Genealógica

Foucault retoma o conceito de genealogia inspirado em Nietzsche, especialmente da obra *Genealogia da Moral* de 1887, para pensar como as verdades são produzidas historicamente não por serem a verdade pura das coisas, mas sim por estarem

intrinsecamente ligadas a relações de poder. “A verdade está ligada a um certo exercício de soberania” (FOUCAULT, 2014, p. 70). Ao invés de buscar a origem de um conceito (como faz a história tradicional), a genealogia mostra os jogos de força, os acidentes e os interesses que deram origem a determinado saber, moral ou valor, por exemplo.

Em Nietzsche ([1887] 2009), a moral não nasce propriamente do bem, mas da luta entre forças, sejam elas ativas e/ou reativas. Para Foucault, o mesmo vale para o saber: ele não é puro ou neutro, ele é efetivado em conflitos e produzido por lutas históricas. A sua critica acerca da história tradicional do pensamento (linear, progressiva) se dá a partir de uma proposição “genealógica dos saberes”. Não é uma história das ideias puras, mas uma história das práticas, discursos e instituições que configuram o que é considerado verdade em determinado momento de cada sociedade.

Segundo Nietzsche (2009) (e Foucault desenvolve isso), a verdade não é descoberta, mas inventada, imposta e legitimada por práticas de poder. Foucault usa essa ideia para pensar como as ciências humanas, a medicina, a psiquiatria, a pedagogia, o direito, por exemplo, constroem regimes de verdade e moldam subjetividades.

As aulas de 1970-71 marcam o momento em que Foucault afasta-se da arqueologia (fase anterior) e começa a trabalhar com a noção de genealogia, inspirado diretamente por Nietzsche. A verdade, o saber e a moral deixam de ser vistos como dados naturais: “O conhecimento foi inventado, mas a verdade foi inventada ainda mais tarde.” (FOUCAULT, 2014, p.187), e passam a ser entendidos como efeitos históricos de relações de força, atravessados por lutas, disputas e dominação.

2.5 Concepção relacional do poder

Em Foucault, o poder não é algo que se possui, mas sim uma relação que se exerce (FOUCAULT, [1975] 1987). Não é uma entidade centralizada ou um atributo de um indivíduo ou grupo, mas uma força distribuída e capilarizada na sociedade, que produz efeitos sobre os corpos e as condutas.

> O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o “Poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “uns” sobre os “outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes. (FOUCAULT, 2013, p. 287).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em suma, o poder, mesmo que se apoie em estruturas duráveis, não se concentra apenas em instituições, mas em todas as relações sociais, sejam elas cotidianas ou não.

O conceito de poder em Foucault é complexo, talvez pelo seu caráter múltiplo e difuso, nos quais envolvem relações sociais, produção de saberes, sujeitos e resistências. Possivelmente é esse novo olhar dado ao poder que nos convida a encará-lo não como algo que se possui (por um rei, por um burguês) mas como uma força que molda e atravessa a vida social em seus diversos níveis.

3. Relações Sociais: Poder e Reconhecimento

Quando falamos de poder a partir de uma perspectiva foucaultiana, é preciso reforçar que ele não está localizado em algum lugar como sendo algo possível de se possuir.

> Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o "privilégio" adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas — efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (FOUCAULT, 1987, p. 30).

O poder está na relação, mas também não nos enganemos que em toda relação estabelecida o poder se faz presente entre as partes igualmente e que a possibilidade de "manuseio" é dada aos envolvidos de maneiras equivalentes. Relações de poder são em alguma medida assimétricas, e isso é importante ser considerado na análise.

Em algumas relações, o poder tende a se "concentrar" em determinada parte em detrimento de outra. Na Melanésia, a antropóloga Britânica Marilyn Strathern (2006) observou como o gênero é dado na relação. Para tanto, a performance desempenhada no ato do encontro precisa ser reconhecida pelo sujeito que compõe essa aproximação, seja em uma relação de mesmo sexo ou em uma relação de sexo cruzado. O exemplo serve, juntamente com Honneth (2003) como possibilidade de pensar a importância do reconhecimento para a legitimação do sujeito, já que os indivíduos formam suas identidades ao serem reconhecidos intersubjetivamente.

> Uma relação de poder [...] se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que "o outro" (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis. (FOUCAULT, 2013, p. 287-

288).

Mesmo fora do contexto da Melanésia, é possível observar que o reconhecimento é um elemento crucial para a legitimação do poder. Sabendo disso, e levando em consideração o histórico do Brasil enquanto um país que, na maior parte da sua história, foi escravocrata, relações interraciais, por exemplo, fazem com que a cor seja um dos atributos que contribui para que o reconhecimento do poder seja mais tendencioso para alguns sujeitos, no caso, brancos, do que para sujeitos não brancos.

Tendo em mente, a partir do próprio autor, que toda relação é uma relação de poder, é essencial que se leve em consideração que o poder tem tendências a serem incorporadas, mesmo que haja em Foucault, a possibilidade do manejo do poder por sujeitos marginalizados.

É de conhecimento que existe uma disputa constante entre esses sujeitos por direito e ou reivindicações ao poder, entretanto é necessário interseccionar fatores que fazem com que o "manejo" do poder seja apresentado com maior ou menor facilidade para alguns, a depender de contextos específicos, como raça e gênero, por exemplo.

Em uma relação entre homem e mulher, ambos brancos, o poder tende a se direcionar ao sujeito homem devido ao histórico patriarcal que se firma às custas das supressões do sujeito mulher. Esses recortes precisam ser levados em conta, pois quando se fala na possibilidade de mudar um currículo, se fala de relações de poder. E falar de relações de poder não é deixar de conferir a possibilidade de articulações entre os sujeitos entendidos como marginais ou até mesmo subalternos, mas é imprescindível que se considere que ele, o poder, não é neutro e não é apresentado (relacionalmente) a todos, pelo menos não de forma igualitária.

Se o poder é uma forma de articular a vida, para alguns sujeitos essa possibilidade é reduzida ou aumentada a depender de discursos e fatores históricos que nos trouxeram ao ponto que estamos hoje, deixando marcas que por décadas e até mesmo séculos foram elaboradas para ser ou se parecer como tal. As relações postas hoje são atravessadas por enfrentamentos e dilemas históricos. Desconsiderar isso pode implicar em uma perda analítica bastante proveitosa.

Não há como pensar que um currículo "vertical hierarquizante" seja substituído por um "horizontal democratizante". Sempre haverá relações de poder que o inviabilizem,

dadas essas interseções que precisam ser pontuadas em qualquer análise que for ser feita acerca de disputas de interesses, sejam elas acadêmicas ou não.

4. O Currículo em disputa

Para esse escrito, foram levadas em consideração duas ementas acadêmicas, uma de um curso de gênero e outra de um curso de introdução à antropologia. A ideia seria pensar como um curso que se pretende inclusivo se mostra a partir de sua bibliografia e como um curso introdutório também se apresenta nesse processo. Não trarei para o texto a ementa em si e nem mesmo o ano ou possíveis professores que possam ter ministrado essas aulas. O intuito não é problematizar esses professores, muito menos expô-los.

A ideia foi observar o quão diversificadas seriam essas ementas e o quanto elas incluíram ou não "epistemes outras". No fim dessa análise, foi possível trazer para o debate como essas dinâmicas de poder se apresentam mesmo em contextos mais inclusivos. As leituras de Foucault permitem olhar para além dos conteúdos, analisando as relações de força que estruturam o currículo.

4.1 Exemplificação prática

Na disciplina de Introdução à Antropologia, a bibliografia principal privilegia autores eurocêntricos clássicos, enquanto epistemologias indígenas, afrocentradas ou populares representam apenas 20% do total ou aparecem como referências complementares. Esse arranjo evidencia a circulação de saber-poder nas quais se observa que certas verdades são legitimadas e consolidadas como centrais, enquanto outras permanecem marginalizadas.

Por outro lado, a disciplina de Gênero apresenta uma tentativa explícita de inclusão de saberes dissidentes, incorporando autoras feministas contemporâneas, perspectivas LGBTQIA+ e leituras críticas de interseccionalidade. Ainda assim, observa-se que algumas epistemologias subalternas, por exemplo, de comunidades indígenas ou afro-brasileiras permanecem periféricas, evidenciando tensões entre a intenção inclusiva e as estruturas hegemônicas que atravessam o currículo.

A invisibilização de mulheres, negros, indígenas e sujeitos LGBTQIA+ no currículo não é fruto do acaso, mas resultado de um processo histórico de silenciamento que acompanhou a formação dos sistemas educacionais modernos. A incorporação e o reconhecimento do que é considerado conhecimento legítimo estiveram/estão vinculadas em algum nível à manutenção de uma ordem social que privilegia saberes hegemônicos e marginaliza saberes outros. Efetivamente, ao longo do tempo, esse processo consolidou um currículo eurocêntrico, masculino, branco e heteronormativo, que se apresenta como universal, desconsiderando práticas de exclusão que o formaram como tal.

As tentativas de romper com esse padrão, seja por meio de ações afirmativas, da criação de disciplinas voltadas a epistemologias não ocidentais ou da inclusão de autores e perspectivas dissidentes, revelam como o currículo é também um campo de resistência. Contudo, tais iniciativas frequentemente enfrentam forte reação, pois desafiam estruturas de poder historicamente naturalizadas (DOUGLAS, 1998).

A movimentação que existe em torno dessa temática não é pura e simplesmente incorporar ao currículo conteúdos específicos, mas reivindicar o próprio modo como o conhecimento é definido e legitimado. Transformar o currículo implica deslocar hierarquias de saber e de poder, questionando a centralidade de narrativas dominantes e abrindo espaço para outras formas de pensar e existir no mundo.

O currículo, produto de relações históricas e sociais de poder, não apenas reflete desigualdades pré-existentes, mas também atua na produção e legitimação de hierarquias de saber. A invisibilização de determinados grupos, como as mulheres, negros, indígenas, sujeitos LGBTQIA+, não ocorre por mero acaso, mas como resultado de disputas discursivas que denotam o êxito de uma parte em detrimento de outra.

A introdução de perspectivas subalternas (SPIVAK, 2010) no currículo representa uma tentativa de tensionar essas hierarquias. Os movimentos de resistência presentes nesses enfrentamentos revelam como as dinâmicas de poder que permeiam o currículo não são apenas verticais, ou seja, centradas em autoridades formais, mas também difusas, presentes em práticas pedagógicas, métodos de avaliação, critérios de seleção e na própria constituição de normas acadêmicas. Cada mudança proposta é, portanto, um ponto de tensão, pois questiona regimes de verdade que definem o que é legítimo e o que é marginal, e expõe as relações de força que atravessam toda a vida acadêmica.

5. Interseccionalidade e resistência

A interseccionalidade (COLLINS, 2020) se mostra uma ferramenta analítica indispensável para compreender essas dinâmicas. O poder que permeia a construção do currículo não se apresenta de maneira uniforme: ele é manifestado de forma desigual, dependendo de fatores como gênero, raça e classe, por exemplo. Torna-se, portanto, necessário que esses elementos sejam analisados em articulação com a noção de poder, sem correr o risco de pensar um dissociado do outro, já que é a partir desses cruzamentos que as relações de poder se tornam legíveis.

É importante destacar que, embora o poder esteja distribuído de maneira distinta, ele nunca é absoluto. Foucault enfatiza que onde há poder, há também resistência: "não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta" (FOUCAULT, 2013, p. 293-294). Mesmo sujeitos entendidos como marginais podem agir, criar estratégias e produzir efeitos que desafiam a ordem estabelecida. No contexto curricular, isso se traduz em experiências de professores e alunos que incorporam, reinterpretam e ampliam saberes considerados subalternos, tensionando a hegemonia das epistemes dominantes. Essas micropolíticas de resistência, embora muitas vezes sutis e fragmentadas, evidenciam que o currículo é um campo dinâmico, onde reproduções e transformações coexistem.

A genealogia foucaultiana oferece uma lente privilegiada para analisar o currículo porque permite compreender como determinadas verdades são construídas. Ao mostrar os jogos de força, os interesses e os encontros improváveis que produzem saberes específicos, pode-se perceber que o currículo não deve ser visto como dado, mas como resultado de processos históricos e de relações de poder que estabelecem o que se aprende e como se aprende. Enfrentar essa temática, a partir dessa abordagem, evidencia que qualquer tentativa de democratização curricular precisa ser consciente dessas tensões, sejam elas até mesmo entre sujeitos lidos como marginais.

Compreender o currículo como um campo de disputas de saberes, atravessado por relações de poder e intersecções sociais, permite reconhecer sua dimensão política,

histórica e relacional. A inclusão de epistemes subalternas, a valorização de práticas pedagógicas críticas e a promoção de reconhecimento e legitimidade para grupos historicamente marginalizados são estratégias que ampliam as possibilidades de transformação. O currículo, assim, não pode ser lido apenas como um instrumento de transmissão de conhecimento, e sim como um espaço onde poder, resistência e produção de saber se entrelaçam.

Nessa direção, como já dito anteriormente, é importante compreender que uma análise do currículo não pode reduzi-lo a um simples dispositivo de produção e reprodução do saber, mas considerá-lo como campo de disputa e como um terreno de construção de identidades e de reconhecimento. Stuart Hall (2019), assim como Strathern (2006), nos lembra que a identidade é sempre relacional, marcada por processos de diferenciação e por jogos de representação. Isso implica compreender que o currículo não apenas organiza conteúdos, mas também participa da construção de sujeitos e subjetividades.

Esse movimento se articula, ainda, com o que Frantz Fanon (2008) aponta em suas reflexões sobre colonialismo e subjetividade: as estruturas de poder não apenas ordenam e oprimem, mas também produzem modos específicos de ser e de se perceber. Ao transpor essa leitura para o campo do currículo, torna-se possível problematizar como a exclusão ou a sub-representação de determinadas epistemes reproduz hierarquias coloniais e raciais, ao mesmo tempo em que abre espaço para práticas insurgentes que buscam ressignificar o ensino.

Assim, pensar o currículo a partir da noção de interseccionalidade somada à perspectiva foucaultiana significa reconhecer sua dupla dimensão: de um lado, como dispositivo de poder que organiza, hierarquiza e normaliza; de outro, como espaço de resistência e invenção, no qual professores, alunos e outras comunidades podem tensionar, ampliar e reinventar o que é considerado conhecimento legítimo.

6. A obliteração [2]

[2] Obliteração não é necessariamente um conceito, mas uma noção que a autora adota por melhor traduzir o que se pretende elaborar.

A noção de *obliteração* não se configura como um conceito formalmente estabelecido nas ciências humanas. A proposta de pensar esse termo como uma ferramenta analítica surge de uma leitura do texto *"O gênero da dádiva"* da antropóloga britânica Marilyn Strathern. A autora, ao pensar as relações de gênero na Melanésia, discute como certas relações tornam visíveis alguns aspectos da pessoa, enquanto outros são apagados**,** eclipsados ou silenciados para que determinada lógica relacional possa operar. A partir dessa perspectiva, a ideia é elaborar um conceito capaz de analisar as relações de poder sem se restringir à esfera das relações de gênero.

O termo *"Obliteração"* significa, no seu sentido mais literal, o ato ou efeito de obliterar, que pode envolver a destruição, eliminação, esquecimento ou obstrução de algo. Nesse texto, o sinônimo que melhor pode ser substituído para não perder o significado real do que está sendo dito é obstrução, ou bloqueio, se assim preferirem.

A *obliteração* nos ajuda a compreender um aspecto paradoxal das tentativas de inclusão. Não se trata de apagamento absoluto, mas de um efeito sutil pelo qual, ao dar luz a determinados saberes, produzem-se também sombras que deixam outros à margem. Como visto até aqui, esse movimento se inscreve no campo das relações de poder, onde a visibilidade nunca é neutra, mas resultado de disputas, hierarquizações e enquadramentos específicos. Pensar sobre nossas próprias posições nessas relações torna-se fundamental, pois deter a possibilidade de "manusear" o poder significa também correr o risco de, ainda que de modo não intencional, obliterar outros saberes, comprimindo sua densidade e complexidade para que caibam apenas nas formas de reconhecimento instituídas pelos regimes dominantes.

Um exemplo ilustrativo narrado por um colega foi uma banca de defesa de um estudante indígena. Durante a avaliação, uma integrante sugeriu alterar a frase: *"A doença pegou aquele homem"* para: *"O homem pegou aquela doença"*, buscando maior coesão acadêmica. Contudo, essa inversão apaga uma dimensão importante: a agência conferida à doença. Na formulação original, é a doença que age sobre o homem. O exemplo revela que não basta incorporar sujeitos diversos; é imprescindível reconhecer suas cosmologias e epistemes. Quando nos alinhamos automaticamente ao "discurso oficial", seja pelas normas do português ou pelas convenções acadêmicas, acabamos por obliterar mundos que se expressam de maneiras distintas. Assim, mesmo na intenção de incluir novos

saberes, corremos o risco de suprimir, mesmo que de forma sutil, a vastidão de significados que uma "simples correção" pode carregar.

A *obliteração*, nesse sentido, revela que a inclusão formal não garante reconhecimento efetivo. Ela mostra que, na tentativa de ampliar o horizonte curricular, corre-se o risco de reafirmar fronteiras epistêmicas e silenciar dimensões cruciais de saberes subalternos. Reconhecer a obliteração é, portanto, passo fundamental para evitar que práticas pedagógicas bem-intencionadas se convertam em novas formas de exclusão.

A escola para Foucault (1987) e nesse caso a universidade, enquanto espaço de socialização e transmissão de saberes, opera não apenas por meio da disciplina dos corpos, regulando gestos, comportamentos e posturas, mas também pela disciplina dos saberes, talvez ainda mais rigorosa e insidiosa. Essa disciplinarização do conhecimento define quais formas de pensar são legitimadas e quais são relegadas à margem, restringindo o campo do possível e do pensável. Nessa lógica, o que se obliteram não são necessariamente conhecimentos apagados em definitivo, mas dimensões inteiras que permanecem invisibilizadas por não se enquadrarem nos moldes estabelecidos pela lógica cientificista. Tal movimento aproxima-se do que Claude Lévi-Strauss (2012) chamaria de pensamento selvagem, não porque seja irracional, mas justamente porque resiste a ser domesticado pela ordem disciplinar das ciências.

Ao contrário de uma oposição simplista entre um "verticalismo hierarquizante" e um "horizontalismo democratizante", o desafio é articular relações em que múltiplas epistemes possam coexistir sem que umas se imponham sobre as outras. A atenção que se deva direcionar, contudo, é que, mesmo quando se busca incluir saberes outros, a lógica de poder continua operando, obliterando aspectos fundamentais de mundos distintos. Ter isso em mente é fundamental para pensar o lugar que ocupamos e que sim podemos correr o risco de reproduzir uma lógica excludente. O exemplo da banca de defesa desse estudante indígena é revelador, pois, ao sugerirem a correção da frase, a alteração, aparentemente técnica, não apenas normatiza a linguagem, mas neutraliza uma forma diferente de compreender o mundo.

A ideia aqui de *Obliteração*, portanto, não é sinônimo de apagamento absoluto, mas de um obscurecimento parcial, como a face oculta de uma moeda: ela continua a existir, mas o enquadramento epistemológico faz com que apenas um dos lados seja

visível. Talvez o desafio ético e político do ensino esteja justamente em reconhecer essas outras faces, permitindo que epistemes diversas não sejam apenas toleradas como adições periféricas ao discurso oficial, mas reconhecidas em sua plenitude, em suas cosmologias e racionalidades próprias.

A fim de construir uma noção mais robusta do que quer se dizer ao utilizar a ideia de *obliteração,* reforço que a mesma deve ser pensada não como destruição, mas como bloqueio. A cada vez que se ilumina um campo de saber segundo os critérios da ciência, projetam-se sombras sobre outras dimensões que permanecem presentes, mas eclipsadas. Esse processo nos lembra que o encontro de saberes não é apenas uma metáfora de convivência, mas uma arena em que cosmologias distintas se cruzam e, muitas vezes, se tensionam. E que nós, professores e pesquisadores não devemos deixar de lado, que mesmo tentando conferir luz a essas ontologias, somos também os produtores dessas sombras.

A antropologia nos ensina que a tradução nunca é neutra. Traduzir um mito, um termo ou uma forma de enunciação sempre implica escolhas, aproximações e, inevitavelmente, perdas. O mesmo ocorre quando epistemes não hegemônicas atravessam o espaço de ensino. Não basta acolhê-las, o desafio é reconhecê-las em sua própria lógica, em sua ontologia própria.

Assim, mais uma vez, a *obliteração* não implica no desaparecimento de um conhecimento, mas no fechamento da escuta para aquilo que não cabe na matriz disciplinar vigente. É como olhar uma moeda e insistir em descrever apenas a face voltada para cima, desconsiderando que há outra, tão material e presente quanto a primeira, mas encoberta pelo ângulo de visão. O que está em jogo, portanto, é a capacidade de girar a moeda, de deslocar o olhar, de permitir que as sombras também revelem algo sobre as múltiplas texturas do mundo. Só nesse gesto é possível criar um espaço em que os encontros de saberes não sejam simples assimilações, mas traduções cuidadosas, nas quais cada cosmologia possa se expressar sem ser obliterada pelas sombras da disciplinarização do pensamento.

7. Considerações finais

Pontuar que o currículo é formado a partir de relações de poder não é dizer que exista um poder que venha de cima e impõe aos que se encontram embaixo uma forma de pensar e agir no mundo. Ler essa realidade com aportes foucaultianos é conferir às partes envolvidas que existe nesse campo de disputas a possibilidade de reivindicações.

Uma relação que impeça a mobilidade de uma das partes não é necessariamente uma relação de poder, mas sim de coação, como afirma o autor: "Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação". (FOUCAULT, 2013, p.289). O que marca as relações de poder é justamente a possibilidade de resposta, de resistência, de contestação. Essa noção é fundamental para pensar o currículo como esse campo, e não como mero reflexo de uma estrutura hierárquica fixa.

Diferentemente da coação, o que acontece no campo de disputa do saber é que, mesmo que historicamente haja uma "vitória" por parte de um certo grupo que conseguiu instituir uma forma de conhecimento como legítima, essa "vitória" nunca é absoluta ou definitiva. Há na contramão uma movimentação, também histórica, que reivindica esse lugar e, em alguma medida, faz com que isso seja possível. Tais reivindicações se dão por meio de movimentos sociais ou sujeitos e coletivos que demandam espaços e questionam os regimes de verdade estabelecidos, abrindo brechas para possíveis mudanças curriculares.

Essa chave analítica nos permite compreender que, nas relações de poder em curso, determinado grupo conseguiu articular estratégias mais eficazes de agenciamento, organização e legitimação de seu discurso. Em outras palavras, o poder não pertence a ele, mas circula e se exerce em condições que o favoreceram em um dado momento. Isso significa que, assim como já houve deslocamentos no passado, também no presente e no futuro há a possibilidade de reconfiguração.

Pensar o "lado vitorioso" não é afirmar que ele o faz por deter o poder. Talvez, e só talvez, nas relações de poder estabelecidas até então, ele tenha sido capaz de melhor "manusear", ou se preferirem, "agenciar" o poder ali presente.

Nesse sentido, o currículo pode ser visto ao mesmo tempo como produto e produtor dessas relações de poder. Ele não só condensa vitórias temporárias, mas também carrega em si as marcas de resistências e tensões que nunca desaparecem. Ler o currículo

dessa forma permite não apenas denunciar sua dimensão política, mas também identificar os pontos de abertura por onde sujeitos podem intervir e reivindicar reconhecimento de saberes, práticas e experiências historicamente silenciadas.

Em suma, a perspectiva foucaultiana ajuda a compreender que o saber e o poder são intrinsecamente ligados. O currículo não é apenas um reflexo de relações de poder, mas um instrumento de sua reprodução e, simultaneamente, de sua contestação. Os professores e alunos não são meros receptores ou transmissores de conteúdos; eles atuam como agentes que reproduzem, negociam ou subvertem normas estabelecidas. A inclusão de saberes afrocentrados, indígenas, feministas ou queer não apenas amplia o repertório de conteúdos, mas também questiona a centralidade das epistemes dominantes, criando espaços de resistência que permitem novas formas de subjetivação e reconhecimento.

Nesse sentido, a *obliteração* não deve ser confundida com exclusão total, tampouco com mera invisibilidade. Ela se manifesta quando o currículo, pressionado por demandas de pluralização, incorpora determinados saberes ou sujeitos, mas o faz de forma condicionada, parcial ou subordinada. Assim, o gesto de reconhecimento não elimina a assimetria; pelo contrário, muitas vezes a reinscreve sob novas formas. É nesse ponto que a *obliteração* se distingue de conceitos como exclusão ou apagamento: trata-se de uma visibilidade que, ao mesmo tempo que reconhece, restringe, delimitando quem pode falar, de que modo e sob quais condições.

A obliteração permite, portanto, complexificar a análise do currículo ao evidenciar que os movimentos de inclusão não são lineares nem necessariamente emancipatórios. Reconhecer essa dimensão é crucial para não romantizar as práticas de ampliação de repertórios acadêmicos. Mais do que contabilizar a entrada de novos sujeitos e saberes, é preciso interrogar as condições sob as quais essa entrada se dá, e quais aspectos permanecem silenciados no próprio gesto de reconhecimento.

Retomar a obliteração neste ponto do trabalho permite fechar o arco iniciado na introdução: se ali apresentei o conceito como ferramenta analítica, aqui demonstro sua potência ao iluminar os paradoxos do currículo contemporâneo. Com isso, reforço a tese de que a disputa curricular não pode ser lida apenas em termos de inclusão versus exclusão, mas como campo dinâmico onde visibilidade e invisibilidade se entrelaçam,

produzindo novas formas de marginalização mesmo em contextos que se pretendem mais plurais.

Por fim, talvez a principal contribuição deste trabalho seria mostrar que o currículo não pode ser compreendido apenas como um reflexo de relações de poder já dadas, mas como um campo dinâmico em que poder e saber se entrelaçam na forma de disputas, resistências e obliterações.

Referências bibliográficas:

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade* [recurso eletrônico]. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *As aulas da vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 12. ed. Campinas: Papirus, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PEREIRA, Tânia Maria Augusto. *Governamentalidade na escola: relações de poder na docilização dos corpos*. *Perspectivas em Diálogo*, Naviraí, v. 9, n. 21, p. 29-44, set./dez. 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

[O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001].

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O Encontro de Saberes na UNILAB-CE: a experiência do Inventário Afetivo das plantas medicinais do quilombo da Serra do Evaristo

Bruno Goulart[1]

Resumo: Este trabalho apresenta a experiência do Encontro de Saberes (ES) na UNILAB – inspirado no projeto homônimo coordenado pelo INCTI, da UnB, e hoje presente em diversas universidades. O projeto propõe a pluralização epistêmica das universidades por meio da presença de mestras(es) tradicionais no âmbito do ensino, pesquisa e extensão. No contexto da UNILAB o ES pode ser percebido como uma ampliação da pluralidade epistêmica já em curso desde sua fundação em 2010. Em específico abordarei o desenvolvimento do ES na UNILAB, institucionalizado em 2020, por meio dos projetos de extensão e pesquisa, *Encontro de Saberes na UNILAB,* e da oferta da disciplina optativa do curso de Bacharelado em Antropologia *Mestres(as) das culturas e o Encontro de Saberes*. Focaremos aqui no relato e reflexão da experiência da oferta da disciplina no segundo semestre de 2024 e no primeiro semestre do ano de 2025, que integrou pesquisa e extensão, e culminou no desenvolvimento em curso do livro *Inventário Afetivo das Plantas Medicinais da Serra do Evaristo*, de autoria da mestra Maria do Socorro Fernandes, Tesouro Vivo do Ceará e Notório Saber em Artes, Ofícios e Cosmologias Tradicionais pela UNILAB e parceira do projeto. A experiência das disciplinas e do *Inventário* leva a reflexões sobre a relação das(os) discentes com mestras(es) dos saberes tradicionais, as produções textuais coletivas e autorais de mestras(es), as formas de relações com as plantas, entendidas aqui como entidades dotadas de emoções e agência, assim como a possibilidade de diálogos e aproximações entre saberes e ontologias quilombolas e o campo acadêmico.

Palavras-chave: Encontro de Saberes; UNILAB; Inventário Afetivo; Plantas medicinais; Quilombo da Serra do Evaristo

[1] Professor efetivo do curso de Bacharelado em Antropologia do Instituto de Humanidades da Unilab e do mestrado em Antropologia do PPGA UFC-Unilab.

Figura 1desenho criado a partir de uma imagem tirada da mestra Maria do Socorro Fernandes durante visita à comunidade da Serra do Evaristo, por Débora da Lima Rocha

Nos anos de 2024 e 2025 foram ofertadas duas edições da disciplina Mestres das Culturas e o Encontro de Saberes, componente optativa do curso de Bacharelado em Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Nestas edições a estra quilombola Maria do Socorro Fernandes foi a grande protagonista. As disciplinas foram pensadas de forma a integrar pesquisa, ensino e extensão tomando como fio condutor a proposta de uma pedagogia da alternância, efetivada por meio da presença da mestra na universidade, enquanto docente, e de vivências das(os) alunas(os) matriculadas na disciplina no território quilombola da Serra Evaristo (Baturité-CE). Estas experiências culminaram na construção de Inventário Afetivo das plantas medicinais da Serra do Evaristo, livro de autoria da mestra que contou com uma equipe de pesquisa composto por nós, docente e discentes da Unilab, assim como pessoas da comunidade.

Maria do Socorro Fernandes Castro é quilombola da comunidade da Serra do Evaristo, município de Baturité (CE). A comunidade foi certificada pela Fundação

Palmares em 2010. Socorro se constitui como uma liderança política importante para seu povo, engajada na luta pelo reconhecimento territorial e por cidadania na sua comunidade. Agricultora e professora aposentada, Maria do Socorro é também uma liderança religiosa do catolicismo, referência nas práticas da medicina tradicional e guia da Dança de São Gonçalo da comunidade. Como reconhecimento por sua trajetória, a mestra recebeu em 2009 o prêmio Dona Izabel de Mestra da Cultura, um dos mais importantes prêmios do Ministério da Cultura, voltado para pessoas referências culturais para suas comunidades e agrupamentos. Em 2018, recebeu da Câmara Municipal de Baturité outro importante reconhecimento, o título de mestra dos saberes e fazeres das culturas populares. E, em 2025, foi reconhecida como Tesouro Vivo do Ceará, por meio de uma lei estadual, e como pessoa de Notório Saber em Artes, Ofícios e Cosmologias Tradicionais pela Unilab – a partir da apresentação da sua candidatura pelo colegiado de Antropologia e mobilização de discentes da sua comunidade que cursavam antropologia. Além dessas atuações, Maria do Socorro tem uma experiência e saber construído ao longo de mais de 50 anos de vida e hoje é uma parceira do projeto ES na Unilab.

O presente trabalho procura apresentar algumas reflexões sobre a experiência do projeto Encontro de Saberes na Unilab (projeto de extensão e pesquisa), com o foco na experiência de construção do referido inventário e as parcerias e aproximações com a mestra e sua comunidade. Abordaremos, deste modo, como a projeto tem proporcionado uma integração entre ensino, pesquisa e extensão, o impacto nas(os) discentes e a possibilidade de territorialização da universidade, de diversificação epistêmica, assim como a produção e publicação de reflexões que partem de outras epistemologias, ou ontologias, que tem afetado o fazer e o diálogo teórico na academia.

O texto será estruturado em três partes. Na primeira, apresentaremos um histórico da experiência do Encontro de Saberes na Unilab. Na segunda parte, faremos um relato da experiência das duas edições da disciplina Os Mestres das Culturas e o Encontro de Saberes, na qual foi gestada a ideia do Inventário. Por fim, apresentaremos algumas reflexões a respeito dos diálogos interepistêmicos que o Encontro de Saberes tem proporcionado a partir das convivências e publicação com as(os) mestras(es).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O Encontro de Saberes na UNILAB

O projeto Encontro de Saberes na Unilab dialoga com o projeto homônimo vinculado ao *INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa*, da UnB, que tem como proposta central a inserção de mestras e mestres dos saberes indígenas, quilombolas, das matrizes africanas e culturas populares na universidade, atuando de forma análoga a um docente universitário – apesar das suas particularidades na forma de apresentar seus saberes. O desenho institucional básico é a criação de uma disciplina que comporte a proposta, geralmente dividida em módulos, no qual cada mestra(e) atua em um módulo, com um professor parceiro, que serve como um mediador entre universidade e mestra(e).

O projeto surge como uma resposta e em articulação com um contexto mais amplo. Do ponto de vista interno às universidades, primeiro, podemos pensar o projeto como uma reação à exclusão histórica dos saberes tradicionais na universidade. Esses saberes quando não foram excluídos das universidades só estiveram presentes quando traduzidos ou explicados pelos saberes acadêmicos e científicos (como objetos de estudo e análise) (HARTMANN, CARVALHO, SILVA, 2019). Segundo, como uma continuidade e crítica aos estudos culturais e às teorias pós-coloniais e decoloniais. Este conjunto de produções teóricas apostaram na interdisciplinaridade e criticaram o eurocentrismo da produção acadêmica, mas ao mesmo tempo deixou intocado a estrutura de poder do conhecimento científico (CARVALHO, FLÓREZ, 2014). Desse modo, o projeto Encontro de Saberes avança no sentido de incorporar e dialogar com os saberes tradicionais, permitindo vislumbrar uma outra produção e episteme acadêmica. (CARVALHO, FLÓREZ, 2014; CARVALHO, 2018).

Do ponto de vista da sociedade, o projeto é entendido como uma ação complementar às ações afirmativas. A justificativa é que se as cotas viabilizaram a presença de grupos sociais historicamente excluídos das universidades, é necessário também um movimento complementar, a de pluralização epistêmica, por meio da presença dos representantes dos saberes tradicionais. Dessa maneira, podemos pensar o E.S. como uma forma de diversificação epistêmica. Outro ponto é que podemos relacionar este projeto com uma demanda de movimentos sociais, principalmente as demandas organizadas a partir dos I e II Seminários de Políticas Públicas para as Culturas Populares que ocorreram em Brasília nos anos de 2005 e 2007, que reuniram mestres e mestras de

distintas tradições culturais e localidades do Brasil. Nestes eventos, na plenária final, o tema da inclusão das(os) mestras(es) nas universidades foi uma demanda central (CARVALHO, 2018).

Institucionalmente, o ES coloca em prática preceitos e diretrizes das políticas educacionais e culturais formulados durante o primeiro e segundo governo Lula, tais como o Programa Mais Culturas nas Universidades, o Plano Nacional de Cultura, e a Lei de Ensino da Cultura da história da África e indígena nas escolas – para citar alguns exemplos. (INCTI, 2019)

A partir de 2010, a exemplo da UnB, outras universidades passaram a implementar o projeto Encontro de Saberes de formas diversificadas e com desenhos institucionais próprios. Desse modo, a experiência do Encontro de Saberes em outras universidades tem se dado de forma mais ou menos autônoma do ponto de vista institucional. Nesse sentido, podemos falar da implementação de projetos que tem no horizonte um mesmo objetivo, mas que adquirem especificidades e se mantêm unidas a partir de uma rede de docentes, pesquisadoras, pesquisadores, mestras, mestres e discentes, que colaboram de maneira frequente e compartilham do intuito de desenvolver ações que garantam a pluralidade epistêmica nas IES (INCTI, 2019; FIGUEIREDO, NOBRE, ALLAIN, 2020; POGLIA, SALOM, 2020; COSTA, GABRIEL, CAMARGO, ARAGÃO, BENITES, 2020; PONSO, ALBERNAZ, 2021; TUGNY, BEZERRA, DURANS, HOLANDA, COSTA, 2021).

Apesar da proposta central do projeto ser a criação das disciplinas e projetos que abriguem as mestras e os mestres como docentes, estas experiências levaram a outras questões e ações. Por exemplo, o INCTI, que coordena o projeto na UnB, viu a necessidade de promover um mapeamento das mestras e dos mestres do Brasil. Outro ponto é que a contratação e pagamento das mestras e dos mestres têm levado a desafios administrativos, pois as legislações colocam muita dificuldade para reconhecer os saberes tradicionais e por consequência remunerar convidadas e convidados detentores destes saberes. Esse quadro tem levado a refletir e pensar em soluções, daí surgindo a discussão sobre o Notório Saber, como forma de reconhecimento institucional dos seus saberes e facilitar sua contratação como professores(as) visitantes, por exemplo. (CARVALHO, 2022; GOULART, 2021). O vínculo estabelecido com as mestras e os mestres levaram

também a produção e colaboração com suas comunidades para a publicação de textos, criando novos referenciais teóricos na academia. O exemplo mais proeminente é o de Antônio Bispo dos Santos, o qual seu livro *Colonização, Quilombos: modos e significados* (2019) se tornou referência constante em cursos, monografias, dissertação e teses, tendo sido publicado primeiramente pelo INCTI, e o mais recente, *A Terra Dá a Terra Quer* (SANTOS, 2023), foi finalista do prêmio Jabuti Acadêmico.

Como podemos notar, a grande força da experiência do movimento do Encontro de Saberes, e que o distingue de outas experiências e ações como mestras(es) nas universidades, é um esforço de, em primeiro lugar, reconhecer suas práticas enquanto saberes e, em segundo, promover a criação de espaços institucionais perenes para que as trocas e vivências com estes saberes possam ocorrer.

Na Unilab, a experiência do Encontro de Saberes foi tomando várias formas ao longo dos anos. A primeira ação que dialogava de forma mais direta com o projeto começa em 2020, durante a pandemia de COVID-19, quando as componentes curriculares dos cursos estavam sendo ofertadas de forma remota num Período Letivo Excepcional (PLEx). Neste contexto foi ofertada a disciplina *Mestra(e)s das culturas e o Encontro de Saberes* de forma exclusivamente remota pelo curso de Bacharelado em Antropologia, do Instituto de Humanidades da UNILAB. Além de vagas para o curso de Antropologia foram ofertadas vagas para estudantes de outros cursos da universidade, com adesão principalmente das(os) discentes do curso de Bacharelado em Humanidades, e para a comunidade externa de modo geral. Para que isso funcionasse a disciplina foi pensada como um ciclo de debates virtuais, que com o apoio da PROEX, teve como intuito pensar propostas e possibilidades de inserção dos saberes tradicionais na nossa universidade. O evento reuniu mestras e mestres do Ceará e do Brasil, docentes de universidades que tiveram experiência com propostas de inclusão dos saberes tradicionais, gestores da Secretaria de Cultura do Ceará, pró-reitores, e interessados em debater a inclusão epistêmica na universidade, além de docentes com experiências e diálogo com comunidades tradicionais e suas(seus) mestras(es).

Ao longo do semestre participaram oito mestras(es): Mestre Jorge, (Comunidade e Reinado dos Arturos-MG), Cacique Sotero (Povo Kanindé, Aratuba-CE), Mestra Dylla

(Pastoril de N. S. de Fátima, Maracanaú-CE), Mestre Almeida Rainha (Maracatu Nação Iracema, Fortaleza-CE), Mestra Lucely Pio (raizeira da comunidade quilombola do Cedro-GO), Cacica Pequena (povo Jenipapo-Kanindé, Aquiraz-CE), Mãe Zimá (mãe de santo do terreito e Umbanda Casa de Ogum Megê, Fortaleza-CE) e Mestra Maria de Tiê (mestra do Coco da comunidade quilombola do Souza, Porteiras-CE). E 6 docentes, pesquisadoras, pesquisadores, gestoras e gestores: José Jorge de Carvalho (INCTI/UnB), Rosângela Tugny (UFSB; INCTI/UnB), João Tadeu de Andrade (UECE), Emmanuel Bastos de Magalhães Lopes (SECULT-CE); Elizia Cristina Ferreira (UNILAB-BA); Ricardo Nascimento (UNILAB-CE/PROEX).

O ciclo de debates/disciplina foi um importante mobilizador da discussão sobre pluralidade epistêmica, encontrando ressonância na Pró-Retoria de Extensão, Arte e Cultura (PROEX/UNILAB), em específico da Coordenação de Arte e Cultura, naquele momento[2].

A partir desta experiência inicial o projeto Encontro de Saberes na UNILAB se institucionaliza como projeto de extensão no final do ano de 2021, tendo como objetivo promover no contexto da UNILAB a inclusão e diálogo dos saberes tradicionais e científicos por meio da presença de mestras e mestres da Cultura e dos Saberes do Maciço do Baturité, do Ceará, do Recôncavo Baiano e do Brasil na UNLAB em eventos e ações virtuais e presenciais. O desenho do projeto, com atividades mais pontuais, se devia à ausência de recursos e apoio institucional para a remuneração das mestras e dos mestres ou ajuda de custeio para transporte e diárias. Durante esta edição foram realizadas atividades no contexto de disciplinas regulares, como a de Estudos de Performances Culturais (do Bacharelado em Humanidades) e Patrimônio Cultural (do Bacharelado em Antropologia), e eventos com mestras e mestres da capoeira, da dança de São Gonçalo, do Pastoril e da literatura de cordel.

Em 2023 o projeto, novamente como extensão, foi desenvolvido, recebendo o ogã do Candomblé e músico, Wilson dos Santos, de Alagoas, e uma mestra da Dança de São

[2] Um ponto específico da discussão chamou atenção da gestão superior, a criação de resoluções de Notório Saber que contemplavam mestras e mestres. A partir disso, a PROEX constituiu uma comissão com o objetivo de realizar estudos técnicos de viabilização do reconhecimento do notório saber dos mestres da cultura popular na UNILAB e a redigir uma minuta de resolução.

Gonçalo, Maria do Socorro Fernandes, do quilombo da Serra do Evaristo, Baturité-CE. Apesar do projeto de ter recebido, em termos quantitativos, menos pessoas, houve um ganho em termos qualitativos, no sentido de uma maior envolvimento e aproximação com a convidada e o convidado por parte do coordenador do projeto e seus participantes. O contato com a mestra Maria do Socorro Fernandes, por exemplo, se desdobrou em relações de amizades e parcerias.

Cabe destacar que Maria do Socorro Fernandes participa do projeto desde sua primeira edição, em 2022. O contato inicial com a mestra se deu através do seu filho, Levi Fernandes, que na ocasião era aluno do curso de Bacharelado em Humanidades e cursava a disciplina de Estudos de Performances Culturais, que eu estava ministrando na ocasião. Neste contexto realizamos uma atividade virtual com a presença do também guia da Dança de São Gonçalo, mestre Joaquim Roseno, Tesouro Vivo do Ceará da comunidade quilombola Sítio Veiga, Quixadá-CE, por mediação de Ana Eugênio, então discente do curso de Antropologia. A partir deste encontro inicial foram realizadas outras atividades no âmbito da mesma disciplina ao longo do ano de 2023.

A partir desta experiência de diálogo com a mestra, foi publicado um artigo na qual a Dona Socorro narra sua trajetória e seus saberes (FERNANDES, GOULART, FERNANDES, 2023). A experiência de escrita do texto permitiu desenvolver atividades colaborativas com a mestra, para além da sua participação nas disciplinas regulares. O texto foi publicado no dossiê Os mestres e a escrita, publicado pela Ayé: revista de Antropologia, que reuniu textos sobre e em coautoria com mestras(es) que participaram do Encontro de Saberes em diferentes universidades.

Foi a partir destas experiencias que em 2024 o projeto de extensão foi contemplado com uma bolsa para discente, no eixo Ações Afirmativas do edital PIBEAC 2024 da PROEX/UNILAB. Cabe destacar a inclusão e entendimento do projeto como política de ação afirmativa, em sintonia com a ideia de que a inclusão epistêmica é complementar à inclusão étnica e racial no ensino superior. Nesta edição foi ofertada pela primeira vez, de forma presencial, a disciplina Os mestres das Culturas e o Encontro de Saberes, que contou com a participação da mestra Maria do Socorro Fernandes.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ainda, no final de 2024, o Encontro de Saberes na UNILAB foi cadastrado como projeto de pesquisa, complementando a atuação no âmbito do ensino e da extensão. Entre os objetivos do projeto de pesquisa estão: a) investigar os formatos e desenhos institucionais da implementação do projeto Encontro de Saberes nas universidades públicas brasileiras; b) mapear as experiências e propostas de inclusão epistêmica na UNILAB, ainda que estas não se vinculem diretamente ao projeto Encontro de Saberes; c) realizar o levantamento contínuo e pesquisa sobre a implementação das resoluções de Notório Saber voltadas para mestres e mestras; d) promover o mapeamento contínuo de mestres e mestras das regiões do Maciço do Baturité (CE); e) elaborar de modo colaborativo com mestras e mestres memoriais, dossiês e textos sobre suas trajetórias e saberes. A ideia do projeto é subsidiar no futuro uma proposta institucional abrangente que fortaleça e articule as inciativas de pluralização epistêmica, por meio da presença das(os) mestras(es) em prática, mas agora com apoio orçamentário e como enquanto política institucional da universidade.

Em 2025, com o desenvolvimento do projeto em três frentes interligadas, ensino, pesquisa e extensão, foi ofertada novamente a disciplina Os mestres das Culturas e o Encontro de Saberes, desta vez com o intuito de realizar uma ação de pesquisa chamado Inventário Afetivo das Plantas Medicinais da Serra do Evaristo, realizado com o apoio da comunidade e por meio de uma coordenação compartilhada com a Mestra Maria do Socorro.

A disciplina Os Mestres da Culturas e o Encontro de Saberes e o Inventário Afetivo das Plantas Medicinais da Serra do Evaristo

A história da ideia do Inventário começa ainda em 2024 quando foi ofertada a disciplina *Os mestres das Culturas e o Encontro de Saberes*, que contou com 19 discentes matriculados. Pela especificidade da disciplina, que deveria receber mestras e mestres convidados, algumas questões e preocupações foram levantadas na oferta da disciplina. A principal dela se refere ao horário da disciplina. O curso de Bacharelado em Antropologia é um curso noturno e as disciplinas obrigatórias devem ser ofertadas neste turno. Nesse sentido, o ideal, do ponto de vista dos discentes, era a oferta no turno noturno. Porém, como a proposta da disciplina era receber um mestre e uma mestra em

módulos distintos ao longo do semestre, o turno da tarde parecia ser mais viável. Isso porque, a mestra e o mestre convidado para a disciplina eram residentes da região do Maciço do Baturité, e precisavam ir e voltar para suas comunidades no mesmo dia. Neste caso, a volta no turno da noite implicava que ambos iriam chegar muito tarde em suas casas. Por isso, depois de uma negociação dentro do colegiado de Antropologia e no conselho do Instituto de Humanidades a disciplina pôde ser ofertada no turno da tarde, às segundas feiras.

Sobre a estruturação da primeira edição da disciplina, em 2024, ela foi dividida em quatro módulos. O primeiro, intitulado Mestras e mestres, Encontro de Saberes e inclusão epistêmica, tinha o objetivo de familiarizar as(os) discentes com as discussões e proposta da disciplina, além de sensibilizá-los para receber a mestra e o mestre convidado. O segundo foi reservado para a primeira convidada, a mestra Maria do Socorro Fernandes, parceira de longa data do projeto. Neste módulo estavam previstos dois encontros na UNILAB com a mestra e uma visita à sua comunidade quilombola. O terceiro módulo seria reservado ao Cacique Sotero, do povo Kanindé, do município de Aratuba, e que já havia participado do ciclo de debates relatado acima no ano de 2020. Assim como o módulo anterior, neste estavam previstos dois encontros na UNILAB e uma visita à comunidade indígena. Por fim, a disciplina se encerraria com um último módulo no qual as e os discentes deveriam produzir um relato reflexivo sobre a experiência da disciplina. Porém, devido à greve de maio de 2024 o terceiro módulo, previsto com o Cacique Sotero teve que ser cancelado.

Ao todo foram 19 discentes inscritos e o primeiro módulo ocorreu como planejado e foi muito importante tendo em vista seus objetivos. Foram debatidos textos sobre as bases, contexto e premissas da experiência do projeto Encontro de Saberes, assim como textos de e sobre mestres e mestras. Esse primeiro momento deu subsídios para compreender o contexto da disciplina, ao mostrar o histórico de exclusão dos saberes tradicionais na universidade (HARTMANN, CARVALHO, SILVA, ABREU, 2019), assim com as relações e possibilidades de confluência de saberes (BISPO, 2023).

Em seguida tivemos a experiência de receber a mestra Maria do Socorro na UNILAB. Até então a disciplina estava ocorrendo em uma sala de aula da Unidade

Acadêmica dos Palmares. Porém, nos dois encontros com a mestra a disciplina foi transferida para o Centro Cultural Carolina Maria de Jesus, gerido pela Coordenação de Arte e Cultura da PROEX/UNILAB. A mudança foi realizada partindo do entendimento de que a presença da mestra exigia novas formas de vivenciar o espaço da universidade. Um primeiro ponto foi exatamente o reconhecimento de que a arquitetura da sala de aula tradicional não poderia comportar as dinâmicas pedagógicas e interações que viriam a ser propostas pela mestra. O Centro Cultural, apesar de ser um espaço fechado, não estava disposto como uma sala de aula, com cadeiras, quadro, datashow etc. O espaço, ao contrário, é multifuncional, comportando palestras, apresentações musicais, espetáculos de dança etc.

Figura 2: Primeiro encontro com a Mestra Maria do Socorro

Além da mudança no espaço, outra dinâmica inaugurada pela mestra foi nos sentarmos todos em círculo e no chão, com a mestra sentando em uma cadeira. Este formato foi adotado pelas(os) discentes com o incentivo da mestra. A disposição dos encontros trazia ao mesmo tempo um ar intimista e um lembrete da posição de maestria da convidada, sentado na cadeira como num púlpito, expressando sua ancestralidade e posição de respeito na qual era percebida e recebida ali.

O primeiro encontro com a mestra foi dedicado a compartilhar sua trajetória de vida e da sua comunidade e sua experiência como guia da Dança de São Gonçalo. No segundo encontro a discussão foi centrada na sua experiência de mezinheira, sobre a

produção de remédios tradicionais, práticas de cura e as plantas medicinais da comunidade.

No terceiro encontro, que ocorreu na própria comunidade da mestra, as(os) discentes da turma puderam conhecer o território quilombola e visitar a horta com as plantas medicinais da mestra, aonde foram trocados receitas, plantas e processos de cura e cuidado.

Figura 3: Visita à horta da mestra Maria do Socorro com a turma

No primeiro semestre de 2025 foi ofertada novamente a disciplina Os Mestres das Culturas e o Encontro de Saberes. Porém nesta edição com o baixo número de matriculados (5 discentes) e a falta de financiamento optamos por desenvolver um projeto junto à comunidade e, em especial junto à mestra Maria do Socorro. A ideia era inverter a lógica de deslocamento da experiência relatada aqui, ao prever que as aulas ocorressem no próprio quilombo. Com essa proposta no horizonte, a disciplina desenvolveu uma metodologia de convivência com a mestra com o intuito de criar um projeto do Inventário Afetivo das Plantas Medicinais da Serra do Evaristo, envolvendo discentes da disciplina e moradores do quilombo, coordenado em parceria pela mestra e um docente da UNILAB. Além do primeiro módulo da disciplina, de cunho mais teórica, e que repetia a proposta

da disciplina de 2024, a disciplina intercalava visitas à comunidade e o tratamento do material de campo para a construção do Inventário. A proposta era que a mestra pudesse falar sobre sua relação com as plantas que ela cuidava, cultivava e transformava em remédios e que as(os) discentes transcrevessem as falas, tratassem as fotos e vídeos das visitas e produzissem desenhos que pudessem compor o livro.

Sobre pedagogias, inventários afetivos, novos parentescos, ontologias e as plantas

Sobre a experiencia das disciplinas um ponto de destaque é o âmbito pedagógico, que diz respeito às formas da mestra atuar no espaço da universidade, suas formas de estabelecer protocolos de diálogo, como modificam e reinventam os espaços das disciplinas (para além da arquitetura da sala de aula) e como se relacionam com a comunidade de discentes das universidades. Outra dimensão é administrativa, que diz respeito às formas de promover mudanças e adaptações nos regimentos de forma a permitir a pluralidade epistêmica nas universidades. Estas duas frentes de reflexão não esgotam o conjunto de questões colocadas pelas experiências diversas de implementação do projeto, mas serão as duas focadas, em princípio, no relato sobre a experiência da UNILAB fornecidas abaixo.

Ao final da primeira edição da disciplina, em 2024, as(os) discentes foram solicitadas(os) a produzissem um relato reflexivo sobre a vivência com a mestra e os textos mostraram o impacto em diferentes dimensões da vida na universidade:

> A experiência de ouvir as histórias da mestra Maria do Socorro me colocou em uma outra relação com o tempo. Por estarmos todos sentados em roda no chão, o meu corpo e mente também se sentiu mais à vontade para relaxar e estar mais presente no momento, ao ponto que não percebi o tempo passar. Nesse sentido, reflito que não é apenas o narrar da trajetória do mestre e da mestra e repassar os seus conhecimentos e saberes que é importante nesses encontros de saberes, mas também como as suas histórias e os seus saberes são passados que nos faz abrir vários canais de percepção e aprendizados além dos sentidos que utilizamos comumente para estudar, que são super estimulados no campo acadêmico.
> É relevante pontuar também como a trajetória narrada pela mestra Maria do socorro, em muitos aspectos se assemelham com a trajetória da minha família, meu pai Manoel Inacio[3] e minha mãe Ivania Maria, havendo por minha parte muita identificação com o que ela nos contava sobre sua trajetória e suas lutas por sobrevivência em um contexto de exploração em seu território. Ambos, meus pais e mestra Maria do Socorro, passaram pela relação de exploração na terra por

[3] Manoel Inácio é cordelista e agricultor familiar e foi um dos convidados da atividade sobre literatura de cordel organizado pelo projeto em 2021.

> fazendeiros e grandes proprietários de terra. (José Sandino Calvacanti de Alencar Gomes).
>
> Para finalizar, eu como um aluno da universidade reforcei todo o meu respeito pelos conhecimentos tradicionais deixados por nossos antepassados. Sou quilombola, filho da mestra, sempre vivi e vivo essas tradições da nossa cultura junto com minha mãe e hoje, poder a ver sendo uma pessoa tão importante para a nossa comunidade e agora ver seus conhecimentos sendo valorizados não só aqui no quilombo, mas em todo o estado por universidades, escolas, pessoas de outras culturas, é muito gratificante. (Levi Fernandes de Castro).
>
> Os encontros com a mestra Maria de Socorro me fez pensar que se a mestra estivesse na Guiné-Bissau receberia o nome de curandeira ou até mesmo *djambakus,* por carregar com ela os conhecimentos ancestrais. (Ericânia Almeida Gomes)

As falas mostram o impacto e transformação da presença da mestra em várias dimensões: (i) Novas formas de vivenciar a sala de aula tanto em termos de conteúdo como de práticas pedagógicas sensoriais; (ii) uma outra forma de aproximação entre continente africano e Brasil, não apenas por meio de autoras e autores acadêmicos, mas pelos paralelos com seus sábios não acadêmicos, um passo à frente das teorias pós-coloniais e decoloniais, rumo aquilo que Bispo chamou de contracolonização (2019); (iii) como uma forma de política de permanência, pois a presença das sábias e mestras das comunidades de muitos das(os) nossas(os) discentes, permitem que elas se identifiquem com esse espaço da universidade e que mostre que esta instituição não está disposta apenas a se abrir para a presença étnica-racial, mas também para as epistemologias dos troncos indígenas e afrocentrados. Esse último ponto é digno de nota. Na literatura sobre o ES é constante reflexões sobre o impacto da experiência nas(os) discentes. Porém, essas reflexões se voltam para como discentes que não têm vínculos com estas comunidades são afetados e sensibilizados pelos saberes tradicionais incorporados pelas(os) mestras(es). No caso da Unilab, pelo perfil das(os) discentes, que comporta um contigente expressivo de discentes africanos, quilombolas e indígenas, podemos falar num processo de identificação, mais do que de sensibilização. Gostaria de sugerir aqui, neste sentido, dois processos em relação à experiência do ES nas universidades, um processo de sensibilização (o desenvolvimento do afeto) e o processo do reconhecimento (o desenvolvimento da identificação). Esta última dimensão tem sido pouco debatida na literatura do ES, e se torna nítido em experiência de universidades com proposta de interiorização e de diversificação étnico-racial.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Um outro ponto, que toca mais especificamente a experiência do *Inventário Afetivo* diz respeito aos desdobramentos que os vínculos estabelecidos no âmbito do ES geram. Na apresentação do dossiê Os Mestres e a Escrita, aqui já citado, é entendido que

> A repercussão dessas experiências [do projeto ES], contudo, não param na sala de aula, e têm tido desdobramentos na forma de relatos de experiência, reflexões teóricas, produções colaborativas de artigos, livros e entrevistas, de autoria própria dos mestres e mestras ou em parceria com docentes das universidades. Além disso, a trajetória e os saberes dos mestres e mestras têm se tornado de interesse de professores(as), principalmente com o intuito de confeccionar os memoriais ou dossiês sobre esses sujeitos, com vista a apresentar suas candidaturas ao título de Notório Saber – presentes em um número cada vez maior de universidades brasileiras. (CARVALHO, KIDOIALE, TUGNY, GOULART, 2023, p.6).

Foi nesse contexto que foi concebido o livro do *Inventário Afetivo*, que teve como inspiração duas publicações, *Os Saberes dos Matos Pataxós*, de Japira Pataxó (2022), e *Jardim do Seu Neca: inventário botânico afetivo* (ROCHA, 2015). Ambos os livros, cada um ao seu modo, colocam as(os) mestras(os) dos saberes das plantas como autoras(es) e trazem seus conhecimentos e relações com as plantas como plano central das suas propostas. Foi com esse espírito que o projeto surgiu, a partir de conversas com a mestra e a apresentação da proposta para algumas pessoas da sua comunidade.

Segundo a mestra, seu envolvimento com as plantas ocorreu muito cedo:

> O meu interesse nesse saber veio desde quando eu era criancinha, acho que eu tinha quatro, cinco anos, e eu já presenciava os mais velhos, os nossos ancestrais que já faleceram – isso já foi herança deixada por eles. Porque essa prática dos remédios caseiros já vem de longe, exatamente dos avós dos meus meninos, da minha mãe que sempre fazia essa experiência. Porque eu via que naquele tempo, os médicos eram muito difíceis, os medicamentos eram muito distantes de nós, nós pobres éramos esquecidos, não tinha saúde e nossos ancestrais já faziam isso, já curavam muitas crianças, adultos, através da xaropada, as garrafadas, os lambedores, que eles faziam na comunidade, eu sempre via. Eles eram chamados de *mesinheiros*, que são aqueles que trabalham com chás, fitoterapia, eles faziam e curava – quantas vidas foram salvas através da fé daquele povo.
>
> Então eu vendo aquilo, a minha mãe com a gente tudo criança com uma gripe muito grande, ela no fogão a lenha fazendo remédio com tanta fé

> e fazendo tudo direitinho com as plantas. Inclusive as mesmas plantas que hoje eu uso, ela já usava naquele tempo e curava, nós ficávamos bom da gripe de tão grande era a fé. Então tudo aquilo ali eu via, eu era curiosa, brincava e tudo, mas sempre curiosa. Quando eu via alguma coisa que me interessava eu prestava muita atenção e aprendi com ela a fazer o lambedor e depois com minha sogra do mesmo jeito. (FERNANDES, GOULART, FERNANDES, 2023, p. 193-194).

Foi como uma homenagem a esse saber que começamos a colocar em prática a construção do livro. A metodologia colaborativa utilizada envolvia idas às hortas de mestra aonde ela tocava, acariciava as plantas e nos contava não apenas "para que servia" as plantas, mas também sua biografia, as memórias e os sentidos que elas despertavam na mestra.

Em momentos posteriores, nos sentávamos e apresentávamos a transcrição dos trechos selecionados das suas falas, as plantas que deviam constar no Inventário, e nestas ocasiões a mestra tecia observações, complementava informações e lembrava de plantas que não podiam ficar de fora do livro.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Um exemplo do espírito do *Inventário Afetivo* é a fala da mestra sobre o Malvarisco, planta que tem uma relação especial:

> Malvarisco, viu? Isso aqui, essa plantinha, é tão antiga, tão antiga. Minha mãe tinha dentro de uma panelinha de Barro, ela tinha...bem bonito, ele era tão verdoso. Aqui ela fazia...ela botava no lambedor pra nós, fazer nosso lambedor e ela também usava para quando a gente estava com dor de cólica: ela pisava, ela pisava numa – como ela chamava? Uma quenguinha de coco, que ela tinha. Aí ela pisava tirar só aquele sumozinho e dava para a pessoa, para tomar. Essa era a mais usada desde que eu era criança, ela sempre acompanhada com a corama. Mas a nossa corama aqui também está dentro do Mato, eu não tô vendo, mas quando vocês vier de novo vai estar bonito, se Deus quiser. (Maria do Socorro Fernandes, fala para o *Inventário Afetivo*, 2025).

Com essa inspiração foi se constituindo o livro, que é acompanhado de desenhos feitos pela discente da Antropologia, artista e indígena Anacé, Débora Lima da Rocha.

Figura 4: desenho do Agrião produzido a partir de fotografias da horta comunitária da comunidade Serra do Evaristo por Débora da Lima Rocha

Assim, o livro se constituiu como uma homenagem a Maria do Socorro Fernandes, à sua comunidade, seus saberes e a possibilidade de imaginar e viver outros mundos possíveis. O livro é também e, talvez, principalmente, uma homenagem às plantas como espécies companheiras (HARAWAY, 2023). Companheiras da cura, do cuidado, de conversas e amizades. Como nos ensina Maria do Socorro:

> Na hora de tirar a planta, eu primeiro observo se a folha não tá furada. Se ela estiver boa, tranquila, aí sim. Eu peço e tiro as folhas dela. Deixo o pontinho lá, pra brotar novamente. Se for fazer com cinco folhas, eu peço cinco folhas. Aí ela libera. Você pede pra planta e ela libera as folhas. Aí você leva aquelas. Depois, com uns 15 dias, ela já tá brotando de novo. Desde que comecei a descobrir o valor das plantas, comecei a valorizá-las de verdade. A gente não pode cuidar de qualquer jeito. Não é só tirar a planta a qualquer hora. De manhã, quem tem planta em casa, fale com ela. Pergunte como amanheceu. Chego no pezinho de arruda e falo com ele. O alecrim também. Minha mãe dizia que não pode nem olhar pra ele com cara feia. Um dia uma pessoa tirou uma folha do meu alecrim, sem pedir… no fim da semana ele murchou e caiu tudo. Agora estou conservando outro, escondido. Porque é isso, a gente tem afetividade com elas. Fala com elas, pergunta como amanheceram, diz que vai precisar. É uma conversa mesmo, um diálogo com elas e com Deus. E quando não estou rezando, estou cantando cântico da igreja. Peço também inspiração de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, que é a padroeira do nosso território. Sou muito devota dela. Então é isso. (Maria do Socorro Fernandes, fala para o *Inventário Afetivo*, 2025).

A autora Maria do Socorro não deveria, assim, ser lida de uma perspectiva individual, mas como um coletivo, Maria do Socorro são suas plantas, os que vieram antes dela – Maria do Socorro são muitas, não anda só. Por isso, mais que um livro que fala das plantas é um livro que as plantas falam através. As plantas aqui compõem

memórias, afetos, relações entre humanos, plantas, outros humanos, outros seres e entidades.

A forma encontrada é a do inventário afetivo, uma contradição em termos. O inventário elenca, nomeia, classifica, domestica, higieniza, racionaliza. O afeto por outro lado preenche, dá textura, está no âmbito do sensível, da percepção, da relação. A ideia de inventário encarnada aqui passa pelo substantivo afetivo como forma então de preencher a ideia vazia, inerte, do inventário. É uma aposta de conciliar termos opostos, contraditórios, como é também a própria experiência desse livro, o encontro entre universidade e quilombo, entre acadêmico e sábia, entre saberes gerados em locais diversos, atravessados por relações de dominação e domesticação. Pensar um inventário afetivo é pensar na possibilidade de conciliação, de contato e de convivência entre mundos, na possibilidade de se afetar, se deixar ser afetado e de se conectar com outros mundos – de descolonizar o saber encarnado na ideia de inventário.

O caminho trilhado é uma escuta-escrita CARNEVALLI, REGALDO, LOBATO, MARQUEZ, CANÇADO, 2023), de palavras dadas, geradas na intersecção entre oralidade e escrita – uma oralitura. E a escuta se dá na visita às hortas de plantas medicinais de Maria do Socorro e do seu quilombo. A escuta se dá nas palavras e no gesto, no cuidado do toque nas plantas, na licença pedida e na oração entoada no momento de colher as plantas. A escuta é também abrir os ouvidos e a percepção, pôr sentido (como nos ensinam os capitães do congados dos Arturos), e compreender o que as plantas falam, como se inserem nas nossas vidas, de que forma se inserem, com quais podemos estabelecer relações (pois como as gentes, as plantas também podem não se dar com certas pessoas).

> Todas as plantas que tem aqui a gente precisa ver, saber, para ver se o organismo aceita. Seja ela a mais comum que tem, que é a que vimos ali, o Capim Santo, que é uma planta já bem antiga. Você tem que ver com a pessoa se ela pode tomar o chá. Pode ter pessoas que dizem assim, "não é chá de Capim Santo?! Isso não vale nada, não!". Mas não, todas têm que ser testadas, seja ela qual for. [...] Se por acaso você não se deu com esta daqui, mas você pode se dar com a Erva Cidreira. Aí eu posso experimentar outras plantas que vai dar com você. (Maria do Socorro Fernandes, fala para o *Inventário Afetivo*, 2025)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O livro é uma homenagem ao saber de uma mestra com as plantas (e não sobre as plantas), é também um livro de memórias da mestra, atravessada pelas plantas, e ainda um livro de memória das plantas, atravessada pela mestra. O livro é um fragmento, um portal, uma passagem para um outro mundo, um mundo de novos parentescos, relações, um mundo de outras possibilidades de ser, viver, sentir...

Figura 5: desenho criado a partir de uma imagem da visita à horta comunitária da comunidade da Serra do Evaristo por Débora da Lima Rocha

Referências Bilbiográficas

CARVALHO, José Jorge de Carvalho; FLÓREZ, Juliana Flórez Flórez. Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocêntrico. **Nómadas,** Colombia, nº 41, p. 131-147, octubre de 2014.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: COSTA, Joaze Bernadino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2018.

CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; TUGNY, Rosângela; SILVA, Bruno Goulart Machado.Apresentação do dossiê Os(as) mestres(as) e a escrita: a produção literária no engajamento do encontro de saberes. **Ayé: revista de antropologia**, v.5, n.1, p. 6-9, 2023.

CARVALHO, José Jorge. Notório Saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais: uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. In: RIBEIRO, Monica Medeiros; MENCARELLI, Fernando (Orgs.). **Mundos Possiveis**: culturas em pensamento. Belo Horizonte: Incipit, 2022.

COSTA, Samira Lima da; GABRIEL, Eleonora; CAMARGO, Daniel Renaud; ARAGÃO, Karen Joyce Lyrio; BENITES, Sandra. Encontro De Saberes na Universidade Federal Do Rio De Janeiro: uma experiência com mestres e mestras Guarani Mbya. **Revista Mundaú**, Maceió, n.9, p. 190-208, 2020.

FERNANDES, Maria do Socorro; GOULART, Bruno; FERNANDES, Levi. Um saber que me faz mestra: cura, devoção e política no quilombo da Serra do Evaristo. **Ayé: Revista de Antropologia**, n. 1, v. 5, p.183-206, 2023.

FIGUEIREDO, Ana Flávia Andrade; NOBRE, José Cláudio Luiz; ALLAIN, Luciana Resende; PAES, Silvia Regina. O Encontro de Saberes como expansão epistêmica: percursos na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. **Revista Mundaú**, Maceió, n.9, p. 50-67, 2020.

GOULART, Bruno. Notório Saber para os(as) mestres(as): caminhos para o reconhecimento institucional dos saberes tradicionais. **Revista Mundaú**, Maceió, v.2, número especial, p. 144-167, 2021.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema:** fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: N-1 edições, 2023.

HARTMANN, Luciana; CARVALHO, José Jorge de; SILVA, Renata de Lima; ABREU, Joana. Tradição e tradução de saberes performáticos nas universidades brasileiras. **Repertório**, Salvador, ano 22, n. 33, p.8-30, 2019.2.

INCTI. **Encontro de saberes nas universidades:** atualização 2010-2018. Brasília: INCTI/UNB/CNPQ, 2019.

PATAXÓ, Japira. **Saberes do Mato Pataxós**. Salavador: Teia dos Povos/PISEAGRAMA, 2022.

POGLIA, Marco Antonio Saretta; SALOM, Julio Souto; Mestre Churrasco. Jogo de dentro, jogo de fora: o Encontro de Saberes da UFRGS e a capoeira de mestre Churrasco. **Revista Mundaú**, Maceió, n.9, p. 146-167, 2020.

PONSO, Letícia Cao Ponso; ALBERNAZ, Pablo de Castro. Relatos de experiências do Projeto Encontro de Saberes na UFRR e na UFRG. **Revista Mundaú**, Maceió, v.2, número especial, p. 124-143, 2021.

ROCHA, Ana. **Jardim do seu Neca**. Belo Horizonte: Polvilho edições, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá a terra quer.** Rio de Janeiro: UBU, PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos:** modos e significados. 2ª Ed. Revisada e Ampliada. Brasília: INCTI, 2019.

TUGNY, Augustin Gondallier de; BEZERRA; Alessandro Facundes; DURANS, Daniel; HOLANDA, Leonardo; COSTA, Màrcio de Almeida. Encontros sonoros, IBÃ HUNI KUIN e estudantes de Artes da UFSB. **Revista Mundaú**, Maceió, v.2, número especial, p. 62-77, 2021.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cartografias do Axé: relatos de experiências na disciplina do Encontro de Saberes na UFMG

Yuri Tomaz dos Santos[1]
Amanda do Carmo Ribeiro[2]
Victor Dias dos Santos[3]

Resumo: Este artigo trata da experiência de três estudantes da pós-graduação em Antropologia Social da UFMG na disciplina Cartografias do Axé, ofertada no primeiro semestre de 2025. A disciplina da Formação Transversal em Saberes Tradicionais tem como objetivo percorrer cartografias de terreiro, entendidas como os territórios que as comunidades têm relação, sejam eles nos quais se cultivam plantas e criam animais, ou onde se tem encontros importantes que refletem o vínculo das comunidades de terreiro com lugares na cidade de Belo Horizonte e região metropolitana. Estes locais estão geralmente associados a matas, pedras, cachoeiras, encruzilhadas. A disciplina prevê visitas a esses locais, aos quais são associadas conexões com as pessoas, forças espirituais, lugares e histórias, com a presença dos mestres tradicionais de algumas comunidades de terreiro. Pensando em Bruno Latour (2008) em sua perspectiva de que o corpo é um treino para ser afetado, sendo a aquisição de um corpo um empreendimento constante que se relaciona ao sensorial e ao sensível, refletimos sobre o impacto de ter ido à mata, dançado samba, participado de uma festa de Exu e outras cerimônias, tendo a companhia de mestres tradicionais de comunidades de terreiro, dentre outras atividades proporcionadas pela disciplina. Desse modo, reflete-se também sobre como o encontro de saberes na universidade é importante na recriação de trajetórias acadêmicas de estudantes, promovendo o diálogo e influência dos saberes tradicionais com a academia (Carvalho et. al., 2020).

Palavras-chave: Formação Transversal; Saberes Tradicionais; Cartografias do Axé; Experiência Etnográfica.

[1] Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. yuri.tomaz90@gmail.com. https://orcid.org/0000-0003-4395-179X. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
[2] Cientista Social e mestranda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. amandadocarmo1669@gmail.com. http://lattes.cnpq.br/3647159527859380. Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (CNPQ).
[3] Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. paravictordias@gmail.com http://lattes.cnpq.br/5936426678436414.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Correr o risco da experiência

Certa vez, em uma delicada tarefa comparativa, o admirado Bruno Latour disse como os "regimes de enunciação" entre ciência e religião eram, por demasiado, um exercício que assume uma certa predicação, sobre as quais a produção de verdade, assumida igualmente no direito, política e economia, estariam vinculadas ao que ele chama de "condições de felicidade". Não entraremos aqui no mérito de que discursava Latour (2004) sobre a prática que ele mesmo conhecera – sem que fosse nenhum praticante –, cuja base era cristã. Nos interessa esse caráter vivo de como os mecanismos que tanto fala o antropólogo capturam as pessoas a experimentar um outro estado de coisas que passa pelas próprias coisas existentes. Nos termos dele, a religião não buscaria alcançar algo além do que já se tem, "mas representar a presença daquilo que é designado". E complementa: "A religião, na tradição que eu gostaria de tornar novamente presente, nada tem a ver com subjetividade, nem com transcendência, nem com irracionalidade, e a última coisa de que ela necessita é a tolerância dos intelectuais abertos e caridosos, que querem acrescentar aos fatos da ciência — verdadeiros, porém secos — o profundo e encantador 'suplemento de alma' provido por pitorescos sentimentos religiosos" (Latour, 2004, p. 358).

Aqui, aparecem um conjunto de coisas bem interessantes sobre as quais poderíamos iniciar nossa discussão, com os devidos cuidados quanto ao limite da comparação. Primeiro, que é possível encontrar ecos de uma noção *durkheiminiana*[4] dessa discussão inacabada sobre ser a religião a representação de algo. Bastaria relembrar, como faz de forma muito honesta Mary Douglas (1991), que Émile Durkheim não poderia ser mais feliz defendendo sua tese de que gravitava uma consciência coletiva que compreenderia a natureza e a sociedade se não, e senão, por meio do reconhecimento de dívida com o trabalho de Roberth Smith. Enfim, se há dúvidas de que essa ideia foi superada ao longo da história da disciplina, em Latour encontramos a pertinência desses

[4] Nesse texto, recorremos ao itálico quando fizermos referência às abordagens que correspondem a algum teórico que faremos alusão (*durkheiminiana,* em referência à Émile Durkheim, *lévi-straussiana,* em referência à Cláude Lévi-Strauss, e *latouriana,* em referência à Bruno Latour). Um outro momento de uso será feito nos excertos menores que três linhas inseridas no corpo do texto, de falas extraídas dos mestres e mestras.

ecos. Mas ele vai mais adiante, fazendo o que consideramos uma atualização da ideia de representação, de modo sofisticado, sobre a qual falemos brevemente.

A reboque, é preciso ter em mente que qualquer tipo de experiência é sempre um risco e uma armadilha. A experiência de que trata Bruno Latour é sobre esse "religioso" do ato enunciativo e performativo que, em cena, ele mesmo predicava nessa mesma palestra. Assumir que as "condições de felicidade" da própria fala que fazia ao tratar dessas questões a partir de um discurso que pode-se dizer religioso, e não falando sobre a religião, é assumir, independente dos caminhos que tomem – se essas supostas verdades capturariam os agentes da escuta, ou não –, que elas são representações, no sentido de que elas "re-presentam" em presença novamente no que se fala (Latour, 2004). Para simplificar, a representação que trata ele não está pensando a religião nos termos estritos de Durkheim (da representação coletiva que encena a vida social). Os atos enunciativos e performativos da religião, a qual ele aproxima materialmente à experiência dos atos enunciativos e performativos do amor, e, claro, da própria ciência, para o tipo de abordagem como a de Latour são, em verdade, uma experimentação da renovação de e do presente de forma instantânea, porque hodierna.

Nesse sentido, esse modo também de falar religioso, que em nosso texto ganha o status de científico, nos coloca desafios que são próprios de um exercício antropológico reflexivo. Em princípio, porque aqui não apenas falaremos de modo religioso, i. e., estaremos conscientemente predicando, como falaremos desde o religioso enquanto lugar que corremos diversos riscos da experiência. Seguramente não desejamos tornar experiências tão situadas em uma expressão científica que encorpa bibliografias, citações e que deixa ao longe a própria ideia de ciência, como adverte Latour. E, se iniciamos esse texto dialogando com ideias que certamente ajudam a atualizar questões da própria teoria antropológica da religião, é sobre o convite para não "congelar" e cristalizar as experiências no presente e nem desnaturá-las para o distante que nos apoiamos. Desnaturação essa que aqui também está longe de ser mais um texto inscrito no academicismo neoliberal, que nada depura e tudo se transforma em publicável sobre os regimes de científico, acrescidos pelos "pitorescos sentimentos religiosos", como criticamente trata o autor que inicialmente nos inspira. Enfim, não queremos com esse

texto partir da ideia que a religião seja o *meio* pelo qual a vida das pessoas é orientada e tida como *uma* prática cotidiana, mas ver nesse mesmo caráter vivo que ela *é* a própria *prática* e o *objeto estruturante de uma unidade* muito complexa.

Depois, o que aqui assumiremos chamar de religiões de matriz africana, a partir do que pudemos depurar enquanto aprendizes-ouvintes de mestrado e doutorado matriculados/as na disciplina Cartografias do Axé, disciplina ministrada no primeiro semestre de 2025 pelos Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires e Prof. Dr. Rubens Silva na Universidade Federal de Minas Gerais, sobre a qual falaremos na seção subsequente, e afetados/as pelo risco da experiência, cuja atuação de mestres e mestras de diferentes comunidades religiosas foi central na condução das aulas, pareceram convergir para prática que não são, de igual maneira que descreve Latour na tradição que conhece, transcendentes ou irracionais. Não se transcende e ultrapassa algo imanente, isto é, a noção de sagrado compõe essas pessoas e é inerente a ele/a, só podendo acessar esse outro lado, que é próprio da relação que constrói tanto a noção quanto o próprio sagrado, a partir de manutenções e estágios liminares que mediam esse trânsito. Tal trânsito, que parece se tratar de uma relação transcendental é, na verdade, um ato ordinário, único, que não se repete de mesma maneira e dotado de encadeamentos tempo-espaciais. Também não é irracional no sentido ilógico, porque as pessoas tinham noção de suas biografias – as quais não se dissocia(va)m da biografia da Casa e da comunidade religiosa. Tinham e têm igual noção sobre seus estágios e enredos enquanto lideranças. Sabiam que o ofício muitas das vezes partiam de heranças familiares, faziam do sagrado práticas plurais, porque polivalente, e tinham ciência do como e do porquê a modulação entre uma ou mais formas de praticar e manifestar, complementarmente, esse sagrado polissêmico através da umbanda, candomblé, reinado e/ou samba. Na realidade, não foram raras as contestações de que suas práticas estavam além de serem definidas como “religião” – falemos disso adiante.

Ainda sobre os limites da comparação, para finalizar, uma noção, que, a reboque, talvez tenha mais a ver com esse universo das religiões de matriz africana do que imaginamos, é de tolerância – tolerância esta que Latour diz despreza por parte de intelectuais. Mais que caminharmos para uma sobreutilização do conceito, visto que ele

é curioso para vários desdobramentos a que se propõe, a noção de tolerância não se confunde aqui com permissão. Nos termos de Barbosa Neto e Goldman (2022), a "maldição da tolerância" como aparece nas obras da filósofa belga Isabelle Stengers, em menor ou maior grau, é um campo espinhoso em função dos seus anexos que parecem acompanha-lo, quais sejam, indiferença e intolerância. A noção de respeito parece ser a eles o que chamam de "princípio positivo" que poderia funcionar bem para a prática das ciências humanas. Certamente, não é com o paradoxo da tolerância ou do respeito que quereremos lidar, porque a isto poderíamos cair no risco de fazermos dois processos espinhosos nesse texto: transforma-lo numa tese de que são os encontros de saberes os responsáveis por promover mudanças internas no ensino superior ou, ao contrário, de que nada valem.

Nesse sentido, a ideia de respeito "transversal" (Barbosa Neto; Goldman, 2022) parece dar conta de responder a esse desafio. Se, como dizem os autores, a tolerância significa, em seu limite "aceitar", advogar a favor do respeito como se pratica nas religiões de matriz africana e coletivos indígenas tanto como um exercício quanto um princípio, parece-nos romper radicalmente com condescendência de que na prática das ciências humanas, sobre a qual nós autores/as nos encontramos engajados/as, haveriam práticas mais científicas que outras, cuja ideia de pensar tais práticas topograficamente é responsável por colocar, de um lado, o que se chamaria ao conjunto de práticas vinculadas à educação academicista de "práticas científicas e saberes ditos acadêmicos", sobre os quais repousariam regimes idôneos e insuspeitos, e de outro, o que se chamaria de "saberes não acadêmicos", estes sim furtivos e controversos. Acreditamos, sobretudo, no respeito transversal como princípio para praticar as ciências humanas, advertidos de que arriscar sempre será um risco *per si*.

Cartografias do axé: situando o campo

Como adiantamos acima, a disciplina Cartografias do Axé foi ofertada no primeiro semestre de 2025 para a Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Antes de passarmos à apresentação da disciplina, permitam-nos fazermos algumas contextualizações. O Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais,

inspirado na proposta nacional do Encontro de Saberes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, foi instituído na UFMG em 2015, tendo caráter experimental em 2014 (UFMG, 2025). A nível nacional, o Programa foi criado em 2010, sob coordenação do antropólogo e professor José Jorge de Carvalho, cuja correspondência estava em consonância com as leis n 10.639 e n 11.645, de 2003 e 2008, respectivamente, após a alteração, que dispõem sobre o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena, bem como a própria demanda por reconhecimento e visibilidade que mestres e mestras reivindicaram nos dois Seminários Nacionais de Políticas Públicas para as Culturas Populares, ocorridos em 2005 e 2006 (Carvalho; Vianna, 2020).

O principal objetivo do Programa, que é resultado da parceria entre o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Ministério da Cultura (MinC), Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), Ministério da Educação e Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal (FAD – DF) (INCT, 2024), reconhece mestres e mestras de coletivos indígenas, comunidades de terreiros, quilombolas, e outras comunidades tradicionais, como capazes de atuarem como docentes em Instituições de Ensino Superior. A primeira instituição a experimentar esse modelo foi a própria Universidade Federal de Brasília (UnB), onde José Jorge atua como professor titular. Sublinhemos a importância de dois volumes de dossiês publicados pela Revista Mundaú[5], do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), cujas produções apontam para o reconhecimento dessa importante política para o próprio trabalho de base das universidades, que por iniciativas de projetos de extensão, por exemplo, busca aprimorar as experiências para a dilatação das atividades que prescrevem o Programa Nacional. É, sem dúvidas, por meio da política de cotas étnico-raciais que esses diálogos se fazem oportunos na academia, cuja mudança foi implementada, não sem custos, assumindo um diálogo que tanto renunciasse o preciosismo das fartas explicações,

[5] Deixamos como sugestão a consulta aos volumes do dossiê *Encontro de saberes: transversalidades e experiências* (2020 e 2021), organizado por Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Profa. Dra. Isabel Santana de Rose e Prof. Dr. Márcio Goldman.

quanto da própria interlocução coordenada e colaborativamente com saberes e práticas afro-religiosas, indígenas e quilombolas (Carvalho; Vianna, 2020; Ponso; Albernaz, 2021; Barbosa Neto; Goldman, 2022; Rose, 2024).

Até o ano de 2020, de acordo com um levantamento feito por Carvalho e Vianna (2020), haviam sido envolvidos cerca de 161 mestres e mestras de diversos saberes, 127 professores/as de diferentes pertencimentos acadêmicos de acordo com o CNPq, com aproximadamente 3093 estudantes. Os indicadores mais recentes publicado pelo INCTI são relativos ao ano de 2023 e publicado em 2024. Nesse relatório, consta que o Projeto se expandiu para 19 universidade brasileiras com o seguinte estado da arte em 2010, na Universidade Federal de Brasília (UnB); em 2014, na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Universidade Federal do Cariri (UFCA); em 2015, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); em 2017, na Universidade Federal Fluminense (UFF); em 2019, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM); em 2020, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab); em 2021, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Universidade do Estado de Minas Gerais e Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); em 2023, na Universidade Federal de Goiás (UFG) e Universidade Federal do Tocantins (UFT); e em 2023, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

No âmbito da UFMG, o Programa já publicou livros, produziu séries-documentários e reconheceu mestres e mestras por meio do título de notório saber. Por pressuposto, é interessante sublinhar, mesmo que rapidamente, esse conceito tão relevante que é de mestre e mestra. Partindo da própria definição que José Jorge e Letícia Vianna fazem, esse conceito abrange o conjunto de pessoas sêniores reconhecidos/as pela própria comunidade por seu notório saber, sobre o qual repousa a responsabilidade de liderança ancorada na prática desse saber como inerente ao cotidiano. Esses mestres e mestras, considerados verdadeiros polímetos pelos mesmos autores, isto é, dominadores/as de conhecimentos em diversas áreas, seguramente nos colocam questões práticas que fazem

pensar o universo da produção epistêmica no cenário das Instituições de Ensino Superior. E aqui não estamos advogando ao modo contraproducente que valora o que é saber ou não. O nosso convite aponta para um modo saudável não só de fazer ciências humanas, que acabamos de discutir brevemente, mas para essa ideia transversal e polissêmica do saber.

A transversalidade permite a multiplicidade e a colateralidade entre as coisas. Essas coisas, que têm uma vida social bem interessante sob forma de tradição entre mestras e mestras, organizam uma unidade desuniforme entre essas práticas, ou seja, reconhecer essa multiplicidade é, primeiramente, perceber que nem entre todas essas formas, que compõem um mosaico extremamente complexo, existe uma homogenia. Em outras palavras, a transversalidade nos e entre os saberes só se torna interessantes quando não são postos sob forma de pareamento obrigatório. Isto valeria para as duas formas que isso pode assumir, e que são igualmente perigosas, ao nosso juízo: ou hierarquizaríamos sustentando a pretensa ideia de que os mestres e mestras possuem um saber exímio bem mais legítimo em função da polimatia que a maestria obriga-os/as explorar e da ideia de que conseguem recuperar um disperso que o/a pesquisador/a acadêmico/a não conseguiria[6], ou corromperíamos a potência da colateralidade que essas várias formas de saberes entre mestres e mestras de diferentes campos de conhecimento e essa que diríamos "acadêmica"[7] não é distintiva.

No caso da UFMG, esses mestres/as são convidados/as de acordo com a aproximação que possuem com as áreas de pesquisa dos/as docentes parceiros. Na disciplina Cartografias do Axé (código UNI050), foram envolvidos/as oito mestres e mestras, vinculados a isto que estamos a chamar nesse texto de religiões de matriz

[6] Aqui, preferimos dialogar com uma das qualidades demarcadas por José Jorge de Carvalho e Letícia Vianna (2020, p. 35) que caracteriza os mestres e mestras dos saberes: "Uma característica marcante da dimensão de expansão dos saberes da maioria dos mestres, e que os coloca em uma condição análoga à nossa enquanto pesquisadores, é o trabalho que a maioria deles realiza de recuperar saberes de todas as áreas - técnicas antigas, cantos, danças, histórias, narrativas míticas, entre outras. Recuperar um saber disperso ou ameaçado de extinção é um modo de apresentar um conhecimento novo, porque refeito e reencarnado. Dito de outro modo, um sentido forte da pesquisa para os mestres é atualizar constantemente os patrimônios científicos, tecnológico, artístico, político e espiritual das suas comunidades".

[7] Aspeamos para demarcar um próprio incômodo das pessoas autoras com essa qualidade valorativa que a noção de "acadêmica" e "não acadêmica" possui entre os mais puristas do saber.

africana. A disciplina foi dividia em quatro módulos, com quatro sessões entre eles sendo que, na última, discentes matriculados/as se reuniam com os docentes parceiros para um momento de compartilhamento de afetações e um exame crucial que avaliava não o que cada matriculado ou matriculada havia depurado entre os encontros, mas ao que chamaríamos de uma verdadeira cartografia que enxerga a Belo Horizonte e a região metropolitana pelos olhos desses/as mestres/as. Essa cartografia, compreendida pelo ato de produzir e acompanhar experiências em territórios e lugares que compõem o sagrado em sua ampla extensão e modos de habitar, instalar e assentar, era uma cartografia da implicação do corpo nos intensos movimentos de escuta, perguntas, andanças, explorações, palmas, danças, almoços, trajetos, cansaços e agudização das sensibilidades sensoriais que se fez em intensidades diferentes, e em lugares diferentes. Esses lugares são, para além da própria sede dessas comunidades, as matas, as praças públicas, as ruas e as encruzilhadas, os rios, as construções naturalmente rochosas, os cemitérios, dentre outros tantos. No caso da disciplina, nossa circularidade se deu na Estação Ecológica do campus Pampulha (Espaço Gaia), Centro de Atividades Didáticas 2 (CAD2), sede dos terreiros e por alguns desses lugares considerados sagrados para essas comunidades quando da visita à sede, guiada por eles/as mesmos/as.

Ao todo, foram realizados dezessete encontros. Os conteúdos foram documentados na forma de cadernos de campo, áudios e em audiovisual por parte das pessoas autoras. Para todas as atividades fora do campus, sublinhemos, a Universidade cedeu um micro-ônibus que viabilizou o deslocamento da turma. Quanto as visitas a sedes, a turma foi previamente orientada sobre roupas e sapatos adequados e da necessidade de hidratação, a fim de assegurar a integridade de todos/as. Almoços foram servidos no ato dessas visitas.

Passaremos agora aos relatos de experiências etnográficos, sobre os quais serão implementadas pequenas informações biográficas dos mestres e mestras a fim de situar que nos lê. Estamos advertidos sobre os riscos que correremos ao assumir diferentes literaturas com as quais dialogaremos. Longe do desejo que seja um conjunto mixórdio de incoerências, buscaremos colocar em interação a diferença (Barbosa Neto; Goldman, 2022), essa multiplicidade que temos destacado como potência.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Não poderíamos deixar de destacar o desafio de transformar em texto experiências tão singulares. O que contaremos são histórias vividas por três pessoas, com muitos corpos envolvidos na interação – humanos e mais-que-humanos –, com os desafios próprias que a experiência próxima nos convida, como nos acena Clifford Geertz (1997), seja enquanto adeptos de religiões de matriz africana, seja desde um lugar de aprendizes matriculados na disciplina como estagiários e alunos, seja por autoria que compõe esse texto ingressa pela política de ação afirmativa na Pós-Graduação – o que em uma universidade localizada no cariz sul-sudeste do Brasil, regiões de maior prestígio e fomento à pesquisa, produz outros efeitos comparado às outras regionalidades. Assim, ao uniformizar nossos relatos de experiências etnográficos, o fizemos sob forma de complementação, adição, colateralidade, a fim de que, ao final, a história não "congele a imagem" da experiência, mas apresente os riscos de termos sido tomados por elas. Uma estratégia que talvez seja interessante para não congelarmos a imagem é abrindo mão de que o relato siga uma cronologia entre os módulos. Aqui, rejeitaremos a linearidade como constantemente nos convidavam mestres e mestras a partir da cosmologia loca. Seguramente, este é um convite a uma imersão vertiginosa que assume a equiparação, ou como preferiria Barbosa Neto e Goldman (2022), embebidos pela linguagem de Antônio Bispo dos Santos, a confluência, entre as muitas coisas.

A reboque, cremos que compartilhemos dos mesmos intentos de Barbosa Neto e Goldman quanto à esperança de que os encontros de saberes sejam combustíveis para fazer não só certos clichês serem vistos com suspeição, sejam eles antropológicos ou não, mas que as próprias práticas antropológicas, disciplina esta que teria sido tomada pela "má vontade antropológica" com relação à oposição de cotas na pós-graduação, e bastaria lembrar aqui do trabalho de Ana Lúcia Valente (2006), seja um dos caminhos possíveis para promover a responsabilidade e justiça social que esta discussão comporta.

Possuídos pela experiência

Como tomar de empréstimo certos *princípios* e *conceitos* sem que essa captura seja academizada a ponto de nem mesmo adeptos/as conseguirem ter domínio sobre seus usos externos? É essa preocupação mesma que parece fazer com que a noção de saber

entre mestres/as seja conduzida pelo tempo, em que não saber tudo, ou a inadmissão entre não saber nada, revela uma plasticidade complexa nas relações entre uma forma de conhecimento que é também condutor do modo como se vive. Na primeira aula do terceiro módulo, ministrada pelo Pai Eduardo e pela Ekedji Alessandra, carinhosamente chamada pela comunidade religiosa de Mãe, nos deslocamos até a sede do Ilê Asé Sòpònnòn, terreiro de candomblé que se definira como *Casa nagô*, no bairro Paraíso. Ao contrário dos módulos anteriores, o mestre e a mestra não decidiram iniciar a primeira compartilhando suas biografias e a biografia da Casa. Ao invés disso, como uma exímia contadora de estórias, Mãe Alessandra propôs o que ela chamou de *análise dos sambas*. Essa análise não era técnica ou sentencial; era basicamente um exame que colocava em correlação a importância da musicalidade e, portanto, da cultura brasileira, como estruturada a partir do prefixo "afro" com o que se chamava localmente de *sagrado*. Esse sagrado assumia formas e intensidades diferentes, ora como o conhecimento que a mestra detinha e compartilhava conosco, ora como os próprios repiques nas atabaques que sob sua ordenança tocavam mais alto, mais baixo, mais rápido ou mais lento, ora como os próprios corpos tomados pela musicalidade sobre forma de cânticos, palmas e danças, ora como o entendimento da *música e da dança como veículos de axé*, como advertia Mãe Alessandra.

O samba como tecnologia de mediação do sagrado é importante para a construção da identidade coletiva no Ilê Asé Sòpònnòn, como vimos. A ideia de pertença se atualizava na relação com o espaço, que se convertia nas constantes linguagens de parentesco entre mestre e mestra e seus/suas filhos/as de santo, que igualmente acompanharam e auxiliaram na mediação das ações que os/as competiam. Sentados/as esparramados pelo enorme chão, fomos impactados por uma primeira captura desnorteadora. Mãe Alessandra, explicando que o samba, assim como o candomblé, é composto por princípios, disse: *Alguns dias atrás, minha orientadora me perguntou porque eu diferencio conceito de princípio. Eu respondi: Conceito você pergunta "o que é?"; princípio, você questiona "por que é?".*

Ao diferir *princípio* de *conceito*, o que a mestra Mãe Alessandra faz é lançar mão para um imperativo entre essas duas noções. Em regra, em termos gramaticais *por que*

tem tom de causalidade, ao passo que *o que* de definição. Nesse sentido, é possível conjecturar que a mestra não se refere aos princípios que baseiam o samba e o candomblé a partir de regras, normas e interdições, sem antes aludir àquilo que fundamenta as continuidades e o que isso renova na experiência. Em outras palavras, os princípios representam, no sentido latouriano, em verdade, que o samba e o candomblé possuem razões de serem para o coletivo causadas pelas condições de felicidade, que não é um estado, mas uma autoridade que produz efeitos práticos. E não é que o conceito de samba seja irrelevante. O problema que explicar a partir do conceito colocaria parece ir em duas direções: de um lado, a suspeita da autoridade sobre quem define o que seria samba; de outro, a ausência de clareza sobre os critérios que sustentariam uma definição que é plástica. Já os princípios, estes compõem uma unidade e estão ligados à origem.

Mãe Alessandra destacou os cinco princípios que compõe o samba e igualmente o candomblé, do qual é praticante. Um primeiro princípio, segundo ela, é o *tempo*. Esse princípio, que é basicamente materializado pela figura de *Èṣù* enquanto princípio cosmológico da existência nagô, como destaca a própria Mãe Alessandra em *Quanto tempo o tempo tem: um diálogo entre Prigogine e Èṣù* (Gomes, 2023), é um tempo múltiplo, que se arquiteta de modo autossuficiente (Sodré, 2017). Enquanto princípio, o tempo não é laminado pela reversibilidade, seja no samba, seja no candomblé. Nascido nos terreiros, quintais, quilombos e irmandades, podemos afirmar, a partir do que vimos e experimentamos ao sermos capturados ao risco da experiência de sermos levados, um a um, ao centro de uma roda de samba nesse mesmo dia, que o samba é essa espécie de ânima que possui o corpo quando tocando no Ilê Asé Sòpònnòn de modo a atualizar e agenciar relações com o passado e o presente, o novo e o velho, os de dentro e os de fora, a quem conhece sua ginga e a quem não.

Certa semelhança dessa compreensão do tempo pode ser encontrada nos relatos da mestra Mãe Ione Ty Oyá, candomblecista da nação ketu e quilombola do quilombo Mangueiras, localizado no Aarão Reis. Em parceria com seu filho e mestre, o Ogan Obà Àrè, na primeira aula que inaugurou o primeiro módulo da disciplina na Estação Ecológica da UFMG, Ione trouxe questões que gravitavam sobre uma preocupação com o tempo que parece-nos aproximar de questões pertinentes pensadas por Renato Sztutman

(2018) em releitura de Isabele Stangers. Essa preocupação, que nos convidava à fazeção de receita de resistência da qual pudéssemos nos alimentar a fim de mitigar os efeitos nefastos do capitalismo, que insiste em ameaçar os modos tradicionais de existência, tinha como insistente a inserção desse cosmos nagô na agenda política. *As pessoas que cultuam tempo*, como lembrou a mestra Ione, *possui uma outra relação com esse elemento vivo comparado a quem não o faz*. *Precisamos desacelerar o tempo e essa é uma das coisas que o sagrado nos colocou para este ano*, disse ela. Isso ajuda a complementar o porquê no candomblé e no samba o tempo não pode se reduzir à explicação conceitual; ele é princípio porque corresponde a uma necessidade que estrutura essa existência humana tradicional. Logo, é insustentável para essas pessoas pensar a relação espaço-temporal como um conceito, dentre os quais está aquele entronizado que lamina e capitaliza, preferindo aqui seguir os caminhos de Muniz Sodré, os tempos sociais (Sodré, 2002).

Ainda sentados pelo chão do salão, Mãe Alessandra destacou um outro princípio, a *ancestralidade*, cuja cumplicidade é percebida entre seus coparticipes *senioridade* e *oralidade*, os quais não se dissociam. À ancestralidade designa esta faculdade que reconhece na ação dos ascendentes atos magicamente valorativos, que anuem a ruptura radical que suporia separação entre presente, passado e futuro. Como princípio que compõe o samba e o candomblé, a ancestralidade fortalece vínculos e coloca em circulação formas de conhecimentos e saberes pela *oralidade*, por meio da qual se aprende. *Se apreende pela prática e pela palavra*. Essa imagem, que diz da forma de um aprender complementar, resumiria bem esse papel pedagógico que os terreiros encampam: é um saber que precisa ser experimentado a partir das distintas etiquetas que o compõe, bem como por meio do reconhecimento de que para ensinar, é preciso ter aprendido, reconhecendo que sempre há alguém que acessou conhecimentos ainda não acessados por outras. Apesar dessa oralidade ser um exercício praticado com mais intensidade entre os *sêniores,* até eles mesmos estão em constante aprendizado. A relação telúrica é fundamental neste caso entre aqueles/as que estão aprendendo samba e candomblé, porque tal qual uma árvore que frutifica, antes é preciso experimentar ser germe. Portanto, *a senioridade é o passado que se atualiza a cada cerimônia*, advertiu-nos Mãe Alessandra.

Pensar o samba como o sagrado lúdico é reconhecer também a importância da *corporeidade* como um outro princípio tátil. *O corpo é território da experiência*, como nos disse a mestra. Essa imagem do corpo como território constitui-se dessa geografia essencial que não é fragmentada, ou seja, se ao produzir samba, produz-se sagrado e uma corporeidade, é porque o corpo enquanto individualidade de cada pessoa compõe o comunitário nessas perspectivas em que o cosmos é inerente ao humano (Sodré, 2017). Como nos lembra o antropólogo Alex Ratts (2006), em importante diálogo com a historiadora Beatriz Nascimento, essas corporeidades negras, que se apresentam de variadas formas, se redefinem à luz da experiência da diáspora. Quando a mestra Alessandra nos ensina que o *corpo não é fragmentado*, nos parece ser porque apesar das tentativas de redefinições corpóreas, sabe-se que esse corpo só pode existir a partir da codependência dos outros princípios, os quais recuperam sua definição que não se esvaiu na diáspora.

Sabidos desses princípios, ao iniciarmos a roda de samba pudemos, sem dúvidas, correr o risco da experiência minimamente advertidos de que seríamos capturados por esse sagrado, com esses cinco princípios. Acessamos este mundo, que nada havia de transcendental, sem saber o que poderia acontecer conosco. O fato de não ser transcendental não tem, no entanto, não o torna mais simples, ou é uma regra universal que deva valer para todas as pessoas como sistema de crença. Transcendental assume aqui mais uma forma de como nos colocamos em relação com esses sagrados que não se apresentava para nós numa relação topográfica, ou seja, superior que, por sua vez, nos colocasse do lado oposto, mas representava, nesse mesmo sentido latouriano que temos insistido, aquilo que era designado.

Acessamos como convidados o interior da roda de samba que se iniciou com os/as filhos/as de santo. Ao acessar dançando, saímos da borda da roda, e consequentemente da condição de espectadores/as que supúnhamos não saber os passos, e fizemos, ao nosso modo. Aprendemos vendo com aqueles/as que nos antecederam. Por que supúnhamos não saber? Porque treinados e treinadas pela arte da excelência. Não que seja irrelevante os movimentos de como dançar ou que haja algum problema na excelência, mas eles pareciam, pelo menos nesse momento etnográfico, menos importante. Ao sermos

possuídos pela experiência, eis que nada seria igual: o corpo saía suado e nossa cabeça em vertigem. O chão frio se tornou palco de alacridade como aquilo que Muniz Sodré (2017) chamaria de ponto de existência, convertida em inúmeras pisadas, palma e gritos, de pessoas com muitas biografias, vindas de diferentes lugares. Qualquer traço de hierarquia de conhecimento e saber entre o mestre e a mestra foi, por um tempo, transversalizado, porque brincavam conosco na roda de samba – que ainda tínhamos a imagem de que mestres são pessoas que devemos evitar por seu caráter intáctil.

A experiência na roda de samba do Ilê Asé Soponnon me remete ao que Bruno Latour (2008) elabora sobre "as diversas formas como o corpo é envolvido nos relatos daquilo que faz" (p. 40). A reflexão do antropólogo está baseada na percepção de que ter um corpo envolve treino, que pode direcionar para onde vão nossas capacidades sensoriais, dependendo daquilo com que se treina. Um exemplo, citado pelo próprio autor, é como a percepção de cheiros pode ser diferenciada em culturas ou até mesmo de pessoas para pessoas, dependendo de que forma elas foram expostas e treinadas a experienciar e sentir os cheiros. Com o treino, o corpo passa a ser afetado por distinções que antes não podia diferenciar. Portanto, adquirir um corpo é um processo progressivo, contínuo, que envolve a produção do sensorial e do sensível. Nesse contexto, está a clássica afirmação de Latour de que "o corpo é um treino para ser afetado" (p. 41).

Relaciono essa reflexão com a experiência no samba na medida em que aprendemos sobre os princípios do samba e do candomblé, como o *tempo,* mencionado anteriormente, através de nosso próprio corpo, da música e do movimento, envolvendo portanto a construção do sensorial e do sensível. Éramos, nesse sentido, alunos da graduação e pós-graduação da UFMG de variados cursos e inclusive professores, de diferentes realidades, classes sociais, raças e etnias, e todos envolvidos, inclusive de forma corpórea, nas diferenças que o candomblé nesse terreiro apresentava em relação aos seus próprios costumes, pensamentos e crenças. "Ser afetado por diferenças" (p. 43) é uma das características fundamentais de se ter um corpo para Bruno Latour, e o autor também elabora que um sujeito articulado é alguém que "aprende a ser afetado pelos outros - não por si próprio" (p. 43).

Este autor irá um pouco mais longe dizendo que um sujeito só se torna interessante ou profundo ou válido quando é influenciado, colocado em movimento por entidades novas, provocado por elas a registrar de formas imprevisíveis as diferenças, processo que ele denomina de articulação. Embora com ressalvas à questão de um sujeito só se tornar interessante a partir do treino da exposição à diferença, penso que de certa forma o autor expressa nessa reflexão o interesse da Antropologia pela diferença de forma a não objetificar o sujeito de pesquisa, estabelecendo uma reflexão em que o antropólogo é o principal interessado em treinar-se para ser afetado, e portanto transformado, movimentado pelas experiências.

Nesse sentido, reflito sobre como a percepção de Mãe Alessandra de que *o corpo não é fragmentado*, acima mencionada, converge com a concepção de Latour sobre "superar o dualismo mente-corpo" (p. 42) ser essencial para o treino do corpo, sendo resultado de uma definição, que é dinâmica, do corpo como o processo de aprendizagem para ser afetado. Ao mesmo tempo em que ouvíamos Mãe Alessandra falar sobre os princípios orientadores do samba e do candomblé, pudemos vivenciá-los através da *corporeidade.*

Figura 1 – Discentes na roda de samba

Texto alternativo: Na imagem, pessoas em roda enquanto algumas discentes dançam no centro. As pessoas da roda, que estão com as mãos em posição de palmas, usam roupas coloridas, em tons verde, roxo, branco e alguns/mas filhos/as de santo usam um costume em tons de vermelho, preto, branco e laranja, com grafismos africanos. Ao fundo, vemos atabaques com um pano rosa e azul, palmeiras verdes decorativas e luzes brancas nas paredes, um ventilador preto e parte da cumeeira ao centro do teto coberta por um tecido branco. Fonte: Acervo pessoal.

Também evidenciamos o importante trajeto que fizemos na companhia de Pai Eduardo, Mãe Alessandra e da comunidade na segunda aula do módulo. Dessa vez, fizemos o trajeto a pé saindo da sede do Ilê Asé para a Mata da Baleia, localizada no bairro Saudade, cerca de 2.2 km até o nosso ponto de destino (uma imagem de Nossa Senhora), o que dá, aproximadamente, 30 minutos. Seguindo as recomendações dos mestres, saímos em jejum por volta das 6h40 da manhã, com bolsas, lanches, garrafas de água, garrafas de café. O jejum foi uma recomendação que, respeitando a cosmologia local, previa que primeiro fizéssemos do corpo, enquanto forma sagrada, uma importante tecnologia que se conecta, que respeita as etiquetas dos incessantes pedidos de licenças para acessar espaços igualmente sagrados. No trajeto, veio ao nosso encontro Vicente, babassonanyn do Ilê, que entre uma pausa e outra ia nos explicando sobre os usos terapêuticos e religiosos das ewé (folhas). Depois de pelo menos meia hora de caminhada, entramos em uma trilha que os mestres disseram usar para alguns momentos litúrgicos fora da sede. Com um facão na mão e sempre à frente, acompanhados de alguns filhos de santo igualmente armados, Pai Eduardo e Pai Anderson, Pai Pequeno da Casa, iam assegurando nossa integridade, abrindo frestas e passagens que nos concediam o privilégio do acesso. Ao lado, Mãe Alessandra designava a determinados filhos a tarefa de recolher objetos rituais deixados por outras comunidades religiosas que igualmente frequentam o local, os quais colavam em risco a política ecológica do Ilê Asé Sòpònnòn. Seguindo o trajeto, fizemos uma pequena pausa antes de acessar o fatídico muro do Hospital da Baleia, importante e referente hospital em tratamento oncológico da capital e região metropolitana. Ali, tivemos uma autorização para um primeiro lanche leve e rápido. O mestre e a mestra aproveitaram para compartilhar suas memórias desse mesmo trajeto anos atrás, indignados com o cerco cada vez mais expansivo das dependências do que é considerado o Hospital e a Mata da Baleia. Pudemos experimentar o que eles disseram ao friccionar nossos corpos na estreita fresta entre o longo muro do Hospital e a barranca, que cediam passagem para um compacto beco, sobre o qual sempre haviam

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

barreiras que dificultavam ainda mais o trajeto, como galhos, mourões, latões e arames. Enfim, tendo chegado até o ponto principal de nossa excursão, onde localiza-se uma imagem de Nossa Senhora, o mestre e a mestra nos explicaram que é ali que fazem determinadas cerimônias, como a Água de Òṣàlá, colhem importantes ewé para todo e qualquer ritual da Casa. Nesse momento, uma das filhas de santo pediu licença ao òrìsà Ossanyn, oferecendo água ardente, mel e fumo em coité. Disse a mestra:

> [...] Ela (a Paloma, filha de santo) vai fazer a cerimônia. A gente vai rastelar um pedacinho e vai pedir a bênção a Ossayn, jogar algumas moedas – porque tem toda uma simbologia, é uma troca. Ele vai ceder essas folhas para nós, para que possamos utilizar para banhos, cerimônia, deitar e toda uma implicação que é muito tensa. Mas, ela vai pedir licença para Ele, para que a mata não se feche, para que ninguém se perca e para que Ele dê a permissão de pegarmos uma coisa que é d'Ele.

A partir daí, percebemos que dentro dessa nova experiência, corremos um outro risco, sem que soubéssemos: a de sermos fagocitados/as pela mata, ficando perdidos. Ali, independentemente de discentes comungar ou não daquela crença religiosa, fato é que todos nós estávamos vulneráveis e concebia sobre aquela cerimônia alguma verdade capaz de permitir que saíssemos. De qualquer maneira, a eficácia simbólica, numa linguagem *lévi-straussiana*, daquela cerimônia, não poderia tornar a mesma a nossa saída daquele espaço. Primeiro, é claro, porque por mais que supuséssemos conhecer, durante o nosso retorno, os obstáculos entre a fresta pela qual entramos, eles poderiam nos confundir, ou seja, é fundamental reconhecer a agência dessas coisas. Segundo, deixamos alguma coisa para trás, ou melhor, trocamos alguma coisa ali, seja o que para nós seria uma insignificante partícula de sangue entre um arranhão e outro nesse andar sobre frestas, seja no silêncio e no paó coletivo que compartilhamos, reconhecendo na condição de felicidade dessa cerimônia que ali é parte extensiva de mais-que-humanos, sejamos adeptos/as ou não. E, terceiro, porque mesmo na companhia de três mestres e uma mestra, Pai Eduardo, Mãe Alessandra, babalossanyn Vicente e Pai Anderson, aquela cerimônia poderia falhar, sendo necessário recorrer a outra igualmente eficaz, que só os mestres saberiam mediar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2 e 3 – Trilha pelo riacho (Mata da Baleia)

Texto alternativo: Em ambas as imagens, pessoas em fila, andando por uma trilha. As pessoas usam bolsas nas costas. Na imagem da direita, duas pessoas têm o cabelo amarrado com trança e dreadlocks. Uma das discentes, que usa uma blusa de manga longa branca, está com os braços para cima com um celular nas mãos, registrando fotograficamente a trilha. Em pé, segurando um fino tronco de árvore, um homem negro de chapéu, usa uma bolsa preta de colo, segurando um rastelo. Galhos verdes e troncos em tons cinzas e marrom tomam a maior parte da foto. Na imagem da direita, a parte de um chapéu em cor creme de uma discente aparece do lado inferior direito da foto. Ao centro, igualmente em fila, estudantes com bolsas nas costas. Usam blusas de manga longa, calças e bolsas, com variações em tons de vermelho, branco, cinza, azul escuro, roxo e preto.

Essas experiências emulam mais ou menos aquilo que Bruno Latour chamaria de modos de existência. Ao oferecer respostas às lacunas que ficaram em *Jamais fomos modernos* (1994), publicado originalmente pelo título *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*, em 1991 na França, em *Investigação sobre os modos de existência – uma antropologia dos modernos* (2019), Latour reatualiza o paradigma de que assumir-se moderno é, na realidade, se opor à ecologia. A este, compreende a importância de suspender o modelo bipartite objeto e visível e sujeito e invisível. A questão é: Como confiar nessa pluralidade ontológica sem que tiremos disso um simples

modo de existência? Como convencer a Ciência e a Política de que essas experiências não se reduzem à irracionalidade ou ao psiquismo humano? Como nos lembra Latour, a psicologia tende a superestimar o mundo interior, desempenhando um papel fundamental sobre os modernos. A acusação que os ditos modernos poderiam fazer sobre nós é que fomos tomados por superstições e aqui as ritualizamos, desnaturando um modo de existência que, na verdade, só difere de seu próprio modo de existência que, crendo na Ciência com C maiúsculo embebida pelos elementos da Política, torna as existências um objeto de disputa, cuja desrealização daquelas despossuídas pela senso de modernidade é sistematicamente evitada (Latour, 2019).

Chamar um modo de existência de superstição é uma forma de desmoralizar existências outras. Afinal, sendo uma das muitas modalidades de existências, sobre esse rótulo (“de superstição”) significaria que é tão subjetivo que poderia facilmente ser fagocitada e capturada por outra dominante. Mas o que então sustenta a existência desses mestres e mestras e faz com que esse modo alternativo exista em meio a essas disputas nefastas? Nos parece que a resposta se encontra na capacidade de reinvenção em meio às ruínas. Como nos adverte Marisol de la Cadena (2018), importante antropóloga peruana, é importante considerar a incapacidade, chamadas por ela de antropo-cegos, de o Estado reconhecer o equívoco político que sustenta uma distinção entre humanos (que supostamente seria do âmbito da “cultura”) e dos não-humanos (que, por outro lado, estariam postos no termo genérico "natureza) ao mesmo tempo que excede essa relação. Os dissensos são, assim, importantes ferramentas para se questionar o que atribui ao Estado, que aqui se converte nesse “moderno” abstrato, a soberania sobre esses outros modos de vida e do próprio território?

Um modo de existência que simetriza tudo que existe só poderia mesmo deixar de lado a dicotomia. Sem dúvidas, nossas experiências – que são bem mais extra acadêmicas do que nossos/as leitores/as possam imaginar –, impossíveis de serem recontadas da forma tal qual o corpo se implica nos pormenores, apontam para o Encontro de Saberes como possibilidade de superação de certos abismos, não só especulando dentro das ciências humanas, mas no envolvimento de toda a comunidade de pertencimento acadêmico classificada pelo CNPq. Trate-se mesmo da noção de respeito enquanto arte

(Barbosa Neto; Goldman, 2022b), que não se confundindo com a tolerância, intolerância ou indiferença, faz do universo das religiões de matriz africana essa prática sobre a qual a dinâmica relacional se estende entre os vários sujeitos que compõem a sociabilidade dos mestres, mestras e comunidade sobre a qual se engajam. Como já observado por Carmen Opipari (2009) em outro momento, aprender e conhecer no e com o candomblé é um prática de constante observação, execução e repetição. Foi falando dessa repetição, ou do *retornelo*, como denominava a mestra Alessandra a partir do samba, que não pudemos deixar de notar como a imitação, um verdadeiro ato original a cada repetição a partir de um original (Opipari, 2009), e que cedem lugar para que certos papéis operem, é uma técnica fundamental para que esse respeito e essa relacionalidade exista.

Cultivar esse respeito é cultivar uma amistosidade que combina constantes, repetidos e imitados pedidos de licença, cuja função é, de certa forma, limitar um acesso direto que não respeite essa dinâmica relacional e a obrigação de repetir. Repetir se torna, assim, uma injunção da qual a vida social desses modos de existência é totalmente dependente. Mãe Ione, liderança quilombola que mencionamos há pouco, contribuiu de forma efetiva para o entendimento da importância do retorno e dessa complexa dinâmica relacional. Passemos a ela.

Em 5 de abril fizemos nossa visita ao Quilombo Mangueiras – a primeira de muitos/as discentes a este importante quilombo na história de Belo Horizonte e região metropolitana, devido às suas características que remontam o século XIX, ou seja, sua antecedência desde a atual capital mineira[8]. Localizado no quilômetro 13.5 da MG 20, o acesso ao quilombo se dá pela rodovia que liga Belo Horizonte à cidade de Santa Luzia. Saímos por volta das 9h15 do campus Pampulha e chegamos, mais ou menos, 9h50. A aula anterior, realizada na Estação Ecológica, foi fundamental para que pudéssemos acessar o território com um pouco de clareza sobre sua conformação. Nesse ínterim, a mestra Ione nos informou que lá vivem cerca de 34 famílias, totalizando mais ou menos

[8] Sugerimos flanações pela dissertação de mestrado defendida pelo Programa de Antropologia da UFMG, de Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha, intitulada *No meio da cidade tem um quilombo: o processo de formação identitária do Quilombo de Mangueiras em Belo Horizonte/MG*. https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2018/06/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Gabriela.compressed.pdf.

70 pessoas, a maioria de base católica, cuja relação do quilombo com a cana, fubá e verduras folhosas verdes, plantados e colhidos pelos/as moradores/as dizem de um quilombo cujas características são rurais.

A importância do alimento foi explicada desde uma relação cosmológica que se cria com essa significativa prática. *Quando o torresmo começar a estralar, ali já estou alimentando meu ouvido. Com o cheiro da comida, já estou alimentando o meu olfato*, enunciou Mãe Ione. A isso que chamaremos de cosmopercepção, seguindo os caminhos da socióloga oxunista Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), que utiliza de outras faculdades sensoriais-corporais que fogem à regra da cosmo*visão* eurocidental (Ibidem), está a sabida importância do corpo no colocar-se em relação com as coisas existentes entre essas comunidades. Essa ruptura com a ideia auto evidente do que seja um corpo, coloca em perspectiva essa mesma indivisão entre visível e invisível, sujeito e objeto, porque o corpo se alimenta de diversas maneiras. Ou seja, a ideia de um corpo extenso que tem diversas bocas é exatamente a imagem oposta do corpo como uma unidade fechada.

O corpo para Mãe Ione é mais que aquilo que se come; ele é a *estrutura* sagrada pela qual a *cura,* no sentido de cuidado ao que nos pareceu, se faz presente. Esse *cuidado*, ou melhor, essa *cura*, é própria desse reconhecimento de que *somos corpos sensíveis*, e enquanto tal somos responsáveis pelo que deglutimos. Essa deglutição está, é bem verdade, além dos alimentos que ingerimos. É possível que o corpo se intoxique a partir da negação. *Vamos almoçar? A pessoa responde: "Não, não aceito". Isso pode gerar negativismos.* Com esse exemplo mobilizado pela mestra, fica evidenciado esse caráter múltiplo da noção alimentar.

Aqui, certamente não se trata da impossibilidade de recusar a juntar-se às pessoas para a comensalidade. O "xis" da questão nesse caráter bucal da audição, que alimentada por incessantes negatividades, torna todo o corpo, ou seja, a *estrutura*, igualmente negativada. Como lidar, então, reforçamos a pergunta, com as constantes negações desses modos de existências? A *estrutura* e a *cura* que Mãe Ione insistia, apontavam ora para o corpo como estrutura sagrada, ora para a espiritualidade como forma de mitigar, por exemplo, adoecimentos mentais causados pela incompreensão entre livre arbítrio e caminho pré-determinado, ora pelas políticas de cuidado que são próprias de um modo

tradicional de ser quilombola, e ora pela irreversibilidade da décima segunda geração – que era a sua – ser conduzida à experiência do mundo tal qual o da cidade, que os sucediam.

Isso ficou mais palpável, ou seja, fomos envolvidos pelo plano da experiência, quando chegamos ao quilombo. Ao passarmos próximos da cozinha do terreiro – sublinhemos, lugar importante por onde correm energias de transição de acordo com a cosmologia local – em direção ao Ile Axé Oyá Labá Tojú Arà Womom, terreiro de candomblé ketu em que Mãe Ione é sacerdotisa, nosso corpo iniciava o primeiro despertar de faculdades sensoriais-corporais por meio do aspecto bucal do olfato. Tomada por umas 5-6 cozinheiras e cozinheiros, a cozinha nos convidava à alimentação convertida no escutar, sentir o cheiro, salivar, ouvir o borborigmo de nosso trato digestivo, ao passo em que éramos envolvidos pela biografia da matriarca Wanda de Oliveira, mãe da mestra Ione e avó de Obà Àrè, como seguradora e guardiã dos princípios que sustentam o quilombo.

Figuras 4 e 5 – Mãe Ione ministrando aula na Estação Ecológica da UFMG e visita ao Quilombo Mangueiras

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Texto alternativo: Na imagem à esquerda, Mãe Ione ministrando aula no Espaço Gaia (UFMG) de pé dentro de um círculo feito entre estudantes. A mestra usa um vestido e um pano da costa que envolve o vestido nas cores brancas. Na cabeça, usa um ojá igualmente branco. Em círculo e sentados em um banco, discentes com pernas cruzadas ou abertas ouvindo-a, atentamente. O pano de fundo é composto por árvores verdes, troncos marrons e musgo verde no chão. Os estudantes usam roupas coloridas, em tons de azul, preto, vermelho, verde, branco. Na imagem da direita, o registro é da visita no Quilombo Mangueiras. Na foto, a mestra Ione está sentada em uma cadeira, usando branco. Em pé e ao seu lado, o mestre Obà Àrè, que usa uma calça em tom de creme e usa uma camiseta roxa. Na parte inferior direita da imagem, uma criança deitada numa esteira marrom claro, usando calça cinza e blusa verde, atento à aula. No canto direito da imagem, há três atabaques marrons cobertos por um laço branco. Ao lado, uma tela com a matriarca, uma senhora que aparenta ter uns 70 anos de idade, usa uma coroa prata, um colar branco e uma blusa lilás. É para ela que o mestre Obà Àrè está olhando, escorado em uma mesa coberta por um tecido preto e grafismos brancos.

No quilombo, a mestre reforçou um modo de ver o candomblé, do qual é praticante, que aqui não caberia chamar de religião. Na compreensão dela, a etimologia da palavra religião (*relegĕre*[9]) traz consigo um caráter dispositivo que é interruptivo, ou

[9] Nos ateremos ao conceito que foi enunciado pela mestra nas aulas. Nosso interesse não é o de discutir hermenêutica, etimológica ou filosoficamente a história do conceito. Basta saber que aqui se refere a uma prática espiritual, da qual fazem partes noções caras que gravitam sobre a teoria antropológica da religião, como a noção de sagrado, rito, ritual, magia, feitiçaria, sacrifício.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

seja, capaz de ligar e desligar, conectar e desconectar. Se a função do terreiro não é de reconexão a algo sobrenatural e não é possível desligar-se, estando, ao revés, *ligados o tempo todo*, é porque se reconhece que a prática candomblecista é hodierna, exercida de modo ininterrupto. Também significa que o pensamento binário (natural e sobrenatural, humano e mais-que-humano, visível e invisível) pode ser uma forma espinhosa de definir as relações e as práticas quando, na realidade, essas coisas coexistem simultaneamente. Se, não se trata de se opor mutuamente, é porque essas pessoas têm certa clareza de que o movimento pendular e imitação do qual falávamos, é imprescindível para a manutenção da dinâmica relacional. É, como a mestra Ione nos lembrou, o movimento de *levar Exu na porta e trazê-lo novamente. É levar o caos e trazê-lo.* Nesse caso, caos e repetição não é ausência de estrutura, mas ela mesma.

O fato de dizerem que estão ligados o tempo inteiro, de forma alguma nos parece apontar para ausência de noção das etiquetas que outrora destacamos ou que mesmo rejeitam o caráter sacro das coisas ou, ao revés, que não existe uma clara definição sobre que seja sagrado[10]. Eis que talvez encontremos nisso uma disputa que não é meramente teórico-conceitual, sobre ser religião ou não, mas uma preocupação que é interessante do ponto de vista estritamente analítico. Se, religião supõe uma reconexão, seria possível, então, se reconectar em outra orientação religiosa, em outro território, de uma outra forma. Se o quilombo não é apenas uma forma de se reorganizar, mas uma expressão contracolonialista que enfrenta as guerras das dominações desde o pós-guerra, como adverte Antônio Bispo dos Santos (Ibidem, 2015; 2023), entender a isso que Ione rejeita ser religião como uma prática igualmente contracolonialista é, certamente, um convite que nos faz retornar ao problema dos modernos.

E isso não significa também um perigoso desejo nosso de essencializar o Quilombo Mangueiras, ou o que seja ser quilombola, ou de professar a favor da reafricanização do território. No Mangueiras, a grande maioria de moradores/as são cristãos e há, no Ile Axé Oyá Labá Tojú Arà Womom, como a mestra nos informou, uma

[10] Destacamos a antinomia sagrado x profano como uma oposição fundamental para a manutenção da ordem social, como nos acena a antropóloga Mary Douglas (1991), e da qual essas pessoas têm clareza. Elas, no entanto, não se excluem simultaneamente, pois uma é simbolicamente dependente uma da outra para que a oposição tenha sentido.

circularidade que envolve filhos/as de santo tanto de outros quilombos da cidade, quanto da própria cidade. Ao comparar o quilombo com uma prática de matriz africana o fazemos afim de dizer que essas duas modalidades de sagrado, entre essas pessoas situadas, se engajavam em busca de objetivos semelhantes: assegurar a existência de um modo de existência que difere da metrópole, cuja incompatibilidade os ameaça do ponto de vista da omissão governamental sobretudo com relação aos recursos naturais, dos quais são inteiramente dependentes e agentes de certificação para que existam. Dessa maneira, o fato de o quilombo anteceder a fundação do terreiro de candomblé, é fundamental para compreender como as relações sociais não passam necessariamente pelas orientações religiosas de moradores/as. O engajamento que assegura que o córrego Lajinha seja preservado e revitalizado para o consumo de quilombolas, a dinâmica das roças compartilhadas e a reciprocidade entre residentes, ainda que com mudanças, não são ações que foram descontinuadas entre moradores/as do território. Em síntese, chamamos atenção para a desessencialização do modo quilombola anuído por uma ou outra prática espiritual.

Como liderança no quilombo, cabe à Mãe Ione importantes políticas de cuidado. Dentre elas, bastaria destacar a regularidade com que a nascente urbana que abastece o Mangueiras é inspecionada a seu rigor, em parceria com comitês ambientais, a fim de assegurar que estejam próprias para consumo. O córrego Lajinha que passa abaixo do Ile Axé, por exemplo, sobre o qual fizemos um trajeto em suas bordas para conhecer, já está impróprio devido a ligações irregulares e clandestinas de esgoto, além de outros dejetos que a comunidade nem conhece. A situação se agrava ainda mais quando determinadas organizações, como soubemos e de fato consultamos, decreta licitação deserta sobre protocolo de contratação para melhoria de drenagem no quilombo. Comungamos da advertência que faz Antônio Bispo (2023) de que não é quilombo que está em Belo Horizonte, mas o contrário. Essa reflexão nos faz olhar com uma suspeição ainda mais crítica para a origem da omissão e da fagocitose metropolitana, cuja justificativa repousa, sugerimos, nas insistentes lutas por dominação. Engolir o quilombo, sem qualquer esperança de regurgitação, é fazer desaparecer da cartografia social da fantasiosa

modernidade da cidade e estado quem, articuladamente, dispensa essa fantasia. É incomensurável o desejo do estado com pluralidade ontológica.

A noção de cuidado de Mãe Ione, se estende até mesmo ao solo do quilombo, figurada numa importante prática ritual que o alimenta com ejé (sangue) animal. Tal cuidado assume um sentido que está além do cuidado como reparação, porque revestido de uma zona interacionista que extrapola a excepcionalidade humana (Drotbohm, 2022). Atribuindo uma eficácia simbólica tal qual a cerimônia feita por Paloma na Mata da Baleia, tratar o solo do quilombo com ejé é um cuidado que, contendo uma certa vizinhança com a ideia de respeito, reconhece que o Onilé, como chamam localmente a Terra, deve ser alimentado. Pessoalizar a terra se converte, então, numa espécie de ética ontológica que a torna tão próxima de nós, ou parte de nós, a ponto de necessitar de cuidados semelhantes. Ao assumir os cuidados por meio de práticas rituais no quilombo, esse modo respeitoso de lidar com isso que se apresentou para nós como uma complexa dinâmica relacional, reativam, senão renova, pelos conhecimentos da mestra Ione e o mestre Obà Àrèela, uma responsabilidade cosmopolítica que é de profundo compartilhamento sobre o qual é preciso repetir as mesmas etiquetas. E não porque são repetíveis, mas porque elas devem re-presentar em presença o que se faz.

Um encontro extracurricular

Um dos encontros, a meu ver, mais "extracurriculares", no sentido de que mobilizou uma experiência talvez incomum no ambiente acadêmico, foi a festa de Exu, em que fomos na casa do Pai Marambaia, Ilê Axé Palácio de Oxóssi, em Igarapé. Digo que foi uma experiência incomum para o ambiente acadêmico, por exemplo, porque a festa foi à noite, em uma outra cidade. Para o deslocamento nesse dia, imagino que por conta do horário incomum, houve um esquema de caronas no grupo da disciplina organizados pelos professores, em que todos os interessados em comparecer foram contemplados com esse transporte.

Antes deste dia, havíamos tido a orientação de levar cervejas para a festa de Exu. De preferência, cervejas de garrafa. Eu, Amanda, fui no carro do meu orientador e organizador da disciplina, com mais três colegas da graduação. Já na ida para Igarapé,

foram conversadas coisas interessantes sobre a própria relação dos alunos com a religião. Como eu, alguns tinham pouca ou nenhuma experiência com religiões de matriz africana e, especificamente, festas de Exu.

Antes de chegarmos efetivamente à festa, fomos ao supermercado comprar cervejas, e depois seguimos para o terreiro. Lá, iniciou-se a festa de Exu, que durou até a madrugada, aproximadamente três horas da manhã. Depois, eu e meus colegas de carona fomos levados para casa, em maioria na região central de Belo Horizonte, devido ao horário impróprio para circularmos sozinhos.

Nesse sentido, retomo Latour (2008) em sua concepção de que é importante para o sujeito, e na minha percepção especialmente para o sujeito em formação na academia e em outros espaços, relacionar-se com a diferença, inclusive de forma corpórea. Para mim, Amanda, a festa de Exu no Ilê Palácio de Oxóssi foi marcada pela experiência, pelo aprendizado sobre o candomblé e sobre Exu de forma prática, em um ritual. Os Exus e Pomba-Giras vieram e dançaram por várias horas, enquanto eu estava assistindo a aquilo tudo como alguém de fora da casa, como sou, mas tendo a oportunidade de interagir, de falar com Pomba-Giras e Exus, beber com eles, fumar cigarro com eles, dançar com eles, mesmo que timidamente.

Me marcou profundamente a experiência de ter conversado com uma Pomba-Gira, que me deu um cigarro, me convidando a fumar com ela. Ela me disse que o que eu estava desejando ia acontecer. Na época, eu estava desejando muito fortemente uma questão relacionada à minha vida acadêmica, sobre a qual não elaborarei aqui, mas que me faz refletir sobre o impacto da experiência na disciplina Cartografias do Axé na minha própria experiência, pessoal e acadêmica, e, de uma forma um pouco mais geral, sobre o impacto do encontro de saberes na universidade e no diálogo e influência de saberes tradicionais com a academia.

O artigo de Makota Kidoialê em colaboração com estudantes de psicologia e antropologia (Carvalho et al., 2020) fala sobre como, diante de uma perspectiva de uma comunidade acadêmica adoecida, o Encontro de saberes possui a potencialidade de provocar uma reconfiguração das ciências sociais capaz de estabelecer diálogo com sistemas de cura desenvolvidos pelos mestres e mestras tradicionais, que envolvem

relações com diversos seres, como plantas, animais e fenômenos da natureza (Carvalho et al., 2020). Por outro lado, essas experiências também podem promover aos saberes tradicionais ferramentas para se difundirem e reivindicarem suas identidades, e dialogarem com a academia de forma a trazer as religiões de matriz africana para os espaços de formação e educação.

Falo de uma perspectiva em que, principalmente por meio desta disciplina, que se desdobrou em relações e conexões pessoais, entro em contato com práticas de cuidado e conhecimentos que transformam meus fazeres pessoas e acadêmicos. No entanto, acho importante mencionar como o contato dos saberes tradicionais com a universidade tem a potencialidade de produzir não apenas efeitos esperados, ou considerados positivos, como a possibilidade do estudante de vivenciar e transformar-se por outras culturas através do corpo e da experiência.

Como Mãe Alessandra citou diversas vezes em nossos encontros, as pessoas costumam ter uma visão romantizada do que são as religiões de matriz africana, e muitas vezes não sabem do trabalho envolvido, por exemplo, em um ritual que participam. Nesse sentido é que me marcou a visita à Mata da Baleia, na qual andamos enquanto aprendemos sobre folhas e sobre catá-las, porque, como a própria Mãe Alessandra demarcou, ela teve a intenção de demonstrar para os alunos que no cotidiano do terreiro há muito trabalho e esforço envolvido, trabalho e esforço este que nem todas as pessoas estão habituadas ou estão conseguem despender. Além disso, apesar das mudanças provocadas por diversos fatores nos últimos anos, como a política de cotas e a criação de iniciativas com o Encontro de Saberes, a academia não é, tampouco, um ambiente acolhedor para estes conhecimentos.

Falamos, portanto, desta perspectiva situada, em que o encontro com alguns aspectos de cuidado e com comunidades de religiões de matriz africana provocam reflexões específicas, estimuladas pelo aprendizado pelo corpo, que são marcantes na trajetória profissional, acadêmica e pessoal de alunes de graduação e pós-graduação.

Referências bibliográficas

BARBOSA NETO, E. R; GOLDMAN, M. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 1ª. Parte. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 1, p. 1-22, 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ra/a/hwkpwQT4JW4Lcbqhrq5W6Tg/. Acesso em 3 mar. 2025.

BARBOSA NETO, E. R; GOLDMAN, M. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes – 2ª. Parte. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 1, p. 1-22, 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ra/a/kC77M7K9NKKRW5Mbkgq9CwL/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 3 mar. 2025.

CARVALHO, J. J. de; VIANNA, L. C. R. O encontro de saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, Maceió, n. 9, p. 23-29, 2020. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/11128. Acesso em: 13 jul. 2025.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 95-117, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rieb/a/m9S6Cn7yqLFmftGHfddCk5b/?format=pdf. Acesso em: 2 abr. 2025.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DROTBOHM, H. O Cuidado além do Reparo. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 28, n.1, p. 1-23, 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/D4JyPrSY85YCP49SXY5DTFx/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 16 ago. 2025.

GEERTZ, C. O saber local. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. *In* GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMES, A. M. da S. Quanto tempo o tempo tem: um diálogo entre Prigogine e Èṣù. Revista Ñanduty, Dourados, v. 11, n. 18, p. 29-46, 2023. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/nanduty/article/view/17886/9918. Acesso em: 1 set. 2025.

INCT. INSTITUTO DE INCLUSÃO NO ENSINO SUPERIOR E NA PESQUISA. Cadernos de Inclusão 23. **O Projeto Encontro de Saberes nas Universidades brasileiras – 2010 – 2023**. Indicadores gerais de inovação curricular. INCT, v. 10, n. 23. INCTI/UnB/CNPq. 2024. Disponível em: https://www.cotas.org.br/files/downloads/Cadernos%20de%20inclus__o%2023.pdf. Acesso em: 2 ago 2025.

LATOUR, B. "Não congelarás a imagem": Ou, como não desentender o debate ciência-religião. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004. Disponível em:

https://www.scielo.br/j/mana/a/TpFPS86FVdyztgb4gZchYJn/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 10 ago. 2025.

LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência** – uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Vozes, 2019.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade** – a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2002.

SODRÉ, M. **Pensar o nagô**. Petrópolis: Vozes, 20217.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Instituto Kuanza: São Paulo, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos** – modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dar, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistências – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, v. 69, p. 338-360, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rieb/a/7MJYYD55fGYgF3fzgw8sXbs/?format=pdf. Acesso em : 12 mar. 2025.

OPIPARI, C. **Candomblé:** imagens em movimento. São Paulo: EdUSP, 2009.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.1ª Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

PONSO, L. C; ALBERNAZ, P. Relato de experiências do Projeto Encontro de Saberes na UFRR e na FURG. **Revista Mudaú**, Maceio, v. 2, número especial, p. 124-143, 2021. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/11006. Acesso em: 4 abr. 2025.

REVISTA MUNDAÚ. **Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências**. Organização de Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Isabel Santana de Rose e Márcio Goldman. V. 9, 2020. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/issue/view/592. Acesso em: 4 abr. 2025.

REVISTA MUNDAÚ. **Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências – v. 2**. Organização de Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Isabel Santana de Rose e Márcio Goldman. V. 2, n. especial, 2021. Disponível em: https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/issue/view/622. Acesso em: 4 abr. 2025.

ROSE, I. S. de. Saberes e fazeres do povo de axé na universidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 49, n. 3, p. 1-23, 2024. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/57098. Acesso em: 18 maio 2025.

UFMG. **Saberes Tradicionais UFMG**. Disponível em: https://www.saberestradicionais.org/. Acesso em: 3 mar. 2025.

Agradecimentos

Ao Ilê Asé Sòpònnòn, nas figuras de Alessandra Maria da Silva Gomes (Mãe Alessandra) e Eduardo Gomes da Silva (Pai Eduardo de Omolu). Ao Ile Axé Oyá Labá Tojú Arà Womom, nas figuras de Ione Maria de Oliveira (Ione Ty Oyá) e Marcus Tulio de Oliveira Gonzaga (Obà Àrè). Ao Ilê Axé Palácio de Oxóssi, nas figuras de José Maria Souza Mota (Pai Marambaia) e Elisangela Nunes de Oliveira (Mãe Elisangela). Ao N'nzo Tabaladê Ria Nkosi, Centro Espírita São Sebastião (CESS), nas figuras de Guaraci Maximiano dos Santos (Pai Guaraci) e Elenir da Costa Ribeiro (Kimunzó). Ao Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires e Prof. Dr. Rubens Silva. À UFMG, pelos recursos que permitiu nossos deslocamentos em campo. À Capes, pelo financiamento da pesquisa do primeiro autor. Ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa da segunda autora.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

TRAJETÓRIAS PROFISSIONAIS, NA EDUCAÇÃO INFANTIL, DE FORMANDAS DO CURSO DE PEDAGOGIA UEMS/UFGD ORIUNDAS DAS POLÍTICAS DE COTAS RACIAIS

Alissa Bruna da Silva Souza (UFGD)
Profa. Dra. Claudia Cristina Carvalho (UFGD)

Resumo: Essa proposta de pesquisa, começa a ser desenhada na graduação no Trabalho de Conclusão de Curso-TCC, intitulado Políticas Públicas de Ação Afirmativas para a População Negra: Um olhar sobre as cotas raciais no curso de Pedagogia/ Dourados/UEMS – 2017 a 2022. Entretanto, o presente trabalho busca encontrar professores/as pedagogos/as egressos/as das políticas de ações afirmativas e professores/as negros/as que não entraram no ensino superior pelo sistema de cotas. O objetivo é de identificar se ser negro/a afeta a sua docência e, ainda, se ser egressos negro/a ou cotistas interferem/interferiu em suas atuações profissionais, assim teremos duas vertentes para análise: professores/as negros/as e professores/as que entraram pelo sistema de cotas na graduação, por entender que nem todo professor/a negro/a entrou no ensino superior pelo sistema de cotas. O campo de pesquisa se encontra delimitado nos 38 (trinta e oito) Centros de Educação Infantil – CEIMs, da cidade de Dourados/MS, com o intuito de mapear a presença de professores/as negros/as no corpo docente das instituições públicas. A pesquisa propõe escutar as narrativas desses profissionais por meio de entrevistas e uma observação participante e trazendo as suas escrevivências como elemento central do trabalho. Por tanto, justifica-se o estudo por compreender a relevância do conceito da representatividade através da ascensão pela educação que visa a equidade, incluindo a relação que há entre formação universitária e mercado formal de trabalho.

Palavras-chave: Centros de Educação Infantil. Professores/as negros/as. Mercado de trabalho

Como se fosse a noite, cê vê tudo preto
Como fosse um blackout, cê vê tudo preto
São meus manos, minhas minas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Meus irmãos, minhas irmãs, yeah
O mundo é nosso. (Djonga (feat. BK), 2017)

Introdução

A proposta do estudo, deita raiz no Trabalho de Conclusão de Curso-TCC, intitulado **Políticas Públicas de Ação Afirmativas para a População Negra:** Um olhar sobre as cotas raciais no curso de Pedagogia/Dourados/UEMS – 2017 a 2022. O trabalho anterior teve como objetivo analisar a dinâmica da entrada, permanência e conclusão dos/as acadêmicos/as cotistas da universidade. Por tanto, justifica-se o estudo por compreender a relevância do conceito da representatividade através da ascensão pela educação que visa a equidade, incluindo a relação que há entre formação universitária e mercado formal de trabalho.

Por isso, a presente pesquisa busca, analisar se os(as) pedagogos/as, egressos/as das políticas de ações afirmativas e os/as negros/as não cotistas, estão exercendo atividades remuneradas, se ser negro/a afeta a sua docência e, ainda, se ser egressos negro/a ou cotistas interferem/interferiu em suas atuações profissionais, assim teremos duas vertentes para análise: professores/as negros/as e professores/as que entraram pelo sistema de cotas na graduação, por entender que nem todo professor/a negro/a entrou no ensino superior pelo sistema de cotas, e também analisaremos se essa entrada se deu por uma instituição pública ou privada. Trazer esse tema é parafrasear Fanon, mesmo que o sistema ache que nos dominou ditando onde devemos ficar, ele nunca vai nos domesticar porque o mundo é nosso.

> Dessa forma, a educação – em suas mais diversas configurações – foi parte fundamental do movimento de resistência/insurgência das pessoas escravizadas, abrindo caminhos para a conquista/reivindicação da liberdade. Foi também na condição de sujeito de ações educativas que negros e negras elaboraram estrategicamente modos de acesso ao mundo das letras como forma de ocupação de espaços sociais e de reversão de sua condição de subalternização. (Vaz, 2022, p. 50)

Esse trabalho perpassará pelo conceito da *zona do ser* e *da zona do não ser* (apêndice A) de Frantz Fanon (1968), do corpo que é aceito para lecionar e do corpo que é visto para limpar, ponto esse também abordado por Achille Mbembe, no seu livro Razão

Negra (2014), que para o capital o Negro é um produto e este está a serviço da manutenção de um sistema excludente.

A intenção inicial era retomar aos resultados obtidos na primeira análise, mas com o objetivo de buscar as professoras negras e professores negros do período de investigação, que se formaram pelo sistema de cotas na UEMS, ver se estão atuando, se gostariam de participar da pesquisa, se não estão atuando qual o motivo, e o principal, ter entrado pelo sistema de cotas mudou o seu olhar na atuação da docência, e o que é ser um professor/a negro/a na educação básica. No trabalho anterior a pesquisa foi estritamente bibliográfica tendo como o base a própria Universidade, evidenciando a dinâmica do sistema e contando um pouco sobre esse processo da implementação da política de cotas na UEMS como a pioneira do Estado e um pouco da história no âmbito geral no Brasil.

A escolha do curso de Pedagogia para análise, foi motivada pelo fato de ter sido aluna deste curso e por sua relevância no campo de atuação dentro das instituições, especialmente por atuar diretamente na primeira infância. Formar professores/as negros/as e cotistas, é permitir que pessoas negras ascendam socialmente através da educação. Por isso, ao analisarmos o ingresso, a permanência e a conclusão desses/as alunos/as e colocar em números, conseguimos visualizar a dinâmica e a relevância do tema.

Novos caminhos

A primeira ideia do projeto para a pós-graduação era dar continuidade na análise feita na graduação, porém no decorrer das aulas e analisando a viabilidade da pesquisa, questões foram levantadas: “Se esse/a egresso/a estiver em outra cidade, há a possibilidade de deslocamento?” ou “não conseguir estabelecer um primeiro contato: mudou de telefone, não usa mais aquele e-mail, não tem rede social ou não utiliza o primeiro nome em suas mídias”, são desses pequenos entraves que nasceu um novo caminho, que é trabalhar com professores/as negros/as do município de Dourados-MS. Sendo o segundo município do estado de Mato Grosso do Sul- MS, que tem como economia a agricultura e a pecuária “Dourados destaca-se pela agricultura, com a produção de grãos de soja e milho; e a pecuária, com a criação de bovinos. Também se

destaca na produção de aves, ovos e mel de abelha."[1]. Voltar o olhar para professores/as negros/as em uma cidade que coloca o agronegócio como o único meio de subsistência da economia local, é trazer nas entrelinhas que é uma cidade com viés racista "no caso brasileiro o regime racial se justificava na tradição patrimonialista das frações agrárias." (Silva; Santos; Calda, 2023, p. 17).

No livro Cotas Raciais, Lívia em sua busca na legislação, traz em seus levantamentos duas políticas voltadas para o estado de Mato Grosso, datas essas que antecedem a divisão do estado de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, evidenciando que os/as negros/as aqui também não eram vistos com sujeitos de direitos e muito menos com direito a educação formal.

> 02/12/1854 – Regulamento para Instrução Primária da Província do Mato Gross: não admite à matrícula os que tiveram moléstia contagiosa e os escravos. (Vaz, 2022, p. 46)
> 13/02/1878 – Regulamento da Instrução Pública da Província do Mato Grosso: volta a restringir a matrícula de escravos nas escolas públicas. (Vaz, 2022, p. 48)

A proposta atual é continuar analisar esses profissionais, porém agora é ampliar para todas as instituições municipais da cidade, mas especificamente os 38 (trinta e oito) Centros de Educação Infantil – CEIMs com o intuito de identificar a presença de professores/as negros/as no corpo docente das instituições públicas.

Contextualização

Pesquisar sobre professores/as negros/as é revisitar o passado na trajetória da escolarização de pessoas negras. Por muito tempo a escola foi um espaço da elite como bem traz Lívia Sant'Anna Vaz, que faz um levantamento de políticas na área da educação pública que cercearam os/as negros/as ao acesso ao conhecimento formal "Para tanto, partiremos de um resgate sobre a escolarização de pessoas negras, numa perspectiva histórico-legislativa, elencando as principais fontes legais de restrição/proibição de acesso desse público às escolas, notadamente durante o século 19" (2022, p. 29). Levar essa análise para o depois da graduação é caminhar na discussão de cotas raciais como

[1] Disponível em: Portal Prefeitura de Dourados: Cidade de Dourados. Acesso em: 20 jun. de 2025.

um meio de reparação histórica dessa população, da educação como meio emancipatório, do acesso, permanência, conclusão e mercado formal de trabalho para a população negra.

> Cabe ressaltar a relevância que a educação tem nesse contexto, ao contar as histórias que não foram contadas ou que foram contadas a partir da visão do colonizador. A educação pode fornecer as ferramentas necessárias para que os sujeitos busquem sua emancipação após décadas de silenciamento. Para tal, é necessária uma grande mudança no sistema educacional, com a aplicação efetiva das políticas públicas já instituídas de reparação e comprometimento com uma educação de fato antirracista, o que é uma responsabilidade de todas as pessoas. sendo os/as negros/as minoria nos espaços de decisões, são necessários muitos/as nessa luta, [...]". (Alves; Castro; Oliveira. 2023, p. 819)

Como já observado por Michel Foucault (1926-1984) "conhecimento é poder" e quem tem o poder conta a história "Nessa conjuntura de recompensas socioeconômicas conforme a escolaridade, não é difícil concluir que se o acesso à educação não é igualitário, esta acaba sendo um instrumento de manutenção de privilégios e direitos hereditariamente transferidos." (Vaz. 2022, p. 63), ao estender esse olhar para a área docente e buscar se há ou não professores/as negros/as é entender que a história precisa ser contada por quem a vive. Ter a presença desses professores/as é entender que:

> Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decore toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo pêso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. (Fanon, 1968, p. 37)

Segundo Frantz Fanon "O colono faz a histórias e sabe que a faz" (1968, p.38), e propor escutar e escrever as narrativas desses/as profissionais negros/as é deixar que o/a negro/a conte sua história perante a sua perspectiva e a importância de se ter um diploma, retirando da mão branca a caneta que escreve a história negra.

Metodologia

A pesquisa acontecerá em formato de entrevistas e observação participante no ambiente dos/as interlocutores/as, para compreender não só o que é relatado por elas/es

mais também observar outros elementos que podem passar despercebido pelos mesmos podendo ser analisados nessa construção do olhar do/a professor/a na pesquisa e tendo como tema de fundo os CEIMs, como um espaço que produzido e reproduzido pensamentos.

Justificasse o uso dessa metodologia com o intuito de dar voz para quem por muito tempo foi silenciado, o/a negro/a, que ainda se encontra na *zona do não ser*, espaço esse que produz silenciamento, exclusão, violência e ausências dentro e fora da academia, mas está presente nas áreas de subalternidade, e para entender esse pensamento é preciso voltar para o mundo maniqueísta "A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade ancorada, uma cidade de joelhada, uma cidade acuada." (Fanon, 1968, p.29). Olhar para esses/as professores/as negros/as que conseguiram galgar esse espaço é levantar a hipótese se o título os/as levaram para uma zona de proteção e possibilita ou possibilitou desconstruir o primeiro ensinamento do colonizado de acordo com Fanon, "[...] ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites." (1968, p. 39), ser um/a bom/a garoto/a.

Mais do que um diploma

Transgredir. Verbo esse que podemos identificar os/as professores/as negros/as com conhecimento racial ou não. Silva, Santos e Caldo (2023), trazem esse termo para descrever entre tantos nomes que lutaram pelo direito da população negra dois grandes intelectuais negros que lutaram na construção do espaço do negro na sociedade e na academia, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) e Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), que transgrediram as estruturas sociais de suas épocas por serem negros que enxergaram as violências sofridas pelos seus irmãos e irmãs e até eles próprios perante a sociedade, e viram na educação um caminho para libertar todos os negros e negras.

> No entanto, isto só foi possível devido a uma aposta que a comunidade negra fez na educação, em geral, e na sociologia, em especial, como "arma de libertação" – Escola de Atlanta – e "saber de salvação" – TEN. Mediante grandes esforços, os dois grupos se empenharam na formação de uma elite cultural negra (intelligentsia), construindo um conhecimento sobre a realidade social que fosse capaz de se tornar uma arma de luta contra a discriminação e a opressão pautada nas diferenças raciais. (Silva; Santos. Caldo, 2023, p. 4)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao abordar o conceito de linha de cor de Fanon, como uns dos arcabouço teóricos da pesquisa sobre professore/as negros/as, é exatamente propor a discussão sobre esse corpo que por muito tempo foi/é considerado sem alma, que o espaço que lhe cabe é o da servidão, parafraseando Pires, Queiroz e Nascimento (2022) em A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil, a obra Os Condenados da Terra fez fortes críticas sobre essa falsa harmonia racial e ao dialogarmos com essa obra no projeto é propor tencionar a educação básica para não ser mais um instrumento de segregação.

Mas para isso é preciso entender o ser antes do título, o/a negro/a. Que corpo é esse que coabita no mundo com o branco, porém são violados todos os direitos, e quando Fanon escreve sobre essa cisão do mundo – de quem tem direito e de quem não tem- ele proporciona que os negros e os não negros possam ver como o mundo realmente é, "O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia." (Fanon, 1968, p. 28), ele dá voz para o que, por muito tempo ficou no imaginário das pessoas como fatos já consolidados.

Diálogos

Heloisa Almeida em seu artigo sobre Memórias - mulheres em campo, traz essa ideia de estudar o outro como uma forma de se estudar, mas sem essa ideia eurocêntrica de superioridade, "Esta proposta está implícita em muito da reflexão antropológica: estudar o outro é revelador de sua própria cultura." (1986, p.244), e voltando o olhar dessa afirmação para a minha pesquisa é realmente entender que falar de professores/as negros/as é também olhar para dentro de mim, por ser professora, negra e tendo como perfil a Educação Infantil, e ao trazer o *insight* na primeira parte do trabalho foi para compreender essa construção do trabalho e do meu corpo em campo, entender que o papel de pesquisadora é também de acolher. E ir ao campo é me deparar com dois corpos os dos/as meus/minhas interlocutores/as e o meu por fazer parte do campo também.

> O que é fazer um corpo? No meu trabalho, essa ideia está presente desde o começo, desde a primeira experiência de campo com a menstruação. E para problematizar essa ideia, a diferenciação de gênero se apresenta como um vetor extremamente importante, mas um vetor que não corresponde às nossas concepções. Porque a corporalidade indígena e a transição entre o visível e o invisível, o tangível e o intangível, é bem diferente das nossas concepções, das nossas ideias do que é uma substância, do que é uma matéria. (Dainese; Sezaguza. 2016, p. 10)

Ao falar dessa construção é entender que os nossos corpos pretos desde pequenos são vistos e construídos pela sociedade para determinadas funções como domésticas, serviços braçais, a cozinha, babá entre outros lugares e serviços de subalternidade. O intuito não é menosprezar esses serviços, mas é fazer luz ao que Seeger et al, no artigo A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas faz, "Por ser básica e central, a concepção do que seja o ser humano que nós, ocidentais entretemos, tende a ser projetada, em alguns níveis, sobre as sociedades que estudamos [...] (1979, p.4-5), onde eles abordam essa relação de dualidade entre individuo/coletivo e pessoa/sociedade, os autores abordam esse processo como uma preparação da comunidade indígena para com os corpos, por ser um corpo que vai estar a serviço da comunidade. Ao utilizar essa lente na nossa sociedade eurocêntrica, veremos que os nossos corpos são construídos e preparados também, porém para a manutenção desse sistema excludente, onde uns são para casar e outros profanar, uns para cargos de prestígio e outros para a manutenção dessas pessoas nesses cargos.

O que esse sentimento todo tem a ver com a minha pesquisa e com os textos lidos. O antes. É exatamente isso, antes do campo, antes da escrita, antes da leitura é o quanto o meu problema me afeta e como eu quero dialogar com ele, a professora Graziele Dainese (2016) pontuou exatamente isso na entrevista feita com a antropóloga Luisa Elvira Belaunde Olschewski que foi entrevistada por ela e pela professora doutora Lauriene Sezaguza, que os acadêmicos indígenas quando vão elaborar seus projetos trazem como tema as questões vivenciadas por eles nas aldeias e para a academia esses temas precisam se transformar em problemas sociológicos, e é exatamente isso que eu proponho ao discutir a presença de professores negros e professoras negras no chão da escola, trazer esse viés acadêmico é endossar políticas públicas para essa população.

Mercado formal de trabalho

Alves, Castro e Oliveira apontam que "Historicamente, o mercado de trabalho tem sido cruel para com a população negra que, por inúmeros estereótipos racistas, é considerada como menos qualificada e frequentemente rotulada como preguiçosa." (2023, p. 822). Remetendo subjetivamente a linha de cor, que o emprego dentro do mercado formal de trabalho que vai gerar um status não é destinado as pessoas negras, e

quando trazemos para a área da educação ao reconhecermos que há professores/as negros/as entendemos que esses profissionais tencionam essa linha que não é tênue por ter várias camadas que dificultam o acesso a bens e serviços dessa população. Entretanto, antes de chegarmos ao mercado formal de trabalho é preciso ver o panorama geral e entender por que não se tem mais pessoas negras em espações de decisões e para isso é preciso voltar ao chão da escola e ver o que o sistema destina a esses alunos e alunas negros.

O artigo **A expulsão escondida na evasão escolar:** gênero, raça e fracasso escolar, diz "Os dados apresentados autorizam a afirmar que a evasão escolar de alunas/os negras/os é um dos efeitos do dispositivo da racialidade, que faz operar o racismo institucional, expulsando essa população da escolarização formal" (Ratusniak; Silva, p. 17). Percebesse um sistema ramificado e engendrado para a exclusão sendo: na Educação Infantil e Ensino Fundamental a criança negra como alvo da discriminação, no Ensino Médio os/as alunos/as negros/as são a grande maioria na evasão/expulsão[2], e consequentemente a entrada desses alunos/as negros/as no ensino superior tanto nas graduações como nas pós-graduações, tendem a reverberar na meritocracia[3].

O trabalho intitulado **Professoras negras e educação básica:** revisitando pesquisas, apontam a falta de representatividade como um dos mecanismos desencorajadores para que os/as negros/as não vejam a educação como meio de libertação "Isso fomenta ainda mais o racismo e faz com que o (a) jovem tenha vergonha de sua cor, seus traços, suas origens, pela falta de representatividade positiva e pelo fato de ela estar sempre associada a algo ruim, feio e negativo." (2023, p. 821). Sendo mais um obstáculo em um jogo desigual.

> No seu estudo, realizado com diretoras negras de escolas de rede básicas, Celia Regina Cristo de Oliveira (2016) nos ponta como isso é significativo para os/as estudantes negros/as devido a representatividade proporcionada por essas mulheres. Isso contribui positivamente para a construção identitária desses jovens." (Oliveira, 2023, apud Alves; Castro; Oliveira, p. 828).

[2] Por isso, trabalhamos com o conceito de expulsão. Se falamos em evasão, aceitamos que os/as estudantes escolhem deixar a escola. A expulsão nos mostra que não lhes restam outras opções. (Ratusniak e Silva, p. 14).
[3] Produz a ilusão de que temos igualdade de oportunidades e liberdade para escolher dentre muitas oportunidades. (Ratusniak e Silva, p. 19).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pesquisar sobre a presença de professores/as negros/as no chão da escola ainda mais na educação infantil é compreender se essa linha ainda se faz presente na educação, ou se só um determinado tipo de corpo pode ser considerando como o mediador do conhecimento e o outro não. Para Fanon, a zona do colono é dotada de privilégios e conhecimento e a zona do não ser, a do negro e os demais grupos marginalizados pela sociedade, é um espaço livre para exploração aonde o conhecimento não chega já que não é do interesse dos poderes que essas classes cheguem a sentar em suas cadeiras.

> O estudo revela que, entre as docentes negras, as principais motivações para a escolha da profissão são o incentivo familiar, desejo de seguir os passos da família ou, em alguns casos, falta de condições socioeconômicas de seguir a carreira desejada, o que faz com que vejam na docência uma oportunidade de ascensão social. (Alves; Castro; Oliveira, 2023, p. 825)

E ao voltarmos a pesquisa para a rede pública de ensino, veremos professores/as brancos/as sendo a grande maioria em atuação. Entretanto, há professores/as negros/as, porém eles/as encontram mais dificuldade de acesso ao ambiente escolar, mesmo que os cursos de licenciatura sejam ocupados hoje majoritariamente por pessoas das camadas populares, todavia, nem todo corpo docente dos CEIMs são compostos por pessoas negras e isso é preocupante, quando vemos que a palavra da vez é representatividade, mas que está presente só nos discursos. Ao levantarmos essa questão abrimos caminho para se discutir cotas no chão da escola, para termos mais professores/as negros/as nas instituições básicas de ensino, com o mesmo viés que as cotas para o acesso a graduação, pós e cargos públicos, visando que mais negros/as ocupem esses espaços tão embranquecidos.

O terreno da educação infantil foi e é tema de muitos estudo que perpassam a educação básica, muitos deles com foco na criança, na didática ou no ambiente escolar, e propor pesquisas que tragam professor/as negro/a como o sujeito da pesquisa é identificar uma possível problemática na diversidade do corpo docente, se há ou não professores/as negros/as em suas instituições e como é vista a presença desses/as profissionais por eles/as mesmos/as, as crianças, os/as companheiros/as de trabalho, pelos/as responsáveis e pela comunidade. Transitar por essas micro instituições é possibilitar compreender melhor a

metodologia do trabalho que são as escrevivências dos/as professores/as negros/as no exercício da profissão.

Trocar o termo narrativas por escrevivências é invocar Conceição Evaristo, que traz vivencias violadas, porém autorizadas hoje pelo capitalismo e antes pela colonialidade, em seu livro Olhos d'água, Jurema Werneck, na introdução traz algumas expressões sobre a importância e a profundidade desse método de escrita, "São histórias que insistem em dizer o que tantos não querem dizer", "Nesta literatura/cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente." (2016, p. 14). Usar as escrevivências é delimitar quem são os/as interlocutores/as de onde eles/as falam e o peso dessas falas.

Um pouco sobre as cotas

Ao abordarmos as políticas de ações afirmativas no Brasil – as cotas- como um dos critérios de análise, é propormos estamos falar de política de retratação social e histórica, uma medida que veio para combater a discriminação racial e garantir o que os Direitos Humanos e o que a Constituição Federal do Brasil de 1988 promulga: a igualdade, mas exigindo a equidade. As cotas, como forma de política de ação afirmativa têm como objetivo quebrar correntes e queimar senzalas, que estão incutidas no imaginário de uma parcela população negra e da sociedade. Porém, o verdadeiro desejo para que essa política que tem o objetivo de promover a igualdade racial não perpetue, é porque ela é um lembrete constante de que vivemos em um país racista mesmo que a sociedade brasileira se orgulhe de dizer que não é, e que o/a negro/a têm seu lugar dentro da pirâmide social e ele/a não pode acender socialmente, ainda mais, por meio das universidades/educação. E ter profissionais que vieram das maiorias minimizadas e subalternizadas quebram com o status quo.

Discutir esse assunto, mostra para o universo acadêmico a importância de se ter políticas voltadas para as pessoas negras, mas não só políticas que proporcionem a entrada, mas também a permanência e a melhoria desse ambiente, algo que se estende para os demais grupos que as políticas de ações afirmativas respaldam. Ao analisar esse acesso, veremos que o perfil do/a aluno/a cotista é composto pela história que perpassa a escola pública e a renda mínima. Mostrar que não só a escola, mas a Universidade também

deve ser um espaço de transformação, e que ela não está de olhos fechados para a grande desigualdade social no Brasil, que tem suas raízes na questão racial.

> São reflexos de experiências significativas que perpassaram tanto a trajetória pessoal de se reconhecerem como negras em um contexto de negação e desigualdades, quanto em suas trajetórias profissionais, no que tange a busca de uma identidade e legitimidade como professoras e intelectuais negras. (Silva; Euclides, 2024, p. 59).

O processo de colocar em números o que hoje chamamos de representatividade, que negros/as podem e devem adentrar a esse universo acadêmico, que por muito tempo foi negado, mesmo não sendo números tão significativos devido aos entraves desse sistema, porém não deixa de ser um avanço porque são alunos/as que concluíram sua graduação por meio do sistema de cotas e se tornaram professores/as negros/as, e a partir desse momento levarão inconscientemente tendo ou não o seu despertar racial, um outro olhar para o contexto da escola. Parafraseando Emicida no seu livro Amoras (2018), falar dos/as professores/as negros/as no chão da escola, não vai ser em vão.

Mais do que um diploma

Transgredir. Verbo esse que podemos identificar os/as professores/as negros/as com conhecimento racial ou não. Silva, Santos e Caldo (2023), trazem esse termo para descrever entre tantos nomes que lutaram pelo direito da população negra dois grandes intelectuais negros que lutaram na construção do espaço do negro na sociedade e na academia, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) e Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), que transgrediram as estruturas sociais de suas épocas por serem negros que enxergaram as violências sofridas pelos seus irmãos e irmãs e até eles próprios perante a sociedade, e viram na educação um caminho para libertar todos os negros e negras.

> No entanto, isto só foi possível devido a uma aposta que a comunidade negra fez na educação, em geral, e na sociologia, em especial, como "arma de libertação" – Escola de Atlanta – e "saber de salvação" – TEN. Mediante grandes esforços, os dois grupos se empenharam na formação de uma elite cultural negra (intelligentsia), construindo um conhecimento sobre a realidade social que fosse capaz de se tornar uma arma de luta contra a discriminação e a opressão pautada nas diferenças raciais. (Silva; Santos. Caldo, 2023, p. 4)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao abordar o conceito de linha de cor de Fanon, como uns dos arcabouço teóricos da pesquisa sobre professore/as negros/as, é exatamente propor a discussão sobre esse corpo que por muito tempo foi/é considerado sem alma, que o espaço que lhe cabe é o da servidão, parafraseando Pires, Queiroz e Nascimento (2022) em A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil, a obra Os Condenados da Terra fez fortes críticas sobre essa falsa harmonia racial e ao dialogarmos com essa obra no projeto é propor tencionar a educação básica para não ser mais um instrumento de segregação. Mas para isso é preciso entender o ser antes do título, o/a negro/a. Que corpo é esse que coabita no mundo com o branco, porém são violados todos os direitos, e quando Fanon escreve sobre essa cisão do mundo – de quem tem direito e de quem não tem- ele proporciona que os negros e os não negros possam ver como o mundo realmente é, "O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia." (Fanon, 1968, p. 28), ele dá voz para o que, por muito tempo ficou no imaginário das pessoas como fatos já consolidados.

Conclusão

Ao centrar o foco no professor/a pedagogo/a cotistas e professor/a pedagogo/a negro/a, é possibilitar entender que a educação infantil e os anos iniciais são etapas importantes para proporcionarmos uma educação antirracista e que o universo da escola seja o reflexo do que está se emanando da sociedade, que é o sentimento de representatividade. Temos poucos/as professores/as negros/as cotistas concluindo o curso em relação a quantidade que entra, isso nos faz questionar: O que está faltando ainda para garantirmos que essa parcela da população possa ter o acesso (ingresso, permanência e conclusão) plenos e quais são as políticas atuais de permanência garantida a essa comunidade? Pensar na graduação é pensar no depois, garantir que haja professores/as negros/as exercendo sua profissão.

> Não é somente estar ali (nas universidades) enquanto número – quantidade de professores negros na docência –, mas se fazer presente no sentido qualitativo, isto é, como pessoas que agora ocupam um lugar de "excelência" na sociedade e, por esse motivo, reivindicam – a partir de suas posturas críticas e reflexivas – novas formas de pensar, falar e dizer sobre a negritude. (Silva; Euclides, 2024, p. 57).

De acordo com Rios (2012), "No tempo presente, luta-se pela narrativa do passado, recontada para legitimar as pautas de reivindicações sociais postas na cena pública." (RIOS, p.44). Fazer um trabalho que coloque como sujeito da pesquisa o/a negro/a com o diploma de professor na mão é entender que no passado a escola em um tempo o aceitou para lhe ensinar o espaço que o era destinado "O mesmo dispositivo, entretanto, permitia que as professoras "*recebessem pessoas escravas*, para o fim tão somente de lhes ensinar as prendas domésticas", desde que não as incluíssem no livro de matrícula, sob pena de perda do ordenado correspondente a um mês" (Vaz, 2022, p. 35). Hoje, poder discutir sobre a presenta desses profissionais é entender que temos que transgredir para conseguir sermos ouvidos e vistos.

Referências

Alves, Tais Mendes; Castro, Amanda Motta; Oliveira, Eliane Rodrigues de. **Professoras negras e educação básica:** revisitando pesquisas. Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar, [S.l.], v. 9, n. 31. 2023. DOI: 10.21920/recei72023931817833. Disponível em: https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RECEI/article/view/5303. Acesso em: 25 jun. 2025.

Almeida, Heloisa Buarque de. Memórias - mulheres em campo. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 7, p. 243–247, 1998. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v7i7p243-247. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52623.. Acesso em: 16 jul. 2025.

Dainese, Graziele; Seraguza, Lauriene; OLSCHEWSKI, Luisa Elvira Belaunde. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. **Revista Ñanduty**, *[S. l.]*, v. 4, n. 5, p. 286 a 307, 2016. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/nanduty/article/view/5767. Acesso em: 03 jul. 2025.

Evaristo, Conceição. Olhos D'água. Introdução. Jurema Werneck. 1. Ed. Rio de Janeiro. Pallas: Fundação Biblioteca Nacional. 2016, p. 116.

Fanon, Frantz. Os condenados da terra. A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil. Pires, Thula Rafaela de Oliveira; Queiroz, Marcos; Nascimento, Wanderson Flor do. Tradução: Ligia Fonseca Ferreira; Regina Salgado Campos. 1ª ed. Rio de Janeir. Zahar, 2022. p.7- 28.

Fanon, Frantz. Os Condenados da Terra. Tradução: José L. M. Coleção Perspectiva do homem. vol. 42. Rio de Janeiro. Editora: Civilização Brasileira, 1968, p. 275.

Mbembe. Achille. Crítica da Razão Negra. **Capítulo 2. O Poço da Alucinação.** Tradução de Marta Lança. ed 1. Lisboa/Portugal: Editora Antígona, 2014. p. 75-137.

Ratusniak, Célia; Silva, Carla Clauber da. **A EXPULSÃO ESCONDIDA NA EVASÃO ESCOLAR:** GÊNERO, RAÇA E FRACASSO ESCOLAR. Revista Educação, Cultura e Sociedade, *[S. l.]*, v. 12, n. 1, 2022. Disponível em: https://periodicos.unemat.br/index.php/recs/article/view/6454. Acesso em: 26 jun. 2025.

RIOS, Flavia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). Lua Nova: Revista de Cultura e Política. 2012, n. 85, p. 41-79. Disponível em: scielo.br/j/ln/a/GZGfkVrFDVQyzs7XgXpG83D/?format=pdf&lang=pt. Acesso: 9 out de 2024.

Seeger, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo B. V. de Castro. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19.

Silva, Nikolas Pallisser; Santos, Hasani Eliotério dos; Caldas, Alan. **Duas Escolas, uma lição:** a Sociologia como instrumento de desracialização da Escola de Atlanta (1897-1910) e do Teatro Experimental do Negro (1948-1955). Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 38 n° 111. São Paulo. 2023, p. 20.

Silva, Joselina da; Euclides, Maria Simone. Falando de gênero, raça e educação: trajetórias de professoras doutoras negras de universidades públicas dos estados do Ceará e do Rio de Janeiro (Brasil). Educar em Revista. Curitiba, v. 34, n°70. 2018, p. 51-66. Disponível em: scielo.br/j/er/a/snWvxPSTLhrJqY67FZvxM3G/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 20 out. 2024.

Silva, Nikolas Pallisser; Santos, Hasani Eliotério dos; Caldas, Alan. **Duas Escolas, uma lição:** a Sociologia como instrumento de desracialização da Escola de Atlanta (1897-1910) e do Teatro Experimental do Negro (1948-1955). Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 38 n° 111. São Paulo. 2023, p. 20.

Vaz, Lívia Sant'Anna. Cotas raciais. Feminismos Plurais. Coordenação Djamila Ribeiro. São Paulo: Jandaíra, 2022. p. 232.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Apêndice

1.

Fonte: autoria própria com base do livro Frantz Fanon (1968)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Entre fronteiras: trajetórias de alunas negras e os encontros de saberes na universidade

Victória Vedovato[1]

RESUMO

Este trabalho acompanha as trajetórias de alunas negras na Universidade de São Paulo, com foco nas experiências de ingresso e permanência por meio de políticas de ação afirmativa. A partir de 11 entrevistas semi-estruturadas com estudantes de diferentes cursos, busco compreender como o racismo, o machismo e as desigualdades de classe atravessam a vivência universitária, afetando tanto o cotidiano quanto os sentidos atribuídos à presença dessas jovens na universidade. Ao mesmo tempo, analiso as formas de resistência construídas a partir de redes de apoio, coletivos estudantis e espaços de troca que possibilitam não só a permanência, mas também a elaboração de um projeto de vida marcado pelo engajamento político, afetivo e intelectual. O trabalho parte do entendimento de que essas experiências colocam em cena encontros entre saberes diversos – acadêmicos, familiares, comunitários – que desafiam as formas tradicionais de organização e produção do conhecimento na universidade. Ao trazer essas narrativas para o centro, a pesquisa propõe refletir sobre os sentidos e tensões desses encontros, sem reduzi-los à mera equivalência ou à inversão hierárquica entre saberes, mas reconhecendo sua potência como espaços de disputa, criação e transformação.

Palavras-chave: Marcadores sociais da diferença; Universidade; Feminismo Negro

1. Introdução

Segundo a pesquisa Interações na USP, realizada pelo Escritório USP Mulheres (2018), entre os estudantes de graduação e pós-graduação, 55% das mulheres afirmaram já terem sofrido algum tipo de violência na USP, enquanto 39% dos homens fizeram essa afirmação. Quando olhamos para o cruzamento entre violência na USP e renda familiar, vemos que quanto menor a renda familiar, maior o índice de violência. Em relação à

[1] Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP)

raça/cor, entre os pretos, 57% afirmam ter sofrido violência e, entre os pardos, 48%. Ao cruzar violências, gênero, orientação sexual e raça/cor, entre as mulheres homo ou bissexuais pardas e indígenas, 65% afirmam ter sofrido violência, enquanto entre as mulheres homo ou bissexuais pretas, 76% fazem a mesma afirmação. Ao olharmos para essas estatísticas, podemos ver um quadro de insegurança dentro da USP.

Sara Ahmed (2012) em seu estudo sobre diversidade e inclusão em instituições de ensino superior na Austrália e no Reino Unido identificou a "experiência do estrangeiro" (tradução minha), uma experiência em que o indivíduo se destaca em meio aos demais, de modo que sua presença causa estranhamento e seu corpo é percebido como dissidente. Essa experiência, segundo Ahmed, pode nos ensinar sobre quais corpos sentem-se em casa nessas instituições, como corpos podem se estender aos espaços, criando contornos de espaços habitáveis e como espaços podem ser extensões de corpos. Assim, corpos que se diferem da hegemonia sentem-se como se estivessem invadindo um espaço que não foi reservado a eles – e que realmente não foi. Pode-se dizer que a universidade é branca, e tomo a definição de branquitude proposta por Schucman (2012, p.1): "A branquitude é entendida aqui como uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa de superioridade racial branca, e que resulta, nas sociedades estruturadas pelo racismo, em uma posição em que os sujeitos identificados como brancos adquirem privilégios simbólicos e materiais em relação aos não brancos".

A branquitude nas instituições de ensino superior é tão normalizada que se torna invisível e passa despercebida, mas apenas para aqueles que a habitam ou que estão tão acostumados a ela que aprendem a não vê-la - o branco e o masculino sendo vistos como neutros pelo próprio saber científico. Aprender a não vê-la é também um mecanismo de sobrevivência que encontrei em campo, já que sentir-se o tempo todo como um corpo que não se encaixa é uma experiência avassaladora. Isso também aparece na fala de minhas interlocutoras de pesquisa:

> Antes [de ingressar na universidade] eu nem me percebia como mulher negra e hoje eu já vejo que eu sou muita coisa que eu não sabia que eu era. Mas não foi porque eu percebi isso sozinha, foi por conta do tratamento das pessoas e por questões da universidade e por olhar ao redor mesmo né... Porque eu lembro que, nos primeiros dias presenciais aqui, eu tava no bandejão e olhei ao meu redor, eu fiquei muito assustada... só tinha homens brancos. Eu fiquei muito... eu cheguei a lacrimejar naquele dia, eu comi rápido e eu fui embora.

> (Entrevista concedida por Giovana, interlocutora da pesquisa de IC e de Mestrado, entrevista feita em 06/09/2022, 19 anos e estudante de História na FFLCH à época)

Permanecer na universidade é, para as mulheres negras, um esforço cotidiano, já que, para elas, é um ambiente aversivo e excludente, onde sua existência é desqualificada. As mulheres negras, então, estão sujeitas todo o tempo a formas de racismo invisibilizadas e insidiosas. Essas formas foram denominadas como microagressões raciais de gênero (LEWIS et. al., 2013; MARTINS et. al., 2020). Essas vivências de discriminação são diferentes das vividas por homens negros ou mulheres brancas, porque são uma intersecção do racismo e sexismo (COLLINS, 2016; STOLCKE, 2006). Lewis et. al. (2013), em pesquisa sobre as microagressões de gênero, as definiram como "expressões cotidianas e sutis de opressão que podem ser verbais, comportamentais e ambientais, baseadas na intersecção de raça e gênero de um indivíduo" (p.54, tradução minha). Essas microagressões estão pautadas em três eixos: 1) estereótipos projetados, em que as imagens estereotipadas de mulheres negras são usadas para objetificá-las e reduzi-las a sua raça e gênero; 2) silenciamento e marginalização, em que mulheres negras sentem-se silenciadas e marginalizadas nos seus ambientes de trabalho e estudo, sendo invisibilizadas e desrespeitadas; 3) suposições sobre estilo e beleza, em que as mulheres negras são reduzidas a sua aparência física, tipo corporal e estilo de comunicação, de maneira verbal e não-verbal (LEWIS et.al., 2013). O ambiente no qual ocorrem essas formas insidiosas de agressão está inserido no contexto do racismo institucional, ou seja, não se trata daquele racismo que se manifesta de maneira evidente, explícita ou declarada por meio de atos discriminatórios individuais e conscientes – como aqueles que são reconhecidos e punidos pela Constituição brasileira.

Trata-se, ao invés disso, do racismo que permeia de forma difusa o funcionamento diário de instituições e organizações, que operam de maneira diferenciada na distribuição de serviços, benefícios e oportunidades para diferentes grupos raciais da população (SILVA et al., 2009). Esse tipo de racismo vai além das relações interpessoais e estabelece-se no cotidiano institucional, inclusive na implementação efetiva de políticas públicas, resultando, de maneira abrangente, em desigualdades e injustiças.

A desigualdade social também é um fenômeno recorrente nas universidades brasileiras. Em uma pesquisa com estudantes de camadas populares nos cursos com a mais alta seletividade da USP, Débora Cristina Piotto (2021) notou que esses estudantes

sentiam-se solitários, desenraizados e isolados ao entrarem em choque com a desigualdade social. Citando Gonçalves Filho, a autora mostra que os alunos vivenciam uma "humilhação social", um tipo de angústia desencadeada a partir do enigma da desigualdade social. Enigma porque há uma "dificuldade subjetiva em decifrar uma mensagem misteriosa a que pessoas mais pobres estão continuamente sujeitas em diferentes contextos sociais" (PIOTTO, 2021, p.150). A experiência da desigualdade social é tão misteriosa que faltam palavras, não existe no universo semântico um código que decifre esse sofrimento. Essas estudantes sentem-se presas entre dois mundos: por um lado, distanciados de suas origens pelo ingresso na universidade; por outro, distantes dos seus colegas na universidade por causa de suas origens. No entanto, embora haja adversidades, a universidade trouxe para esses e essas estudantes perspectivas de vida nunca antes imaginadas, não só de enriquecimento acadêmico, mas pessoal e também econômico.

2. Abordagens metodológicas

Para compreender as múltiplas dimensões constitutivas das trajetórias de mulheres negras na universidade, utilizo uma abordagem interseccional, visando entender a articulação entre os marcadores sociais da diferença, observando que não se trata apenas de uma questão de raça ou gênero. Como aponta Stolcke (1991), a condição social das mulheres e as relações de gênero (e adiciono aqui também as relações de raça) não meramente se convergem em uma espécie de combinação ou adição. Na realidade, as categorias de gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e sexualidade se interseccionam, de modo não hierarquizado, e é necessário articulá-las para uma compreensão mais abrangente da complexidade social (LORDE, 2016). Uma abordagem interseccional permite compreender a natureza interligada da opressão (COLLINS, 2016), ou seja, que as opressões de gênero, raça, sexualidade e classe perpassam umas pelas outras.

O feminismo negro foi uma das primeiras correntes a notar a intersecção entre as múltiplas estruturas de dominação e é essa uma de suas principais contribuições. Ao tratar as opressões como estruturas interligadas, essa corrente passa a investigar os elos e as interações entre essas estruturas e não mais os elementos do racismo, sexismo, homofobia ou elitismo classista, como nas abordagens mais clássicas. De acordo com Davis (2011):

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.

A compreensão de que todas as formas de desigualdade se interceptam permite que a abordagem interseccional tenha uma visão holística da desigualdade.

Para apreender como as experiências universitárias incidem sobre a subjetividade de mulheres negras, olhei, para além das estatísticas (como as apresentadas ao longo deste capítulo) e de eventos extraordinários (como os casos de racismo ou assédio explícitos), para o ordinário e o cotidiano, para as formas com que os sofrimentos e os prazeres da vida universitária são vivenciados no dia a dia, entendendo que, mesmo diante das adversidades, uma vida é tecida (DAS, 2020). Através de relatos, falas e narrativas fui compreendendo por quais adversidades as estudantes negras passam no ambiente acadêmico, os modos pelos quais lidam com essas experiências e como elas se articulam com as outras dimensões de suas vidas, com as suas subjetividades e identidades.

Para entender melhor como isso se dá na universidade, que também é internamente heterogênea, selecionei interlocutoras nos campi da cidade de São Paulo (Campus Butantã e Quadrilátero da Saúde-Direito), participantes e não participantes de coletivos e organizações estudantis. Realizei essa seleção através de uma amostragem pela técnica conhecida como bola de neve. Ao todo foram realizadas 11 entrevistas.

As entrevistadas são onze estudantes de diferentes cursos da Universidade de São Paulo, entre eles Psicologia, Relações Internacionais, Ciências Sociais, Geofísica, Direito, Educação Física, Ciências Biológicas, Medicina, Física e Ciências Moleculares. Elas têm entre 18 e 24 anos e ingressaram na universidade por diferentes vias, como o ENEM, a FUVEST, o Provão Paulista e a transferência externa. A maioria vem de regiões periféricas de São Paulo, como Guaianazes, Grajaú, Brasilândia, Diadema e Guarulhos, embora também haja participantes oriundas de outras cidades, como Salvador, Belém e Diamantina. Suas famílias apresentam trajetórias educacionais diversas, que vão desde o ensino fundamental incompleto até o ensino superior completo, refletindo diferentes contextos de origem e oportunidades de acesso à educação. A maior parte dessas estudantes participa ativamente de coletivos e organizações estudantis, demonstrando envolvimento político e engajamento nas dinâmicas universitárias.

3. Debate racial e ações afirmativas na Universidade de São Paulo

Para entender as trajetórias das 11 estudantes negras entrevistadas para esta pesquisa, é necessário compreender também, mesmo que brevemente, a história da Universidade de São Paulo e sua relação com os debates raciais no Brasil e com as ações afirmativas. A Universidade de São Paulo foi instituída em 1934, através de um decreto assinado pelo então interventor federal do Estado de São Paulo, Armando de Salles Oliveira, como um grande marco para a história dos 380 anos da cidade de São Paulo. Como analisado pela socióloga da educação, Viviane Angélica Silva (2015), a USP se assentou sobre concepções de universidade sobretudo europeias, com foco nas "noções como universalidade, excelência e mérito, que também poderiam ser facilmente entendidas ou traduzidas como eurocêntricas" (Silva, 2015, p.18). A primeira formação do corpo docente da FFCL foi de europeus, principalmente franceses, italianos e alemães, devido à contratação de uma missão estrangeira. Essa medida tinha como objetivo garantir que a nova universidade abarcasse todas as áreas do conhecimento e implantasse "múltiplos pontos de vista e uma mentalidade pesquisadora" (Silva, p.18). Por outro lado, essa contratação trouxe consigo um processo de colonização acadêmica, já que as ideias do que era (e muitas vezes, ainda é) considerado científico, historicamente supõe um sujeito branco e masculino, tido como universal.

A USP foi criada com a intenção de continuar a "missão bandeirante" do estado de São Paulo, levando-a para o campo científico e acadêmico, entendendo a universidade como uma nova via para o progresso. Assim, a incumbência da "universidade bandeirante" seria assegurar a formação das elites e servir como referência para todo o país (Silva, 2015). Se a primeira missão da Universidade de São Paulo é formar uma elite intelectual capaz de desenvolver conhecimentos, políticas e tecnologias para setores estratégicos do estado e do país, onde se situam, ao longo de sua história, grupos subalternizados como negros, indígenas, mulheres, pessoas LGBTQIA+ e pessoas com deficiência? Dado que a história da Universidade de São Paulo foi também marcada por desigualdades de raça, gênero e classe, este trabalho propõe refletir sobre as trajetórias de alunas negras, que originalmente não foram vistas como parte do público-alvo da instituição. Meu objetivo aqui não é trazer, em detalhes, a história da USP, mas simplesmente refletir sobre as implicações do fato de que essa instituição foi projetada

para atender as elites, com vistas a uma ideia de progresso bastante eurocentrada. Assim, a USP se manteve por muito tempo na retaguarda no que diz respeito às ações afirmativas.

A primeira universidade pública brasileira a implementar o sistema de cotas para negros no vestibular foi a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 2003, fruto do compromisso assumido pelo Brasil em 2001, na Conferência de Durham, contra o racismo. Em 2004, a Universidade de Brasília (UNB) foi a primeira universidade federal a adotar o sistema de cotas, levando a discussão a nível nacional (Almeida; Figueiredo, 2022). Em 2003 foi promulgada a Lei 10.639 que institui a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira na educação básica. Assim, nos anos 2000, o debate racial tornou-se muito mais importante na agenda pública brasileira. No entanto, a USP foi marcada nesse período por uma série de resistências e retrocessos em relação às políticas afirmativas de cunho racial.

A primeira experiência com ações afirmativas na USP aconteceu em 2006, com o Programa de Inclusão Social da USP (Inclusp), um sistema de pontuação acrescida, cujo principal objetivo era ampliar o número de estudantes egressos de escolas públicas (EP) na USP (Piotto; Nogueira, 2016). Em 2005, das 98 universidades federais e estaduais brasileiras, 24 já haviam implementado algum tipo de ação afirmativa (Feres Júnior; Daflon; Campos, 2011). Em 2007, o governo federal lançou o Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), oferecendo incentivos financeiros para iniciativas que ampliassem o acesso de grupos sub-representados às universidades públicas, como o aumento de vagas nos cursos noturnos e a expansão das políticas de inclusão e assistência estudantil. As primeiras políticas de ação afirmativa nas universidades públicas provocaram acalorados debates sobre a abordagem ideal, apesar do consenso sobre a necessidade de ampliar o acesso de grupos sub-representados. A prática de reservar vagas, adotada por algumas instituições, tornou-se um ponto central nessas discussões. No entanto, as universidades mais prestigiadas mostraram-se menos inclinadas a essa medida, preferindo adotar bonificações ou limitar o número de vagas reservadas, como foi o caso das estaduais paulistas (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024). Para essas universidades, a reserva de vagas era vista como uma ameaça à visão de excelência que sustentavam e, mesmo diante das ações afirmativas para democratizar o ensino superior que ocorriam em todo o território nacional, as

universidades estaduais paulistas mantiveram-se reticentes (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024).

Apesar da implementação do Inclusp em 2006, a Universidade de São Paulo recusou-se a implementar um sistema de cotas até a metade da década seguinte. O Inclusp consistia em um sistema de adição de pontos à nota de candidatos oriundos de escolas públicas (EP). No entanto, como demonstrado por Piotto e Nogueira (2016), a maior parte dos alunos de EP que ingressavam na USP, o fizeram a despeito do programa, ou seja, que o número de ingressantes de EP que precisaram do acréscimo de pontos para ingressar é muito baixo. Além disso, o perfil dos bonistas do programa é semelhante aos egressos de EP que não precisaram do bônus, de modo que o Inclusp não contribuiu para incluir e diversificar o corpo discente (Piotto; Nogueira, 2016). Assim, a USP continua "insistindo em atribuir ao processo de recrutamento de estudantes a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso de sua missão educativa" (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024, p.51). Esse tipo de política reconhece que o sistema de ensino se torna elitizado e que as universidades se beneficiam desse processo. No entanto, ela não atribui às universidades uma função específica no enfrentamento das desigualdades educacionais. Na década seguinte, a reserva de vagas continuou a ser vista como uma ameaça ao status de excelência da universidade.

Em 2016, a USP aderiu parcialmente ao Sisu (Sistema de Seleção Unificada), permitindo que cada unidade definisse o número de vagas para o sistema, com um limite máximo de 30%. Das 42 unidades, 32 optaram por aderir ao Sisu. Além de definir quantas vagas destinariam ao Sisu, as unidades também escolheram o tipo de concorrência. Das 1.489 vagas oferecidas via Sisu, 1.038 (70%) foram destinadas a estudantes que completaram integralmente o ensino médio em escola pública, 328 (22%) para ampla concorrência e 123 (8%) para egressos do ensino médio público autodeclarados pretos, pardos ou indígenas (USP, 2016). Nesse mesmo ano, uma greve estudantil tomou forma na universidade, na qual os estudantes reivindicavam tanto a contratação de mais professores quanto a criação de um sistema de cotas. Assim, em 2017, em parte como resultado da greve, a USP implementou para todos os cursos a reserva de 50% das vagas para alunos egressos de escolas públicas e, dentre eles, 37% reservadas para pessoas autodeclaradas pretas, pardas ou indígenas (o que equivale a 18,5% do total de vagas). A

adoção aconteceu de forma escalonada, atingindo essa proporção em todos os cursos apenas em 2021.

Buscando garantir a idoneidade do processo seletivo e barrar fraudes às cotas raciais, a USP adotou, em 2023, as comissões de heteroidentificação. As comissões são formadas por grupos de professores, estudantes, servidores técnico-administrativos e membros da sociedade civil que passam por um processo de formação sobre questões raciais. Eles analisam os traços fenotípicos dos candidatos que se autodeclaram negros, utilizando critérios que buscam identificar características físicas historicamente associadas ao racismo na sociedade brasileira (Lanna, 2024). Essas características incluem aspectos como a tonalidade da pele, o formato do cabelo, dos lábios e do nariz, elementos que, em conjunto, configuram a aparência fenotípica de uma pessoa negra. O objetivo central da heteroidentificação não é invalidar a autodeclaração dos candidatos, mas assegurar que o acesso às cotas raciais seja destinado às pessoas que, de fato, enfrentam as barreiras impostas pelo racismo estrutural e institucional.

Em relação às políticas de permanência, a USP investe, há muitos anos, em iniciativas para apoiar estudantes com dificuldades socioeconômicas. No entanto, em 2022 a universidade firmou ainda mais seu compromisso ao criar a Pró-Reitoria de Inclusão e Pertencimento (Prip), inserindo essas iniciativas entre as esferas mais altas da hierarquia de poderes universitários (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024). Entre as universidades estaduais paulistas, a USP foi pioneira nesse empreendimento. A criação da Prip tira a permanência estudantil da chave do assistencialismo e a coloca como instrumento “de produção da formação de excelência tradicionalmente tratada como missão fundamental desta universidade” (Almeida; Perosa; Lamana; Maia, 2024, p.53). A criação da Prip, assim, sinaliza uma mudança na compreensão da educação superior, com a inclusão e o pertencimento tornando-se pilares essenciais para o sucesso acadêmico e pessoal dos estudantes.

4. Chegada à USP: o sonho se convertendo em choque

Como a história da USP, marcada por uma série de resistências à entrada de alunos racializados e pobres, marca, na prática, as trajetórias de estudantes negras dentro da universidade? Os relatos analisados aqui mostram que o ingresso, embora simbolize uma

conquista pessoal e familiar, é acompanhado por um cotidiano atravessado pelo deslocamento e pela sensação de não-pertencimento.

Se a aprovação no vestibular é vivida como uma conquista grandiosa, carregada de expectativas individuais e familiares, a chegada à USP se revelou, entre as entrevistadas, marcada por rupturas e descompassos entre sonho e realidade. O ingresso, que simboliza a realização de um desejo coletivo, rapidamente se choca com um ambiente ainda estruturado por dinâmicas de elitização, racismo e desigualdade de gênero. As narrativas que apresento a seguir mostram que a experiência inicial na universidade é atravessada por sentimentos de inadequação, choque cultural, violência simbólica e pela sensação de ser uma estrangeira em um espaço que não foi feito para recebê-las. Ao narrar suas primeiras impressões e os desafios enfrentados, elas revelam como o acesso não garante, por si só, pertencimento: a permanência precisa ser construída em meio a tensões que reatualizam, no cotidiano, as barreiras históricas que marcam a instituição.

Estela se graduou em Direito na USP em 2023. Ela é de Guarulhos, na Grande São Paulo. Atualmente mora na região central de São Paulo e trabalha na área de direito administrativo. Na nossa conversa, quando perguntei a ela como foi sua entrada na universidade, ela respondeu:

> Deus me livre. A USP, essa coisa que adora receber a gente, meu deus… Foi uma realização imensa. Eu demorei um tempo pra reconhecer a dimensão que isso era pra minha vida, o que isso era pra vida dos meus pais e o peso que isso tinha. Pra gente foi muito essa sensação de conquista, até a página 2. A SanFran definitivamente não era, não é, hoje é até melhor, mas não era o ambiente mais acolhedor do universo. Então foi um choque muito grande pra mim entrar na faculdade e entender que todas as pessoas estavam muito mais preparadas pra estar lá do que eu (...) Isso foi um choque muito grande. Não era nada acolhedor, era muito violento. Foi um processo de muita dificuldade de pertencimento. Eu cheguei na faculdade e a grande sensação que eu tinha era de que a faculdade não era pra mim, que não era pra eu tá ali. (Estela, entrevistada em 07/08/2024)

A sensação de realização, não só individual, mas familiar, de Estela rapidamente se transformou na sensação de não pertencer e não merecer estar na Faculdade de Direito da USP. O relato de Estela traz à tona a ambiguidade da experiência de ingresso na USP: o ingresso representa uma vitória incontestável, mas a permanência se mostra atravessada por sentimentos de inadequação e violência simbólica. Se, para sua família, a entrada na Faculdade de Direito foi celebrada como a concretização de um sonho e a abertura de novas possibilidades, para ela o cotidiano acadêmico significou enfrentar um ambiente hostil, marcado pela elitização extrema e pelo peso das redes de herança social que

sustentam a presença de muitos estudantes naquele espaço. Esse deslocamento não se resume apenas às diferenças materiais - o acesso a colégios mais caros, professores particulares, intercâmbios - mas também a um repertório cultural e simbólico que confere segurança e naturaliza o pertencimento daqueles que já vinham de famílias ligadas ao campo jurídico (Bourdieu, 2004). Estela, por sua vez, relata que a universidade não lhe ofereceu esse acolhimento: ao contrário, reforçou constantemente a ideia de que ela era uma "intrusa" em um território que parecia já estar previamente destinado a outros.

A trajetória de Estela pode ser pensada a partir do que Sara Ahmed (2012) chama de "experiência do estrangeiro" (tradução minha). Ao entrar na Faculdade de Direito da USP, ela se percebeu deslocada, como alguém cuja presença não se encaixava nos contornos já dados do espaço. Essa sensação de que a universidade não havia sido feita para ela - e de que outros corpos pareciam circular ali com naturalidade - explicita o modo como certas presenças são vistas como legítimas e outras como intrusas. Para Ahmed, essa experiência evidencia quais corpos podem se estender aos espaços, moldando-os e tornando-os habitáveis, e quais, ao contrário, sentem-se sempre em desacordo com o ambiente que ocupam. No caso de Estela, esse sentimento de estrangeira se conecta ao que Schucman (2012, p. 1) define como branquitude: uma construção sócio-histórica que garante àqueles identificados como brancos posições privilegiadas, tanto materiais quanto simbólicas, tornando-os invisivelmente centrais. A Faculdade de Direito, marcada historicamente pela elitização e pelo predomínio da branquitude, reforçou para Estela a percepção de que não estava onde deveria estar, de que a universidade não era "seu lugar". Essa experiência de não pertencimento não foi apenas individual, mas traduz a violência cotidiana de instituições que, apesar de públicas, ainda se organizam em torno de um sujeito ideal branco, masculino e de elite.

Flora é aluna de Ciências Sociais, ela é de Guaianazes, periferia do extremo leste de São Paulo, mas atualmente mora em um bairro de classe média na zona centro-sul. Além de estudar, ela também trabalha na área de pesquisa de mercado. Para ela, a quebra de expectativas quando chegou à USP foi tão intensa que estava decidida a trancar o curso na sua primeira semana de aula, em 2020. No entanto, as aulas presenciais logo foram suspensas por conta da pandemia de Covid-19. Sem precisar mais frequentar o campus e o mal estar que isso a causava, ela decidiu postergar essa decisão:

> Eu odeio… eu odeio estar aqui, eu odeio essa faculdade. (...) Eu tive uma trajetória diferente, mas igual, no sentido de pandemia. Por 2 anos eu não estive

> aqui, não precisava… eu acho que pra mim isso na verdade foi muito benéfico. Eu lembro que na minha primeira semana do curso, foi presencial, eu ia trancar o curso. Não conseguia me ver aqui, não conseguia me imaginar, em momento nenhum parecia que eu estava pronta para estar aqui. Acho que foi uma coisa também influenciada pelo vespertino, a realidade das pessoas parecia tão distante da minha que eu achei que não ia ter como. Eu acho que o espaço físico daqui é muito intimidador. Eu lembro que eu chorei muito, fiquei muito mal. É isso, eu tinha certeza que eu não ia continuar. E aí teve a COVID, a gente foi pra casa, então dei uma postergada. Aí percebi que eu não precisava pensar muito em estar aqui, nas relações que eu tinha aqui, porque eu tava no meu quarto. Então passaram 2 anos… aí já passaram dois anos, não vou terminar? Acho que foi um pouco isso. (Flora, entrevistada em 22/07/2024)

A pandemia, nesse sentido, funcionou para Flora como um alívio temporário: estar em casa lhe poupava do peso cotidiano de enfrentar o campus e as interações que a faziam duvidar de si mesma. O ensino remoto, ainda que imposto por uma situação de crise global, criou uma espécie de intervalo em que ela pôde adiar a decisão de abandonar o curso. Esse adiamento, no entanto, não eliminou as tensões, apenas as colocou entre parênteses. Quando as aulas presenciais foram retomadas, Flora se viu diante do mesmo desafio inicial: a sensação de inadequação, o espaço físico intimidante e o contraste social que a fazia duvidar da sua própria permanência. Sua fala explicita como o corpo sente a universidade - o campus como um lugar hostil, as salas como cenários de comparação constante, a convivência com colegas como lembrete das desigualdades. O retorno não foi, portanto, apenas o recomeço de uma rotina acadêmica, mas a reatualização do mal-estar que já havia marcado sua entrada. Ainda assim, a decisão de seguir adiante se tornou também um gesto de resistência: ao não trancar o curso, Flora foi prolongando sua presença em um espaço que insistia em lhe mostrar que não era feito para ela. A permanência, nesse caso, não se apresenta como algo dado, mas como uma escolha contínua, renovada a cada semestre, mas ainda atravessada pelo desconforto.

Essa sensação que Flora descreve - “em momento nenhum parecia que eu estava pronta para estar aqui” - é o que Bourdieu (1975), analisando estudantes de classes populares em instituições de ensino superior na França, entende por violência simbólica. As instituições de ensino superior naturalizam e legitimam a cultura e o *habitus* da classe dominante, impondo suas próprias significações e deslegitimando outras formas de conhecer e habitar o mundo. A eficácia desse mecanismo escolar está no fato de que são inculcados nos agentes a percepção de que esse poder simbólico é legítimo, criando uma cumplicidade entre os “dominantes” e os “dominados”. Cumplicidade aqui não quer dizer que as vítimas da violência simbólica estão, conscientemente, de acordo com a sua

punição. Pelo contrário, quer dizer que desconhecem o mecanismo por trás desta violência e, assim, não podem combater aquilo que não vêem: "A forma mais absoluta da cumplicidade com uma violência é aquela que ocorre quando não sabemos que a sofremos: uma violência que é ignorada é uma violência simbólica - essa é a própria definição da violência simbólica (Bourdieu, 2021, p. 192)". O mal estar provocado por esta violência gera um processo de autoeliminação dos estudantes, ou seja, a evasão escolar causada pelos sentimentos descritos por Flora: a sensação de não estar preparada e de inadequação.

5. Ser uma mulher negra na USP

> É difícil, mas não seria fácil, mas é mais difícil do que eu imaginava estudar aqui. Agora quanto aos meus colegas, foi o que eu te falei… tive a impressão de que pra eles eu sou inferior só porque eu sou negra e pobre, é nítido, desde o dia em que eu pisei aqui, desde o dia que eu botei os pés aqui. (Marie, entrevistada em 03/07/2024)

O trecho acima é parte do relato de Marie, aluna de Ciências Biológicas, moradora do Grajaú, periferia da Zona Sul de São Paulo. Esse trecho sintetiza em grande parte a experiência de alunas negras na USP. O corpo negro disside da norma branca da instituição: ele é visto como intruso, como ameaçador e que, portanto, precisa ser controlado. Como pontua Kilomba (2019, p. 34), "no racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: 'Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os'". A universidade, sendo uma instituição privilegiada de (re)produção da cultura, do *habitus* e da racionalidade dominantes (e brancas) (Bourdieu, 1975), transforma a presença de estudantes negras em um lembrete constante de sua própria exclusão histórica. O incômodo descrito por Marie — "desde o dia que eu pisei aqui" — mostra como o racismo opera não apenas em situações explícitas de violência, mas também na naturalização da inferiorização cotidiana. Estar na USP, para ela, significa carregar a marca de ser negra e pobre em um espaço que insiste em associar legitimidade e excelência ao corpo branco, masculino e de elite. Essa dinâmica produz efeitos subjetivos profundos, pois desloca para o indivíduo a responsabilidade por lidar com a sensação de inadequação e inferioridade, como se fosse uma falha pessoal e não o resultado de uma estrutura racializada de poder. Assim, a trajetória acadêmica de

mulheres negras na USP não pode ser compreendida apenas em termos de desempenho ou mérito, mas como uma luta constante contra um sistema que insiste em vê-las como intrusas.

Alcione é aluna de Física, ela veio da cidade de Diamantina, em Minas Gerais, para São Paulo para estudar. Ela é da primeira geração da sua família a ingressar em uma universidade pública. Ela descreve o impacto imediato em sala de aula, quando a dificuldade de acompanhar o conteúdo se transformava em motivo de riso e deslegitimação:

> Eu me sentia muito pequena, porque era o homem branco "professor, tira uma dúvida, não sei o que". E eu não tava entendendo nada, não tava entendendo nem ao ponto de fazer uma pergunta. Minha primeira aula de cálculo o pessoal fazendo pergunta e eu, que que isso aqui, eu nem sei o que ele tá escrevendo no quadro, tá escrevendo grego? Então eu me sentia muito pequena. Eu lembro uma vez que eu tava em uma aula de Astrofísica, e eu fui tirar dúvida com um monitor, aí eu fui falar "isso aqui significa isso". E ele entendeu outra coisa e começou a rir de mim: "não, não significa". Depois ele se tocou do que eu tava querendo dizer e pediu desculpa. Ele já assumiu que eu era burra, antes de ele entender a minha pergunta de fato. (Alcione, entrevistada em 12/12/2024)

Esse episódio explicita o modo como o preconceito atravessa a relação pedagógica: não é apenas a dificuldade diante de um conteúdo complexo, mas a naturalização da ideia de que uma estudante negra não pode dominar aquele saber. Assim, a violência simbólica se instala de maneira quase invisível, corroendo a confiança no próprio aprendizado. Como pontua bell hooks (1995), a história colonial se encarregou de criar a imagem de que as mulheres negras são apenas um corpo sem mente. Os corpos femininos negros são vistos apenas como isto: corpos - que são sexualizados e colocados no lugar do servilismo e distanciados da vida mental.

Vênus, aluna de Geofísica, também enfrentou dificuldades acadêmicas:

> Foi horrível, meu primeiro semestre foi horrível. Eu reprovei em 4 de 6 matérias e eram as mais importantes. Eu fiquei super deprimida durante as férias, porque eu sempre fui inteligente e eu cheguei na USP e eu era burra. Não é verdade, mas é o que parecia. Ninguém soube entender isso, nem meus amigos, porque não era o mesmo contexto, a maior parte dos meus amigos não passou direto, então tipo ninguém tava entendendo o que tava acontecendo. E minha família não entendia o peso que era fazer uma faculdade pública e nem o quão frustrante era fazer o curso que eu queria e simplesmente não conseguir. Aí eu também entendo que tem a questão das neurodivergências, a carga que eu consigo fazer é diferente da carga que meus colegas fazem (...) chegar aqui foi um choque… Eu passei a me sentir burra, que era uma coisa que nunca tinha sentido. Eu parei de fazer pergunta na aula. (Vênus, entrevistada em 01/07/2024)

A violência simbólica, aqui, recai sobre Vênus na forma de uma cobrança: espera-se que ela já seja capaz de compreender o que é transmitido, sem que a instituição assuma a responsabilidade por esse processo de aprendizagem. Esse é o paradoxo da universidade: ao mesmo tempo em que exige domínio da cultura acadêmica, desvaloriza práticas pedagógicas que poderiam introduzir e apoiar esse aprendizado, por considerá-las "simples demais" ou "próprias do ensino básico" (Mattos, Fernandes, 2022). Assim, como os saberes e habilidades intelectuais são tratados como dons naturais e legítimos, a facilidade em lidar com o "acadêmico" e o "erudito" se apresenta como sinal de talento - algo que, na prática, favorece os estudantes das classes privilegiadas. Já aqueles que vêm de camadas populares, por não terem sido socializados desde cedo nesses códigos, só conseguem acessar essa cultura por meio de um esforço constante e sistemático. Nesse ponto, como destaca Bourdieu (1975), o desprezo pelo que é explicado e ensinado de forma metódica funciona para reforçar a ideia de que o sucesso acadêmico é fruto de aptidões individuais, legitimando, assim, a aprovação dos que já estão familiarizados com esse universo.

Assim, Vênus se sentiu responsabilizada por suas reprovações, acreditando que era incapaz de compreender os conteúdos. Isso gerou uma profunda tristeza - "fiquei super deprimida" - e minou a sua autoestima. Seu relato evidencia como a universidade opera uma lógica de exclusão sutil, que transforma dificuldades estruturais em falhas individuais. Ao internalizar a ideia de que era "burra" por não acompanhar o ritmo imposto, ela traduz em termos pessoais uma desigualdade que é, na realidade, coletiva e histórica. Essa responsabilização não apenas fragiliza sua trajetória acadêmica, mas produz efeitos emocionais profundos, como a depressão e a autocensura, restringindo ainda mais sua possibilidade de inserção plena no espaço universitário. O que está em jogo, portanto, não é apenas a capacidade de aprender conteúdos específicos, mas o acesso desigual ao "código" da cultura acadêmica. Enquanto alguns estudantes já chegam à universidade fluentes nesse repertório, outros precisam construí-lo ao longo do caminho, em um processo doloroso que frequentemente os faz duvidar de si mesmos. Nesse sentido, a experiência de Vênus não é isolada, mas parte de um padrão que atravessa a vivência de diversos estudantes negros e de origem popular: o peso simbólico da universidade branca e elitizada recai sobre seus corpos e subjetividades, reafirmando a cada tropeço a sensação de que não pertencem a esse lugar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Giovana, atualmente aluna de Psicologia, também passou por uma situação semelhante. Ao ingressar na USP, o processo de descoberta da própria identidade como mulher negra coincidiu com uma sensação de inferioridade constante, traduzida em pensamentos de incapacidade:

> Quando eu entrei mesmo em 2021, em que eu fui me descobrindo como uma mulher negra, eu acho que era muito mais complexada com isso e me sentia muito inferior às outras pessoas: "você é a pessoa mais burra do curso de História inteiro, como que você tem esse tipo de dificuldade? como que você não entende isso sendo que é o básico de todo estudante de História aqui dentro da USP?". Isso foi fazendo com que eu tivesse um complexo de inferioridade tão grande que eu acabava não fazendo algumas atividades pensando que eu não seria capaz de concluí-las. (...) Eu percebi que isso era muito por conta da raça mesmo, muito por conta também do lugar de onde eu venho, das experiências que eu tenho. (Giovana, entrevistada em 13/07/2024)

O peso dessas comparações não era apenas acadêmico, mas atravessava sua experiência racializada. Como ela mesma observa, o sentimento de inadequação vinha "muito por conta da raça" e "do lugar de onde eu venho", revelando como a distância entre sua trajetória escolar e a socialização dos colegas se convertia em um sentimento de inferioridade. Nesse caso, a violência simbólica aparece na forma da autocensura: acreditando que não seria capaz de concluir determinadas tarefas, Giovana deixava de realizá-las. Trata-se de um mecanismo perverso, em que o racismo atua não apenas na distribuição desigual de oportunidades, mas também no bloqueio subjetivo da confiança em si mesma. O "não pertencimento" é incorporado como verdade íntima, internalizado a ponto de fazer com que a estudante limite suas próprias possibilidades.

A trajetória de Giovana mostra que, mais do que o domínio dos conteúdos acadêmicos, a permanência na universidade exige resistir a um regime constante de deslegitimação. Cada prova, cada seminário, cada debate em sala de aula é vivido sob a suspeita de não ser capaz - e, ao mesmo tempo, sob a cobrança de ter que provar a todo momento sua legitimidade naquele espaço. O resultado é um cotidiano marcado pela insegurança e pelo esforço redobrado, em contraste com a leveza daqueles que, socializados desde cedo nos códigos da cultura acadêmica, transitam com "naturalidade" pela instituição.

A experiência de Lígia, aluna de Educação Física, mostra com clareza como a violência simbólica opera na universidade. Sem entender de onde vem o sentimento de não pertencimento, de não merecimento, de não estar apta, ela responsabiliza um fenômeno psicológico e individual - a síndrome do impostor:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Eu me sentia deslocada por vários motivos, eu não sei porque, síndrome do impostor. Eu sempre senti que tava errado, que não era pra eu estar aqui, mas eu lembro que parava e pensava: não, mas você estudou, você passou. Na sala de aula assim, sabe. Mas os pensamentos intrusivos "não, mas você não sabe fazer isso aqui, você não tá entendendo isso aqui, tão básico, não era pra você estar aqui, levanta e vai embora". Sabe, uns pensamentos intrusivos. Mas não sei, às vezes eu sinto isso até hoje. Às vezes eu falo pras pessoas que eu me formei aqui e elas ficam: você? se formou na USP?. Sim, eu me formei na USP gente. [Você já pensou em desistir?] Eu pensava todos os dias, todos os dias da minha vida. Inclusive mais fortemente nos últimos 2 anos, eu queria muito desistir. Porque nos primeiros anos ainda tinham umas amizades, colegas, e tal, mas depois vai passando e as pessoas vão se separando naturalmente, cada um vai pegando suas matérias e tal. E aí nos últimos 2 anos eu fiquei totalmente sozinha. Eu chegava aqui, não conversava com ninguém e ia embora. Raramente conversava com alguém. Não falava com ninguém, e isso dava uma pesada (...) É um pouco estranho eu olhar na sala e só ter eu muitas vezes. E também em relação ao que eu tava falando pra você dos professores, de botar fé. Eu nunca fui chamada pra ser monitora, pra ser alguma coisa sabe, porque os professores geralmente chamam, quando o aluno é muito bom, pra fazer IC com ele. Então eu passei a minha graduação inteira tentando fazer IC, alguma coisa, mesmo que eu morasse muito longe. Parece que eles nunca botaram fé. (Lígia, entrevistada em 27/06/2024)

O sentimento de inadequação de Lígia não nasce de uma incapacidade pessoal, mas de um contexto institucional que, a cada gesto, reforça a ideia de que o espaço universitário não é para ela. Como apontam Mattos e Fernandes (2022), a responsabilização individual camufla desigualdades estruturais: ao se sentir "errada" ou "fora do lugar", a estudante internaliza como falha própria aquilo que é, na verdade, resultado de uma cultura acadêmica elitizada, branca e masculina. Esse processo de deslegitimação não é explícito nem declaradamente hostil, mas opera de forma difusa e cotidiana, transformando obstáculos estruturais em sinais de "falta de aptidão". Assim, a "síndrome do impostor" não é apenas um fenômeno psicológico, mas um efeito concreto de relações de poder racializadas e classistas que permeiam a vida universitária.

6. Permanência, redes de apoio e coletivos étnico-raciais

Apesar de todos os percalços, as mulheres negras permanecem. E uma das principais formas de permanecer, que constatei nas entrevistas, é a presença de amigos que compartilhem de experiências similares, que atuam como uma rede de apoio: "É doido como isso faz tanta diferença, porque se eu não tivesse feito amigos tão próximos lá, eu não sei se conseguiria, não sei se alguém consegue (...) acho que isso é minha permanência também" (Giovana, entrevistada em 13/07/2024). Em meio aos desafios acadêmicos, sociais e emocionais, as conexões estabelecidas com seus amigos

forneceram um importante suporte emocional, promovendo um senso de pertencimento e solidariedade. Para cada uma delas, encontrar comunidades de apoio, como coletivos étnico-raciais, grupos de pesquisa ou simplesmente círculos de amizade, foi crucial para enfrentar as adversidades e persistir em seus objetivos acadêmicos. Essas amizades não apenas ofereceram um espaço para compartilhar experiências e discutir questões relevantes, mas também proporcionaram um ambiente onde se sentiam valorizadas, compreendidas e capacitadas a enfrentar os desafios da vida universitária. Assim, ao longo de suas trajetórias, as amizades emergem como uma importante fonte de apoio, fortalecendo-as e empoderando-as para alcançar seus objetivos acadêmicos e pessoais.

Os coletivos étnico-raciais também desempenharam um papel fundamental na permanência. Esses espaços proporcionam um ambiente de apoio e compreensão, onde essas mulheres encontram solidariedade e conexão com outras/os estudantes que se parecem com elas. Por meio dos coletivos, elas têm a oportunidade de compartilhar suas vivências, discutir questões relacionadas à identidade étnico-racial e enfrentar desafios comuns, criando uma rede de apoio que vai além do aspecto acadêmico: “o Coletivo é o que fez eu chegar até aqui, honestamente. Se não fosse o coletivo eu não sei se eu teria continuado a graduação” (Vênus, entrevistada em 01/07/2024). Além disso, esses grupos promovem uma sensação de pertencimento e validação, reafirmando suas identidades e valorizando suas experiências como mulheres racializadas. Ao se engajarem nesses coletivos, as entrevistadas encontram um espaço seguro para expressar suas vozes, lutar por seus direitos e promover mudanças sociais dentro e fora do ambiente universitário.

Referências

AHMED, Sara. **On being included:** racism and diversity in institutional life. Durham/London: Duke University Press, 2012.

ALMEIDA, Ana Maria F.; SERRONI PEROSA, Graziela; LAMANA, Guilherme; MAIA, Rafael. Metamorfoses de uma universidade: os estudantes da USP entre 2000 e 2020. **Tempo Social**, São Paulo, Brasil, v. 36, n. 1, p. 45–71, 2024. DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2024.222323. Disponível em: https://revistas.usp.br/ts/article/view/222323.. Acesso em: 30 out. 2024.

ALMEIDA, Vanessa; FIGUEIREDO, Eliabe. A lei que transforma a universidade, a universidade que transforma a sociedade. **Conexão UFRJ**, Rio de Janeiro, 01 abr. 2022. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2022/04/a-lei-que-transforma-a-universidade-a-

universidade-que-transforma-a-sociedade> Acesso em: 05 jul. 2023.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução:** elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 149-168.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, vol. 2:** habitus e campo: Curso no Collège de France (1982-1982). Petrópolis: Vozes, 2021.

COLLINS, Patricia H. Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

FERES JÚNIOR, João; DAFLON, Verônica; CAMPOS, Luiz Augusto. **A ação afirmativa no ensino superior brasileiro** (2011). Levantamento das políticas de ação afirmativa (GEMAA). Rio de Janeiro: IESP-UERJ, 2011. 22 p.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, n. 2, p. 464-478, 1995. _____. **Vivendo de Amor.** São Paulo: 09 mar 2010. Portal Geledés. Disponível em: https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/?. Acesso em: 11 de mai 2021

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEWIS, Jioni. A., MENDENHALL, Ruby., HARWOOD, Stacy A., & BROWNE HUNTT, Margaret. Coping with Gendered Racial Microaggressions among Black Women College Students. **Journal of African American Studies**, v. 17, n.1, pp. 51–73, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s12111-012-9219-0>

LORDE, Audre. **Textos Escolhidos de Audre Lorde.** São Paulo: Heretika, 2018.

MARTINS, Tafne V.; LIMA, Tiago J. S.; SANTOS, Walberto S. O efeito das microagressões raciais de gênero na saúde mental de mulheres negras. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 25, n. 7, pp. 2793-2802, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232020257.29182018>.

MATTOS, Hellen C. X. S.; FERNANDES, Maria C. S. G. Desafios simbólicos da universidade: a perspectiva de estudantes sobre a permanência. **Educar em Revista**, [S.l.], dez. 2022. ISSN 1984-0411. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/85943>

PIOTTO, D. C.; NOGUEIRA, M. A. **Incluindo quem? Um exame de indicadores socioeconômicos do Programa de Inclusão Social da USP.** Educação e Pesquisa, v. 42, n. 3, p. 625–649, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1517-9702201609134896.

PIOTTO, Débora C. Estudantes das camadas populares na USP: encontros com a desigualdade social. In: PIOTTO, D.C. (org.) **Camadas populares e universidades públicas:** trajetórias e experiências escolares. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p.133-165

SCHUCMAN, Lia V. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, J. et al. A promoção da igualdade racial em 2006 e o Programa de Combate ao Racismo Institucional. In: JACCOUD, Luciana. (Org.). **A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos vinte anos.** Brasília: Ipea, 2009. p.147-70.

SILVA, Viviane Angélica. **Cores da tradição:** uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do seu corpo docente. 2015. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. doi:10.11606/T.48.2015.tde-19112015-133530.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 20, 1991.

STOLCKE, Verena. O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Rev. Estud. Fem.**, vol.14, no.1, p.15-42, 2006.

USP MULHERES. **Interações na USP**. São Paulo, SP: 2018. Disponível em: http://uspmulheres.usp.br/pesquisa-interacoes-na-usp/. Acesso em: 19 jul. 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mulheres Negras na Educação e os Desafios de Permanência das Alunas da UFRPE[1]

Alinne Mayara Barbosa de Morais[2]

RESUMO: O presente artigo busca compreender como a trajetória educacional das mulheres negras é atravessada pelo racismo e investiga o seu impacto no acesso, na permanência e na progressão acadêmica dessas mulheres. Desse modo, será explorada a situação educacional das mulheres negras no Brasil a partir de análise documental de dados do IBGE e também os desafios de permanência das alunas da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Com base nas teorias de Sueli Carneiro e bell hooks, a análise destaca a dupla opressão de racismo e sexismo enfrentada por essas acadêmicas. A fundamentação teórica está focada nas obras *Dispositivo de Racialidade* de Sueli Carneiro e *Ensinando a Transgredir*, de bell hooks. A pesquisa adota uma abordagem quanti-quali, em que a abordagem quantitativa ofereceu os dados referentes aos indicadores de educação das mulheres negras através de análise documental de indicadores educacionais da população negra a partir de dados do IBGE e IPEA. Complementarmente, a abordagem qualitativa contou com a aplicação de questionários que ocorreu de forma online e através de entrevistas semiestruturadas, buscando captar a experiência das estudantes negras da UFRPE. A pesquisa revela que, além das dificuldades institucionais, as mulheres negras resistem e contribuem para a construção de um saber inclusivo e plural, rompendo com as barreiras impostas pela estrutura acadêmica.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres Negras. Desigualdade Educacional. Epistemicídio. Permanência Acadêmica. UFRPE.

---

[1] Este artigo é uma versão revisada do trabalho vencedor do *Prêmio Naíde Teodósio de Estudos de Gênero – XIV Edição*, cujo financiamento, concedido pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco - FACEPE, possibilitou a participação da autora na apresentação do trabalho na *10ª ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*.

[2] Graduanda em Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE SEDE. alinne.mayarabarbosa@ufrpe.br

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO

O ambiente educacional brasileiro, mesmo em instituições públicas, reflete as desigualdades estruturais que impactam negativamente a trajetória de mulheres negras, especialmente em relação à acesso e permanência e progressão acadêmica. Historicamente sub-representadas, essas mulheres enfrentam barreiras que vão além das dificuldades financeiras, incluindo o racismo estrutural, o sexismo e as dificuldades de validação de suas vozes e experiências no meio acadêmico. O presente artigo busca compreender os desafios de permanência de mulheres negras alunas na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). A escolha desse tema justifica-se pela necessidade de promover um espaço educacional mais inclusivo, que reconheça e valorize a diversidade como um pilar essencial da justiça social e da equidade.

A questão central da pesquisa é: como o racismo atravessa a trajetória educacional das mulheres negras e impacta o acesso, permanência e a progressão acadêmica dessas mulheres? Para tanto, o objetivo geral do artigo é explorar a condição educacional das mulheres negras no cenário nacional e investigar as barreiras que afetam especificamente a permanência de mulheres negras na UFRPE. Os objetivos específicos são: explorar índices de escolarização das mulheres negras no contexto nacional a partir de dados do IBGE e IPEA; identificar as principais dificuldades enfrentadas por estudantes negras durante sua permanência acadêmica na UFRPE; refletir sobre a importância de um espaço educacional representativo e a adoção de políticas que reconheçam as interseccionalidades de raça, gênero e classe para que alunas negras sejam verdadeiramente acolhidas e possam alcançar todo o seu potencial.

A pesquisa adota uma abordagem quanti-quali, em que a abordagem quantitativa ofereceu os dados referentes aos indicadores de educação das mulheres negras através de análise documental de indicadores educacionais da população negra a partir de dados do IBGE e IPEA. Complementarmente, a abordagem qualitativa contou com a aplicação de questionários aplicados de forma online e em entrevistas semiestruturadas, buscando compreender as principais barreiras enfrentadas pelas estudantes negras da UFRPE em relação à permanência no ensino superior.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para essa análise, o debate conta com o referencial teórico de Sueli Carneiro (2023), que investiga como o racismo estrutural e o sexismo excluem mulheres negras do espaço educacional, seja dificultando o acesso à educação de qualidade, seja pela falta de representatividade negra nos currículos e nas posições de poder das instituições ou pelas barreiras financeiras. Esses elementos interseccionais se combinam para criar obstáculos significativos ao acesso e à permanência das mulheres negras em todos os níveis educacionais, especialmente no ensino superior e provocam um epistemicídio (negação e desvalorização do conhecimento) desse grupo. bell hooks (2013), por sua vez, integra ao debate ao aborda a importância de um ambiente educacional engajado, que estimule e valorize a autonomia e o empoderamento de alunas negras.

O trabalho se estrutura da seguinte maneira: inicialmente será abordado como ocorre o que Carneiro (2023) chama de Epistemicídio, a negação e a desvalorização do conhecimento produzido por grupos historicamente subalternizados e seu impacto na educação desses grupos; depois será feita uma uma contextualização sobre a posição da mulher negra nos índices de escolarização nacional; posteriormente serão apresentados dados referentes aos perfis socioeconômicos das estudantes da UFRPE e as principais dificuldades enfrentadas por elas em relação à permanência no ensino superior; então, serão discutidas possíveis práticas e políticas que possam contribuir para superar os desafios apresentados com fundamentação teórica de bell hooks; Por fim, a conclusão aborda de forma síntese, uma reflexão sobre os resultados.

Epistemicídio e seu impacto na educação de mulheres negras

Segundo Sueli Carneiro (2023), o racismo e está presente no meio acadêmico e se adapta para criar barreiras significativas ao acesso e permanência de mulheres negras nas universidades. Para Carneiro, o racismo estrutural atua limitando o acesso dessas mulheres à educação de qualidade, impondo um currículo eurocêntrico e relegando-as a posições de subalternidade.

Esse contexto é agravado pelo sexismo, que gera disparidades nas oportunidades oferecidas a homens e mulheres, reforçando a exclusão das mulheres negras em um ambiente predominantemente masculino e branco. Essa estrutura opressora não apenas

desfavorece as mulheres negras como sujeitas de conhecimento, mas também busca, conforme a autora, impor um epistemicídio, processo de exclusão dessas mulheres como agentes de saber e intelecto no espaço acadêmico.

A autora define epistemicídio como um mecanismo de destruição das capacidades cognitivas e deslegitimação dos saberes de grupos historicamente subjugados. Para Carneiro, o epistemicídio da população negra no Brasil "se constitui como um dos elementos mais eficazes e duradouros da dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados" (Carneiro, 2023, p. 70). Esse processo marginaliza práticas e saberes de mulheres negras, ao mesmo tempo que beneficia grupos dominantes. A presença do sexismo intensifica esse processo, pois, além do racismo, as mulheres negras enfrentam o descrédito e a desqualificação intelectual pelo fato de serem mulheres, o que compromete ainda mais suas oportunidades de desenvolvimento acadêmico.

Conforme Carneiro (2023), o epistemicídio ocorre sempre que se subalterniza, subordina ou marginaliza grupos sociais para o benefício de outro. Nesse sentido, ao analisar a história nacional, observa-se que até meados do século XX havia proibições que impediam negros e indígenas de frequentar escolas públicas, e essas discriminações históricas se refletem hoje na taxa de analfabetismo da população negra, que ainda é o dobro em relação a população branca, assim como negros possuem um alto índice de evasão escolar, que ocorrem por motivos variados, mas com raízes históricas, como o racismo sofrido em sala de aula, que torna o ambiente hostil e degradante para pessoas negras e o abandono da escola para trabalhar.

Além disso, nas escolas, a história sobre o negro é ensinada a partir da escravidão, não é ensinada a história do negro na África, e que muitos negros eram nobres, reis, rainhas, cientistas, intelectuais. Também não se ensina sobre as contribuições dos negros, o racismo está nas instituições e está no imaginário coletivo. Dessa forma, é possível compreender que livros didáticos, instrumentos de trabalho, a sala de aula e as interações também são permeadas por juízo de valor depreciativo que inferioriza pessoas negras historicamente.

Nesse sentido, para Carneiro (2023), os efeitos do epistemicídio vão além da simples desqualificação dos saberes das mulheres negras. Esse processo conduz a um

empobrecimento cultural, pois ao restringir o acesso à educação de qualidade, promove uma inferiorização que deslegitima o negro como sujeito de conhecimento. Além disso, mina a autoestima e a autoconfiança de mulheres negras, que são expostas a processos discriminatórios durante sua trajetória acadêmica. Carneiro ressalta que é impossível desqualificar o conhecimento de um grupo sem desqualificá-lo individual e coletivamente enquanto produtores de conhecimento.

Para Carneiro, esse processo funciona como uma "tecnologia" de opressão racial, que controla não apenas as ações das pessoas, mas também suas mentes e sentimentos. Essa dinâmica impõe, de forma sistemática, a ideia de que certos grupos raciais e de gênero são intelectualmente menos capazes, limitando o desenvolvimento dessas pessoas e afetando profundamente a forma como elas se veem e compreendem suas próprias capacidades. Esse é um sistema complexo que atua durante toda a vida das mulheres negras, em todos os espaços de ensino, sejam escolas ou universidades. A partir da soma de diversos fatores, como o eurocentrismo curricular, mulheres negras excluídas dos espaços de poder, o imaginário coletivo e as representações sociais que colocam essas mulheres num lugar subalternidade. Dessa forma, mulheres negras além da dificuldade ao acesso e permanência, têm seus conhecimentos muitas vezes invizibilizados ou questionados.

Desse modo, como resultado de todos esses fatores sociais, culturais e educacionais, a escola que é um dos primeiros lugares de socialização em que as crianças têm contato com a diversidade cultural e racial, é, também, um lugar de discriminações e reprodução das hierarquias sociais. De modo que, segundo a pesquisa Percepção sobre o Racismo no Brasil realizada pelo Instituto de Referencia Negra Peregum (IPEC) e Projeto Sistema de Educação para uma Transformação Antirracista (SETA), apontam que a escola é o lugar onde 64% dos brasileiros entre 16 e 24 anos relatam mais sofrer racismo.

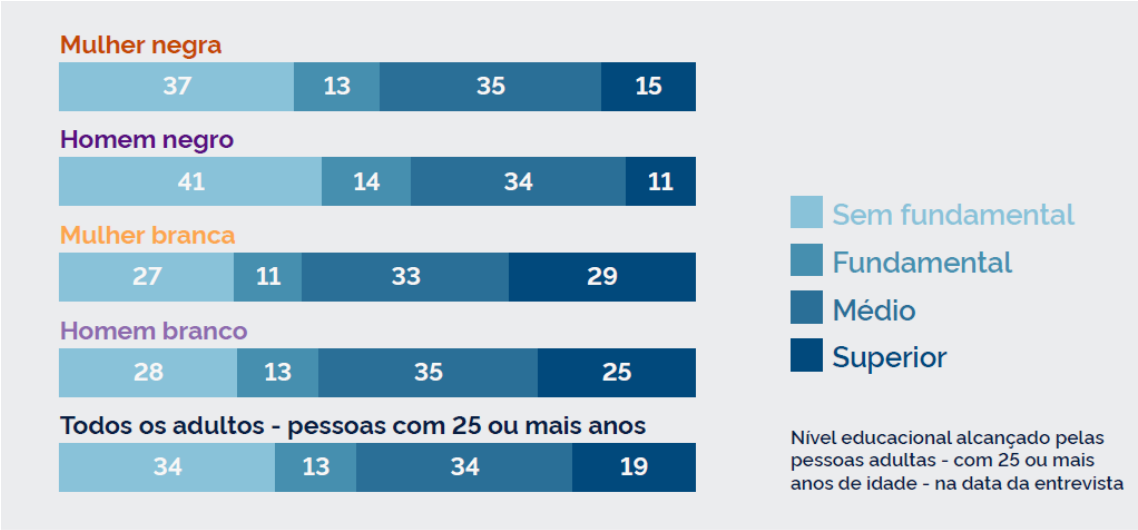
A pesquisa evidencia que 34% dos homens pretos e 25% das mulheres pretas já sofreu violência física no ambiente escola, em comparação a 17% dos homens brancos e 13% das mulheres brancas. Em relação a violência psicológica, 25% das mulheres pretas e 19% das mulheres pardas já sofreu violência psicológica. Nesse sentido, para 40% das mulheres pretas e 40% das mulheres pardas, a motivação principal das violências é a aparência física. As meninas negras constantemente têm seus cabelos ridicularizados,

assim como seus traços, que quanto mais étnicos ou retinta for a cor de sua pele, mais discriminações acabam sofrendo. Essas discriminações raciais, como menciona Carneiro, provocam o adoecimento na mente e nos corações de suas vítimas e se estendem por toda a vida.

Mulheres negras e a educação no brasil

Como resultado desse sistema de exclusão, observa-se que o nível de escolarização das mulheres negras é inferior ao das mulheres brancas, e que a mulher negra disputa os piores lugares nos índices educacionais com homens negros. Isso mostra que a desigualdade racial, mesmo em 2024 influencia muito em relação ao acesso e permanência na educação brasileira em todos os níveis, desde a educação básica ao ensino superior, como mostra o gráfico a seguir:

Gráfico 1 - Nível Educacional em % Brasil 2022



Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça Ipea 2024 – www.ipea.gov.br/portal/retrato

É possível observar que 37% das mulheres negras com 25 anos ou mais não concluiu o ensino fundamental, enquanto 27% das mulheres brancas de mesma idade se enquadravam na categoria. O abismo educacional no ensino superior é ainda mais alarmante: apenas 15% das mulheres negras com 25 anos de idade ou mais concluiu o ensino superior, em paralelo, 29% das mulheres brancas na mesma idade haviam concluído a etapa.

Esses dados corroboram com a exclusão educacional histórica de mulheres negras que Carneiro trata como epistemicídio e também o fato de que a maioria das mulheres negras trabalhando está na informalidade e em trabalhos precarizados, visto que o nível educacional pode possibilitar melhores possibilidades de emprego.

Em relação ao abandono escolar, os dados podem ser observados a seguir:
Pessoas de 14 a 29 anos e que não frequentam escola, com nível de instrução inferior ao médio completo, segundo o sexo, a cor ou raça.

Gráfico 2 – Evasão Escolar

Sexo e cor ou raça	Total	
	Absoluto (milhões)	Percentual (%)
Total (1)	**9,0**	**100,0**
Sexo		
Homem	5,2	58,1
Mulher	3,8	41,9
Cor ou raça		
Branca	2,5	27,4
Preta ou parda	6,4	71,6

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Pesquisas por Amostra de Domicílios, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2023.

Em relação ao abandono escolar entre jovens de 14 a 29, considerando-se cor ou raça, existe uma disparidade acentuada, de modo que 71,6% dos que não concluíram o ensino médio eram pretos e pardos, enquanto 27,4% eram brancos.

Ao observar a evasão escolar a partir da questão racial observa-se o abismo educacional que recai sobre a população brasileira. Fazendo-se necessário refletir sobre as dificuldades que impedem a população negra de permanecer na escola e concluir o ensino médio.

Nesse cenário, observa-se que enquanto homens e mulheres brancas possuem maiores índices de escolaridade, homens e mulheres negras ocupam os níveis mais baixos nos níveis educacionais. É imprescindível refletir sobre essas disparidades e investigar como reverter esse quadro, compreendendo como o racismo estrutural se manifesta excluindo as pessoas negras dos espaços educacionais, seja dificultando o seu acesso, seja

tornando os ambientes educacionais hostis para pessoas negras ou pela falta de recursos financeiros que faz com que essa população abandone a escola para trabalhar.

Esses dados são reflexos dos processos discriminatórios que pessoas negras enfrentam no Brasil e representam a exclusão de pessoas negras no desenvolvimento educacional, que Sueli Carneiro (2023) chama de epistemicídio da população negra e também promovem a reprodução das desigualdades de classe, de modo que segundo o IBGE (2024), 41,3% das mulheres negras estão abaixo da linha da pobreza. Além disso, o instituto revelou que as mulheres negras são as pessoas que dedicam mais horas aos afazeres domésticos e 45,4% delas trabalham na informalidade.

Nesse sentido, para Patricia Hills Collins (2019), as mulheres negras enfrentam uma série de obstáculos que as afastam do pertencimento total em diversos espaços acadêmicos e intelectuais. No feminismo, uma referência predominante à branquitude tende a ignorar suas experiências e contribuições. No pensamento social e político negro, a masculinidade costuma ser o ponto central, desconsiderando as questões específicas das mulheres negras. Na academia, essas duas forças, a exclusão tanto pela raça quanto pelo gênero, fazem com que as mulheres negras permaneçam sempre em uma posição marginalizada, sendo vistas como "outsiders internas. Segundo Collins, nesse lugar à margem, elas desenvolvem uma visão única e crítica, que permite analisar essas estruturas de maneira distinta e oferecer novas perspectivas para a construção de saberes mais inclusivos e transformadores.

Outrossim, em combate ao epistemicídio, hooks entra no debate propondo um ambiente educacional saudável e equitativo. A autora compreende a sala de aula como um espaço de crescimento não apenas intelectual, mas também espiritual. Segundo ela, a sala de aula precisa ser um espaço seguro, de acolhimento, de conscientização crítica e transgressão das normas injustas. Para a autora, um aluno só consegue atingir plenamente as suas capacidades quando está em um lugar saudável, de respeito e valorização individual e coletiva. Segundo hooks, a educação não desempenha uma função neutra socialmente, ao contrário. Ela pode ser usada tanto para perpetuar opressões, quanto para a prática da liberdade, o que vai determinar isso é o compromisso do educador.

Nesse sentido, compreende-se que o educador pode atuar tanto proporcionando uma educação de qualidade que não apenas respeita, mas que também valoriza as diversas

raças e culturas que formam a nossa sociedade e estimula a consciência crítica nos alunos, e os engaja em agir contra as opressões, como o racismo, transgredir normas injustas e promover a transformação social. Se o educador tem um compromisso com a humanização, com a liberdade e a dignidade humana, essa será a educação praticada por ele. No entanto, se o compromisso do educador é com a desumanização, a educação praticada por ele será a de dominação e legitimação das opressões.

Nesse sentido, ações afirmativas como a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08 no Brasil, que tornam obrigatórios os estudos das culturas afro-brasileira e indígena na educação básica, refletem um passo importante para valorizar a diversidade cultural e combater o racismo no ambiente educacional. A inclusão desses conteúdos não é apenas obrigatória, mas é também uma oportunidade valiosa de contribuirmos para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ao aprender sobre as contribuições afro-brasileiras e indígenas, os alunos podem ter acesso à nossa história de diferentes perspectivas e ter uma visão mais completa do nosso passado, assim, podem compreender melhor a sociedade em que vivemos.

Nesse sentido, para incentivar o acesso das pessoas negras no ensino superior, foram criadas ações afirmativas como cotas raciais e em 2012 foi sancionada pela então presidenta Dilma Rousseff, a Lei 12.711 /2012, mais conhecida como lei de cotas. Que determina uma porcentagem de vagas reservada para estudantes negros de escolas públicas de baixa renda. Essas políticas de ações afirmativas apresentam resultados positivos, pois é possível observar dados que mostram que pessoas negras estão cada vez mais se ingressando no ensino superior. Segundo estudo realizado pelo Consórcio de Acompanhamento das Ações Afirmativas, de 2001 a 2020, o número de indígenas e negros matriculados nas universidades públicas no Brasil subiu de 31% para 52% do total dos estudantes. E o número de estudantes das classes C, D e E passou de 19% para 52%.

Em contrapartida, segundo o Mapa do Ensino Superior no Brasil 2020, divulgado pelo Instituto Semesp, quanto maior a classe econômica do indivíduo, maiores suas chances de frequentar o ensino superior. Segundo a pesquisa, 61,9% dos jovens entre 18 e 24 anos com renda familiar de até oito salários mínimos frequentam o ensino superior. Em comparação, 10,5% dos jovens em mesma idade com renda familiar de até meio salário mínimo frequentam a graduação.

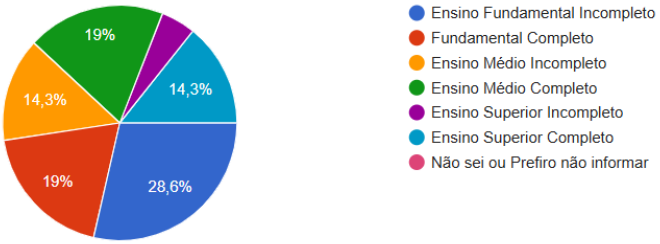
Além disso, o estudo evidencia que a classe E corresponde a 44,9% da população brasileira com idade entre 18 e 24 anos, entretanto, apenas 24,7% dessa população está no ensino superior. Enquanto isso, a classe A corresponde a 0,4% da população brasileira ocupa 1,3% do público, assim como a classe B representa 2,8% e ocupa 8,1% e a classe c corresponde a 24% da população e ocupa 38% das matrículas.

Nesse sentido, compreende-se que as cotas raciais possibilitam o acesso da população negra ao ensino superior, no entanto, um longo caminho ainda precisa ser trilhado para que o ensino superior seja um lugar equitativo.

Estudantes negras da UFRPE: perfis socioeconômicos e os desafios de permanência

Nesta seção serão apresentados os dados coletados referente aos perfis socioeconômicos das estudantes negras da UFRPE, em que 31 estudantes negras participaram da pesquisa.

Gráfico 3 - Escolaridade dos pais



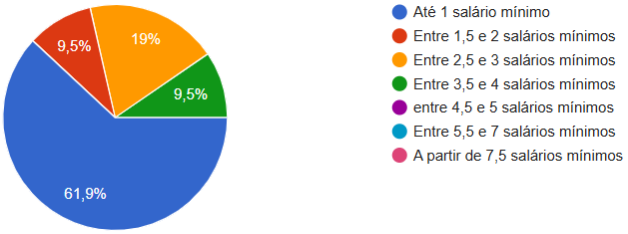
Neste gráfico, é possível observar que os pais de 28,6% das estudantes negras possuíam apenas o ensino fundamental incompleto, enquanto 19% das estudantes tinham pais que possuíam o ensino fundamental completo e 19% também tinham o ensino médio completo. Ademais, 14,3% delas informou que seus pais possuíam o ensino médio completo, 4,8% afirmaram que seus pais tinha o ensino superior incompleto e o ensino superior completo.

Observa-se que os pais da maioria das estudantes entrevistadas, 28,6% não possuía nem o ensino fundamental completo, enquanto apenas 14,3% possuía o ensino superior completo.

Esses dados revelam que a maioria das alunas vem de famílias com níveis educacionais mais baixos, o que impacta diretamente nas condições de trabalho e renda da família e consequentemente, impacta a permanência acadêmica dessas estudantes.

Esses dados coincidem também com os gráficos 1-níveis educacionais e o gráfico 2-evasão escolar, que mostram que a população negra possui os menores índices educacionais e possui maior evasão escolar.

Gráfico 4 - Renda Mensal por família



A partir desse gráfico, observa-se que a maioria das alunas negras, 61,9% delas possuem a renda familiar mensal de até 1 salário mínimo, enquanto 9,5% tinham a renda familiar mensal entre 1,5 e 2 salários mínimos, 19% delas tinham a renda familiar entre 2,5 e 3 salários mínimos. e também 9,5% delas tinham a renda familiar entre 3,5 e 4.

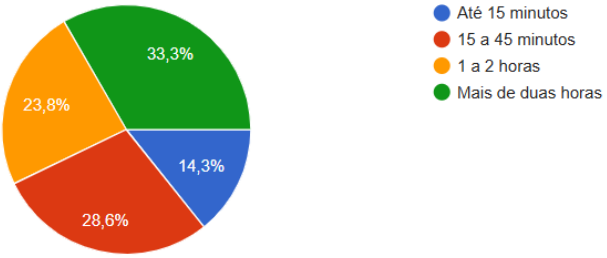
Compreende-se a partir desse gráfico, que a maioria das alunas negras que estudam na UFRPE são de baixa renda, 61,9% tem a renda média mensal de 1 salário mínimo, enquanto a apenas 9,5% vem de famílias com até 4 salários mínimos.

Os dois gráficos anteriores se relacionam intimamente, uma vez que a escolaridade influencia na renda econômica, então pessoas que possuem níveis mais altos de escolaridade conseguem melhores oportunidades de trabalho e salário, enquanto pessoas que possuem menos escolaridade tem opções mais reduzidas e precarizadas. Esses dados se relacionam com o que Carneiro relata sobre a educação sendo um dos elementos para a mobilidade social: “o controle e a distribuição das oportunidades educacionais vêm instituindo uma ordem social hierárquica” (Carneiro, 2023, p. 107). Desse modo, a escolaridade e a renda operam de maneira articulada para possibilitar a reprodução de classe.

Assim, se faz necessário refletir sobre políticas de permanência, uma vez que estudantes de rendas mais baixas não podem contar com a família para os apoiar nas

demandas que ocorrem a partir da escolarização prolongada. Desse modo, precisam desenvolver suas próprias estratégias para permanência no ambiente acadêmico.

Gráfico 5 - Tempo médio que leva de casa á universidade

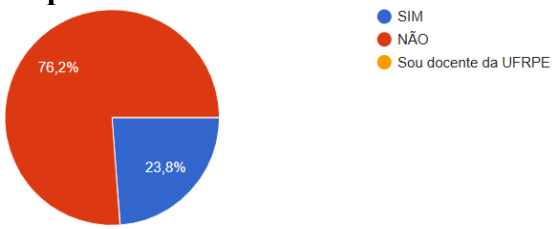


O gráfico 6 apresenta o tempo que as estudantes negras da UFRPE levam em média da sua casa à universidade. Observa-se que enquanto 14,3% delas levam até 15 minutos para chegar a universidade, 23,8% leva entre uma a duas horas e 33,3% delas leva mais de duas horas para chegar até a universidade.

A partir do gráfico, conclui-se que a maioria das estudantes negras, 57, 1% delas levam mais de uma hora para chegar a universidade. A precarização do transporte pública torna a rotina ainda mais desafiadora. Algumas delas relataram que a distância e as condições do transporte público apresentam barreiras significativas em relação á sua dificuldade de permanência na universidade. Para outras, a rotina entre trabalho e tempo de locomoção até universidade impacta diretamente no seu rendimento acadêmico.

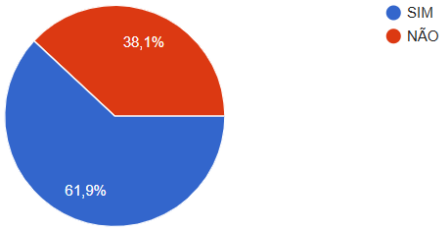
A rotina acadêmica exige tempo e dedicação para a leitura dos textos, para a reflexão e compreensão das teorias e para a realização das atividades. No entanto, 33,3% das estudantes leva mais de duas horas até chegar a universidade, o mesmo percurso é feito de volta para casa, totalizando mais de quatro horas gastas apenas com o percurso. Para as estudantes que trabalham, a rotina acadêmica é ainda mais desafiadora, visto que gastam tempo no trajeto entre trabalho, universidade e casa. Deste modo, o tempo de locomoção até a universidade apresenta uma barreira significativa à em relação permanência das alunas negras.

Gráfico 6 - Recebe algum tipo de assistência estudantil?



Observa-se que 23,8% das estudantes negras entrevistadas recebem algum tipo de assistência estudantil, enquanto 76,2% delas não recebe nenhuma assistência estudantil da UFRPE. Algumas estudantes negras relataram que já avançadas em sua graduação e ao longo de sua trajetória na instituição solicitaram assistência estudantil, mas não tiveram acesso a nenhum recurso nesse sentido. Constatou-se também que a UFRPE possui programas assistenciais voltados para pessoas de baixa renda e também para alunos quilombolas e indígenas, no entanto, a maioria das alunas negras entrevistadas não é beneficiária dos programas, seja pela quantidade de vagas ofertadas ou por não serem quilombolas. Identificou-se assim, que se faz necessária a implementação de uma política de assistência específica para mulheres negras especialmente as cotistas, a fim de garantir a permanência dessas mulheres na universidade.

Gráfico 7 - Já pensou em desistir da universidade devido às barreiras de gênero e raça?



Observa-se que enquanto 38,1% das estudantes negras da UFRPE nunca pensaram em abandonar a universidade devido as barreiras de gênero e raça, 61,9% das estudantes negras já pensou em desistir da universidade devido às barreiras de gênero e raça.

Nesse sentido, entre as principais barreiras enfrentadas pelas estudantes negras da UFRPE relacionadas a gênero e raça foram barreiras financeiras; discriminação racial e/ou de gênero dentro da universidade; falta de representatividade curricular; falta de representatividade no corpo docente e nas posições de poder da universidade; falta de apoio institucional ou acadêmico e dificuldade de acesso a recursos acadêmicos. É

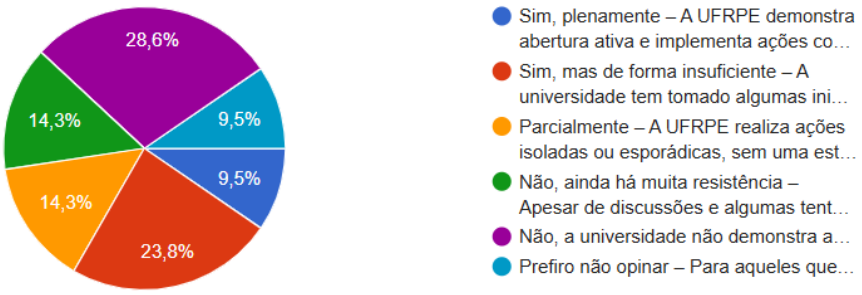
necessário compreender como essas dificuldades se articulam e promovem desgaste físico e também mental, levando muitas vezes ao abandono da graduação. Conforme Carneiro, isso corrobora para a exclusão dessas mulheres no sistema educacional:

> A exclusão racial via o controle do acesso, do sucesso e da permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão racial (Carneiro, 2023, p. 103).

Para reverter este cenário, as políticas institucionais devem considerar como as interseccionalidades de raça, gênero e classe se articulam promovendo barreiras especificas para as alunas negras cotistas, para garantir a permanência desse grupo até a conclusão da graduação.

Nesse sentido, segundo bell hooks (2013), a representatividade faz toda a diferença no corpo docente e de gestão, um quadro com diversidade étnica e cultural apresenta perspectivas múltiplas, que enriquecem o ambiente educacional. Alunos negros se sentem inspirados ao terem professores negros, mas não só isso, ao ver professores negros, os alunos desafiam a ideia de que o conhecimento é algo que pertence à elite branca. Isso contribui para a transformação das estruturas de poder na educação.

Gráfico 8 - Você acredita que há abertura da UFRPE para combater o racismo e o sexismo dentro das suas estruturas?



Nesse gráfico, as estudantes avaliam em relação ao combate da UFRPE em relação ao racismo e sexismo em suas estruturas. A pergunta foi: você credita que há abertura da UFRPE para combater o racismo e o sexismo dentro de suas estruturas? Observa-se que 9,5% das alunas negras acreditam que: Sim, plenamente – A UFRPE demonstra abertura ativa e implementa ações concretas e eficazes no combate ao racismo e ao sexismo enquanto 28,6% respondeu que Não, a universidade não demonstra ações significativas –

Não há evidências de ações concretas ou efetivas dentro da UFRPE para combater essas questões; 9,5% preferiu não opinar.

A partir desse gráfico, compreende-se que a maioria das estudantes negras da UFRPE acreditam que a universidade precisa de mais abertura para combater o racismo e sexismo dentro de suas estruturas.

Torna-se fundamental refletir sobre maior representatividade negra no corpo docente e nos cargos de liderança, na adoção de políticas específicas para inclusão, como implementação de programas de apoio e políticas específicas que incentivem e garantam a participação ativa de mulheres negras em espaços de produção de conhecimento e combate mais efetivo ao racismo e ao sexismo institucional com o estabelecimento de medidas concretas para combater práticas discriminatórias dentro da universidade, criando um ambiente mais justo e seguro para todas.

Potencializando Vozes Negras: representatividade e autoestima

bell hooks aborda a importância de um ambiente educacional que potencialize as alunas negras, que as estimule a transgredir as regras impostas. Ao analisar todo o cenário educacional e a teoria do epistemicídio trazida por Carneiro, percebe-se que a regra imposta é que mulheres negras sejam excluídas dos espaços educacionais. Apesar disso, as estudantes acreditam que estar na academia é também uma forma de resistência e quando perguntadas sobre mensagens para meninas e mulheres negras que desejam ingressar na universidade, os depoimentos expressam a dor da exclusão, mas também a resistência dessas intelectuais na academia:

> Estou bem deprimida devido aos tantos "nãos" que recebi da instituição. Mas eu não sairia por nada. Se é o que você quer, se é como você se vê, se é isso que te faz acordar todos os dias, vale a pena! Por mais que eu não tenha um grande reconhecimento, não importa meu esforço. Eu não vou parar, porque toda a sua contribuição à universidade, é uma contribuição à sociedade. Sempre que eu faço algo por ela, eu faço também por vocês. Em nome do Ubuntu e de tudo que somos e representamos, eu permaneço na universidade, nosso conhecimento precisa ser escrito e jamais esquecido. Um viva a ancestralidade negra.
>
> Estudante 3

O depoimento evidencia a tensão entre a exclusão institucional e a resistência pessoal da estudante, mostrando como as barreiras estruturais e simbólicas impactam a sua permanência dentro da universidade. Ao relatar o impacto dos "nãos" recebidos, ela revela a dimensão afetiva, a dor por não se sentir acolhida naquele espaço. Mas ao mesmo tempo, afirma sua permanência como uma escolha consciente, relacionada à sua identidade e seu propósito. A referência ao Ubuntu e à ancestralidade negra mostra que ela compreende sua permanência não como apenas individual, mas coletiva e histórica, conectando sua trajetória acadêmica à memória e à valorização do conhecimento e da contribuição negra. Nesse sentido, a fala ilustra como a presença da estudante negra no espaço universitário constitui uma forma de resistência simbólica, de afirmação da identidade e de contribuição social e intelectual, desafiando a invisibilidade que historicamente recai sobre a população negra no meio acadêmico.

Assim, é possível compreender que, o próprio fato de existirem alunas negras no ensino superior da UFRPE resistindo à todas as dificuldades e se mantendo naquele espaço é em si uma transgressão.

Nesse sentido, hooks (2013) acredita que o ambiente educacional deve ser um lugar representativo para mulheres negras, com pedagogias que reconheçam as interseccionalidade de gênero, raça e classe e estimule o pensamento crítico e a autoestima das alunas negras. Segundo a autora, é necessário um currículo antirracista, em que autoras e autores negras e negros e suas epistemologias sejam trabalhadas como novas perspectivas em sala de aula. Ela acredita que o papel do professor vai além de transmitir informações, mas envolve participar ativamente no crescimento intelectual e espiritual dos alunos.

Ela relata que ao longo de sua jornada como aluna e como professora, ela foi inspirada fortemente por professores que transgrediam as normas e tinham um olhar de afeto e humanização sobre os alunos: "Ao longo dos meus muitos anos como aluna e como professora, fui inspirada sobretudo por aqueles professores que tiveram coragem de transgredir as fronteiras que fecham cada aluno numa abordagem do aprendizado como uma rotina de produção" (hooks, 2013, p. 25). Para hooks, a academia precisa ser um espaço de cura e transformação para aqueles que foram historicamente excluídos e

silenciados, especialmente as mulheres e homens negros, mas que isso só pode acontecer se for trabalhada para este objetivo.

Em contrapartida, nos relatos das estudantes da UFRPE observou-se que as principais dificuldades na universidade, além da dificuldade financeira, sensação de não acolhimento, falta de representatividade curricular, falta de representatividade no corpo docente e cargos de liderança da instituição. Essas situações revelam ainda mais as desigualdades raciais enfrentadas por essas estudantes e o impacto em sua permanência acadêmica.

Nesse sentido, hooks argumenta a importância de um ambiente representativo para as alunas negras, com liderança negra, um currículo inclusivo, atividades que promovam o reconhecimento e valorização de identidades não hegemônicas, e combatam estereótipos e às opressões de raça e gênero e valorize o conhecimento produzido por mulheres negras e que combata as opressões estruturais. Uma educação desse tipo é de extrema importância, pois prepara os alunos para problematizar e combater as opressões que enfrentam e ao mesmo tempo, contribui para a formação de uma sociedade mais justa e permite que as alunas negras se desenvolvam plenamente explorando todas as suas capacidades.

CONCLUSÃO

As mulheres negras enfrentam múltiplas barreiras no espaço acadêmico, resultado de estruturas racistas e sexistas que insistem em perpetuar um epistemicídio dos saberes negros femininos. No entanto, as teorias de Sueli Carneiro e bell hooks demonstram que essas mulheres não apenas resistem, mas também reconfiguram o espaço acadêmico, promovendo uma ciência mais democrática e inclusiva. Patrícia Hill Collins também contribuiu com o debate ao destacar a necessidade da representatividade das mulheres negras na produção cultural, para a autora, a mulher negra a partir do lugar histórico que lhe foi imposto, tem perspectivas únicas que podem agregar muito em suas análises e na promoção de construção de conhecimentos mais inclusivos e transformadores.

A partir dos dados educacionais analisados foi possível compreender as desigualdades educacionais e sociais vivenciadas por mulheres negras no Brasil e a partir dos dados referentes às estudantes negras da UFRPE foi possível identificar as principais

barreiras enfrentadas por essas mulheres na instituição. As políticas de ações afirmativas como cotas raciais possibilitam o acesso das mulheres negras em universidades públicas, mas não garantem a sua permanência. Uma parcela pequena das estudantes recebem auxílio estudantil ou bolsa em projeto de pesquisa ou extensão. A maioria das estudantes são oriundas de família com baixa renda, em que a maioria dos pais possui também baixa escolaridade. As principais dificuldades apontadas pelas alunas são as barreiras financeiras e a falta de representatividade na academia, além do tempo gasto para chegar até o campus, o que reforça como ocorre o processo de exclusão educacional.

As trajetórias dessas mulheres negras evidenciam que a resistência não se resume a uma reação à opressão, mas se manifesta na criação de novas formas de pensar, produzir e transmitir conhecimento. Ao valorizar essas experiências e inserir suas vozes na construção do saber, a academia se aproxima de um ideal de educação antirracista que reconhece o papel fundamental da diversidade de saberes na formação de uma sociedade mais justa.

Diante dos desafios expostos, este artigo reforça a necessidade de políticas institucionais de permanência, como oferta de auxílios assistenciais destinado especificamente às mulheres negras cotistas, afim de garantir uma real integração dessas mulheres no espaço acadêmico e que elas possam se dedicar à sua formação. Também é necessária uma maior inclusão dessas mulheres como bolsistas nos grupos de pesquisa e extensão, principalmente para as alunas cotistas. Essas medidas podem promover a permanência de mulheres negras na universidade, e valorizar o seu conhecimento, permitindo que suas contribuições continuem a transformar e enriquecer o campo científico. Além disso, a partir do relato das estudantes e do debate das autoras, compreendeu-se a importância de um ambiente em que alunas negras se vejam representadas nas figuras de liderança, e como isso pode contribuir para a elevação da sua autoestima e consequentemente, no melhor desenvolvimento de suas habilidades.

REFERENCIAS:

AGÊNCIA BRASIL. Mapa do Ensino Superior aponta maioria feminina e branca: estudo mostra o perfil do estudante universitário brasileiro. 21 maio 2020. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-05/mapa-do-ensino-superior-aponta-para-maioria-feminina-e-branca. Acesso em: 20 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir:** a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Agência de Notícias**. Mulheres pretas ou pardas gastam mais tempo em tarefas domésticas, participam menos do mercado de trabalho e são mais afetadas pela pobreza. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza/9050-pesquisa-de-orcamentos-familiares.html. Acesso em: 10 dez. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: educação 2023.** Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102052.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Retrato das desigualdades de gênero e raça 2024**. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/retrato/indicadores/educacao/apresentacao. Acesso em: 10 nov. 2024.

PEREGUM, Instituto de Referência Negra. **Percepções sobre o racismo no Brasil**. Disponível em: https://projetoseta.org.br/wp-content/uploads/2023/12/Sumario-Executivo-Percepcoes-sobre-o-Racismo-no-Brasil.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

RETRATO **das desigualdades de Gênero e Raça** 2024. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/retrato/indicadores/educacao/apresentacao. Acesso em: 20 out. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Mulheres negras em território acadêmico: uma cartografia social dos desafios, resistência e percursos na formação de alunas cotistas

[1]Camila de Souza Barros da Silva

Resumo

Esta pesquisa se origina da tese em andamento no PPFH/UERJ, e analisa a experiência de mulheres negras nos cursos de graduação no período pós-implementação das cotas raciais. O tema central é a formação intelectual atravessada por raça, gênero e classe. Em perspectiva histórica, considera-se o impacto de mais de duas décadas de ação afirmativa na reconfiguração do espaço acadêmico. O objetivo é refletir criticamente sobre conquistas, desafios e muros invisíveis que persistem. A fundamentação teórica mobiliza autoras como bell hooks, Neusa Sousa Santos e Lélia Gonzalez. A metodologia articula interseccionalidade e pesquisa qualitativa a partir de relatos de alunas. Trata-se de um trabalho analítico-reflexivo que alia crítica teórica e evidências empíricas no campo das políticas públicas e da formação humana.

Palavras-chave: Mulheres negras, Cotas raciais, interseccionalidade

I- As cotas na UERJ: primeiros percursos de uma pesquisa-vivência

Em pouco mais de duas décadas da implementação de cotas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, amplia-se o debate acerca dos desafios da permanência de pessoas negras em um território acadêmico que é ainda muito atravessado pelo racismo em todas as suas esferas. Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo geral acompanhar os processos de subjetividade e os atravessamentos que marcam a experiência de mulheres negras que vivenciam ou vivenciaram a graduação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro após o período de implementação das cotas raciais. Mais do que contribuir para o debate dos desafios que permanecem mesmo após esse período da implementação de uma das políticas de ação afirmativa mais importantes na história dessa instituição, o que se pretende é analisar de que forma o contato com este

[1] Doutoranda do Programa de Pós-graduação em políticas públicas e formação humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

território acadêmico transforma a vida dessas mulheres e em que medida é transformado a partir da presença delas.

Esta pesquisa desdobra-se a partir da dissertação de mestrado defendida no ano de 2023, com foco na relação entre a obra da escritora e intelectual negra Carolina Maria de Jesus e a cidade, considerando o espaço urbano que nos é apresentado pela narradora da obra *Quarto de Despejo: Diário de uma favelada* (1960), como um ambiente segregado racialmente, e a maneira como a narradora, através da escrita literária, mostra um processo de subjetivação afetado por esta experiência.

Durante a trajetória de estudos sobre a obra e vida de Carolina Maria de Jesus, foi possível analisar como o racismo foi um fator que afetou diretamente a recepção da sua obra nos anos 1960, e mesmo após a retomada de novas leituras e pesquisas sobre a escritora a partir dos anos 2000, ainda se percebe uma academia letrada que por vezes trata a literatura produzida por ela como exótica mesmo diante do reconhecimento do legado deixado por ela. Em 2021 a escritora recebeu o título de doutora *Honoris Causa*, concedido pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, no entanto, há dentro da academia uma enorme resistência em reconhecê-la como uma importante intelectual que se dedicou a um projeto literário com comprometimento político e social articulado a realidade dos negros e favelados, oprimidos pela estrutura de desigualdade que permanece atuante no Brasil até os dias de hoje. Infelizmente, mesmo diante da potência e do sucesso dos escritos de Carolina de Jesus nos anos 1960, o final de sua trajetória mostra o panorama cruel do racismo estrutural[2] que, em suas formas extremamente capilarizadas, abarcam também a academia, pois além da falta de reconhecimento da importância de suas obras, a escritora passa o fim dos seus dias esquecida em um sítio em Parelheiros, interior de São Paulo, em situação de extrema precariedade financeira.

Foi durante a trajetória de contato com a realidade vivida por essa importante intelectual negra, que já nos anos 1950 pensava um Brasil muito à frente de seu tempo, foi que tive acesso ao projeto de extensão *LetrasPretas*, formado por estudantes negras e

[2] Nesse sentido, Silvio Almeida define o racismo estrutural e suas implicações sociais: Raça "é uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutural social marcada por conflitos antagônicos [...] Assim, detêm o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção deste poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda a sociedade regras, padrões de conduta e modos de racionalidade que tornam 'normal' e 'natural' o seu domínio" (ALMEIDA, 2018: 40; 31).

cotistas da UERJ. Nesse contexto, vivi um processo interessante na minha experiência acadêmica: foi a primeira vez que tive acesso a uma espécie de território de afetos dentro desse ambiente, presenciei como esse grupo formado por mulheres negras formava uma rede de acolhimento mesmo diante do constante e crescente adoecimento psíquico de universitárias negras consequência das experiências com o racismo dentro da própria academia.

O coletivo LetrasPretas, teve início em 2017 como projeto de extensão, coordenado pelo professor de Literatura Portuguesa, Henrique Marques Samyn, sendo ele, o único professor negro do departamento naquela época, muitos casos de relatos de racismo de estudantes negras, funcionaram como um incentivo para a criação de um grupo que em um primeiro momento funcionasse como grupo de estudos em que estudantes negras pudessem articular os estudos literários aos estudos sobre questões étnico raciais. Hoje esse projeto tornou-se interdisciplinar, recebe estudantes negras de vários cursos da UERJ. Nesse período também me tornei coordenadora do projeto, junto com Amanda Lourenço e Verônica Silva, estudantes de pós graduação do instituto de Letras da UERJ. Atualmente o projeto não funciona apenas como um grupo de estudos, mas é também um coletivo, que reúne e acolhe estudantes negras que tenham como objetivo o estudo de questões étnico raciais, priorizando temas que envolvam outras intelectuais negras. A partir da vivência com esse coletivo tive acesso a relatos da dificuldade de permanência dessas estudantes negras dentro da UERJ, que é consequência de alguns fatores: o constante sofrimento causado pelo racismo ainda presente em sala de aula, a dificuldade em permanecer estudando por causa da necessidade de sustento financeiro, e o funcionamento de um quadro de horários de aulas e cumprimento de atividades que leva essas estudantes à exaustão. Outra reclamação frequente entre essas estudantes, é a desvalorização de suas pesquisas, quando tentam articular seus estudos às questões raciais e de gênero.

Nesse trânsito entre o contato com a difícil trajetória da intelectual e doutora Carolina Jesus e a convivência com as universitárias negras do projeto de extensão *LetrasPretas* e outros coletivos, ficou claro que as questões étnico-raciais e suas implicações nos processos de subjetivação de pessoas pretas não caberiam dentro dos limites dos estudos literários. Outras intelectuais negras, como Lélia Gonzalez, bell

hooks, Beatriz do Nascimento, Neusa Souza Santos e tantas outras, mostram a urgência de uma produção de saberes que pensem processos de subjetivação alinhados à própria vivência e formação dessas intelectuais negras. Nesse sentido, não apenas dentro dos estudos literários que até aquele momento era minha área de pesquisa, mas pensando as próprias ciências humanas, é evidente que dentro da academia ainda há um forte viés de ideal cientificista que valoriza epistemologias eurocentristas e que não comporta a grande demanda de narrativas insurgentes dentro da própria academia: mulheres, negros, indígenas, pessoas trans, entre outros.

Cabe ressaltar que mesmo hoje as universidades públicas ainda se mostram ambientes formados por um corpo docente universitário majoritariamente branco e ainda marcados por uma estrutura que por muitas vezes desvaloriza e impossibilita espaços em que mulheres negras possam ter acesso a posições de destaque no que tange a trabalhos com recortes de raça e gênero. Essa realidade torna-se ainda mais complexa quando se trata das universitárias negras que ao ingressarem no ensino superior, buscando melhoria de vida e crescimento pessoal através do conhecimento e da educação, muitas vezes se deparam com a resistência institucional seja de professores ou mesmo dos programas de pós-graduação através das suas linhas de pesquisas, que valorizem a interseccionalidade entre raça, gênero e classe. Por intermédio de um discurso científico que por vezes deixa velados práticas e pensamentos de origem racista e sexista, exige-se dessas estudantes e pesquisadoras um suposto afastamento do seu objeto de análise, principalmente em relação a temas que envolvem raça e gênero. É como se o saber científico produzido por elas fosse invalidado a partir do momento que suas pesquisas se cruzam com suas próprias experiências de vida atravessadas pelas consequências de uma sociedade brasileira estruturada em um sistema racista e patriarcal. Durante esses dez anos de percurso acadêmico dedicados aos estudos literários e depois de conquistar uma vaga pelo sistema de cotas para negros e ingressar na UERJ, percebo como a instituição ainda tem como enorme desafio, desarticular uma estrutura que até hoje permanece adoecendo e tornando inviável a igualdade no modo como estudantes negros e brancos, considerando nesse viés a diferença de classe, vivenciam suas trajetórias acadêmicas.

Nesse sentido, a pesquisa desenvolvida durante o mestrado, somada à experiência com o coletivo LetrasPretas dentro da UERJ, foi essencial para o deslocamento de uma

ótica de pesquisa dos estudos entre literatura e cidade para uma ótica que se torna ainda mais interna e voltada para territórios de resistência que permanecem surgindo dentro das universidades públicas, e é nesse contexto que surge o interesse em um projeto de pesquisa que possa acompanhar a experiência e processo de formação de alunas negras nesta instituição após o período de implementação das cotas raciais.

II. O território acadêmico e a tentativa de epistemicídio

Na minha trajetória como estudante do curso de letras na UERJ, até o final do curso, todo o referencial teórico trazido pelos professores era europeu e do norte global. Nesse viés, o contato com outras mulheres negras ao longo da minha trajetória e durante o desenvolvimento dessa pesquisa mostra como é comum o incômodo em relação ao que elas percebem ser legitimado como conhecimento na universidade, e consequentemente quem são aqueles que possuem autoridade para produzir esse conhecimento. Em um ambiente em que diversas vezes essas mulheres possuem uma vivência atravessada por diversas formas de racismo, importa analisar como os espaços acadêmicos institucionais são ainda formados por um corpo docente que muitas vezes não possui letramento racial básico, e que são convenientes com um tipo de ensino que perpetua as tentativas pautadas em uma herança colonial de apagamento dos saberes e memórias de pessoas negras e sua produção intelectual, semelhante ao que acontece com os povos originários e intelectuais que estejam fora do horizonte do cânone acadêmico.

Nesse viés, Ramón Grosfoguel (2016) argumenta que toda a estrutura moderna ocidental de conhecimento se direciona a partir de uma lógica sexista/racista epistêmica, que coloca a produção de epistemologias no ocidente como um privilégio restrito quase que exclusivamente por homens brancos e europeus, e nesse contexto, é que se moldam as universidades ocidentalizadas. Dentro de uma estrutura maior de poder, herança de uma lógica colonial e genocida, toda a organização ocidental após a colonização das Américas se pauta em uma estrutura de conhecimento que se baseia entre outras formas

de dominação no epistemicídio, e que, portanto, opera a partir da "destruição de conhecimento ligada à destruição de seres humanos" (p.16). A partir disso, ele questiona e analisa como vai se formando toda uma perspectiva hegemônica de mundo articulada a epistemologia note-cêntrica, em que intelectuais situados em países como França, Alemanha, Estados Unidos e Itália ocupam sistematicamente o lugar hegemônico daqueles autorizados a produzir e reproduzir seu modo de ser e estar no mundo. Nesse contexto, as universidades funcionariam como um dos mecanismos de projetos imperiais/coloniais/patriarcais. Desde o século XVI com a escravização de africanos nas Américas, cria-se essa lógica genocida de extermínio dos que não são considerados humanos, e consequentemente a necessidade de extermínio de sua cultura, memória e saberes. Por conseguinte, Grosfoguel, a respeito do conhecimento produzido pelas universidades ocidentalizadas, apresenta algumas questões fundamentais:

> Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas (GROSFOGUEL 2012) se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos?)
>
> Como é possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de hoje em dia se considere seu conhecimento superior ao resto do mundo?
>
> (....) Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais? (GROSFOGUEL, 2026, p.26-27).

Importante ressaltar, que tais questionamentos não significam que negros, mulheres e povos originários não venham a séculos produzindo outras formas de saberes, outros modos de ser e estar no mundo. Essas outras formas de intelectualidade, memória e cultura sobreviveram aos muitos mecanismos de tentativa de extermínio dessas existências. O que ocorre, é que esses saberes por muito tempo, estiveram longe da institucionalização acadêmica. Mesmo ao longo da história ocidental, esses povos traçaram modos e estratégias de resistir a essa forma de dominação através do epistemicídio. Longe das universidades, das limitações impostas por documentos e arquivos, e também longe das narrativas hegemônicas e enviesadas que prosperam dentro dos muros acadêmicos, há outro universo de produção de saberes e formas de se produzir

e repassar conhecimento. No entanto, a contribuição desta pesquisa, é pensar que, com a possibilidade de maior acesso a espaços tão hegemônicos como é o da universidade pública, mulheres negras precisam e devem ter seus direitos garantidos. Isso envolve também poder trazer para dentro da universidade, um modo descolonizado de conhecimento. A presença delas em território acadêmico tem tido o poder de abalar as estruturas fundadas por uma forte herança colonial, que até décadas atrás permitia a manutenção dos privilégios de pessoas brancas, e nesse contexto, considera-se aqui, principalmente pessoas de classe média e da esquerda. Importa demarcar e questionar quem são esses que hoje procuram formas de manter a manutenção do privilégio de falar, de ocupar o lugar de autoridade intelectual em detrimento da existência/permanência de mulheres negras dentro dos muros da academia.

A intelectualidade exercida no ambiente acadêmico pode ser muito diferente de como ela se apresenta a uma mulher negra periférica. A palavra periférica na vivência de uma pessoa negra no Brasil contemporâneo, diz sobre habitar espaços que de algum modo permanecem segregados social e racialmente, isso é importante pois habitar e viver nesses espaços afeta modos de ser e estar no mundo, forma outras formas de processos de subjetividade bem como atravessa a visão que um sujeito tem do mundo a sua volta.

Nesse sentido, retomo como referência bell hooks quando escreve a respeito do seu próprio processo de formação como intelectual, ela considera as implicações do seu contexto de formação, marcado pela experiência em crescer no sul dos Estados Unidos, em uma época ainda marcada pela segregação racial. A experiência de crescer, viver e habitar esse espaço, afetou toda a dimensão que o acesso a intelectualidade teve em sua vida.

Enquanto status, a intelectualidade na academia estabelece hierarquia e verticalização de poderes, pois o acúmulo de conhecimento (hegemonicamente eurocêntrico) significa legitimação de autoridade, ou seja, define nesses espaços aqueles que podem falar, assim como direciona o posicionamento de lugares ou ocupação de determinadas posições privilegiadas. Muito diferente desse sentido de intelectualidade que é ligada a noções de poder, status e autoridade, bell hooks apresenta outras motivações existenciais que se aproximam da experiência e da sensibilidade de quem percebe e é afetada pela vida intelectual de outro modo:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Tornei-me minha própria testemunha esclarecida
> capaz de analisar as forças que atuavam sobre mim
> e através dessa compreensão manter um senso separado de mim mesma
> (...) encontrei na vida intelectual um refúgio
> um abrigo onde podia experimentar uma sensação de atuar sobre as coisas
> e com isso construir minha identidade subjetiva
> Esse reconhecimento vivido de como a mente pelo
> pensamento crítico podia ser usada a serviço da sobrevivência
> como podia ser uma força curativa em minha luta para combater
> o desespero da infância
> me permitiu tornar-me um eu autônomo na família disfuncional e levou-me
> a valorizar o trabalho intelectual
> Valorizava-o não por ter status ou reconhecimento
> mas porque oferecia recursos para intensificar a sobrevivência e meu prazer
> de viver

Interessante perceber que longe da ambição do status social através de títulos, na vida de uma mulher negra, o nascer para a vida intelectual se dá através de uma pulsante vontade de reposicionamento para a vida, uma que recusa o lugar de subalternidade destinada a elas. Nesse sentido, o contato com a produção de saberes e com o conhecimento é algo que se aproxima ao próprio processo de subjetividade e a formação da própria identidade. Outro viés importante é que essa vida intelectual, não se encontra presa aos muros da academia, há um alinhamento entre intelectualidade e o sentido político de viver e lutar pela comunidade:

> Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado
> da política do cotidiano
> optei conscientemente por torna-me uma intelectual
> pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo
> em volta
> encarar e compreender o concreto
> Essa experiência forneceu a base da minha compreensão de que a vida
> intelectual
> não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade
> mas antes capacitar-nos a participar mais plenamente da vida em família e
> da comunidade

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

III. A implementação das cotas raciais: uma trajetória na busca por reparação histórica

A implementação da política de cotas raciais, foi decisiva para uma mudança drástica na realidade de pessoas negras no Brasil. Pela primeira vez, a partir de uma política de ação afirmativa, os espaços da universidade pública, até então ocupados majoritariamente por pessoas brancas e de classe média e alta, pessoas negras e estudantes de escolas públicas teriam a chance de ter um modo mais igualitário de se fazerem presentes nessas instituições. No Brasil, a trajetória de luta de pessoas negras pela sua liberdade e emancipação se faz presente desde o início da colonização no país. Diante de um projeto de país que incluía o extermínio dessa parte da população e o embranquecimento dos brasileiros através de políticas eugenistas, muitas foram as estratégias necessárias para se superar o nível sofisticado e violento da desigualdade social entre brancos e negros. Esta pesquisa não tem como foco fazer uma revisão histórica aprofundada do que foi e como funcionou o processo de implementação das cotas raciais, pois muitos trabalhos e pesquisas já tem contribuído com este recorte. O que interessa aqui, é analisar as problemáticas que envolvem nesse processo a entrada de mulheres negras a partir da implementação das cotas, especificamente dentro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Dentro da instituição hoje, um dos maiores desafios, é a falta de uma base de dados que reúna informações do impacto real das cotas nesses 20 anos de sua implementação. Nesse sentido se apresentam algumas lacunas: O que acontece com os alunos cotistas após se formarem? Quais são os desafios que ameaçam a permanência deles nos cursos de graduação? Quais estratégias são necessárias para se combater o racismo institucional? Como é possível acompanhar o processo de formação desses alunos nessas últimas duas décadas? É nesse contexto, que essa pesquisa busca trazer contribuições, ao acompanhar o processo de formação de mulheres negras nos cursos de graduação, buscando refletir criticamente como se dá a vivência delas neste território acadêmico.

Nos anos 1990, se acalorava o debate em torno de políticas públicas que tivessem o efeito de reparação histórica para a população negra no Brasil, e isso se deve em parte, pela forte pressão coloca pelo movimento negro no governo daquela época. O país já não vivia mais, o auge da alienação causada pelo mito da democracia racial, extremamente difundida dentro e fora das universidades públicas. O calor do debate girava em torno da consciência de que o Brasil oferecia realidades e oportunidades claramente desiguais

entre a população, logo, ao considerar essa desigualdade, a busca por políticas públicas que tivessem como finalidade algum modo de reparação histórica, tornava-se cada mais central nos debates públicos. Somado a isso, a Marcha Zumbi dos Palmares em Brasília, funcionou como mais um disparador da emergência em torno desses debates, funcionando como motivação, para que na época, Fernando Henrique Cardoso, desse início ao primeiro Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para a Valorização da População Negra. No ano seguinte, em 1996, organiza-se o Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o Papel da ação afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos, em que se faziam presentes nomes importantes da intelectualidade brasileira, responsáveis por debater os parâmetros de políticas de ação afirmativas no país (CAMPOS, LIMA, p.21).

Apesar dessa movimentação encabeçada pelo movimento negro, foi em 2001, que se estreitou um cenário mais favorável a emergência da implementação de políticas públicas a nível nacional. Foi neste ano que foi realizada a 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatadas de Intolerância, que ocorreu em Durban, na África do Sul. Nesse contexto, no mesmo ano, é aprovado na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro a implementação das cotas raciais. Sendo assim:

> O advento dessas cotas raciais deu início a uma enorme transformação nas universidades públicas brasileiras, inaugurando uma controvérsia pública e modificando o modo como nossas desigualdades eram pensadas. Das universidades do Rio, as cotas se espraiaram para quase todas as universidades públicas do país em menos de uma década. Esse processo conferiu à questão racial um protagonismo incomum (CAMPOS, LIMA, p.22).

Importante salientar que a implementação das cotas aprovada pela assembleia legislativa não representava concordância e harmonia por parte da opinião pública, da imprensa e tampouco por parte dos intelectuais que na época se mostraram divididos em relação a aceitação desse tipo de política de ação afirmativa. Isso é importante, pois explica a falta de letramento racial por parte dos docentes que ocupam posições de autoridade da instituição, o próprio despreparo da instituição em receber esses estudantes, e os desafios que afetam e muitas vezes prejudicam a permanência de alunos negros cotistas dentro da UERJ.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em ambiente, em que docentes possuem como referencial intelectual, idealizações eurocentradas, sem se responsabilizarem por obter letramento racial, torna-se compreensível (mas inadmissível) os constantes casos de racismo cotidiano, que mulheres negras dos cursos de graduação da UERJ relatam com frequência. Por outro lado, em diferentes momentos da história das universidades públicas brasileiras, mesmo em espaços tão marcadamente embranquecidos, mulheres negras têm produzido e denunciado o racismo e suas consequências na formação da sociedade brasileira. Nesse sentido, Lélia Gonzalez, nos traz grandes contribuições, como referencial teórico para estudar e pensar a realidade de mulheres negras.

O território acadêmico e o racismo cotidiano: processos de violência

Considerando então que o interesse dessa pesquisa, se constrói a partir da vivência de mulheres negras, não há como pensar isso sem considerar a trajetória de uma das intelectuais que mais pensou, e trabalhou em sua trajetória intelectual a condição da mulher negra brasileira: Lélia Gonzalez. Nascida em Belo Horizonte em 1935, penúltima de uma família de dezoito irmãs, era filha de uma mãe com ascendência indígena, empregada doméstica, e um pai negro ferroviário. Foi por causa da carreira do irmão, o jogador do Flamengo, Jaime de Almeida, que Lélia com 7 anos de idade se muda com toda a família para o Rio de Janeiro (1942), local onde viveu até o fim de sua vida em 1994, em consequência de um agravamento cardíaco causado por uma diabetes descoberta no mesmo ano. Foi na cidade carioca, que ela inicia uma longa trajetória marcada pela relação estreita com a intelectualidade e uma militância antirracista. Estando inclusive por muito tempo engajada nas lutas promovidas pelo movimento negro e posteriormente pelos coletivos formados por mulheres negras. Conta a biografia de Lélia, que ela trabalhou desde muito cedo como babá das famílias de diretores do clube onde o irmão jogava, no entanto posteriormente deixaria claro que-aprendeu a recusar o lugar de subalternidade destinado as mulheres negras de sua época.

Um detalhe que chama a atenção na trajetória de Lélia Gonzalez é a relação entre a sua trajetória intelectual até o momento de sua formação identitária enquanto mulher negra. Consta ainda em sua na biografia, uma fala marcante a respeito de como foram os seus primeiros contatos com o universo letrado:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. (RIOS apud Gonzalez,1979, p.202)

Também consta como foi sua primeira relação com o espaço acadêmico no ensino superior, e chama a atenção a questão do embranquecimento:

> Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu fiz Filosofia e História. E a partir daí começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. E claro que, enquanto estudante muito popular na escola, como uma pessoa legal, aquela pretinha legal, muito inteligente, os professores gostavam, esses baratos todos... (Gonzalez, 1979, p. 202-3).

Esse processo de embranquecimento que antecede a tomada de uma formação identitária, parece ser um ponto comum na experiência de muitas mulheres negras nos cursos de graduação. Uma das participantes desta pesquisa [Luana] relata, que foi percebendo aos poucos, que esperava-se dela uma mudança a respeito dos seus modos e jeito de vestir. Durante uma conversa, ela relata “eu percebi que devia ir me embranquecendo mais”. Esse viés do embranquecimento em um ambiente que possui poucos ou quase nenhum referencial negro intelectual, e que pauta suas epistemologias tendo como referencial homens brancos do norte global, ainda hoje, possuem implicações diretas no modo como mulheres negras não se sentem representadas nos currículos dos seus cursos de graduação, e na maneira como consequentemente se sentem deslocadas nesse espaço, na medida em que sua autoimagem contrasta tão fortemente com o imaginário acadêmico de intelectualidade.

Nesse sentido, a respeito do que vivenciou e aprendeu durante sua trajetória intelectual, Lélia Gonzalez apresenta uma perspectiva bastante crítica de como os referenciais teóricos presentes nas instituições hegemônicas de conhecimento, contribuíram para um referencial de saber que tentava escamotear as questões raciais:

> Na sequência da suposta igualdade de todos perante a lei, ele afirma a existência de grande harmonia racial... desde estejam sob o escudo do grupo

> branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento. (...) Vale a pena notar que mesmo as esquerdas absorveram a tese da "democracia racial", na medida em que suas análises sobre a nossa realidade social nunca vislumbravam alguma coisa além das contradições de classe. Metodologicamente mecanicistas (porque eurocêntricas), elas acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que queriam combater P.144

Lélia Gonzalez em sua produção intelectual mostrou toda a complexidade em torno da difusão do contexto da democracia racial e seus efeitos maléficos na construção de uma narrativa histórica que culpabilizava o negro pela sua posição de alvo da desigualdade social na estrutura em que se formava a sociedade brasileira. Nesse viés, referenciais eurocêntricos que priorizavam a análise da questão das classes em detrimento da racial, teve sua parcela de culpa, ao ser conivente com a construção de discursos que minimizam ou simplesmente ignoram como o racismo é um aspecto fundante da sociedade brasileira e, portanto, das relações que se estabelecem nela. Aqui a intenção não é um aprofundamento sobre o que foi o mito da democracia racial, tema que tem já tem sido analisado e abordado em muitas pesquisas nas áreas das ciências humanas. O que interessa é a partir do pensamento de Lélia Gonzalez compreender o contexto e as condições sociais que antecederam e afetam a experiência de muitas mulheres negras, quando chegam as universidades públicas e precisam lidar com um modo de produção de saber que ignoram ou mesmo negam as questões raciais.

A categoria amefricanidade de Lélia Gonzalez abrange uma perspectiva teórica que busca evidenciar o que ela denomina como a "presença negra na construção cultural do continente americano" e que não está apenas ligada ao contexto brasileiro. Para além dessa categoria, muito antes da aparição do conceito do conceito de interseccionalidade, que articula gênero, classe e raça e é de autoria de Kimberlé Crenshaw (1989), Lélia Gonzalez já apresentava em sua interpretação do Brasil, a necessidade de nos atentarmos para a complexidade presente na formação da sociedade brasileira, principalmente ao se pensar a condição de exploração da mulher negra. O desenvolvimento dessa pesquisa tem na obra dela a perspectiva de um referencial teórico que o tempo todo considera o que ela chama de tripla discriminação. Para a autora, mulheres amefricanas e ameríndias sofrem de uma discriminação racial e sexual, que no contexto de uma sociedade de sistema

capitalista "transforma diferenças em desigualdades". Elas acabam, portanto, sendo alvo de uma tripla discriminação. Nesse sentido, o imbricamento gênero, classe e raça é fundamental no acompanhamento do processo de formação de alunas cotistas na UERJ, uma vez que elas fazem parte desse sistema.

Por outro lado, em seu ensaio *Cultura, etnicidade e trabalho*, Lélia Gonzalez reflete de que maneira no Brasil a condição da mulher negra foi ignorada pela elite dominante, passando pelo processo de denegação [3]do racismo. O que se tinha era um projeto em curso em que mulheres negras fossem sendo colocadas em situação de subalternidade e exploração no mercado de trabalho, e essa denegação do racismo também passa pelo feminismo, na medida em que por exemplo, mulheres brancas que engajaram o feminismo branco no Brasil, também se beneficiaram da condição de exploração de mulheres negras:

> Nesse sentido, o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda, enfantizando a importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reinvindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio em relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração de mulheres negras. (GONZALEZ, P.43).

De todo modo, é ainda interessante o que a autora aponta como a reação das mulheres brancas ao serem questionadas quanto ao modo como participam e se beneficiam do processo de denegação do racismo, tratam o questionamento como cobrança e revanchismo por parte das mulheres negras. Segundo ela, é nesse momento que a voz de mulheres negras começa a sofrer uma tentativa de desqualificação, pois são colocadas no lugar de "emocionais", sem objetividade e, portanto, sem validação no campo do debate seja ele político ou acadêmico. A respeito disso ainda observa:

[3] O conceito de denegação em Lélia Gonzalez vem a partir do campo psicanalítico. Os estudos psicanalíticos na produção intelectual dela, aparecem principalmente a partir de seu interesse em entender o sofrimento psíquico causado pelo racismo. Ela define denegação por: "Processo pelo qual o indivíduo, formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença." (GONZALEZ, p.127).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> O que não se percebe é que, no momento em que denunciamos as múltiplas formas de exploração do povo negro em geral e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito mais em que nos ouve. Na medida em que o racismo, enquanto discurso de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. (GONZALEZ, p.43).
>
> No momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. O modo paternalista mais sutil é exatamente aquele que atribui o caráter de "discurso emocional" à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. Para nós é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas ao contrário, são um modo de torna-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão. (GONZALEZ, P. 44)

Outra contribuição dos estudos de Lélia Gonzalez ao pensar como o racismo opera historicamente na estrutura de países da América Latina como é o caso do Brasil, é pensar como a hierarquização racial, é um fator definidor nessas sociedades. Nesse sentido, é compreensível todo o conflito e o racismo violento direcionado a mulheres negras quando elas passam a ocupar espaços que vão além das funções sociais destinadas a elas: o de doméstica e mulata (GONZALEZ, p.44) Segundo a autora, a função de doméstica representou para a mulher negra o lugar da exploração no mercado informal de trabalho, um lugar historicamente naturalizado no Brasil.

Além da função de doméstica, segundo Lélia Gonzalez, a função de mulata, representou para a mulher negra um outro lado perverso: o da objetificação sexual. Nesse viés, é compreensível mesmo hoje, que diante da construção desse imaginário, mulheres negras em uma instituição fundada e criada para pessoas brancas da elite e da classe média, enfrentem o racismo como um desafio cotidiano. A academia faz parte de um sistema educacional no Brasil, que por muito tempo funcionou como uma ferramenta discriminatória que fez a manutenção de ideologias racistas com base principalmente em epistemologias do norte global, e que principalmente nas universidades públicas procurou manter a margens, os que eram rejeitados pela sociedade brasileira e que, portanto, não tinham lugar nesse meio.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pensando esta academia, criticada por intelectuais como Lélia Gonzalez e Grada Kilomba, é possível retomar então, a questão do epistemicídio, ou seja, no contexto brasileiro a tentativa de apagamento das epistemologias, memórias e saberes de pessoas negras. A tentativa de epistemicídio presente ainda hoje nas universidades públicas promove dentro das salas de aula na graduação, uma tentativa de negar a mulheres negras a possibilidade da representatividade e referenciais de conhecimento em que elas se vejam e se sintam colocadas. Esse assunto é recorrente nas alunas cotistas que chegam ao LetrasPretas. Ainda é muito comum, que no curso de Letras por exemplo, a maioria dos autores trabalhados nos currículos do curso, bem como intelectuais e teóricos sejam homens brancos e europeus. A literatura produzida por pessoas negras é vista como uma literatura menor, como uma literatura específica, particular, pouco valorizada, não legítima. A respeito da relação entre o nosso sistema de ensino e o apagamento de ensino sobre África, Lélia Gonzalez já refletia:

> O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente dos Estados Unidos. Se a consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do se povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. P.39

No caso das mulheres negras e todo esse desafio diante da estrutura racista na sociedade brasileira e que, portanto, também se coloca como um desafio constante à formação delas em universidades públicas, Lélia Gonzalez nos aponta caminhos e estratégias de luta. Por isso, a categoria de um feminismo denominado por ela como afro-latino-americano nos interessa.

Com 20 anos de implementação das políticas de ação afirmativas, muitos foram os avanços no sentido de permitir que mais mulheres negras tivessem acesso ao ensino superior, mas o que hoje o que se coloca são os desafios que se impõe diante da permanência dessas mulheres no espaço acadêmico. Esses desafios vão do material, ou seja, da realidade de precarização financeira em que se encontra muitas delas, mas

também abrangem questões profundas que tem a ver com o modo como a sociedade brasileira ainda hoje constrói narrativas que tentam desqualificar ou inferiorizar a imagem da mulher negra. Questões como: o ideal do branqueamento, a violência do racismo cotidiano, a tentativa constante de deslegitimar de suas vozes e vivências são constantes dentro e fora da academia.

O Brasil possui décadas de investimento em uma estrutura social que colocou a mulher negra como alvo constante de exploração, sendo assim, por muito tempo elas foram colocadas à margem dos campos de produção de saberes, da possibilidade de acesso aos círculos intelectuais. Importante ressaltar aqui que isso não significa que essas mulheres não estivessem produzindo saberes ou não estivessem dentro de suas comunidades na frente de luta contra o racismo. Ao longo da história no Brasil elas atuaram de diversas formas na luta pela emancipação do povo negro brasileiro. No entanto o acesso delas a espaços de maior visibilidade como são os territórios acadêmicos se deu de maneira mais tardia, e dentro desses territórios, essas mulheres ainda precisam criar estratégias para serem aceitas, e para sobreviverem a desigualdade de oportunidades e privilégios que é uma tradição no ambiente acadêmico.

IV. Considerações

Importa ressaltar, que a escolha por esse recorte de pesquisa e a exposição de sua relevância, se mistura à minha própria trajetória dentro dessa instituição. Nesse viés, procura-se apresentar o que intelectuais como bell hooks, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Neusa Sousa Santos tem a contribuir no entendimento do que significa a formação de uma intelectual negra. Considerando que a produção intelectual dessas mulheres são parte importante do referencial teórico que sustenta essa pesquisa. Sendo assim, a proposta é acompanhar o processo de formação e experiência de alunas nos cursos de graduação da UERJ a partir dessa interlocução.

Em resumo, o trabalho apresentado nesta jornada, compõe o primeiro capítulo da tese de doutorado em andamento, que propõe analisar primeiro, o contexto de implementação das cotas raciais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A partir dessa contextualização, busca-se compreender que fatores implicam os conflitos que

atravessaram esse território acadêmico uma vez que após a implementação das cotas raciais no ano de 2003 houve uma mudança significativa no perfil de alunos que compõe os cursos de graduação na UERJ. A partir dessa contextualização, o que atravessa a escrita dessa pesquisa são os relatos e conversas com alunas que estão em formação nos cursos de graduação na UERJ e alunas egressas da instituição. A partir do diálogo com essas interlocutoras, pretende-se analisar de que maneira a presença dessas mulheres reconfigura o espaço universitário e como se constituem suas experiências, atentando para os afetos, atravessamentos e vetores que incidem sobre seus processos de formação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALMEIDA, Mariléia. **Devir Quilomba: antirrascismo, afeto e políticas nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

BARATA, Denise. Memórias, corpos, músicas e saberes moventes da diáspora africana no Rio de Janeiro. In: OLIVEIRA, Eloíza, OLIVEIRA, Floriano G., AMADO, Luiz Antônio S., (Orgs). **Políticas públicas e formação humana: contribuições para o futuro**. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

BERGAMINI, Atílio. Dar forma ao impublicável: Carolina Maria de Jesus e sua arte. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, v. 59, e595, p. 1-13, jan. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/TGfx4qp9WTmjJnxGbr9rzmp/?lang=pt>. Acesso em:

COMAROFF, J & COMAROFF, J. **Etnografia e imaginação histórica**. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. IN: Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010.

CUTI, Luiz. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. Para não ser trapo no mundo: as mulheres negras e a cidade na narrativa brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, v. 44, p. 289-302, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/r756G9pMPP7xfXy8x36JWRw/abstract/?lang=pt>. Acesso em: dez. 2020.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. *In:* DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011b. v. 4, p. 375-403.

GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas**: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista sociedade e estado. V.31. 2016

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Livraria Fator, 1983.

FANON, F. (1968). **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado** (tradução de Paula de Siqueira Lopes). Cadernos de Campo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FAIRCLOUGH, N.; MELO, I. **Análise Crítica do Discurso como método em pesquisa social científica**. *Linha D'Água,* v. 25, n. 2, p.307-329, 10 dez. 2012. https://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/view/47728.Acesso em 19/06/2021. » https://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/view/47728.

FERNANDEZ, Rafaella Andréa. As margens como celeiro da palavra. *In:* FERNADEZ, Rafaella Andréa, PIMENTEL, Ary (org.). **Clíris**: poemas recolhidos Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: Desalinho, Ganesha Cartonera, 2019.

FORTUNA, Daniele Ribeiro. A casa e o corpo nos diários de Carolina Maria de Jesus. *In:* CHIARA, Ana *et al*. **Bioescritas, biopoéticas:** corpo, memória e arquivos. Porto Alegre: Sulina, 2017. p. 276-288.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: Ucan, 2001.

GONZALEZ, L. (1980/2018). **"Racismo e sexismo na cultura brasileira"**. In: Por um feminismo afro-latino-americano. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 62-77.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019b.

_____. **Anseios:** raça, gênero e políticas públicas. Tradução Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019c.

_____. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. Tradução: Bhuvi Libanio. São Paulo:Elefante, 2020.

_____. **Teoria feminista:** da margem ao centro. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **Ensinando a transgredir***:* a educação como prática da Liberdade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

_____. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e o feminismo. Tradução Bhuvi Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

___. **Rock my soul:** Black People and Self-Steem. New York: Washington Square Press, 2003.

_____. **All about love**: New visions. New York: William Morrow, 2000.

_____. **Wounds of Passion**: a writting life. New York: New York and London: Routledge, 1997.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2017.

MARCUS, George E. **Etnografía en/del sistema mundo**. El surgimiento de la etnografía multilocal. Alteridades, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 111-127.

MARQUES, A.C. e VILLELA, J.M. **O que se diz, o que se escreve**: Etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2005, v. 48 nº 1.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** *In*: *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira* [S.l: s.n.], 2004.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **O quilombismo:** documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz do. O conceito de quilombo e resistência cultural negra, **Afrodiáspora**, ano 3, n. 6/7, 1985.

NASCIMENTO, Maria Beatriz do. **Quilombola e intelectual:** possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018.

NOGUEIRA, Renato. Fanon: uma filosofia para reexistir. *In:* FANON, Franz. **Alienação e liberdade**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

RINALDI, Alessandra de Andrade. Marginais, deliquentes e vítimas: um estudo sobre a representação da categoria do favelado no tribulnal do júri da cidade do Rio de Janeiro. Introdução. *In:* ZALUAR, Alba; ALVITO Marcos (org.). **Um século de favela.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

SANTOS, Neuza Souza. **Tornar-se Negro** ou as Vicissitudes da Identidade do Negro em Ascenção Social. Rio de Janeiro: Ed. Graal. 2021.

SILVA, Rafael Guimarães Tavares. Diálogo e diferença com a tradição na obra de Carolina. In: VI CONGRESSO NACIONAL DE PSICANÁLISE, DIRETO E LITERATURA, set. 2017, Belo Horizonte. **Anais do VI CONPDL**: **Leituras interdisciplinares sobre racismo – Quarto de despejo**. Belo Horizonte: UFMG, 2017. p 332-340.

KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo. Cartografar é traçar um plano comum. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia. **Pistas2**.Porto Alegre: Sulina, 2014, p. 15-41.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

GONZALEZ, L. (1980/2018). "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 62-77.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ebó nas escolas - o letramento racial como política afirmativa

Binah Ire[1]
Luz Mariana Blet[2]

Resumo

O Projeto "Ebó epistêmico nas escolas" é uma das ramificações do Programa de Pesquisa e Extensão Ebó Epistêmico (2021), coordenado pelas professoras Flavia Medeiros, Alexandra Alencar (PPGAS-UFSC) e Thainá Castro (Museologia-UFSC). O Programa conta com a participação de graduandos e pós-graduandos em diversas áreas do conhecimento interessados em investigar temas relacionados às relações étnico-raciais no Brasil, e promover uma educação antirracista e contra colonial tanto na Educação Básica quanto no Ensino Superior. No sentido de contemplar esta interconexão, o Projeto "Ebó nas escolas" oferece oficinas de letramento racial para as escolas estaduais em todas as regiões de Santa Catarina (2024-2026). O Projeto conta com financiamento do Edital nº 3/2024/PROPG/PROEX PROEXT-PG 2024, que prevê ações de extensão para a Pós-Graduação na UFSC. Acreditamos que esta experiência se configura como uma forma de aprimoramento de políticas de ações afirmativas, pois além de reforçarmos a urgência da aplicação da lei 10.639/2003, que prevê a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar e universitário; levamos informações sobre ações afirmativas na universidade e criamos um vínculo importante entre esta e a escola pública, no sentido de fortalecer a educação para as relações étnico raciais e o enfrentamento do racismo no sul do Brasil, onde se localizam muitos grupos neonazistas e onde ainda se nega a existência e presença de pessoas negras e indígenas.

Palavras-chave: Ebó Epistêmico; Ebó nas escolas; Antirracismo; Letramento racial; Educação

Da Universidade à Escola, da Escola à Universidade – caminhos do Ebó Epistêmico

O Projeto de Extensão Ebó Epistêmico é uma iniciativa coordenada pelas professoras Flavia Medeiros e Alexandra Alencar, ambas vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e pela professora Thainá Castro, da Coordenadoria Especial de Museologia da UFSC.

[1] Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC). Contato: binahire@gmail.com.
[2] Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC) e graduanda em Cinema (UFSC), Pós-graduanda em Mídias Aplicadas à Educação pelo Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC). Contato: luzmarianablet@gmail.com.

Fundado em 2021, o projeto conta com a participação de estudantes de graduação e pós-graduandos de diversas áreas do conhecimento, como Ciências Sociais, Antropologia, Museologia, Psicologia, História, Geografia, Biologia, entre outras. As atividades do Projeto visam atrair estudantes interessados em investigar temas relacionados às relações étnico-raciais em nossa sociedade, bem como na promoção de uma educação antirracista (Gomes, 2017; Pinheiro, 2023) e contra colonial, (Santos, 2023) tanto na Educação Básica, quanto no Ensino Superior.

O termo "Ebó", em Língua Yorubá, significa "oferta" ou "oferenda", estando profundamente vinculado a uma ideia de alimentação a uma divindade ou entidade espiritual. O povo Yorubá tem sua cultura fundamentada nas relações entre oráculo, oferenda e nutrição do corpo e do espírito. Trazer o ebó para um sentido "epistêmico" manifesta nossa intenção de oferecer ao público interno e externo à universidade uma abordagem que seja ética, política, poética e epistêmica simultaneamente, reunindo saberes diversos, afirmativos, contestadores e críticos da realidade social (Rufino, 2019). O objetivo é combater o racismo epistêmico, os colonialismos do pensamento e o epistemicídio (Carneiro, 2021) dos conhecimentos negros e indígenas, promovendo ações de construções do conhecimento inclusivas, plurais e comprometidas com a transformação social, e que nutram a troca de saberes.

O projeto nasceu como uma iniciativa prática para aplicar as discussões teóricas da disciplina de "Estudos Afro-brasileiros", obrigatória no currículo do curso de Licenciatura em Ciências Sociais da UFSC. A disciplina tem sido ministrada pelas professoras Flavia Medeiros, Alexandra Alencar e Samara Freire, todas mulheres negras vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e ao curso de graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Esta disciplina é oferecida semestralmente, de forma contínua, sendo a única dos cursos de graduação da UFSC que é ofertada semestralmente com esta temática. Ela atrai uma ampla gama de discentes de diversas áreas do conhecimento, inclusive aqueles que não estão matriculados no curso. Sendo esta uma disciplina voltada para a licenciatura, as atividades avaliativas são pensadas de forma a contribuir com a educação antirracista na educação básica.

A partir da experiência da disciplina de estudos afro-brasileiros, surgiu o Site Ebó Epistêmico[3], uma plataforma utilizada para compartilhar com a comunidade de professores da Educação Básica os planos de aula, pesquisas e bibliografias desenvolvidas pelos estudantes. Esses recursos são fundamentais, pois tornam-se recursos com os quais os professores podem enriquecer o debate sobre as relações étnico-raciais em sala de aula. O Ebó Epistêmico busca, através desse compartilhamento, suprir uma lacuna significativa na formação de parte dos professores da Educação Básica que se graduaram antes da obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares, estabelecida pela Lei 10.639, de 2003. Muitos desses professores e professoras não tiveram a oportunidade de acessar esse tipo de conhecimento durante suas trajetórias formais de educação e profissionalização. O Projeto visa atender essa demanda, oferecendo recursos didáticos gratuitos e valiosos para enriquecer a prática pedagógica e promover uma educação mais inclusiva e culturalmente diversificada, combatendo práticas e comportamentos racistas no cotidiano educacional.

Nesta perspectiva, o Projeto ampliou suas ações com duas iniciativas sólidas que têm gerado resultados significativos no compartilhamento e na divulgação do conhecimento científico. Uma delas é o "Fazendo Cruzos com Antropologias, Artes e Museologias", evento acadêmico realizado semestralmente até a sua quinta edição, em outubro de 2024, e anualmente a partir da sexta, ocorrida em agosto de 2025. A cada edição, o evento aborda um dos conteúdos da disciplina Estudos Afro-Brasileiros. Na última edição, o tema foi o "Teatro Experimental do Negro: performances e narrativas em movimento". Todas as edições tiveram impactos significativos[4], atraindo uma média de 300 participantes por evento, incluindo um número significativo de estudantes da Educação Infantil, Educação Básica e de indivíduos que não estão diretamente ligados ao meio acadêmico.

O "Ebó nas escolas", foco deste artigo, é resultante de uma experiência que começou com a oficina de letramento racial ofertada a estudantes e professores do Ensino Médio tanto da modalidade regular quanto na Educação de Jovens e Adultos (EJA), ainda

[3] https://eboepistemico.ufsc.br/

[4] Os detalhes de cada edição, com registros de oficinas, rodas de conversa, performances, ajeum e demais atividades das edições do Fazendo Cruzos com artes, antropologias e museologias podem ser acessadas no perfil do Projeto Ebó Epistêmico nas redes sociais https://www.instagram.com/eboepistemicoufsc/.

em 2021. Esta oficina foi exclusivamente voltada para escolas públicas das redes municipal, estadual e federal. Denominada Oficina Ebó nas Escolas, ela foi realizada em instituições de ensino da rede pública na Grande Florianópolis, incluindo a Escola Estadual Básica (EEB) Aderbal Ramos da Silva, EEB Wanderley Junior, EEB Simão José Hess, Núcleo EJA Sul 2 (Escola Básica Municipal - EBM Tapera), EEB Padre Anchieta e Colégio de Aplicação da UFSC[5].

Durante os anos de 2022 e 2023, o Projeto Ebó Epistêmico recebeu apoio do "Programa SBPC Vai à Escola" para realizar um ciclo de oficinas intitulado "A Diversidade como Princípio Formativo da Identidade Nacional". Essas oficinas foram fundamentais para disseminar conhecimento e promover reflexões críticas sobre questões raciais. A equipe do projeto, composta por integrantes da pós-graduação, conduziu a atividade em quatro etapas principais:

- Dinâmica inicial: Apresentação e integração do grupo, com o objetivo de conhecer os participantes e criar um ambiente de confiança.
- Dinâmica com imagens e biografias: Utilização de imagens e pequenas biografias de protagonistas negras, estimulando o reconhecimento e a valorização de referências históricas e contemporâneas.
- Exposição teórica com abordagem de temas como: Racismo estrutural (Almeida, 2019), Racismo científico (Ramos, 1954), Democracia racial (Fernandes, 2021; Munanga, 2019), Meritocracia, Políticas de ações afirmativas (Dias, 2022).
- Produção criativa: Elaboração de cartazes com temática sobre o afrofuturismo (Dery, 1994), articulando reflexão e expressão artística.

Durante toda a oficina, os estudantes tiveram oportunidade de compartilhar relatos e experiências pessoais, contribuindo para enriquecer o ambiente e dar sentido coletivo ao espaço de aprendizagem.

Ebó nas escolas - um projeto de extensão

[5] Um vídeo documentário sobre este primeiro ciclo do Ebó nas Escolas foi publicado recentemente: https://www.youtube.com/watch?v=4iUBM5diRUM. No vídeo podemos visualizar um pouco das dinâmicas das oficinas, bem como as colocações de estudantes a respeito das discussões propostas.

Dando continuidade às oficinas bem-sucedidas deste primeiro ciclo, o Ebó nas Escolas concorreu e foi selecionado no edital nº 3/2024/PROPG/PROEX - PROEXT-PG 2024[6], das Pró-Reitoras de Pós-Graduação (PROPG) e de Extensão (PROEXT) da UFSC, com financiamento da CAPES-SESU (Secretaria de Educação Superior do Ministério da Educação). A proposta foi submetida ao edital na modalidade "PPGs com as Escolas", destinada a ações de extensão que promovessem parcerias entre os PPGs da UFSC e escolas públicas dos níveis fundamental ou médio. A partir de dezembro de 2024 começamos o ciclo de oficinas nos quais levaríamos as discussões que compõem o que entendemos como **letramento racial** para escolas públicas do estado de Santa Catarina.

Definimos letramento racial como instrumento científico e político de produção de conhecimento sobre a temática racial, com a finalidade de desenvolver a capacidade de interpretação de códigos e práticas racistas que estão no nosso cotidiano, gerando assim ferramentas para não reproduzir essas práticas e substituí-las por ações que promovam o antirracismo nas escolas públicas de nosso estado. A equipe do Ebó nas Escolas conta com a coordenação da Professora Alexandra Alencar e com a colaboração dos estudantes de Pós-Graduação - Jo P. Barros Klinkerfus, Lucas Saraçol Lopes, Nícolas Roberto Quadros, Giovanna Barros Gomes, Kellyn Gaiki Menegat, Francine Costa e Binah Irê.

Além da equipe que compõe oficialmente o projeto, há também parcerias estabelecidas com outros estudantes da pós-graduação, que compartilham princípios voltados a uma educação diversa e antirracista. Neste sentido, destaca-se a colaboração com discentes pesquisadores do campo da antropologia visual, que atuam no registro fotográfico e audiovisual das ações do Ebó, tanto no Fazendo Cruzos quanto no Ebó nas Escolas. Entre essas parcerias, destaca-se a colaboração com o Coletivo Panelinha Audiovisual[7], formado por estudantes do PPGAS/UFSC. O grupo realiza um registro que vai além da simples documentação das atividades, com o objetivo de produzir materiais críticos e engajados, comprometidos com uma perspectiva antirracista construída a partir das imagens.

[6] https://proextpg.ufsc.br/
[7] O trabalho do Coletivo Panelinha Audiovisual pode ser acompanhado pelo Instagram @panelinhaaudiovisual.

O contato com as escolas se dá por intermédio da professora e doutoranda do PPGAS, Francine Costa, que é presidente da Associação de Educadores Negres de Santa Catarina (AEN-SC) e integrante da equipe do Ebó nas Escolas. A professora Francine estabelece contato com educadores a partir da associação, e a equipe dá seguimento aos acertos de data e diálogo sobre as oficinas considerando o contexto de cada escola. Assim, além da localização da escola, turmas envolvidas e acertos sobre a estrutura da oficina (sala equipada com projetor e quadro), procuramos saber sobre possíveis casos de racismo, se e como se trabalha a temática racial com estudantes no cotidiano escolar e tudo mais que nos aproxime do contexto de cada escola para realizar um debate étnico-racial mais empático.

Começamos o ciclo PROEXT-PG do Ebó nas Escolas pela Escola Estadual Básica (EEB) Professor Benonívio João Martins, localizada na cidade de Palhoça, região da Grande Florianópolis, após alguns encontros de formação nos quais compusemos o formato e conteúdo da primeira oficina. O contato com a escola se deu por intermediação da Professora Lívia Oliveira Guimarães, de biologia, e atendemos uma turma do sexto ano do ensino fundamental. A partir desta primeira escola do novo ciclo de oficinas a equipe do Ebó nas escolas realizamos adaptações no formato da oficina, principalmente ao inserir a "encruzilhadinha"[8] como material didático a ser trabalhado em sala para apresentação e discussão dos conteúdos de letramento racial.

Em abril de 2025 estivemos na EEB Giovani Pasqualini Faraco, em Joinville, norte do estado. Nosso contato com esta escola se deu por intermediação da Professora Helena Candiota, que leciona Sociologia na instituição. A Professora Helena nos recebeu na escola e nos apresentou aos alunos de ensino médio de turmas variadas que participaram da oficina, na qual experimentamos pela primeira vez a proposta da "encruzilhadinha" em sala de aula. Em maio foi a vez de visitarmos a escola de ensino médio Professor Henrique da Silva Fontes, na cidade de Itajaí. Em todas as oficinas nós procuramos contextualizar o conteúdo, principalmente quando trabalhamos movimentos

[8] A "encruzilhadinha" é um dos materiais produzidos pela turma de estudos afro-brasileiros no ano de 2023.1, e consiste numa cruzadinha de conceitos relacionados à temática étnico-racial que trazemos para debate em sala de aula. A atividade torna a apresentação e discussão dos temas mais lúdica e estimula a participação dos estudantes na construção de significados e interpretações. Tal ideia foi inspirada na produção de material didático do estudante Alisson Johansem durante o curso da disciplina de Estudos Afro-brasileiros no semestre de 2024.1.

negros e casos de racismo, trazendo a realidade das cidades onde estamos para a sala de aula. Mais do que isso, o contato com as escolas esteve sempre fortemente motivado pela identificação da reprodução do racismo no ambiente escolar e do interesse dos próprios alunos e professores em colocar estas discussões em pauta.

As oficinas do Projeto Ebó nas Escolas são estruturadas de forma a manter um ritmo e dinâmicas que favoreçam o pensamento crítico e o movimento dos corpos. Para tanto, começamos as oficinas nos movimentando e respirando juntos, no intuito de trazermos a turma para o momento presente e conjunto. Fazemos então uma apresentação geral da equipe e estudantes, onde cada um diz seu nome e idade. A Professora Alexandra Alencar conduz este momento, além de fazer uma breve apresentação do Projeto Ebó Epistêmico e dos objetivos do Ebó nas escolas junto a eles e seus professores, pedindo licença para chegarmos com nossos discursos acadêmicos no chão da escola.

Mais do que apresentar e discutir questões relacionadas à temática étnico-racial, procuramos afetar estudantes de modo que consigam começar a reconhecer o racismo (principalmente estudantes brancos) e a utilizar ferramentas conceituais e pedagógicas como forma de prática e ação antirracista. Sabemos que não mudaremos repentinamente a realidade das escolas de Santa Catarina, nas quais o racismo institucional muitas vezes prevalece e onde o racismo recreativo, por exemplo, ainda se manifesta com frequência. Encorajamos uma postura crítica perante o cinismo da branquitude que busca negar tanto a existência do racismo, quanto das pessoas negras, especialmente em nosso estado, onde discursos xenofóbicos e racistas são comuns contra pessoas migrantes nacionais e internacionais e onde se encontram o maior número de células neonazistas do país[9].

O *jogo das identidades*, introduzido logo após as apresentações iniciais, é uma ferramenta de reconhecimento da turma com a qual estamos trabalhando. Nele, convidamos o grupo a fazer uma roda, e chamamos as pessoas ao centro dela conforme se identifiquem com os marcadores sociais que mencionamos em cada categoria e que vão nos trazer informações sobre origem (naturalidade, por regiões e estados), raça, gênero, sexualidade, idade, se há trabalho formal, exercício do cuidado (maternidade, parentalidade, cuidado com idosos, pessoas com deficiência ou outras pessoas que

[9] Segundo reportagem da revista Piauí, no ano de 2022 contaram-se 320 células ativas no estado. https://piaui.folha.uol.com.br/celulas-neonazistas-proliferam-em-santa-catarina/.

precisem de suporte, além do exercício do trabalho doméstico) ou atuação em algum movimento social, artístico ou esportivo por parte de alunes e professores presentes. A estrutura das oficinas está assim organizada:

- Dinâmica inicial - exercício de presença e movimento; apresentações
- Apresentação Ebó Epistêmico
- Jogo das Identidades - panorama geral da turma
- Encruzilhadinha - exposição e discussão
- Pessoas negras que inspiram a ser
- Produção coletiva.

Figura 1 - Oficina Ebó Escolas em Itajaí. Registro realizado pelo Coletivo Panelinha Audiovisual para o acervo do Ebó Epistêmico, 2025.

Os temas apresentados e discutidos com a aplicação da encruzilhadinha incluem raça e racialização no Brasil, racismo científico, mestiçagem e branquitude, racismo estrutural, racismo interpessoal, racismo institucional, diferenças entre racismo e xenofobia, assim como entre racismo recreativo e *bullying*, racismo religioso, racismo ambiental, e um pouco de história dos movimentos negros, onde procuramos trazer experiências de organizações negras locais, considerando cada cidade onde estamos, seja no campo do ativismo, da educação ou da cultura. Também apresentamos brevemente as políticas de ações afirmativas de acesso e permanência na UFSC. Ao longo do exercício

de pensar, ofertar e recolher o que nos foi devolvido, fomos realinhando formatos e conteúdos para as próximas experiências. Nossos estudos formativos acompanharam todo o trabalho de produção das oficinas, estamos sempre revisitando textos e incluindo novas bibliografias e materiais a cada nova oficina em uma diferente escola.

Em outubro e novembro de 2025 está prevista a realização de oficinas com turmas do ensino médio da Escola de Educação Básica Cel. Marcos Rovaris, na cidade de Criciúma, no sul do estado, e da EEB General José Pinto Sombra, em Lages, no planalto serrano. A cada oficina realizada nós voltamos ao conteúdo apresentado, refletimos sobre as experiências específicas daquela escola, desde o espaço oferecido para a realização da atividade, passando pelo comportamento geral dos estudantes e acontecimentos específicos, como relatos de experiências relacionadas à racialidade (Carneiro, 2022) e ao racismo. Ao longo da execução do projeto, imagens, charges, vídeos e músicas utilizadas como recursos didáticos de nossas apresentações foram sendo revisitadas, reiteradas ou substituídas conforme novas pesquisas e refinamentos foram sendo feitos no conteúdo da oficina.

Cada oficina traz, então, uma certa repetição, porém ela não é absoluta, rígida, e está contextualizada, relacionada às realidades locais de cada cidade com relação aos grupos, clubes ou associações negras presentes ou não, com relação aos casos de racismo correntes e como a comunidade responde a eles. De modo geral, as instituições procuram o projeto justamente porque raça e racismo já fazem parte do cotidiano e das discussões curriculares da escola, mesmo que timidamente. A partir desse ponto, estabelece-se uma ponte que busca ampliar o alcance e a profundidade dessas reflexões. Consideramos positivo o fato de termos sido procurados por outras escolas e projetos interessados em adaptar nossas oficinas de letramento racial, seja em escolas da rede municipal de Florianópolis, na rede privada ou em ações voltadas a discentes e docentes da universidade.

A primeira adaptação que realizamos foi para o público de graduação e pós-graduação em Antropologia, oferecida como oficina na XV RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul, em Salvador (BA) no mês de agosto de 2025. Essa oficina buscou oferecer um espaço de discussão e escuta para pesquisadores negres e não negres interessados na temática racial, com foco nas pesquisas e pesquisadores que compõem o

campo da Antropologia brasileira com suas contribuições históricas e contemporâneas. Procuramos entrelaçar personalidades negras do campo da Antropologia e das Ciências Sociais às pesquisas de antropólogos e profissionais de outras áreas que estão se nutrindo de suas contribuições. Assim, ao trazermos nomes como de Lélia González, Luciene Dias, Messias Basques, Willian Conceição, Samara Freire, junto aos de nossas coordenadoras Flavia Medeiros e Alexandra Alencar, reconhecemos o trabalho de endereçar críticas ao racismo epistêmico que exclui estes e outros muitos nomes de pesquisadores negras e negros no campo da Antropologia e das Ciências Humanas, trazendo suas contribuições para o nosso uso cotidiano.

Na esteira desta adaptação e como parte dos produtos do projeto Ebó nas Escolas para o edital PROEXT-PG, propusemos para o Seminário "Saberes em Movimento"[10] - resultante das ações de extensão relacionadas ao edital nº 3/2024/PROPG/PROEX - PROEXT-PG 2024 - uma oficina de letramento racial para Professores, algo inédito na Universidade Federal de Santa Catarina. Esta oficina será uma primeira experiência voltada para docentes, no intuito de incentivar a incorporação da temática étnico-racial nas ementas e programas de disciplinas regulares dos cursos da universidade, expandindo a potencialidade do letramento racial e estimulando práticas antirracistas de cunho permanente. O seminário acontece nos dias 6 e 7 de novembro de 2025, na UFSC.

As novas demandas que têm se apresentado à equipe do Ebó nas escolas são reflexo do trabalho que realizamos anteriormente, como um efeito da presença afirmativa das equipes do Ebó nas Escolas nos espaços institucionais de educação. Durante a realização das nossas oficinas, temos feito registros dos relatos de experiência de estudantes e professores, como forma de divulgação do trabalho e, mais ainda, como forma de receber opiniões, críticas e sugestões vindas da experiência das oficinas. Assim, os registros audiovisuais feitos antes, durante e depois da realização das oficinas nos trazem depoimentos como o da professora Lívia Oliveira Guimarães, professora de Biologia na Escola Estadual Básica (EEB) Professor Benonívio João Martins, localizada na cidade de Palhoça:

[10] O seminário se propõe a ser um espaço de fortalecimento das trocas e diálogos entre programas de pós-graduação da UFSC, escolas e comunidades, enfatizando a potencialidade das ações de extensão universitária na formação acadêmica e na transformação social. https://proextpg.ufsc.br/2025/10/06/extensao-na-pos-graduacao-participe-do-ii-seminario-saberes-em-movimento/

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> O projeto do Ebó Epistêmico foi muito importante, também pra (sic) dar uma continuidade nas discussões sobre o conceito de raça, etnia, de racismo estrutural…a gente estudou um pouquinho sobre branquitude também. Achei que foi muito importante o momento do círculo e de fazer perguntas que os estudantes iam se autodeclarando ali, quanto a sua raça, quanto a seu gênero. Foi muito importante pra mim, enquanto professora, escutar os estudantes falando sobre suas origens, eu ainda não tinha feito essa dinâmica com eles. Achei importante também, pois tinha estudantes que não sabiam como se autodeclararam racialmente, e faz parte né, e eu achei que a gente lidou com isso de uma forma muito boa, que é essa construção social da identidade, que é um processo que leva um tempo, pra algumas pessoas mais, pra algumas menos. Então foi importante ter essa movimentação na sala. e no final, quando teve o momento da escrita, os estudantes se expressarem, achei que foi muito legal ter essa outra forma de dar aula. E a dinâmica final também foi muito boa, de ouvir uma palavra do que cada estudante sentiu daquele momento, acho que isso incentiva eles a se expressarem e a refletir sobre o momento da aula (Guimarães, 2024).

Em entrevista, uma estudante de 16 anos do Colégio de Aplicação (UFSC), da primeira turma de Ensino Médio após a implementação de cotas raciais, participante de uma das primeiras experiências das oficinas que o Ebó realizou nas Escolas relata que, antes da experiência da oficina em 2023, nunca havia tido contato com este tipo de temática na escola:

> Foi a primeira vez que foi abordado o tema [...] foi muito massa a experiência de ter alguém pra conversar sobre coisas que eu entendia, sabe? A gente falou sobre como a gente se sentia, sobre tipos de sexualidade, a gente conversou bastante [...] eu gostei muito da experiência, foi uma das melhores que tive estando ali dentro do Colégio de Aplicação, inclusive, queria de novo [...] Eu acho que todo mundo deveria ter acesso a isso, todo mundo tem que saber, tem que conversar, porque eu acho que é muito tabu para as pessoas conversar sobre esse tipo de coisa, falar das questões raciais e como as pessoas se sentem, é muito difícil pras pessoas falar sobre isso. Eu acho que o Ebó ajuda muito nesse sentido, de deixar menos tabusado (sic) as coisas que são um tabu enorme. (L.N.S.S, 2025).

Entendemos que nossos objetivos estão sendo alcançados quando recebemos essas devolutivas que nos estimulam a insistir em um projeto como o Ebó nas Escolas, tão necessário e fundamental para ajudar a estabelecer ambientes institucionais mais saudáveis para crianças e jovens e também para os profissionais da educação de Santa Catarina, que lidam com, assim como podem reproduzir o racismo na sua prática cotidiana. A transformação desta realidade, mesmo em pequena escala, é o que nos move

a pensar e promover mais oficinas de letramento racial do Ebó nas Escolas, refinando nossas técnicas e revisitando, volta e meia, a encruzilhada que nos coloca diante dos caminhos a seguir.

Respostas afirmativas a uma tecnologia social

Ficamos felizes em termos sido convidades enquanto Projeto a propor apresentações sobre o Ebó Epistêmico no ST 20: Encontro de Saberes e Ações Afirmativas - Transversalidades e Experiências, da X ReACT. Procuramos pensar e apresentar o Projeto Ebó Epistêmico e suas frentes como ações afirmativas, no sentido em que entendemos que as ações afirmativas, como ações antirracistas, são decorrência da presença afirmativa de pessoas negras nos espaços institucionais e do reconhecimento da contribuição destas pessoas para a criação de espaços menos hostis de partilha de conhecimentos, no caso das escolas e universidades e seus eventos, diluindo o racismo epistêmico com práticas efetivas de integração da temática étnico-racial nos currículos escolares e universitários, cerne do pensamento crítico de uma sociedade. Os movimentos negros brasileiros, também diversos e atuantes, nos ensinam sobre ocupar espaços e resistir às desqualificações condescendentes, apresentadas como ausência de crítica. Não tememos a crítica, ela é parte do trabalho intelectual de produzir e registrar experiências antropológicas. É parte de observar e lapidar nossas produções e reflexões. Agradecemos ao espaço que nos foi ofertado para colocar nosso trabalho em circulação “em nossa casa” que é a Antropologia.

Como nos ensina Kabengele Munanga (2001), as políticas de ação afirmativa no Brasil são compensatórias, elas buscam corrigir desigualdades profundas causadas pela exclusão sistemática de pessoas negras do arcabouço da cidadania, a partir do pós-abolição. Ao longo da história das populações da diáspora estabelecidas no Brasil pela força do tráfico de pessoas escravizadas perpetuado pelo colonialismo português, os direitos sociais foram frequentemente cerceados quando se tratava de negros tendo acesso à terra, à educação formal e superior, aos cargos da administração pública, aos clubes e

espaços de lazer e socialização, etc. As políticas públicas de ações afirmativas nada mais são do que uma tentativa de corrigir distorções que, mesmo após a Constituição Federal de 1988, seguem se reproduzindo na sociedade brasileira. Não à toa organizações negras de cunho religioso, esportivo, político e cultural sempre responderam a essas exclusões.

Um exemplo cristalino são as universidades e a proporção entre alunos brancos, negros e indígenas e a sistemática exclusão que as culturas de matriz africana e indígenas sofrem nos currículos e na tentativa de impedir a presença dessas pessoas no espaço universitário. A isso também respondem as cotas, reservando vagas para essas populações. Segundo o último Censo da educação (IBGE), de 2000 a 2022[11], a proporção de pretos e pardos com nível superior ficou cinco vezes maior. No entanto, quando analisamos o quadro da docência, o abismo permanece. Segundo dados do Censo da educação superior[12], apenas 21% dos docentes se declaram pardos ou pretos, deixando evidente a sub-representação da população negra no magistério superior. Na UFSC, segundo o Relatório de monitoramento e avaliação da política de enfrentamento ao racismo da universidade[13], publicado em 2024, no ritmo de ingresso atual, levaríamos 150 anos para alcançar um patamar de equidade no conjunto dos servidores da UFSC.

Estendendo um pouco nossa proposta inicial para este artigo, de pensar as atividades do Ebó Epistêmico - aqui especialmente o Ebó nas Escolas - como ação afirmativa, ou ao menos como parte de um arcabouço de ações afirmativas, queremos também nos propor a pensar essas atividades como tecnologia social, reafirmando alguns dos princípios que nos orientam fundamentalmente e nos aproximando um pouco das discussões pertinentes à ReACT.

Partimos da contribuição da Antropologia que visa contorcer a noção mais vigente que ainda se estabelece no paradigma tecnológico - a da materialidade da coisa. Procuramos trabalhar com uma noção de tecnologia que propõe a passagem desta pela própria unidade humana: o corpo. Nesta abordagem, nos utilizamos da discussão de Marcel Mauss sobre as **técnicas do corpo**, no qual ele aborda o corpo humano como

[11] Dados do Censo da educação 2022, publicado pelo IBGE em 2025.
[12] Estudo produzido pelo INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, publicado em 2024.
[13] O relatório foi submetido à Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Equidade (PROAFE) da UFSC como parte das atividades desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho de Elaboração da Política de Enfrentamento ao Racismo Institucional na UFSC.

ferramenta de transformação e realização técnica. Mauss entende as "técnicas do corpo" como "as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo" (Mauss, 1934, p.401). As maneiras de se ensinar o passo, o nado, as danças, marchas, as formas de comer, se banhar, correr, colher, caçar, saltar ou escalar, são parte desse conjunto de técnicas que Marcel Mauss se propõe a classificar de acordo com quatro princípios: sexo, idade, rendimento e transmissão da forma das técnicas.

Embora muito elementar e aparentemente distante do nosso contexto, o texto de Mauss nos coloca diante da técnica como algo que prescinde de um instrumento, um "ato tradicional eficaz" que se transmite como dança, música, e mesmo como ato mágico, religioso e simbólico. Afinal, segundo Mauss, "não há técnica e não há transmissão se não houver tradição" (Mauss, 1934, p. 407). Não se trata de equiparar o evento Fazendo Cruzos com artes, museologias e antropologias ou o Ebó nas Escolas a uma tecnologia social, mas de pensar que a ação técnica exige uma força precisa, ou uma ginga específica, em prol de objetivos específicos. Como no fazer do Candomblé, por exemplo, fazer exige saber fazer (e refazer), mas "há de se ter caminho" (Marques, 2025). Ainda segundo Mauss, "é preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição". Nós nos refinamos repetindo um saber-fazer que passa pelo corpo, antes de passar pelo texto.

O debate acerca das tecnologias sociais ganha um outro fôlego com a abordagem do Tim Ingold, pensando em ferramentas e formas de habitar e transformar o mundo. Logo, quando tratamos de tecnologias sociais, não estamos falando de transferência de recursos, habilidades técnicas de mediação, interação de coisas, mas da própria transformação do humano em si. Segundo a Professora Flávia Medeiros (2025), "nossa tecnologia social é a própria experiência incorporada de encontro, vivência, imersão. São as próprias pessoas transformadas nas suas formas de entendimento, percepção e relação com o mundo".

Ainda pensando a partir de Tim Ingold em seu texto "a criatividade do vivenciar", no qual ele descreve as produções da caligrafia, da música e da tecelagem, por exemplo, como criações lançadas ao mundo que perduram numa repetição nunca exata, entendemos cada repetição ou cópia como um movimento inédito a partir do que já foi criado. De

forma semelhante, a estrutura do Fazendo Cruzos ou do Ebó nas escolas vai se constituindo ao ser executada sob um mesmo roteiro criativamente reelaborado a cada nova edição ou oficina. Um roteiro que ainda é o mesmo, mas que a cada edição é reeditado e recomposto com novas propostas, revisitando discussões dentro do debate étnico-racial brasileiro com o que há de mais inovador, embora também embebido de tradição, pois passa também por trazer o corpo para atuar na partilha dos conhecimentos, reconhecendo o corpo e suas necessidades.

Temos reafirmado o Ebó e a Encruzilhada como saberes epistemológicos, em suas potencialidades e infinitas possibilidades enquanto técnicas sociais do movimento da vida, da circulação de saberes, da filosofia que compartilha e conflui, como nos recomendaria Antônio Bispo. Mais que um uso metafórico, tomamos o ebó como princípio comportamental, fundamento etimológico das nossas práxis, aquilo que nos orienta a repetições (re)atualizadas a cada ciclo, a cada volta, oficina, escola. Leda Maria Martins nos orienta que

> a noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (Martins, 2021, p.73).

Tomamos emprestado este operador conceitual para reivindicar um reencantamento através da linguagem, das escolhas das palavras, de uma educação voltada para o emocional, o sensorial, a percepção, o afeto. A encruzilhada conceitual que propomos aos estudantes, professores e profissionais da educação que estiverem conosco, é munir de linguagem algo que já está presente, possibilitar as expressões do corpo, da fala, dos gestos, da roda, assim propomos munir esse público de ferramentas que lhes possibilitem também saber de onde falam. Afinal, como “operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais” (Martins, 2021, p. 73).

Podemos observar no depoimento de uma estudante do Colégio de Aplicação, integrante e co-fundadora de um grupo de pagode formado por estudantes pretos, que a

experiência de passar por uma oficina do Ebó nas Escolas tem o potencial de trazer sentido a algo já percebido, possibilitando então novos usos do que se sente:

> E aí a professora Maristela, junto com as ações afirmativas e junto com a professora de música Renata [...] elas ajudaram a gente a começar essa iniciativa, começando colocando o *Nós por nós* como um projeto de extensão da UFSC, né? Projeto antirracista e tudo mais. Então, começou assim, né? E claro que o Ebó ajudou no sentido da gente se reconhecer, da gente entender as nossas propriedades, né? Os nossos lugares de fala dentro da UFSC, ou acho que até dentro da nossa vida mesmo. Porque quem começou foi eu e mais dois amigos pretos, né? E três pretos comandando um grupo de pagode e fazendo e acontecendo, né? A galera acaba que fala muito e a gente não sabia muito bem como reagir, não sabia muito bem como falar. Eu acho que depois do Ebó a gente começou a ter um lugar de fala muito maior, com certeza, sem pensar duas vezes (L.N.S.S, 2025).

É por esses retornos que nos colocamos em movimento, levando a experiência, tradições, filosofias e conhecimentos pretos e indígenas para circulação, sem exotizá-los ou afastá-los da nossa prática cotidiana sob um manto folclórico.

Referências Bibliográficas

BRASIL. **Lei nº 10.639**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, 2003.

BRASIL. Universidade Federal de Santa Catarina. **Relatório de monitoramento e avaliação da política de enfrentamento ao racismo**: Diagnóstico I - perfil da comunidade, indicadores de racismo institucional e cenários de combate. Florianópolis: UFSC, 2024. Disponível em: https://relacoesetnicoraciaiseequidade.paginas.ufsc.br/files/2024/07/Diagnostico_Racismo_Institucional_UFSC.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2022**: proporção da população com nível superior completo aumenta de 6,8% em 2000 para 18,4% em 2022. Agência de Notícias, Rio de Janeiro, 17 maio 2024. Disponível em:

https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/42742-censo-2022-proporcao-da-populacao-com-nivel-superior-completo-aumenta-de-6-8-em-2000-para-18-4-em-2022. Acesso em: 20 out. 2025.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). Censo da Educação Superior 2023. Brasília, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-da-educacao-superior. Acesso em: 20 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DIAS, Luciana de Oliveira. **Ações afirmativas e políticas reparatórias: avanços e desafios**. Cadernos de Campo, São Paulo-SP, v. 31, n. 2, p.1-8, USP, 2022.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo-SP: Editora Contracorrente, 2021.

GUIMARÃES, Lívia Oliveira. **Relatos sobre a experiência na oficina do Ebó Escolas na Palhoça.** Entrevista concedida ao Coletivo Panelinha Audiovisual para acervo do Ebó Epistêmico, Florianópolis, 2025.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador:** Saberes construídos nas lutas por emancipação. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2017.

INGOLD, Tim. A criatividade do vivenciar. **Ambivalências**, São Cristóvão-SE, v. 12, n. 23, p. 305–322, 2024. Disponível em: https://periodicos.ufs.br/Ambivalencias/article/view/n23p305. Acesso em: 23 out. 2025.

L.N.S.S. **Relatos sobre a experiência na oficina do Ebó Escolas no Aplicação.** Entrevista oral concedida às autoras, Florianópolis, 2025.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 399-422.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidade nacional versus identidade negra. São Paulo-SP: Editora Autêntica, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. **Sociedade e Cultura**, v. 4, n. 2, 2007.

PINHEIRO, Bárbara C.S. **Como ser um educador antirracista: para familiares e professores**. São Paulo-SP: Editora Planeta, 2023.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **O problema do Negro na Sociologia Brasileira**. Cadernos de Nosso Tempo, 2 (2): 189-220, 1954.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro-RJ: Editora Mórula, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo-SP: Editora Ubu, 2023.

ST 21: Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Emaranhados multiespécie e uma formação mais que humana para cultivar relações com uma Terra/terra viva no Coletivo Goiabal Vivo

Ágatha De Jesus Mendes[1]
Theo Tosta Pereira[2]
Mike Nascimento Dos Santos[3]
Tiago Amaral Sales[4]

Resumo

Como um coletivo ambientalista atua na formação de biólogos/as e professores/as de ciências e biologia? Esta pesquisa emerge das vivências e ações do Coletivo Goiabal Vivo, em práticas educativas e de divulgação científica, com foco no cuidado do Parque Doutor Petrônio Chaves, conhecido como Parque do Goiabal, em Ituiutaba, Minas Gerais. Inspirada pelos estudos de Donna Haraway (2023) sobre naturezas-cultura e pertencimento à Terra, a pesquisa compreende o Goiabal, tanto o parque quanto o coletivo, como emaranhado de territórios de resistência e conexão entre humanos e não humanos. Nesse espaço, práticas de educação com o ambiente fortalecem vínculos afetivos com uma Terra/terra viva, mobilizando saberes comunitários e experiências sensíveis. Ailton Krenak (2019) propõe

[1] Bacharelanda em Ciências Biológicas na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal e integrante do Coletivo Goiabal Vivo. E-mail: agatha.mendes@ufu.br
[2] Bacharelando em Ciências Biológicas na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal e integrante do Coletivo Goiabal Vivo. E-mail: theo.pereira@ufu.br
[3] Licenciando em Ciências Biológicas na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal e integrante do Coletivo Goiabal Vivo. E-mail: mike.santos@ufu.br
[4] Professor Assistente nos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Biológicas, vinculados ao Instituto de Ciências Exatas e Naturais do Pontal (ICENP), da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação Básica (PPGPEDU) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pós-doutorado em Divulgação Científica e Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/UFU). Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/UFU). Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estácio de Santa Catarina (UNESA). Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas pelo Instituto de Biologia da Universidade Federal de Uberlândia (INBIO/UFU). E-mail: tiagoamaralsales@gmail.com

resgatar o vínculo com a Terra/terra, reconhecendo-a como um organismo vivo, e não apenas um recurso. As atividades desenvolvidas revelam o Goiabal como um território/ato que pulsa em relações multiespécies. O cuidado da APA e da área de Cerrado é compreendido como ato político e ético, ressignificando o ambientalismo em tempos de mutações climáticas (Latour, 2020). Valorizar o pertencimento e a convivência com o coletivo reafirma a importância de cultivar práticas comunitárias que resistam às lógicas de exploração e promovam modos formativos de habitar a Terra/terra (Sales; Rigue; Dalmaso, 2023) entre humanos e mais-que-humanos, em um gesto respons-hábil (Haraway, 2023) de respeito mútuo e cuidado com a vida.

Palavras-chave: Formação; Ambientalismo; Educação multiespécie.

Introdução

Em tempos de mutações climáticas, desmontes de políticas ambientais e extinção em massa de espécies, fazer educações emaranhadas com uma Terra/terra viva se torna primordial. Entretanto, isso vai além da tradição educacional que estamos acostumados, como abordagens conteudistas e técnicas que, tantas vezes, se produzem nas universidades e que depois são re-produzidas nas escolas.

Quem sabe, seja necessário buscar outras formas de educar, maneiras que estão para além do que estamos acostumados. Uma pista está nos saberes ancestrais, os quais não são reconhecidos como importantes em tantos espaços produtores de conhecimento da educação formal. Os saberes ribeirinhos, indígenas e de quilombolas carregam a potência de reconectar corpos e territórios, reafirmando o vínculo entre humanos e não humanos como condição necessária para a sua existência.

Uma outra interlocução importante para deslocar um viés colonial dos saberes encontra-se em coletivos militantes. Nesse contexto, coletivos ambientalistas podem assumir papéis fundamentais como agentes formativos, não só na formação de futuros profissionais – como biólogos, biólogas e educadores –, mas também na formação sensível que foge do individualismo e fissura uma noção de excepcionalidade humana.

Assim, este artigo parte das vivências dos quatros autores que são atuantes voluntários do Coletivo Goiabal Vivo, que se vincula à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Pontal, e tem como principal interlocução a luta pelo cuidado do Parque Doutor Petrônio Chaves – popularmente conhecido como Parque do Goiabal.

Colagem 1. Esquerda: Imagens da APA Goiabal feita por drone. Direita: integrante do coletivo Goiabal Vivo. Fonte: Acervo dos autores/Acervo coletivo Goiabal Vivo, 2025.

Metodologia

Localizamo-nos na cidade de Ituiutaba, no estado de Minas Gerais, para refletir sobre como práticas educativas e de divulgação científica podem ser pensadas como atos de resistência e cuidado e relação com as vidas mais que humanas. Isso ocorreu a partir de um acompanhamento próximo e íntimo com as ações desenvolvidas no Coletivo Goiabal Vivo.

Nos embasamos com referências, sobretudo, a partir dos estudos de Donna Haraway (2023) sobre naturezas-culturas e respons-habilidade; por Ailton Krenak (2019) e sua defesa

da Terra como organismo vivo e ente querido; e por Bruno Latour (2020) ao propor uma nova política terrestre diante da crise climática. Tais diferentes visões nos inspiraram a ver uma relação entre ciência, tecnologia e educação que ocorre nos movimentos do coletivo como processos formativos multiespécie. Assim, buscamos entender o Coletivo Goiabal Vivo como mobilizador de atos, um espaço que pulsa com relações entre diferentes seres e saberes, onde a aprendizagem se dá por meio de encontros sensíveis, afetivos e políticos.

Neste artigo, tivemos como objetivo, então, explorar como o coletivo contribui para formação, tanto pedagógica quanto científica, por meio de uma educação pensada e comprometida com a vida mais-que-humana e comunitária.

Movimentos de escrita, militância, vida e formação

Nessa escrita, nos alinhamos ao pensador, líder indigena e doutor honoris causa Ailton Krenak (2019). Ele tem sido um importante interlocutor com o nosso coletivo, movimentando rodas de conversa, estudos compartilhados e, inclusive, eventos acadêmicos que fazemos como tentativa de adiar o fim do mundo. Ailton realizou uma entrevista ao Jornal *O Estado de Minas* em 2020 que dizia "Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade", ideias com esse contexto passaram a se alinharem com o Coletivo Goiabal Vivo. Para ele a ideia de "meio ambiente", que é tão comum nos discursos científicos, educacionais e políticos, é uma ideia capitalista e antropocentrista, que deixa o ser humano como protagonista de tudo, é uma ideia abstrata que coloca a Terra como um agente que não age, apenas delegando-a a tarefa ser conduzido pela humanidade, um "meio" a qual os humanos atuam como sujeitos centrais, deixando a natureza desprovida de agência e voz.

Em contrapartida a tais movimentos coloniais, Krenak (2019) propõe um pensamento com a lógica de pertencimento, com a premissa de que não somos donos da Terra, somos parte dela. A Terra não é um objeto externo, mas o próprio corpo que nos sustenta, nos alimenta e nos nutre: ela viva, pulsante, cheia de memória e personalidade. Podemos perceber isso pela concretude das relações cotidianas, que em tempos de desastres podem ser cada vez mais precarizadas. Relações que vão se perdendo com os seres mais que humanos, como os

rios, as montanhas, os animais não humanos, as plantas… e, também, as outras pessoas. Essa crítica é particularmente relevante para a formação de biólogos e biólogas, assim como para professores e professoras de ciências e de biologia.

Muitos currículos ainda reproduzem a visão da natureza como objeto de estudo, domínio de classificação e manipulação. Inspiramos no trabalho dos professores Sandro Santos e Matheus Martins (2020) para pensar em como uma Biologia Maior, pode se tornar uma ciência de controle, capaz de nomear, medir, prever, mas incapaz de escutar, sentir, respeitar ou se responsabilizar.

Segundo os autores,

> De que modo abrir espaços na biologia maior? Como abrir espaços para outras possibilidades de corpos, gêneros e sexualidades? Seria possível fazer alianças com o menor? Como agenciar um funcionamento menor da biologia que esburaca a sua educação maior? A quem se aliar? Com isso, temos interessado pelos devires e pelas fissuras que arrastam os ditos da educação em biologia para lugares outros, lugares que ela ainda desconhece, e, pelas suas potencialidades de inventar outras educações em biologia (Santos; Martins, 2020, p. 150).

Como maneira de resistência e re-existência a uma Biologia Maior, está a biologia menor, a qual funda-se pelas brechas (Santos; Martins, 2020; Sales; Estevinho, 2021). Um caminho para experimentar educações em biologia menor se faz a partir do cultivo de uma dimensão de pertencimento, o qual, por sua vez, nasce do cuidado e da convivência diante da complexidade da vida. Nessa perspectiva, habitar o mundo não é ocupá-lo, mas pertencer a ele, com ele se relacionar intimamente, se misturar.

Percebemos que o Coletivo Goiabal Vivo cultiva e incorpora essa visão de pertencimento ao promover práticas que reconectem, tanto com os seus membros quanto com a população tijucana/ituiutabana. Isso ocorre nos emaranhados entre voluntários e a Área de Preservação Ambiental (APA) – Parque do Goiabal – em momentos como ao resgatar nomes indígenas de plantas, ao explicar e admirar o florescimento de ipê, ao realizar trilhas em silêncio pela mata convidando os participantes a não só observar os ecossistemas e identificar espécies, mas também a sentir-se parte da mata, perceber o cheiro da terra molhada, o canto do sabiá, sentir o vento na cara e ouvir as folhas das árvores se comunicarem conosco, ao organizar eventos sobres questões climáticas, ao realizar atividades em escolas

desmistificando o medo de animais silvestres e o medo “de mato”. São tantas as situações que nos permitem entrar em relação e nos formar com esses múltiplos seres…

Colagem 2. Ecologias e relações multiespécies na APA Goiabal. Fonte: Acervo dos autores/Acervo coletivo Goiabal Vivo, 2025.

As ideias de Donna Haraway (2023), Ailton Krenak (2019) e Bruno Latour (2020) inspiram-nos a valorizar questões como: Cuidar do Parque é cuidar de si mesmo e da história

de todo um povo, afinal, o parque já foi habitado pela população tijucana/ituiutabana antes de ser abandonado pela gestão municipal e tornar-se uma ruína. Então nele se tecem memórias humanas das famílias indo ao Parque para que seus suspiros sejam mais puros e leves, cheios de conexão, além de que, quando foi habitado havia relações mais do que humanas e entre humanos e não humanos. Seu solo carrega marcas antigas sobre essas relações. O Parque do Goiabal contém memórias e afetos, linhas tecidas de todos os lados, como uma teia viva. É importante que esse sentimento de pertencimento seja cultivado desde a infância, mas também que seja trabalhado com a população local e estudantes universitários, afinal, muitos estudantes e professores realizam trabalhos de campo e pesquisas no parque, criando assim outro tipo de relações com os diversos seres. Essa pedagogia local fortalece os envolvimentos ecológicos e culturais, criando laços afetivos que sustentam práticas de cuidado ambiental a curto, médio e longo prazo.

O Coletivo Goiabal Vivo compreende que a ciência não é neutra. Ao contrário, ela se faz em meio a relações, escolhas e posicionamentos. Nesse sentido, o grupo encara a necessidade de articular cuidado e resistência ao Parque do Goiabal, entendendo-o como um território vivo e ameaçado.

Diante da crise climática que nos impacta diretamente, Bruno Latour (2020), em sua obra “Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno” propõe que é preciso “aterrar”, isto é, reconhecer o solo comum que habitamos e assumir uma posição política diante da Terra que reage às ações humanas. Para o autor, já não estamos sobre a Terra, mas dentro dela, implicados em seus movimentos e consequências. Nesse sentido, o planeta deixa de ser um cenário distante e passa a ser um ator ativo, que exige de nós novas formas de pertencimento e responsabilidade.

Assim, entendemos que o ambientalismo não pode mais se limitar à ideia de “preservar” o que resta. É necessário reaprender a habitar, criar vínculos e reconhecer as forças que sustentam a vida. O Coletivo Goiabal Vivo, nessa direção, entende que suas ações devem assumir também um caráter político e ético, porque cuidar do Parque é também enfrentar as estruturas que o colocam em risco.

> Graças a esse deslocamento, ou bem falamos de "natureza" mas então estamos longe, ou bem estamos próximos mas expressamos apenas sentimentos. Esse é o resultado da confusão entre a visão planetária e o Terrestre. A respeito do planeta, pode-se dizer, olhando as coisas "do alto", que ele sempre variou, e que ele vai durar muito mais que os humanos, o que permite encarar o Novo Regime Climático como uma oscilação sem importância. Já o Terrestre, por seu turno, não permite esse tipo de desprendimento (Latour, 2020, p. 89).

Nesse sentido, o Coletivo Goiabal busca aterrar – fincar os pés no chão e compreender-se como parte dessa Terra viva que reage, responde e convoca. O cuidado com o Parque não se limita à manutenção de uma área verde, mas se torna um ato de resistência e pertencimento, onde ciência, arte e afeto se entrelaçam para compor outras formas de estar no mundo.

Por isso, suas práticas vão além da educação ambiental: envolvem denúncias, reivindicações e diálogos com órgãos públicos, na tentativa de garantir que o Parque seja respeitado e reconhecido em sua importância ecológica, simbólica e pedagógica. Entretanto, com o passar do tempo, muitas dessas vozes deixaram de ser escutadas. É justamente desse silêncio imposto que o Coletivo segue se reinventando, transformando a ausência de resposta em potência de ação, criação e resistência.

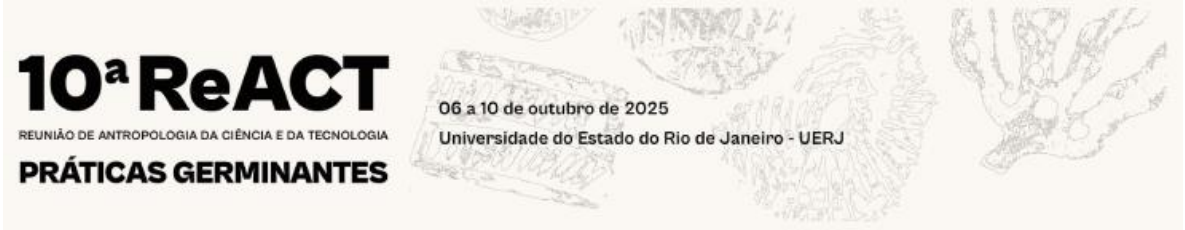
No interior dessas práticas, o Coletivo Goiabal Vivo se faz território-escola, e é nele que os corpos se misturam, que o aprendizado se faz pela experiência e que o ato de caminhar se transforma em gesto pedagógico. As trilhas no parque não são apenas passeios ou saídas de campo, mas experiências em que estudantes e professores se deixam ensinar em um território vivo em que cada passo nos desloca em um exercício de escuta e de sensibilidade.

Essas trilhas nos deslocam de uma lógica de observadores para a de terráqueos. Ao reconhecer a terra como viva, aprendemos que a biologia não se reduz a identificar espécies, mas a compreender os emaranhados de relações que as sustentam. Ser – e se fazer – professor e professora de biologia e biólogo e bióloga, nesse contexto, é aprender novos modos de habitar, é deixar se afetar pelas formas de vida que compartilham o mesmo território. Esse movimento faz com que as aprendizagens emergem das convivências com espécies companheiras (Haraway, 2021), como as plantas, os animais não humanos, os fungos, os

córregos, o lago e até o próprio solo em que vivemos – uma íntima relação com os seres mais que humanos do cerrado.

As ações realizadas pelo coletivo nas escolas ampliam este gesto. Levar o Parque do Goiabal para o ambiente escolar é também levar o Cerrado, suas histórias, resistências e suas urgências – quiçá, seja perceber que ele já está lá, em todos nós. Em cada conversa, oficina ou intervenção, o coletivo provoca as comunidades acadêmicas e ituiutabana a repensarem o modo como se relacionam com o ambiente, convidando-os a perceber que o cerrado, o verde está dentro do cotidiano e que as educações não são apenas uma prática, mas uma forma de habitar e reconfigurar o planeta.

Nesses encontros entre "goiabeiros" e comunidade, entre humanos e não humanos, revela-se que formar educadores, educadoras, biólogas e biólogos é também tecer uma relação mais que humana, é compreender que a ciência só ganha sentido quando atravessa corpos, afetos e territórios. No Coletivo Goiabal Vivo a formação não é algo que se adquire, mas algo que se cultiva juntos.



Colagem 3. Atividades com o povo ituiutabano e não ituiutabano realizadas pelo Coletivo Goiabal em 2025. Envolvendo atividades manuais artísticas, confecção de pegadas nas escolas, trilhas focadas em fazer parentes e caixa sensorial. Fonte: Acervo dos autores/Acervo coletivo Goiabal Vivo e Victória Queiroz (Inferior direita), 2025.

Durante a React: levanto o Coletivo Goiabal Vivo ao Rio de Janeiro!

O evento '10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia: Práticas Germinantes' teve como intuito promover uma ambiente de diálogos, trocas de saberes e experiências inter/transdisciplinar – sobretudo no campo da Antropologia em suas ramificações com os estudos das ciências e tecnologias –, reunindo perspectivas e práticas que vinculam experimentações culturais, questões ambientais e processos educativos em diferentes domínios. Os debates e as partilhas presentes no evento se voltaram às relações entre ciência, tecnologia e vida, abordando temas como cosmopolíticas, o Antropoceno, ontologias múltiplas e os dilemas contemporâneos. Esses eixos possibilitaram reflexões sobre novas formas de existir e conhecer, deslocando a ciência de um lugar puramente técnico para um campo ético, artístico, sensível e interdependente.

Sentimos que a proposta do coletivo e do evento se envolvem profundamente quando propõem-se uma ampliação atenta, revolucionária e transformadora do que se entende por ciência e tecnologia, como nas alianças com os saberes ancestrais. No Seminário Temático 21, denominado de "Estudos de ciência e tecnologia: reverberações nos territórios da educação", proposto e coordenado pelos professores Thiago Ranniery Moreira de Oliveira (UFRJ), Shaula Maíra Vicentini de Sampaio (UFF), Tiago Amaral Sales (UFU), as dinâmicas mobilizadas na ReACT se encontraram com maior intimidade com a educação – deslocando-as de perspectivas hegemônicas e ampliando espaço para modos de conhecer, aprender e se formar que sejam afetivos, relacionais e comprometidos com a vida em todas as suas formas possíveis.

Nosso dia de nossa apresentação, o qual aconteceu em uma quarta-feira, 07 de outubro de 2025, alguns de nós estavam nervosos, pois carregávamos aquela imagem tradicional das apresentações acadêmicas – sérias, rígidas e muitas vezes oligárquicas. No

entanto, fomos surpreendidos ao perceber que o espaço seria de escuta, acolhimento e interesse genuíno pelo que estávamos compartilhando, problematizando, propondo e transcriando.

Nós, estudantes e professor de Ciências Biológicas, nos deslocamos do triângulo mineiro, próximo aos estados de Goiás e São Paulo, para um evento de Antropologia da Ciência e Tecnologia na capital carioca com o intuito de lá compartilharmos um pouco dos nossos caminhos, pulverizando alguns afetos formativos multiespécie que acontecem no Coletivo Goiabal Vivo e em nós ressoam. Assim, apresentar o nosso trabalho foi uma experiência profundamente significativa, não apenas pelo reconhecimento intelectual, mas pela possibilidade de confluência afetiva e política com o público – composto por doutores, doutorandos, mestrandos e graduandos igualmente interessados em novas formas de pensar e fazer ciência e tecnologia, e relacionar tudo isso com a educação.

Sentimo-nos felizes e aliviados ao ver que há pessoas dialogando sobre *"*ciência menor*"* (Santos; Martins, 2020; Sales, 2021) – aquela que, embora ainda marginalizada nos currículos tradicionais, não se limita à objetividade distante do cotidiano, mas se entrelaça com a vida, com os afetos, com os territórios e com os seres humanos e não humanos. Ouvir o que cada pessoa trazia sobre questões tão urgentes nos deu uma gota de esperança em meio ao deserto que ainda precisa ser atravessado. Ademais, o Coletivo Goiabal Vivo não apresentou apenas conceitos, mas também práticas concretas, realizadas junto a comunidades locais e não locais. Nossa fala construiu um espaço de diálogo, evocando memórias, sentimentos, denúncias e alternativas de enfrentamento das crises climáticas, valorizando saberes populares, pertencimento territorial, resistência e cuidado.

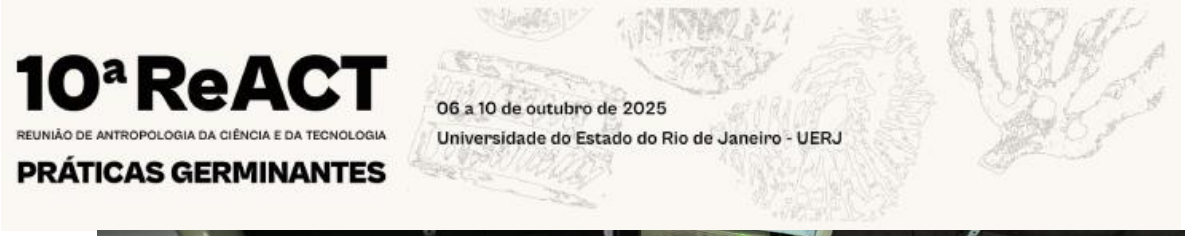
Quando conseguimos acessar o sentir, abrimos também caminhos para compreender outras vidas e formas de relação com o outro. Ver que há pessoas sentindo, criando e resistindo nos desperta o desejo por maior conexão, luta e entendimento do que significa ser Cerrado. O Coletivo Goiabal Vivo se manifesta, assim, como um território educativo vivo, formativo, afetivo, mobilizando-se para desenvolver relações sócio-metabólicas, entrelaçando vida e seres, em um ambiente de afeto, resistência e memória.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nossa apresentação foi construída no eixo “Estudos de Ciência e Tecnologia: reverberações nos territórios da educação”, e teve como contribuição central a experiência viva com o Coletivo. Buscamos expandir o sentido de uma educação não comum, compreendida como um processo relacional, fundado no elo com a Terra/terra viva, com as plantas, os animais, o vento, o calor e com os saberes do Cerrado.

Dialogamos com Donna Haraway (2021; 2023) ao entender que vivemos em emaranhados multiespécie, teias de co-dependência entre humanos e não humanos, nas quais o humano não é o centro, mas apenas um dos fios. Isso nos convoca a “fazer parentes”, a cultivar a sensibilidade para reconhecer outros seres como uma extensão nossa. Quando nossos parentes humanos enfrentam situações difíceis, espera-se que estejamos sempre presentes: oferecendo apoio, cuidado, proteção. Essa postura de cuidado e responsabilidade reflete o valor que damos às relações que reconhecemos como próximas, como parte de nós mesmos. No entanto, quando uma onça-parda é caçada, um tamanduá é atropelado ou um macaco-prego morre num incêndio criminoso, esquecemos que esses seres são também os nossos parentes. “Fazer parente” é, portanto, um gesto de (re)conexão: reconhecer que toda forma de vida está entrelaçada, quando cultivamos essa ideologia, o cuidado deixa de ser obrigação e se torna um ato natural de pertencimento. Haraway (2023) nos lembra da importância de tecer parentescos de afetividades e interdependência. Cada encontro com nossos companheiros de existência – o cheiro da mata após a chuva, o solo que alimenta as raízes, os insetos que polinizam, o som das folhas ao vento – é uma oportunidade de parentesco.

Pronunciar emaranhados é reconhecer a vida como rede, como um campo de trocas saudáveis, afetos e aprendizados compartidos. É compreender que conhecer não é observar de fora, mas deixar-se afetar e envolver. Essas relações multiespécies nos dão acesso a uma formação mais-que-humana que ocorre no contato e nos encontros com este território, nas trilhas, nas escutas silenciosas. Assim, percebemos uma formação que acontece na/em meio à/pela vida (Sales; Rigue; Dalmaso, 2023).



Colagem 4. Ágatha Mendes, integrante do coletivo, apresentando na 10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia: Práticas Germinantes. Fonte: Acervo do coletivo Goiabal Vivo, 2025.

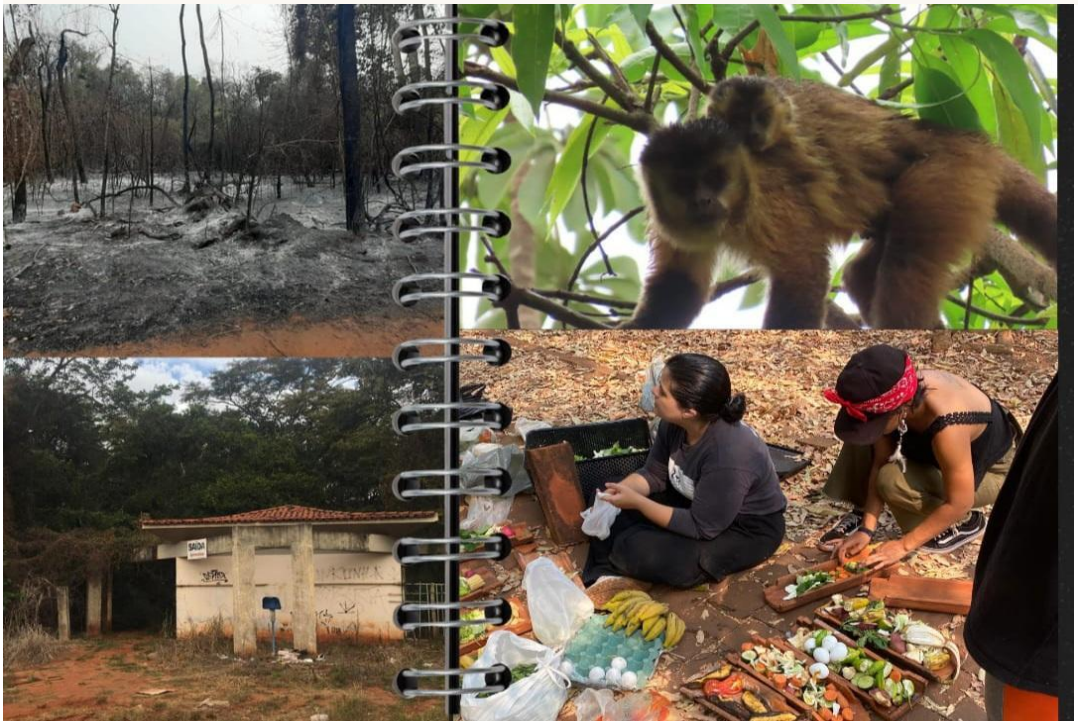
Considerações Finais

Aprendemos – com o movimento de cada ser, com o tempo das plantas, com as pausas que a Terra nos impõe – não só sobre tal organismo, mas sim com ele. A formação mais-que-humana é uma pedagogia de convivência, que se faz de reciprocidade, com a escuta. É sentir-se parte de um corpo maior, coletivo, vivo, em movimento. Desta maneira, percebemos, sentimos e aprendemos ao reconhecer que a APA Goiabal é um organismo vivo, prenhe de mundos possíveis, onde ciência, tecnologia, arte, espiritualidade, ancestralidade e vida em suas multiplicidades se abraçam.

Hoje a APA é um refúgio de biodiversidade em meio às pressões: crises climáticas, destruição do cerrado, especulação imobiliária, avanço da monocultura e desastres socioambientais, ambos intensificados pelo chamado Antropoceno (Haraway, 2023; Krenak, 2019), além de que também é um espaço de luta contra o esquecimento, descaso e a

mercantilização da natureza, somos confrontados com os limites do modelo civilizatório que separa humanidade e natureza e trata a Terra como recurso. O Antropoceno expressa as consequências de um modo de existência colonial que rompeu relações de reciprocidade com os territórios. Nesse sentido, Nêgo Bispo (Santos, 2015) alerta que a devastação ambiental não é um fenômeno neutro, mas parte do processo contínuo de **c**olonização dos territórios e dos modos de vida. Diante disso, o Coletivo Goiabal Vivo não busca intervir para "corrigir" ou "modificar" o território, mas se envolver com ele, praticando uma educação territorial que reconhece a Terra como ente vivo, reconstruindo vínculos de pertencimento e conhecimento com os espaços que habitamos.

O coletivo nos lembra que a Terra ainda está viva. Inspirados por autores e por nossas vivências, afirmamos que o Coletivo Goiabal Vivo aponta caminhos de formação mais-que-humana, sustentada por relações de respeito, co-existência e responsabilidade com a vida em sua pluralidade. Atualmente o Parque do Goiabal é um refúgio de biodiversidade em meio a expansão urbana, pressão imobiliária e pressão do agronegócio, sobretudo a cana de açúcar. Assim, o Coletivo Goiabal Vivo, na medida em que se coloca como cuidador, protetor, mantenedor de tal vida, também é por aquele território cuidado, na medida em que nos nutrimos nos encontros lá mobilizados, nas relações que lá acontecem e ganham força: eis uma convivência, uma coexistência, uma coabitação intensamente viva, marcando uma formação mais que humana em emaranhados multiespécie.



Colagem 4. Área de Preservação Ambiental (APA) do Goiabal em meio ao antropoceno. Fonte: Acervo dos autores/Acervo coletivo Goiabal Vivo, 2025.

Referências

HARAWAY, Donna. Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna. O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

KRENAK, Ailton. Funcionamento da humanidade entrou em crise, opina Ailton Krenak. Entrevista concedida a: *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 3 abr. 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/pensar/2020/04/03/interna_pensar,1135082/funcionamento-da-humanidade-entrou-em-crise-opina-ailton-krenak.shtml. Acesso em: 20 out. 2025.

LATOUR, Bruno. Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

SALES, Tiago Amaral; ESTEVINHO, Lúcia de Fátima Dinelli. Carta para além dos muros biológicos: pistas de uma biologia menor e afetos possíveis com um documentário sobre HIV/AIDS. *Revista de Ensino de Biologia da SBEnBio*, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 290–311, 2021. DOI: https://doi.org/10.46667/renbio.v14i1.484. Disponível em: https://renbio.org.br/index.php/sbenbio/article/view/484.

SALES, Tiago Amaral; RIGUE, Fernanda Monteiro; DALMASO, Alice Copetti. Modos de habitar o mundo: uma educação em ciências com/em meio à/pela vida. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 48, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/2175-6236124171vs0.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. 2. ed. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Sandro Prado; MARTINS, Matheus Moura. Entre encontros e ensino de biologia e gêneros e sexualidades: sopros e insurgências de uma biologia menor. *Revista de Ensino de Biologia da SBEnBio*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 141–152, 7 jul. 2020. DOI: https://doi.org/10.46667/renbio.v13i1.314.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Viver com o HIV: modos de vida a partir de práticas científicas, institucionais e curriculares

Sol Coutinho Huerta[1]

O presente trabalho é parte do projeto de pesquisa “Pensar (teoria de) currículo com os vírus: educação, ciências e imaginação queer”, com enfoque na educação no antropoceno e ecologia queer, inserido no Grupo de Estudos em Currículo, Ética e Diferença - BAFO! (CNPq/UFRJ). Aqui, o que está em questão é “que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global.” (Foucault, 2004) Desta forma, o objetivo estabelecido é investigar as intrincadas redes curriculares no qual se inserem os fazeres científicos, partindo da figura do vírus, explorando suas conexões com os campos da ciência e da tecnologia e suas reverberações na construção de práticas institucionais. A partir da noção de que o HIV agora se refere a modos de vida e não de morte certa (Dean, 2023), estrutura-se uma pesquisa de caráter ensaístico-teórico, centrada no processo de fabricação de práticas científicas e educacionais voltadas ao gerenciamento e tratamento de corpos soropositivos. Para tal, mobilizam-se do Manual de adesão ao Tratamento de Pessoas Vivendo com HIV e AIDS elaborado pelo Ministério da Saúde em 2008 e de projetos hospitalares-governamentais de promoção à saúde para pessoas soropositivas, a fim de explorar os emaranhados curriculares que formam-se a partir dessas redes virais, e as configurações tentaculares de produção de ciência que simultaneamente ali moldam e são moldadas.

Palavras chave: HIV, currículo, vírus, políticas públicas, práticas científicas.

O presente trabalho é parte do projeto de Iniciação Científica “Pensar (teoria de) currículo com os vírus: educação, ciências e imaginação queer”, com enfoque na educação no antropoceno e ecologias queers. Ademais, está inserido no Grupo de Estudos em Currículo, Ética e Diferença - BAFO! (CNPq/UFRJ), participante do Laboratório de

[1] Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Estudos Queer em Educação (LEQUE), da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Esse projeto de pesquisa se estrutura a partir do campo teórico de estudos queer e feministas e dos estudos em ciência e tecnologia, partindo de parte de uma série de indagações a respeito das agendas políticas das ciências e seus processos cósmicos constitutivos, e engendrando-se e beneficiando-se intencionalmente do emaranhado resultante das trocas entre diferentes áreas disciplinares.

Em um primeiro movimento, realizou-se um mapeamento de práticas e projetos com foco em vírus no Brasil (Tabela 1), de forma a aprofundar e ampliar o contato com a figura e seus intercessores científicos para, desta maneira, estabelecer um recorte de pesquisa.

Tabela 1 - catalogação de práticas e projetos com foco em vírus no Brasil

Projeto ou Laboratório	**Filiação**	**UF**	**Informações Adicionais**
ImPrEP	Instituto Nacional de Infectologia Evandro Chagas (INI/Fiocruz)	-	O ImPrEP, Projeto para Implementação da Profilaxia Pré-exposição ao HIV no Brasil, no México e no Peru. O projeto tem como objetivo contribuir para a implementação da Profilaxia Pré-Exposição (PrEP) como estratégia de prevenção ao HIV nos três países, focando nos grupos populacionais mais expostos ao vírus: homens que fazem sexo com homens, mulheres transexuais e travestis

Laboratório de Biologia Celular	Universidade Federal do Alagoas, RIVATREM	AL	Em um projeto colaborativo com a RIVATREM, o LBC vem desenvolvendo estudos sobre a infecção gestacional pelo Zika, Chikungunya e dengue vírus, investigando sua epidemiologia, teratogênese e implicações na interface materno fetal
Grupo de promoção da saúde para portadores do Vírus da Imunodeficiência Humana	Hospital Universitário Walter Cantídio; Universidade Federal do Ceará	CE	Pesquisa descritiva, de caráter qualitativo, desenvolvida no Hospital Universitário Walter Cantídio, em Fortaleza-Ceará, entre fevereiro e outubro de 2010, em grupos de autoajuda focados na promoção da saúde de portadores de HIV.
Cursos de capacitação no combate às arboviroses	Universidade federal do Ceará	CE	Direcionado aos agentes comunitários de saúde dos municípios cearenses; Atuação bastante voltada para o município de Cedro.
Projeto de pesquisa e estudo sobre as hepatites virais agudas nos serviços de saúde	HUCAM; Secretaria Estadual de Saúde do ES.	ES	

Vigilância Genômica do Esgoto	UFMG; Fiocruz; Ministério da Saúde; FUNED.	MG	Monitoramento da poliomielite, da varíola dos macacos (monkeypox) e do adenovírus.
Programa Educativo de Enfrentamento aos Mosquitos Vetores Aedes aegypti e Aedes albopictus	Extensão Universitária; UFOP	MG	O programa visa contribuir com a maior disseminação de informações que possam reduzir o impacto de doenças endêmicas como a dengue, a Zika, a Chikungunya e a febre amarela. A atuação realiza-se em ambientes escolares e outros espaços públicos das cidades de Ouro Preto, Mariana, Itabirito e João Monlevade.
"Vamo Junto?"	FIOCRUZ MG; Grupo de pesquisa Saúde, Educação e Cidadania	MG	O projeto se baseia na vigilância em saúde de base territorial e tem como um dos seus eixos a formação de comitês populares, que identificam fragilidades e potencialidades do território e, a partir daí, planejam ações de enfrentamento às doenças, num processo contínuo de ação, reflexão e avaliação. O trabalho é auxiliado por uma plataforma digital, acompanhada por tutores.
Enfrentamento às doenças dengue,	Fiocruz	MS	Data de lançamento: 2019

zika, chikungunya e febre amarela: Ciclo de ações de divulgação para o combate ao vetor Aedes aegypti			
Inserção de práticas integrativas e complementares em saúde no fluxo do serviço de atendimento para a pessoa vivendo com vírus linfotrópico de células T humanas	Instituto de Ciências Biológicas; UFPA	PA	Projeto de extensão com vigência de 08/2022 a 08/2023 Coordenadora: Greice de Lemos Cardoso Costa
Projeto de extensão de Inclusão social da pessoa vivendo com HTLV por meio da informação e da comunicação efetiva	Instituto de Ciências Biológicas; UFPA	PA	Vigencia: 06/2022 a 12/2023 Coordenadora: Izaura Maria Vieira Cayres Vallinoto;
Laboratório de Virologia	UFPA	PA	Os projetos de pesquisa do Laboratório de Virologia visam elucidar aspectos da epidemiologia descritiva clássica de agentes virais e bacterianos que utilizam a via sexual como a forma principal de disseminação em conjunto com as características genéticas do hospedeiro.
Grupo de pesquisa Biologia Molecular dos Arbovírus e Vírus Causadores de Febres Hemorrágicas	Instituto Evandro Chagas - IEC; UFPA	PA	O grupo realiza a caracterização genética de novos vírus circulantes, principalmente na Amazônia Brasileira, além de

			investigar as associações de genótipos e diferentes apresentações clínicas. Coordenadora: Ana Cecília Ribeiro Cruz
Grupo de pesquisa Imunologia Básica e Imunovirologia	UFPA	PA	O grupo desenvolve pesquisas na área de imunologia do hospedeiro humano, com ênfase no perfil imunogenético, avaliando os polimorfismos genéticos de citocinas e outras proteínas da resposta imune, como marcadores de suscetibilidade e resistência a doenças infecciosas e parasitárias.
Laboratório de Virologia e Terapia Experimental - LaViTE	Fiocruz	PE	"O departamento desenvolve pesquisas em doenças virais, com enfoque em arboviroses como Dengue, Zika, Febre Amarela e Chikungunya e também outras viroses como influenza, norovírus, HIV-1, HTLV-1, HTLV-2 e HCV, contribuindo diretamente na melhoria do bem-estar social."

Projeto de educação em saúde com as famílias afetadas Zika Vírus	Fiocruz - (IAM); UMA	PE	O projeto desenvolve-se através de rodas de conversas, oficinas e mutirões de saúde, seguindo a demanda e necessidade dos grupos. Ano de lançamento: 2019
"Autocoleta e teste de HPV em mulheres não rastreadas para o câncer cervical: estudo multicêntrico de viabilidade no Brasil"	UEM	PR	Coordenadora: Márcia Consolaro
VIRO - Laboratório de Virologia Clínica	UEM	PR	
Núcleo de pesquisa Virologia	UFF	RJ	
Laboratório de Vírus Respiratórios e do Sarampo	IOC - Fiocruz	RJ	Dedica-se a pesquisa de vírus respiratórios, sarampo e rubéola; empenha-se no estudo da virologia, epidemiologia, diagnóstico e avaliação de vacinas, atuando em parceria com diversas instituições internacionais
Laboratório de Virologia Comparada e Ambiental	IOC - Fiocruz	RJ	Desenvolve atividades relacionadas com os principais vírus responsáveis pela gastroenterite viral aguda, com ênfase no diagnóstico e epidemiologia

			molecular dos norovírus.
Laboratório de Desenvolvimento Tecnológico em Virologia do Instituto Oswaldo Cruz	IOC - Fiocruz	RJ	"Desenvolve e aplica novas metodologias em diagnóstico, epidemiologia e patogênese das hepatites virais, com ênfase na pesquisa dos vírus das hepatites A e E (HAV e HEV, respectivamente), ambos de transmissão entérica.
Laboratório de Diagnóstico Virológico	MIP - UFF	RJ	-
Laboratório de Virologia Molecular	MIP - UFF	RJ	
Laboratório de Virologia Molecular	IB - UFRJ	RJ	
Laboratório de Gastroenterites Virais e Parvovírus.	MIP - UFF	RJ	
Campanha se liga no Corona 05	Fiocruz, Redes da Maré, CGI -Teias Manguinhos, Comacs, Coletivo Favelas Contra o Coronavírus, Jornal Fala Manguinhos!, Sindicato dos trabalhadores da Fiocruz, Asfoc-SN.	RJ	A iniciativa tem como foco a prevenção ao novo Coronavírus (Covid-19) considerando as condições de vida e habitação de populações em situação de vulnerabilidade socioambiental. Os materiais são difundidos via internet, transmitidos por

			rádios comunitárias e outras iniciativas de comunicação das comunidades; Ano de lançamento: 2021
Projeto de Extensão O Cuidado é o Segredo	Universidade Católica de Pelotas (UCPel)	RS	O Projeto de Extensão realiza ações educativas com o objetivo de promover a saúde, contemplando as necessidades da Vigilância Epidemiológica.
Grupo de pesquisa com foco no mosquito aedes e como sua própria fisiologia pode auxiliar o combate a dengue	Lidi - UFSC	SC	Coordenador: José Henrique Oliveira Investiga como mosquitos vetores toleram infecções por arbovírus
Projeto "Se Liga!"	Coordenadoria de IST/Aids da Secretaria Municipal da Saúde (SMS)	SP	A ação, realizada por meio de unidade móvel, tem o objetivo de estimular a prevenção em locais com populações mais vulneráveis ao vírus da imunodeficiência humana (HIV) e outras infecções sexualmente transmissíveis. (vigente ainda em junho de 2023)
Projeto de construção da biblioteca de fragmento Fab anti-SARS-CoV-2 de pacientes convalescentes e seleção de	Laboratório de Virologia do CDI Instituto Butantan	SP	Coordenadora: Lilian Rumi Tsuruta Sagawa Vigência: 01/11/2021 a 31/10/2023

anticorpos humanos para COVID-19			
A Rede de Diversidade Genética de Vírus	FAPESP	SP	-
LEVE - laboratório de estudos de vírus emergentes	Instituto de Biologia - Universidade estadual de Campinas	SP	A principal linha de pesquisa visa caracterizar como componentes e células chaves da resposta imune inata e adaptativa controlam a reĺicação viral periférica e neuro invasão de arbovírus emergentes, principalmente os vírus oropouche, zika e chikungunya.
Vírus emergentes e reemergentes: biologia, patogênese e prospecção	FMRP - USP	SP	

A partir do interesse em projetos ligados à assistência a pessoas vivendo com o Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV), traça-se um primeiro recorte, que é posteriormente reduzido e deslocado diante das leituras e discussões tecidas na disciplina de Ecologias Queer do PPGE da Faculdade de Educação da UFRJ. A partir da mobilização que a Mortimer-Sandilands (2011) faz dos relatos de Jan Zita Grover, trabalhadora da linha de frente do combate da AIDS nos anos 80 em um processo de fuga e aceitação do luto, e sua descrição de trocar as ataduras do Sarcoma de Kaposi que acometia a perna de uma amiga e pensar no solo negro revolvido das paisagens machucadas, compreende-se que "importa quais ideias usamos para pensar outras ideais (com)" (Strathern, 1992).

Galvão (2000) informa que foi entre os anos de 1985 e 1991 que foram criadas as primeiras organizações dedicadas exclusivamente à aids. Esta fase teria consolidado, então, um padrão de intervenção da sociedade civil que foi responsável pela história da

doença em um âmbito nacional. Em uma contextualização política, o processo de redemocratização não pode ser ignorado, afinal, foi em razão da conjuntura de intensa mobilização política que foram determinados os desenhos iniciais dos padrões de mobilização da sociedade civil (Monteiro e Villela, 2000).

Além disso, um marco histórico nas políticas governamentais e comunitárias de saúde ligadas à gestão da epidemia teria sido o primeiro o primeiro financiamento do Banco Mundial concedido ao Brasil, em 1993. Isso se deu, principalmente, porque:

> "um item importante da negociação do empréstimo, vital para a centralidade das ONGs no contexto político das ações de prevenção, foi a exigência do envolvimento dessas entidades no processo, especialmente porque eram vistas como mais eficientes para atingir as populações identificadas como "ponta do processo", como os profissionais do sexo, os usuários de droga e os homossexuais." (Monteiro e Villela, 2009)

Em 1986 é criado o Departamento de HIV/Aids e DST, e dois anos depois nasce o Programa Nacional de Controle de Doenças Sexualmente Transmissíveis e Aids, que teria um papel-chave no âmbito das ações de combate à doença, e cujo contexto histórico está situado no final do primeiro governo civil após o regime militar. Com o Decreto nº 9795, de 17 de maio de 2019 o antigo Departamento de HIV/Aids e DST passa a ser conhecido como Departamento de HIV/Aids, Tuberculose, Hepatites Virais e Infecções Sexualmente Transmissíveis (Dathi).

É a partir da mobilização de documentos frutos do atual Dathi, elaborados pelo Ministério da Saúde, o Manual de adesão ao Tratamento de Pessoas Vivendo com HIV e AIDS, de 2008, e do Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas para Manejo da Infecção pelo HIV em Adultos, Módulo I, de 2024, que exploram-se os emaranhados curriculares que formam-se a partir dessas redes virais, e as configurações tentaculares de produção de ciência que simultaneamente ali moldam e são moldadas.

O Manual de Adesão ao Tratamento de Pessoas Vivendo com HIV e Aids consiste em documento de 133 páginas, dirigido a profissionais da saúde. Ele apresenta como principal desafio da atenção às pessoas vivendo com HIV/aids a adesão ao tratamento, mas o conceito de adesão utilizado transcende os limites medicamentosos ou comportamentais, uma vez que, segundo o próprio Ministério da Saúde, tal definição

partiria de uma compreensão limitada, equivalente à noção de obediência, do ato de conformar-se ou acatar, e sugeriria que o esquema terapêutico prescrito não teria sido fruto de uma decisão compartilhada. (Brasil, 2008. P. 14)

Aqui, o que está em questão é, conforme Foucault (2004) "que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global." Desta forma, o objetivo estabelecido é investigar as intrincadas redes curriculares no qual se inserem os fazeres científicos, partindo da figura do vírus, explorando suas conexões com os campos da ciência e da tecnologia e suas reverberações na construção de práticas institucionais.

Entende-se que, novamente a partir de Foucault, "O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia bio-política." (2004)

Atravessada por esta compreensão, a mobilização do Manual de 2008 aponta a noção de adesão como um processo que, embora apresentado como dinâmico e compartilhado, se inscreve nas engrenagens de um dispositivo mais amplo: o que Butturi Junior (2016) denomina dispositivo crônico da aids. Trata-se de um arranjo biopolítico que opera tanto na sustentação da vida soropositiva quanto na normatização de corpos e condutas, fundado na distinção entre subjetividades mais ou menos governáveis, desejáveis e obedientes.

Segundo ainda o Manual de adesão de 2008: "O contexto de vida de pessoas vivendo com HIV/aids vem-se modificando nos últimos anos, em grande parte por causa dos avanços relacionados ao surgimento da terapia anti-retroviral (TARV), que resultou em aumento da sobrevida, diminuição das internações por doenças oportunistas e queda da mortalidade (MARINS et al., 2003)" Conforme Tim Dean (2023) "o HIV agora se refere a modos de vida, e não de morte certa", o que abre margem para a reinscrição da soropositividade em outras tramas de existência. Transformam-se não somente as políticas e práticas de profilaxia e cuidado, mas também intimidades e vivências.

> "O início da terapia anti-retroviral pode ser um dos momentos mais difíceis para quem vive com HIV, pois uma nova rotina deverá ser incorporada ao seu dia-a-dia. Os remédios podem fazê-lo lembrar a cada momento da própria

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> soropositividade (TEIXEIRA; PAIVA; SHIMMA, 2000). Tomar remédio implica perceber-se ou sentir-se doente, o que nem sempre ocorre com a pessoa assintomática. Situação contrária pode ocorrer com pacientes que ainda não possuem indicação clínico-laboratorial para a TARV, mas querem iniciar seu tratamento imediatamente e ficam decepcionados ao saberem que ainda não está na hora." (Ministério da Saúde, 2008)

A ideia central que guia esta pesquisa é a de que a figura do vírus, em seu atravessamento pela ciência, tecnologia e práticas de cuidado, opera como um intercessor curricular e político, cuja análise revela os modos pelos quais o biopoder e o farmacopoder produzem formas de subjetividade ao mesmo tempo aderentes e resistentes.

Compreende-se, a partir de Ranniery (2020), a conversa com as práticas científicas como um convite para transbordar a tarefa curricular de responder definitivamente um problema, quando, hoje, a educação já não pode mais ser problematizada a partir de uma certeza ontoepistemológica determinada a priori como o lugar de formação do humano. As questões curriculares não apenas perpassam a pesquisa, mas constituem e definem fundamentalmente as bases de seu percurso, entrelaçando-se com ela. Se concebemos que o currículo é, como nos mostra Ranniery (2017), incapaz de ser selado hermeticamente, então a trama vital na qual a exterioridade está implicada em suas relações, em constante interferência através da alteridade, atrelada às diferenças constitutivas da rede de emaranhados que envolve e se constitui a partir da figura do vírus e dos materiais científicos produzidos se torna um problema inerentemente curricular.

O Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas para manejo da infecção pelo HIV em Adultos de 2024, visa, segundo a apresentação do documento, "atualizar as recomendações sobre o tratamento de pessoas vivendo com o vírus da imunodeficiência humana (HIV)". Consoante Ranniery (2020), vírus patogênicos, mesmo ao colocar mundos em perigo, moldam mundos emergentes, em um constante movimento e promiscuamente mesclados com diferentes sistemas culturais:

> "A experiência nacional de enfrentamento à epidemia de aids no âmbito do SUS, ao longo do tempo, foi estabelecida e alicerçada na participação social, no respeito aos direitos humanos e no combate ao estigma, ao preconceito e à discriminação. O Programa Conjunto das Nações Unidas sobre o HIV/Aids propõe que a aids pode ser eliminada como problema de saúde pública até 2030, desde que se alcancem as metas 95-95-95, que consistem em garantir que 95% das pessoas vivendo com HIV ou aids

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> sejam diagnosticadas; que, destas, 95% estejam em tratamento com antirretrovirais; e que, destas últimas, 95% alcancem supressão viral. A terapia antirretroviral reduz a morbidade e a mortalidade relacionadas à aids, tem impacto na qualidade de vida das pessoas vivendo com HIV ou aids e estabelece o status de condição crônica do HIV." (Ministério da Saúde, 2024)

Se, conforme Povinelli (2023), o vírus pode ser e é figurado como Terrorista, invasor, aquele que é verdadeiramente capaz de balançar as estruturas de uma sociedade, ao evidenciar a fragilidade da vida e do próprio ser humano, ele expõe, para também pensarmos com Deleuze e Guattari (2010, p. 10), "não mais o homem como rei da criação, mas sim o homem como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e de todos os gêneros [...] eterno auxiliar das máquinas do universo". Deste modo, o vírus, em todas as potencialidades a ele atribuídas, é capaz de revelar de que maneira são construídas as políticas tentaculares em torno dos agentes virais; de que maneira, afinal, o dispositivo da sexualidade compõe a forma na qual as práticas científicas e estatais se relacionam com o vírus.

A figura do vírus passa a operar não apenas como ameaça, mas como um produtor de currículo, reorganizando as práticas educativas, os discursos científicos e os modos de vida. Entende-se, conforme Ranniery (2020), que:

> "os vírus encarnam não somente a prova viva do êxito ou do fracasso das políticas desenvolvimentistas urbano-industriais que reverberam ao seu modo nas experiências curriculares, mas também expõem, por meio de um excesso que transborda, uma fissura, aquela de a educação não escapa de se enredar em teias interespécies e redes geoecológicas."

Assumindo a proposição de que o educar estaria mais próximo do ato de tornar-se com, de Haraway (2008), faz-se necessário identificar o incômodo com o "aprisionamento do currículo ao humanismo pedagógico e psicologizante (...), exercido por parte considerável da teoria curricular" (Ranniery, 2020). O currículo aqui, a partir de tais entendimentos, torna-se e é tomado como uma ecologia instável, que não pode ser selada ou estabilizada; ele é constantemente atravessado pelo não-humano, emaranha-se com ele, afeta e é simultaneamente afetado.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

REFERÊNCIAS

Butturi Junior, Atilio; Camozzato, Nathalia. A PreP, o HIV e as Táticas de tecnobiodesobediência. Fórum Linguístico, vol. 18, nº2, 2021.

Butturi Junior, Atilio. As formas de subjetividade e o dispositivo da aids no Brasil contemporâneo: disciplinas, biopolítica e phármakon. In: QUINO, V. C.; CRESTANI, L. M.; DIAS, L. F.; DIEDRICHM M. S. Língua, literatura, cultura e identidade: entrelaçando conceitos. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2016. p.59-78.

Dean, Tim. Intimidades mediadas: sexo no pelo, truvada e a biopolítica de quimioprofilaxia. REBEH, vol. 06, n.21, p. 604-638, set/dez. 2023

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2014.

Foucault, Michel. Microfísica do Poder. Porto Alegre: Editora Graal, 2004

Galvão, Jane. AIDS no Brasil: A agenda de construção de uma epidemia. Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS. São Paulo: Editora 34. 2000.

Leite, André; Santos, Claudiene; Ranniery, Thiago. Seria a medicina tão biomédica assim? Deslocamentos biopolíticos, população LGBT e cuidados em saúde. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, / n. 40, 2024

Ministério da Saúde. Manual de adesão ao tratamento para pessoas vivendo com HIV e aids. Brasília - DF, 2008.

Ministério da Saúde. Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas para Manejo da Infecção pelo HIV em Adultos. Módulo I: Tratamento. Brasília - DF, 2024.

Monteiro, Ana Luiza; Villela, Wilza. A Criação do Programa Nacional de DST e Aids como Marco para a Inclusão da Idéia de Direitos Cidadãos na Agenda Governamental Brasileira. Psicologia Política, vol. 9, nº 17, p. 25-45, jan- jun. 2009.

Mortimer-Sandilands, Catriona. Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 19, nº 1, p. 175-195, janeiro-abril 2011

Povinelli, Elizabeth. Geontologia: Um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu editora, 2003.

Ranniery, Thiago. Vivendo no mundo deles: currículo a partir de um apelo geontológico. Currículo sem Fronteiras, v. 20, n. 3. p. 729-754, set./dez. 2020.

Ranniery, Thiago; Lopes, Danielle. On the limits of the human on the curriculum field. Curriculum Inquiry, p. 110 - 125, abril 2016

Stengers, Isabelle; Altman, Max. A invenção das ciências modernas. São Paulo: Ed. 34, 2002.

Concepções de gênero e raça na formação de meninas programadoras em uma perspectiva etnográfica

Simone de Oliveira Mestre[1]
Bruna Brajão da Rocha[2]

Resumo

Visamos apresentar reflexões sobre os desafios e possibilidades de conduzir uma pesquisa etnográfica em um Curso de Programação direcionado exclusivamente para meninas. Tanto a pesquisa quanto o curso fazem parte do Projeto "Meninas Programadoras e Professoras Programadoras: Programa de Mulher", do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O referido projeto iniciou suas atividades em março de 2025 e oferece cursos de Programação para meninas e professoras da rede pública. Nossa proposta objetiva mapear quais estratégias podem ser utilizadas para integrar relações étnico-raciais no referido curso, buscando compreender como as relações de gênero e raça se configuram no ambiente virtual de aprendizagem. Neste primeiro momento da pesquisa, iniciamos com as atividades de campo, com observação das aulas semanais e preparação das rodas de conversa temáticas com as estudantes. Concomitantemente, temos nos debruçado sobre a adoção da perspectiva metodológica amparada nas contribuições da etnografia digital, visando lançar um olhar interseccional de gênero e raça. Nossa questão de pesquisa consiste em compreender como iniciativas de formação educacional nas áreas de Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática (STEM, na sigla em inglês) podem contribuir para a redução das desigualdades estruturais que afetam especialmente meninas negras. Assim, nosso relato busca trazer as inquietações iniciais relacionadas ao "fazer etnográfico" em um ambiente virtual formativo de STEM em diálogo com as concepções de gênero e raça.

[1]Professora do Departamento de Teorias e Práticas Pedagógicas (DTPP) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).
[2] Discente do Curso de Licenciatura em Pedagogia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Palavras-chave: participação feminina; STEM; etnografia.

Introdução

A presença de mulheres nos ambientes formativos correspondentes às áreas de Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática (STEM, na sigla em inglês) tende a ser menor do que a presença de indivíduos do sexo masculino. Essa questão demonstra estar ligada a diversos fatores sociais conectados, até mesmo, com práticas exercidas na infância das/dos sujeitas/os. Devido a isso, surgem propostas de programas que visam equiparar o acesso de meninas e mulheres nesses ambientes. No presente artigo, explicitaremos as possibilidades de integralização dos conteúdos das relações étnico-raciais e de gênero.

Entre essas iniciativas, podemos destacar um projeto voltado especificamente para a área de Programação, cujo nome é "M²: Meninas Programadoras e Professoras Programadoras". Trata-se de um projeto financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que, atualmente, vem possibilitando que meninas e professoras da rede pública de educação básica possam ter acesso a um espaço que, por muito tempo, foi dominado pela presença masculina.

O presente trabalho é um desdobramento da pesquisa de Iniciação Científica em andamento, iniciada em abril desde 2025, que visa, com o apoio de uma abordagem etnográfica, identificar as percepções de gênero e raça presentes em um ambiente virtual de aprendizagem, por meio de interações em um ambiente educacional que permitam a integralização dessas temáticas durante a realização do projeto citado. Busca-se, assim, identificar como uma abordagem interdisciplinar que considera, principalmente, as categorias de gênero e raça pode contribuir para espaços de formação de STEM mais inclusivos e diversos.

Este texto está organizado em seis partes, além das considerações finais. Na primeira parte, discutem-se as diferenças educacionais e as relações de gênero, refletindo brevemente sobre como desigualdades históricas e sociais influenciam as trajetórias formativas de meninas e mulheres. A segunda parte aborda a relação entre gênero e as áreas STEM, enfatizando os desafios e avanços na inserção feminina nesses campos. A

terceira parte apresenta a relação entre educação tecnológica e o projeto "Meninas Programadoras e Professoras Programadoras: programa de mulher", considerando suas contribuições para a promoção da equidade de meninas. Na quarta parte, discute-se a presença dos marcadores sociais da diferença na formação tecnológica de meninas, com foco nas interseccionalidades entre raça e gênero. A quinta parte trata do uso e da importância da etnografia como método de investigação nesse contexto, evidenciando seu potencial para compreender práticas e significados no cotidiano educacional. Por fim, a sexta parte traz breves considerações sobre as práticas realizadas no trabalho de campo, situando as experiências e reflexões produzidas ao longo da pesquisa.

1. Diferenças educacionais e o gênero

O afastamento de minorias do ambiente educacional ocorre de diversas formas desde o surgimento das primeiras escolas. Por meio de dados e suas consequentes análises, principalmente nas pesquisas acadêmicas, é possível realizar a identificação de como a interseccionalidade afeta cotidianamente diversas pessoas quando o assunto é educação. Entretanto, essa mesma interseccionalidade não costuma ser abordada nas políticas educacionais, "visto que essas políticas não ponderam um entrelaçamento ao tratar sobre machismo e racismo, pois esses são eixos abordados separadamente por quem elabora as políticas de educação" (Santos; Nascimento, 2022, p. 110).

Isso leva, portanto, a uma desconsideração das dificuldades enfrentadas nas escolas, principalmente quando esses indivíduos são mulheres negras, já que essa interseccionalidade ou sua consequente desconsideração acaba "aumentando os níveis de discriminação a partir da sala de aula e ao longo da carreira acadêmica" (UNESCO; CILAC, 2022, p. 13). Portanto, o caminho escolar das mulheres é constantemente marcado por diversos impasses, sendo estes conectados, principalmente, a estereótipos que se encontram presentes até mesmo nos materiais didáticos.

Segundo Francisca Santos e Elaine Nascimento, esses estereótipos de gênero na infância e adolescência, principalmente pensando na realidade de meninas negras, acabam "fazendo com que a criança ou adolescente não se veja ou se identifique em

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

instrumentos pedagógicos como os livros didáticos e currículos" (2022, p. 119). Tais ações acabam por desmotivar meninas negras e levam, em alguns casos, a uma evasão escolar, já que, "quando elas passam por essas situações dolorosas e constrangedoras, muitas vezes ocorrem abandonos ou troca de escola, com o intuito de evitar o contato com aqueles que lhes agrediram" (Santos; Nascimento, 2022, p. 120).

Consequentemente, a história educacional de meninas, principalmente meninas negras, acaba sendo marcada por impasses e desmotivações, tornando sua presença nesses espaços uma resistência a tais imposições. Resistência esta que deve ser exercida em conjunto com políticas públicas efetivas e que consideram tais interseccionalidades, sinalizadas no relatório feito pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO, na sigla em inglês) e pelo Fórum Aberto de Ciências da América Latina e do Caribe (CILAC) tanto como barreiras institucionais, quanto como estereótipos de gênero que moldam as escolhas profissionais (UNESCO; CILAC, 2022).

2. Gênero e STEM

Intercaladamente, meninas são constantemente desmotivadas a seguirem determinados comportamentos ou meios de aprendizagem, afetando diretamente em suas percepções sobre si mesmas desde muito cedo, como demonstra a pesquisadora Kelly Maria Gomes (2020). Isso se dá, principalmente, quando se trata da presença das meninas na área de Exatas, levando a uma desigualdade de gênero nas áreas STEM.

Esses fatores acarretam desmotivação e modificação no desempenho educacional dessas garotas, levando, até mesmo, à diminuição nos resultados de testes padronizados que visam medir a proficiência de alunos em matemática e leitura. A média de garotas, como exposto no relatório da UNESCO em conjunto com o CILAC, tende a diminuir quando comparada à de meninos, levando a resultados como, "no Brasil, na quarta classe, os meninos obtêm 195,6 pontos em matemática e as meninas 194,1, com apenas 1,5 pontos de diferença, mas na oitava classe, os meninos superam as meninas nos testes de matemática em 9,1 pontos" (INEP, 2009 *apud* UNESCO; CILAC, 2022).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Essas diferenças não surgem ao acaso; há a presença de fatores intrínsecos desde a infância e as primeiras socializações de garotas que vão podando seus desejos por futuramente seguirem carreiras em Exatas. São fatores que, por sua vez, "geram uma representação estereotipada das melhores opções educacionais masculinas e femininas e tendem a desencorajar as meninas de se especializarem em *STEM*" (UNESCO; CILAC, 2022, p. 9).

Essa desmotivação acompanha as alunas durante todo seu processo educacional. Desta forma, é oportuno dizer que, no momento, existem poucas iniciativas, programas educacionais e práticas pedagógicas que busquem demonstrar para meninas e mulheres que elas também podem participar de carreiras em Exatas. Segundo a UNESCO e o CILAC (2022), os professores(as) enfrentam dificuldades de tornar essas áreas mais interessantes ao público feminino.

A diferença educacional na presença de mulheres nas áreas correspondentes às Ciências Exatas passa para além dos muros das escolas de educação básica. Ao finalizarem sua escolarização principal e ao buscarem formações no Ensino Superior, as mulheres (mesmo que atualmente haja um aumento relativo nessas áreas) ainda são, segundo a UNESCO e o CILAC, as minorias nas áreas científicas e tecnológicas. Isso se estende, até mesmo, ao mercado de trabalho ou a níveis superiores de formação, já que "apenas uma mulher consegue um emprego nos campos *STEM* para cada quatro homens" (UNESCO; CILAC, 2022, p. 9).

Por mais que existam esforços por mulheres em conjunto com projetos e programas de expansão do campo educacional tecnológico, a proporção desbalanceada entre homens e mulheres permanece nesses espaços. Assim, é necessário pensar políticas para equiparar tais disparidades, pois, "embora a participação feminina tenha vindo a aumentar, as desigualdades permanecem em vários países e em certos sectores disciplinares, afetando o acesso das meninas à *STEM*" (UNESCO; CILAC, 2022, p. 9). Afinal, revela-se a necessidade da continuidade de propostas públicas ou privadas que busquem levar mais meninas e mulheres para áreas da Ciência.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3. A educação tecnológica e o Projeto Meninas Programadoras e Professoras Programadoras: programa de mulher

De maneira a equiparar tais desigualdades e possibilitar que garotas negras também tenham acesso a áreas de formação valorizadas no mercado profissional e socialmente – nas quais a presença majoritária é de homens brancos –, surgem programas diretamente conectados aos objetivos estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU), mais especificamente os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Segundo Menezes, desta forma, "viabiliza[-se] o empoderamento de meninas e mulheres em todas as esferas da sociedade" (2022, p. 10).

Tais programas aparecem como meios viáveis para aumentar não somente a presença feminina nos locais ocupados majoritariamente pelos homens, mas também para possibilitar a mudança na autoestima de mulheres e meninas, pois tais ações promovem "notável aumento na autoestima, confiança e habilidades de liderança das participantes" (Domingos; Huo, 2025, p. 01).

Essas práticas surgem como recursos para o incentivo e, consequentemente, a inserção dessas mulheres nos ambientes das áreas STEM. Um desses recursos, inclusive, é o espaço no qual a pesquisa do presente estudo é realizada atualmente (ano de 2025): o intitulado MP²: Programa de Mulher (Chamada CNPq/MCTI/MMULHERES nº 31/2023), ministrado pela professora Maria da Graça Campos Pimentel, do Instituto de Ciências Matemáticas e de Computação da Universidade de São Paulo (ICMC/USP), *campus* de São Carlos, desde 2021. A seguir, apresentamos o resumo do projeto submetido ao CNPq:

> Estereótipos, barreiras culturais e desigualdade social no Brasil agravam desafios para meninas e mulheres na área de Computação, limitando o acesso e aumentando vulnerabilidades. A equipe da USP/ICMC tem experiência na formação de meninas do ensino médio e concluintes no curso online "Meninas Programadoras" com Python, tendo 26 turmas concluídas e 1100 alunas certificadas. Também capacitou 118 professoras do Ensino Básico com o curso "Professoras Programadoras" com a plataforma Scratch. Este projeto estende a equipe da USP/ICMC com professoras(es) de Saúde, Educação e Computação de universidades e de institutos federais para desenvolver novas versões dos cursos de modo a também promover conscientização

> e capacitação em temáticas feministas e étnico-raciais. Avaliaremos o uso do "*Experience Sampling and Programmed Intervention Method*", já empregado em estudos de acompanhamento remoto, na promoção do engajamento das alunas e de colaboração contextualizada. Adicionalmente, a pesquisa desenvolverá instrumentos de validação do processo de avaliação de cursos similares. O projeto prevê um conjunto de ciclos de desenvolvimento, oferecimento e avaliação de turmas do curso Meninas Programadoras, uma versão para alunas do Ensino Médio e para professoras, e outra versão para alunas do Ensino Fundamental II, almejando a formação de 600 alunas e 120 professoras. Um componente de programação visual nos cursos resultará em 320 projetos em temas relevantes ao público feminino, disponibilizados no Scratch. Os cursos terão duração entre três e seis meses, em que as alunas poderão receber bolsas ICJ. Um grupo de professoras do Ensino Básico, parceiras atuantes no recrutamento e no acompanhamento das alunas e egressas, terão apoio de uma bolsa AT-NS. A equipe inclui uma equipe multidisciplinar de graduandas e uma pós-doutoranda, bolsistas, engajadas no acompanhamento das alunas e de seus projetos. Os cursos serão oferecidos pela equipe da USP/ICMC, em colaboração com as parceiras (MP²: Programa de Mulher (Chamada CNPq/MCTI/MMULHERES nº 31/2023, p. 01).

Os cursos oferecidos no âmbito do programa funcionam de maneira remota e com duração de três a seis meses para alunas do Ensino Médio e professoras e alunas do Ensino Fundamental II, com a intencionalidade de formar 600 alunas e 120 professoras de quatro regiões do Brasil que estão no EM (Ensino Médio). As meninas cursistas recebem, durante três meses, uma bolsa de Iniciação Científica Júnior (ICJ) no valor de R$ 300,00. Essa ação surge como um meio de proporcionar a oportunidade de incentivar e equipar essas mulheres ao ambiente das áreas STEM, visando realizar, por meio de aulas online oferecidas todos os sábados, um ambiente educacional que oriente e ensine a meninas e mulheres das redes públicas brasileiras a prática da programação.

Ademais, o curso oferece um conjunto de atividades, como a realização de monitorias disponibilizadas nos demais dias da semana em horários matutinos, vespertinos e noturnos, para que as alunas possam esclarecer suas dúvidas e revisar seus exercícios, tal como são propostos pela responsável das aulas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4. Marcadores sociais da diferença na educação tecnológica de meninas

Como complemento ao ‘Projeto “Meninas Programadoras e Professoras Programadoras: programa de mulher”, estão sendo realizadas pesquisas para identificar a possibilidade de inserção de demais formações intrínsecas na estrutura-base do curso, para que as garotas e mulheres participantes tenham acesso a um curso abrangente, principalmente em áreas relevantes ao seu meio e que se relacionem com suas vivências.

Tais formações correlacionam-se com a possibilidade de conexão entre o ensino de programação e temáticas conectadas ao ensino de relações étnico-raciais e de gênero. E, neste artigo, nos deteremos na abordagem das relações étnico-raciais, tendo em vista o crescente aumento de manifestações de racismo em ambientes, o que vem sendo denominado de ‘cyber racismo’ (Menin; Beidacki; Boeira, 2024) e/ou ‘racismo algorítmico’ (Silva, 2022), considerando que o racismo no ambiente virtual e digital:

> pode assumir várias formas, como piadas ou comentários que causam ofensa ou mágoa; xingamentos ou abuso verbal; assédio ou intimidação, ou comentários públicos que incitam hostilidade contra determinados grupos. Quando o racismo ocorre online, é conhecido como cyber racismo. O cyber racismo pode incluir palavras e imagens e pode ser comunicado por meio de sites, blogs e redes sociais, vídeos ou e-mail (Menin; Beidacki; Boeira, 2024, p. 05).

Podemos observar que o racismo presente no cotidiano é estendido para o ambiente virtual e digital, afetando, principalmente, pessoas que trabalham nele, em especial aquelas que trabalham com Linguagem de Programação ou Tecnologia da Informação. Considerando que “o modo pelo qual a disposição de tecnologias e imaginários sociotécnicos em um mundo moldado pela supremacia branca realiza a ordenação algorítmica racializada” (Silva, 2022, p. 69), levando à ocorrência de casos de racismo nas tecnologias e na internet.

Como exemplos, podemos citar o embranquecimento presente nos filtros disponibilizados nas redes sociais (como Instagram, Facebook, TikTok) e, até mesmo, a presença de vieses racistas nos filtros de pesquisa de buscadores (como Google, Yahoo, entre outros), revelando a necessidade de uma interferência na formação étnico-racial nos cursos voltados a essa nova esfera social.

5. O uso e a importância da etnografia nesse contexto

Fazer o uso da abordagem etnográfica no contexto de um curso direcionado para meninas, principalmente quando consideramos que o ambiente em que o curso ocorre é online, se configura adequado e com potencialidade investigativa. Além disso, os recursos metodológicos da etnografia permitem captar nuances que se dão no âmbito digital e que não seriam percebidas de outra forma. Por exemplo, um estudo de *survey* (questionário) não consegue captar como as meninas se comportam e interagem durante o curso que acontece no ambiente da plataforma Google Meet.

Nesse contexto, a etnografia permite uma maior adaptabilidade dos instrumentais de pesquisa e se diferencia de outras abordagens metodológicas por sua dimensão interpretativa e reflexiva daquilo que é observado no ambiente de interação social. Ademais, o uso da abordagem etnográfica sobre as realidades sociais virtuais (Hine, 2000) não é recente e vem crescendo nas Ciências Sociais, sobretudo com a ascensão da importância, utilidade e usos dos dispositivos digitais na vida cotidiana.

A etnografia enquanto abordagem para compreender práticas, significados e interações realizadas no âmbito digital demonstra grande eficiência para captar sutilezas, conflitos, afetos e/ou variações desse universo. É importante compreender que as relações estabelecidas no ambiente online se configuram, muitas vezes, como apontam Hammersley e Atkison, como “comunidades virtuais”. Estas, frequentemente, “existem apenas no ciberespaço [e] só podem ser estudadas etnograficamente neste mesmo meio. A etnografia digital trabalha com a ação social e a organização social em configurações virtuais” (Hammersley; Atkinson, 2022, p. 339).

É necessário fazer um exercício reflexivo do uso da etnografia nesse contexto. Ao pesquisar os mundos virtuais e digitais, não estamos lidando com mundos distintos daquilo que chamamos de presencial ou *in locu*. Nessa perspectiva, Boellstorff *et al*. (2012) oferecem uma reflexão pertinente sobre o que é fazer etnografia no ambiente online/virtual/digital. Para os autores, esses ambientes são:

> lugares e dão a sensação de mundo. Eles não são apenas representações espaciais, mas oferecem um ambiente rico em objetos, que os participantes podem atravessar e com o qual podem interagir (...) mundos virtuais são multiusuários por

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> natureza; eles existem como ambientes sociais compartilhados, com comunicação e interação simultâneas. Embora os participantes possam se envolver em atividades solitárias dentro deles, os mundos virtuais prosperam na coabitação com outros. (...) eles são persistentes: eles continuam a existir de alguma forma, mesmo quando os participantes se desconectam. Eles podem, portanto, sofrer mudanças na ausência de qualquer participante, em função da própria plataforma ou das atividades de outros participantes. (...) os mundos virtuais permitem que os participantes se personifiquem, geralmente como avatares (...) para que possam explorar e participar do mundo virtual (Boellstorff *et al*., 2012, p. 7).

Considerando essa concepção de mundos virtuais, não podemos perder de vista a problematização feita por Daniel Miller e Don Slater (2004), que questionam a fascinação excessiva de etnógrafos pelo "virtual" e pelo "ciberespaço", o que acaba resultando em uma concentração somente nas interações online, sem levar em consideração as conexões entre o digital e o mundo offline, como argumentam:

> Isso fornece a base para nossa posição consistente contra muito da literatura prévia sobre a Internet. O problema não é só a falta generalizada de envolvimento contextualizado e em longo prazo. Nem é simplesmente a fascinação com o "virtual" e o "ciberespaço", que tem levado tantos pesquisadores a conduzir estudos inteiramente on-line sobre os modos de interação e relacionamento específicos ao cenário on-line (Miller; Slater, 2004, p. 45).

Partindo dessa problematização, consideramos que aquilo acontece online precisa ser observado e analisado com outros contextos sociais, culturais e materiais que atravessam a realidade das meninas e mulheres que participam do projeto. Sem esquecer que os marcadores sociais da diferença complementam tanto as observações, quanto a análise dos dados, nosso objetivo não é somente ficar em um "mundo virtual", e sim fazer conexão para compreender experiências digitais como parte da vida social mais ampla das pessoas, em especial das meninas no ambiente educacional online.

Essas percepções e questionamentos sobre a etnografia no meio digital/online/virtual são considerados no eixo orientador do nosso trabalho de campo, realizado durante aulas por meio da observação participante em um ambiente virtual (sala disponibilizada para as mulheres e meninas no Google Classroom). Pretende-se direcionar nessa situação para observação de práticas com fins educacionais, algo

relativamente recente, ao se considerar que o ensino a distância é algo novo quando comparado ao ensino presencial.

Em nosso trabalho de campo, realizamos observações participativas das aulas ministradas, em harmonia com as ideias estabelecidas por Tim Ingold, pois "Observar significa ver o que acontece no entorno e, é claro, também ouvir e sentir" (Ingold, 2016, p. 407), buscando identificar a melhor maneira de inserir os conteúdos educacionais citados anteriormente na formação das garotas. Entretanto, identificamos algumas dificuldades no fazer etnográfico, conectadas majoritariamente às ideias expressas por Nogueira, Gomes e Soares (2011), visto que apenas signos sociais atribuídos ao contexto são perdidos, levando à falta de percepções essenciais, como a observação de expressões faciais e tom de voz.

Nesse sentido, pensamos que, devido ao fato de as aulas serem gravadas, algumas alunas não abrem suas câmeras ou realizam comentários em áudio, fazendo maior uso das mensagens escritas, dispostas no chat da plataforma, tornando a percepção de suas reais emoções e intenções mais difícil.

Ademais, no primeiro grupo observado (correspondendo ao período de 22 de março até 30 de junho de 2025), a grande maioria das alunas não utilizava a própria imagem, optando por escolher personagens de seus conteúdos de entretenimento favoritos (como animes, séries disponibilizadas em plataformas ou jogos), o que revelava suas preferências midiáticas, mas não informava dados conectados a seus reais perfis.

Portanto, como meio de complementar a coleta de dados para além da observação participante, estamos utilizando outros recursos, como rodas de conversa e questionários. A elaboração e aplicação do questionário permitem complementar o perfil das estudantes. São perguntas que estão conectadas a questões sociais de autoimagem e identificação pessoal ligadas a tópicos abrangentes das relações étnico-raciais, colaborando para o desenvolvimento de um perfil etnográfico mais preciso para o estudo.

Na primeira coleta de dados, por intermédio de um formulário de identificação disponibilizado às participantes dos programas em 13 de setembro de 2025, identificamos que uma parcela das alunas possui dúvidas ligadas a conhecimentos da área das relações étnico-raciais. Além disso, pudemos perceber que elas passaram por situações

envolvendo tanto racismo, quanto machismo/misoginia, demonstrando, portanto, a importância de intervenções em suas formações profissionais e acadêmicas.

6. Breves considerações sobre as práticas realizadas no trabalho de campo

Considerando as informações anteriormente apresentadas sobre o campo, informamos que são desenvolvidas, no âmbito do projeto, rodas de conversa em conjunto com palestras sobre temas conectados às áreas de saúde e cuidado da mulher e relações étnico-raciais. Juntamente às aulas de ensino sobre os códigos de programação para as estudantes participantes dos projetos, esses espaços de conversa e atenção surgem na intencionalidade de enriquecimento, identificação e acolhimento de vivências e conhecimentos de todas as mulheres presentes, pois "o conhecimento emerge a partir das encruzilhadas de vidas vividas junto com outros" (Ingold, 2016, p. 407).

Assim, todas as meninas que se encontram semanalmente aos sábados para adquirir conhecimentos ligados às áreas da Programação e suas lógicas podem, em conjunto com esses saberes, obter acesso a temas relevantes e complementares para suas práticas. Um exemplo é "A importância do letramento racial na formação tecnológica", tema de uma das rodas de conversa ministrada pela professora Simone Mestre, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). A seguir, apresentamos um comentário de uma das cursistas durante a roda de conversa realizada em 13 de setembro de 2025:

> Na minha sala do ano passado acontecia isso, chamavam um menino e uma menina do grupo deles mesmo (maioria brancos) de macacos e vários outros apelidos racistas sem nenhuma vergonha altíssimo em meio as aulas. Até que um dia um professor que todos respeitavam (não tinham essa postura racista na aula dele, mas um dia ele escutou) ele bateu de frente com todos e só aí que eles pararam (Relato de uma adolescente cursista no chat da roda de conversa).

Esse relato demonstra a importância de garantir espaços para que as meninas falem sobre o racismo no cotidiano escolar. Na referida palestra e em rodas de conversa, os conteúdos expressos e trabalhados em conjunto sobre tais temáticas podem ser abordados futuramente pelas participantes em projetos computacionais, proporcionando uma correlação entre teoria e prática das áreas de conhecimento estudadas e contribuindo para um possível desenvolvimento integral das estudantes. Esse desenvolvimento pode contribuir para uma cultura tecnológica crítica para demais meninas e mulheres e pode ser trabalhado e aprofundado em pesquisas futuras considerando a expansividade do avanço tecnológico e das transformações que podem ser feitas por elas.

Considerações finais

Para pensar em estratégias que combatam as assimetrias de gênero nas áreas STEM, é importante estabelecer certo nível de prioridade para projetos, pesquisas e políticas públicas voltadas para constituição de ambientes de aprendizagem direcionados a mulheres e com incentivos concretos e materiais para sua participação.

Essas iniciativas e demais meios que tenham como objetivo primordial a inserção de meninas e mulheres e pessoas negras nos espaços ocupados pelas áreas STEM configuram-se como uma possibilidade para que, por meio de seus potenciais transformadores, essas meninas e mulheres possam modificar como esses ambientes se encontram e são “programados”, garantindo espaços virtuais mais representativos e seguros para todas as que venham a ter acesso a eles.

Contribui-se, assim, de maneira inclusiva e diversificada para o desenvolvimento da Ciência brasileira e mundial, já que “o trabalho realizado por equipas de investigadores mais etnicamente diversificadas recebe mais citações do que o trabalho realizado conjuntamente por indivíduos com antecedentes semelhantes (Freeman, 2014, *apud* UNESCO; CILAC, 2022, p. 12), provando que a riqueza de uma produção científica e, consequentemente, do desenvolvimento de sua sociedade encontra-se na diversidade realizada de maneira efetiva.

Esperamos que tais afirmações possam, portanto, contribuir com a comunidade acadêmica e social, permitindo que mais produções sejam investigadas e realizadas, buscando permitir que aquelas que, por muito tempo, foram deixadas de lado (dos muros das escolas ou da sociedade) possam chegar aonde desejam chegar, com os devidos suportes e incentivos.

Reafirmamos que a etnografia se mostra especialmente relevante nesse contexto, possibilitando compreender, em uma perspectiva articulada às experiências, os desafios e as estratégias de inserção de meninas, mulheres e pessoas negras nos espaços das áreas STEM, inclusive em ambientes virtuais.

Defendemos que, ao adotar uma abordagem etnográfica, a pesquisa não se limita a descrever, mas também ilustrar as dinâmicas socioculturais que permeiam esses contextos educacionais. Isso permite identificar barreiras simbólicas e estruturais para o acesso de meninas negras a áreas de formação tecnológica, bem como reconhecer os potenciais transformadores de suas trajetórias.

A pesquisa etnográfica nesse contexto permite construir um prisma reflexivo para compreender como relações de poder, representações e práticas cotidianas influenciam a entrada, a presença e a permanência dessas meninas no universo das áreas STEM.

Referências bibliográficas

BOELLSTORFF, T.; NARDI, B.; PEARCE, C.; TAYLOR, T. L. (2012). *Ethnography and Virtual Worlds*: A Handbook of Method. Princeton, NJ: Princeton University Press.

DOMINGOS, R. M.; HUO, A. Z. A relevância dos programas de incentivo à participação feminina nas ciências exatas e tecnológicas (STEAM): estudo de caso do acampamento de codificação para jovens mulheres africanas - Coding Camp (Moçambique - 2023). *Revista da Faculdade de Educação (FAED)*, v. 41, e 412501, jan./dez. 2025. Disponível em: https://periodicos.unemat.br/index.php/ppgedu/article/view/13319. Acesso em: 4 out. 2025.

HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. *Etnografia*: Princípios na prática. Petrópolis. Vozes. 2022.

HINE, C. *Virtual Ethnography*. Londres: Sag, 2000.

INGOLD, T. *A vida das linhas*. Tradução de Fábio Creder. São Paulo: Vozes, 2015.

MENEZES, K. M. G. *Educação e igualdade de gênero*: desafios para as políticas educacionais da década de 1990. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2020.

MENIN, V. P.; BEIDACKI, C. S.; BOEIRA, L. *Cyber Racismo*: Respostas Rápidas para Governos. Evidências, Desafios e Caminhos Possíveis. São Paulo: Instituto Veredas, 2024.

MILLER, D.; SLATER, D. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, p. 41-65, 2004.

NOGUEIRA, E. J.; GOMES, L. F.; SOARES, M. L. de A. Netnografia: considerações iniciais para pesquisas em educação. *Quaestio* (Revista de Estudos em Educação – UNISO) v. 13, n. 2, p. 185-202, nov. 2011. Disponível em: https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/view/696. Acesso em: 4 out. 2025.

OLIVEIRA, É. T. de. Netnografia como possibilidade de pesquisa em educação e tecnologias: avaliação, interação e recursos tecnológicos. *Cenas Educacionais*, v. 4, n. 10936, p. 1-18, 2021. Disponível em: https://orcid.org/0000-0001-9935-4260. Acesso em: 4 out. 2025.

SANTOS, F. K. L. dos; NASCIMENTO, E. F. do. Jovens meninas negras e a exclusão escolar: a ausência da interseccionalidade nas políticas públicas de educação. *Revista Humanidades e Inovação*, v. 9, n. 8, p. 111-122, 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/351352113_netnografia_como_possibilidade_

de_pesquisa_em_educacao_e_tecnologias_avaliacao_interacao_e_recursos_tecnologicos. Acesso em: 4 out. 2025.

SILVA, A. F. da. Racismo algorítmico: inteligência artificial e discriminação nas redes sociais. *Revista Em favor da Igualdade Racial*, v. 6, n. 3, p. 189-206, 2023. DOI:10.29327/269579.6.3-14. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/6482. Acesso em: 4 out. 2025.

UNESCO; CILAC. *Ciência, tecnologia, gênero e inovação*: políticas públicas para reduzir as desigualdades. Montevidéu: UNESCO; Foro CILAC, 2022. 32 p. Disponível em: https://forocilac.org/wp-content/uploads/2022/06/policypapers-cilac-gender-pt.pdf. Acesso em: 4 out. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

EDUCAÇÃO E ATENÇÃO: EMARANHADOS, ENTRELAÇAMENTOS NO MUNDO DA VIDA

Dra. Sueli Bonfim Lago[1]
Dr. Leonardo Rangel dos Reis[2]
Luisa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro[3]

RESUMO

O objetivo da pesquisa é apresentar uma nova perspectiva de educação: a educação da atenção. A metodologia baseia-se em uma revisão de literatura a partir das teses apresentadas por Ingold (2012), Masschelein (2008) e Merleau-Ponty (1999). Pensar a educação nos tempos atuais, requer pensar não só em teorias, conceitos, representações, mas, pensar o que Merleau-Ponty (1999), observou e chamou a atenção acerca do "mundo da vida". Parece-nos que a educação ainda transita na perspectiva instrumental, de preparação para o mundo do trabalho. A vida não se restringe a isso e os efeitos desse direcionamento mantém as dicotomias que nos legou consequências muito caras ao conhecimento. Ressalta-se as divisões dos "nichos do saber" e seus territórios de domínios, que cindiu a realidade enquanto natureza e cultura. A vida em seu movimento incessante, em seus devires, é contingente e sempre lacunar. É sobre um "fundo de indeterminação" que ela aparece aos sujeitos, nas paisagens que o mundo lhe abre. Um sujeito que deve estar atendo as interações, as múltiplas formas de ver o mundo e experimentar coisas, rejeitando idealizações e resistindo a padrões já sedimentados. Assim, o olhar sobre a educação não pode estar restrito ao desenvolvimento da intelectualidade, da instrumentalidade, mas, pensar no sujeito enquanto totalidade. Contrapondo-se a visão ainda de tradição moderna, de uma existência interiorizada e subjetiva; que o divide em partes (mente e corpo), a educação da atenção valoriza a

[1]Universidade do Estado da Bahia, sbonfimlago@gmail.com
[2]Escola Técnica Federal da Bahia, leonardorangel@gmail.com
[3]Graduanda de Enfermagem, Universidade do Estado da Bahia, luisalopesribeir@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

presença, às experiências diretas e imediatas de sentir. Nesse sentido, é que se faz necessário pensar na educação, no sentido de uma "pedagogia da atenção".

Palavras-chave: Corporeidade; educação; atenção; interação; ambiências

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da pesquisa é apresentar uma nova perspectiva de educação: a educação da atenção. A metodologia baseia-se em uma revisão de literatura a partir das teses apresentadas por Ingold (2012), Masschelein (2008) e Merleau-Ponty (1999). É comum nas conversas sobre educação e nos documentos oficiais pedagógicos - curriculares a repetição da expressão: "alunos críticos e reflexivos", o que reforça a valorização da intelectualidade nos processos formativos, a chamada "educação da cabeça". O desenvolvimento da capacidade racional tão difundida na formação do homem grego; a Paidéia, se configurou como modelo a ser seguido. Esse movimento também foi sentido na modernidade, ressaltando-se que essa valorização foi potencializada com os avanços científicos, pós revolução científica do sec. XVII. A crença na funcionalidade dos mecanismos psíquicos, de uma racionalidade logica que acessa a realidade por meio de representações, acentuou os aspectos subjetivos e ideológicos os quais serviram de fundamento para sustentar a narrativa acerca do conhecimento e da verdade.

A pretensão à verdade, fomentou a confiança na capacidade de julgar. Os juízos sobre o verdadeiro e o falso foram reforçados com a busca de certezas. Era necessário para o alcance do conhecimento verdadeiro estar certo e seguro sobre determinado objeto analisado, proposta afinada com as regras do método cartesiano. A certeza é um dado subjetivo, é o sujeito do conhecimento que precisa estar certo do que afirma ser verdadeiro. Essa interiorização do conhecimento, cindiu, como é comum as dicotomias, os domínios excludentes, nesse caso entre o acesso ao mundo interno e o mundo externo, entre percepções e representações. E com isso as percepções sensíveis foram colocadas sob suspeitas, não que historicamente já não tenham sido, mas agora com base em critérios científicos.

Nesse sentido o conhecimento era entendido como uma relação direta entre um sujeito e um objeto, sendo desconsideradas todas as relações estabelecidas com o

ambiente, com o entorno. Os dados perceptivos eram tomados como confusos e a intelectualidade a racionalidade seria o árbitro, quem decidiria acerca do verdadeiro e do falso.

A educação caminhou durante muito tempo no desenvolvimento da capacidade intelectual, adotando o paradigma científico da modernidade. Educação que valorizava exatamente o desenvolvimento da capacidade racional, aludida acima. E com isso os afetos, a percepção sensível, a criatividade, a imaginação, a emoção, os cotidianos foram aspectos não tão desenvolvidos na construção curricular e no processo formativo. Nos movimentos atuais da educação, como por exemplo, a perspectiva dos cotidianos escolares esse entendimento tem sido fomentado.

Um outro viés é a perspectiva da corporeidade. A partir do século XX, o retorno a uma conversa acerca do papel da percepção ao conhecimento e com isso o enfoque ao sujeito encarnado ganhou espaço nas discussões sobre novas epistemologias. Refutações e críticas à visão moderna do conhecimento na contemporaneidade não foram poucas, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, em que avanços significativos das ciências não foram suficientes para que as tão promulgadas autonomia e emancipação da humanidade (defendidas na modernidade), fossem realmente efetivadas. O que se viu foi que as desigualdades sociais movidas por questões econômicas e políticas, os problemas da cotidianidade foram subsumidos por uma ideologia dominante, e esses conhecimentos, na verdade, nos afastaram do "mundo da vida", e nos fizeram acreditar em pseudo-realidades. E, em nome da ciência e da economia, muitos valores foram postos como essenciais, ajudando a camuflar nossas verdadeiras necessidades. Talvez a discussão em torno da humanização tão presente hodiernamente seja reflexo da perspectiva "desumanizada" que a modernidade nos legou. Não podemos ser tão radicais e dizer que ela também não nos trouxe avanços. Sim, nos trouxe. Os desenvolvimentos no campo das ciências médicas, da engenharia, da farmacologia etc. são muito importantes; o que chama atenção, todavia, é o preço que nos foi cobrado para tanto.

Reconhece-se que a ciência não se afirma historicamente por uma única concepção de conhecimento, um único paradigma e que esse processo é dinâmico. Esses movimentos de mudança reforçam a ideia de que as certezas e os conflitos nos mostram que a realidade é efêmera, como disse Merleau-Ponty, sempre vivenciada sobre um fundo

de inacabamento. O que nos incita a pensar enquanto um desafio seria: Como o estudo da corporeidade pode contribuir nessa nova compreensão da realidade e de ciência? Acreditamos que o estudo da corporeidade reivindica novas estruturas de pensamento, na medida em que ressalta uma base existencial que nos torna carne sensível no/do/com (o) mundo. Desde os seus aspectos biológicos, aos seus aspectos para além deste, o corpo é a condição existencial, epistemológica, histórica, volitiva, afetiva que se expressa, a partir dos imbricamentos que estabelece com o mundo.

A" pedagogia da atenção", reconhece a percepção e o estudo relativo ao corpo enquanto integração. Ressaltando que o sujeito possui uma corporalidade que o liga ao mundo, ou melhor que o entrelaça a ele. Só é possível ter mundo se o corpo tiver percepção deste. Portanto, não havendo entrelaçamento entre mundo e corpo, não há possibilidade dos movimentos, não há apreensão direta da relação com a realidade, não há nem mesmo relação com os outros corpos. E não havendo relação com os outros não há ciência, só desdobramento de conhecimento e movimento como representação. Então, é preciso reconhecer os lugares da espontaneidade e dos movimentos que a corporalidade ocupa nas relações e enlaces com o mundo, quando se está a entender que a realidade é sempre dinâmica, pois forjada na emergente relação estabelecida temporariamente entre eles. Então a atenção se volta ao momento da apreensão. Estar atento é estar envolvido/a, não como um/a espectador/a, mas como pessoa engajada que '*sentepensa*' e realiza coisas. E a aprendizagem acontece nessas relações que o sujeito estabelece entre o corpo e o mundo, pelo fato de o ser vivo estar envolvido em um determinado contexto e por dispor de um organismo que lhe permite adquirir determinadas habilidades nas próprias vivências e trocas com o ambiente.

2 CIÊNCIA E CORPOREIDADE: ENTRELAÇAMENTOS

Partindo incialmente de uma concepção de educação voltada para um sujeito em sua integralidade, pressupõe-se que nesse sentido o interesse no educar não se restringe a formação de conceitos, mas de pensar nos enlaces que o sujeito mantém com/no mundo. Não o reduzindo a um sujeito pensante, mas um ser que habita e interage com os outros seres e com as coisas. Por outro lado, ter também o cuidado de pensar em sua existência enquanto potência, enquanto ser que se expressa, se relaciona, que modifica o entorno e

se cuida. Ao cuidar de sua integralidade ele cuida de si e da comunidade. Trata-se de um chamado à persecução da condição de boa convivência (autocuidado e cuidado dos outros, cuidado da comunidade), levando-se sempre em conta os aspectos coletivos e individuais. Esse atrelamento é imprescindível de ser apontado porque, atualmente, ao falarmos em florescimento da potência, há uma tendência individualista a enxergá-la apenas sob o prisma do indivíduo, como se fosse possível para este viver fora da comunidade.

Acredita-se que na modernidade a cisão entre o individual e o coletivo foi muito acentuada e reforçada a partir da revolução científica (XVII), entendidos enquanto estruturas de domínios distintos. Subordinando as apreensões e vivências que se desdobram no/do mundo como representações que se constituem na consciência. Dessa maneira, parte-se do princípio de que todo acesso ao mundo seria mediado por representações, daí a separação entre o mundo-em-si e o representado (o para-si). Todo o empenho investigativo se concentra então nas explicações do acesso que a consciência tem ao mundo.

Essa forma de compreensão orientou a criação de critérios científicos que, baseados na separação entre natureza e cultura, estabeleceram a já mencionada separação entre ciências naturais e ciências do espírito (ou humanas). Essa visada contribuiu com a delimitação de campos específicos de saberes – por meio da criação de especializações e disciplinas – sob o crivo de exigência do princípio da racionalidade, cuja objetividade foi tomada como fundamento. De certa forma, a partir da modernidade, o conhecimento inicia um processo de estratificação que, cada vez mais, vai intensificando-o e enclausurando-o em círculos especializados, perdendo-se de vista as dimensões integradoras ou de ligação das questões humanas e mais-que-humanas (questões simbólicas, ambientais, preservação da natureza). Há a subdivisão do saber em domínios específicos: a política, a ética, a estética, a religião.

Essa forma de pensar o conhecimento a partir de uma lógica de previsibilidade e de especificidade, imprimiu uma maneira de ver a vida baseada em controle, em medição. Pode-se dizer que a vida seria ideologicamente e matematicamente calculável, uma espécie de uniformização da realidade (Horkheimer; Adorno, 1991).

Questões de natureza não objetiváveis seriam colocadas sob suspeita e relegadas e classificadas como vulgares, senso comum, etc. Só seria aceitável, conhecimentos que minimamente estivessem de acordo com critérios previamente estabelecidos. No que concerne ao acesso que o ser humano tem ao conhecimento, a querela é antiga. A discussão entre percepção sensível e intelectualidade, rendeu desdobramentos múltiplos ao longo da história. No entanto, essa discussão ficou centrada na relação entre sujeito e objeto, negligenciando todo o entorno. E reforçando as operações racionais/criticas como garantia de verdade. Nesse sentido Merleau-Ponty (1999), argumentou acerca do lugar que o corpo ocupa no que tange ao conhecimento. Ao afirmar que sem corpo não há mundo e sem mundo não há corpo. Ele coloca a corporalidade como questão central as discussões sobre ciência. Refuta a teoria da representação moderna, uma vez que, nega que as apreensões são mediatizadas, e diz:

> "um movimento é apreendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu "mundo", e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação" (Merleau-Ponty, 1999, p. 193).

Portanto, não havendo entrelaçamento entre mundo e corpo, não há possibilidade dos movimentos, não há apreensão direta da relação com a realidade, não há nem mesmo relação com os outros corpos. E não havendo relação com os outros não há ciência, só desdobramento de conhecimento e movimento como representação. Então, é preciso reconhecer o lugar da espontaneidade e dos movimentos que a corporalidade ocupa nas relações e enlaces com o mundo, quando se está a entender que a realidade é sempre dinâmica, pois forjada na emergente relação estabelecida temporariamente entre eles. Estamos apontando para relações processuais que não se deixam esquematizar como procedimento mecânico, porque são topologicamente dinâmicas que emergem de modo singular, nos enlaces cambiantes dos corpos no/do/com (o) mundo.

Com isso, a intenção não é afirmar que a reflexão, a racionalidade – também como constituinte do homem – e que os avanços no campo das ciências não sejam significativos. A discussão incide em outro ponto, a de considerar que os métodos analíticos e de sínteses (critérios adotados pelas ciências), possam ser repensados e reorganizados em sua aplicação, considerando fatores outros que envolvem o conhecimento. A questão, talvez, entre outras discussões, pode ter sido reforçada à

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

medida que as ciências foram se delimitando (de acordo com a ideia de que quanto mais específico o objeto, melhor a análise), encerrando-se em saberes excludentes, e de terem esquecido que, antes de uma reflexão, há um sujeito exposto e posto no mundo, o ser-no-mundo, um ser encarnado. Este é sempre situado, num campo fenomênico, envolvido por um feixe de significações não necessariamente passíveis de apreensão, que não pode reduzir o conhecimento da realidade a uma representação interiorizada que o constitui.

O corpo é esse ancoradouro no mundo, portanto as afinidades que estabelecemos com os outros, com as coisas e com o mundo se realizam através das relações habituais, que criam distâncias, aproximações e direcionamentos, em que os movimentos dos corpos nos atam ao mundo, então, "meu apartamento não é para mim uma série de imagens fortemente associadas, ele só permanece como domínio familiar em torno de mim se ainda tenho suas distâncias e suas direções 'nas mãos' ou 'nas pernas'" (Merleau-Ponty, 1999, p. 182).

E o mundo encontra-se aí, independentemente da vontade de qualquer um. Para Merleau-Ponty, a realidade está sempre manifesta, e as experiências vividas atestam isso. Qualquer reflexão, qualquer juízo acerca dela, já é dar-lhe algo que extrapola a ela mesma.

> Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das "representações", ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real, fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído dele. Não é nada disso (Merleau-Ponty, 2000, p. 5-6).

Merleau-Ponty (1999) preocupava-se não com a busca da essência, comum à filosofia clássica e moderna, mas com as vivências. "O homem é pensado em seu meio natural, cultural e histórico, ou seja, como ser-no-mundo, mais do que como ser ideal, privilégio anteriormente dado pela filosofia da consciência" (Carmo, 2007, p. 13). O corpo se dirige ao mundo, está aberto às experiências, "como campo criador de sentidos, isto porque a percepção não é uma representação mentalista, mas um acontecimento da corporeidade e, como tal, da existência" (Nóbrega, 2008, p. 142). Merleau-Ponty (1999, p. 108), coloca essa questão de forma bem explícita quando afirma: "considero que meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos desse mundo".

Através das percepções, posso ver os objetos do mundo, mas não mediante uma visão de sobrevoo, como se fosse possível estabelecer uma posição neutra, não encarnada

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

diante do mundo da vida. A capacidade da percepção é primária, pois ela nos permite habitar o mundo, preconizando certo primado do sujeito motriz. Tal capacidade está no limiar do universo que eu vivencio, no horizonte dos emaranhados do que vivo. “Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das ‘representações’, ela deveria ser sempre hesitante [...]. Não é nada disso” (Merleau-Ponty, 1999, p. 5).

3 PEDAGOGIA DA ATENÇÃO: BUSCANDO CAMINHOS

Definir o caminho, a forma como conduzir à formação e com isso a elaboração dos currículos é sempre uma questão belicosa. A educação está atrelada aos modelos paradigmáticos vigentes e a condução dos conteúdos e de sua importância atendem a esses modelos, o que incide com uma visão de mundo específica e seus corolários. O que se constata, hodiernamente é que a educação ainda resguarda um viés que prioriza a transmissão de conceitos, centrada na interpretação, na reflexão crítica. Masschelein (2008), em seu artigo intitulado; E-educando o Olhar apresenta uma proposta pedagógica que ele nomeou de pobre. À primeira vista, o termo pode parecer estranho, uma vez que, convencionalmente, a educação está muito mais próxima da ideia de uma proposta pedagógica rica, no sentido de uma educação crítica, uma educação que prepare o indivíduo para se tornar autônomo, emancipado. Ou seja, como projeto de um tipo de educação que quer encher os/as seus/as pupilos/as de conteúdo.

O autor pretende fazer uma análise de como a educação está pautada em determinados pressupostos já fixos, sedimentados, e de que o olhar crítico, na verdade, não passa de um olhar já previamente direcionado, planejado, pavimentado pelo predomínio da concepção intelectualista. Sobretudo porque a visão pré-orientada impede que se possa ver de fato o mundo, desvelar o/e sentir os fenômenos. Por isso, o autor propõe uma “educação existencial”, mais centrada nos aspectos ontológicos do conhecer, capaz de ajudar os/as estudantes a abrir os olhos, ou seja, “a se tornarem (mais) conscientes daquilo que realmente acontece no mundo, para se darem conta de como seu próprio olhar está preso a uma perspectiva e posição específicas” (Masschelein, 2008, p. 36).

Na verdade, Masschelein (2008), entende que o olhar não precisa ser educado, mas libertado. Libertar o olhar para que possa se direcionar para "fora", para que possa ficar livre de pressupostos, no sentido de *e-ducere* – direcionar para fora–em posição contrária à educação de linha cognitivista, que reivindica o privilégio da reflexão, da interiorização, do olhar para "dentro". No caminhar para "fora" não há um observador à espreita, a medir, calcular, controlar, ou, em outras palavras, teorizar ou interpretar acerca da vida, mas um ser que está ali, presente, atento. Estar atento é aprender a envolver-se com o mundo, é se deixar ser transpassado/a pelo fenômeno, é conseguir encantar-se com as coisas, é ver os objetos, não através de uma distância que os separe de nós (sujeitos), como se fôssemos portadores de uma "lupa da verdade", mas emaranhar-se com eles, transformando-se e transformando o que está à nossa volta como se o mundo fosse uma grande cozinha em eterno borbulhar (Ingold, 2012), uma vez que, "na cozinha, as coisas são misturadas em combinações variadas, gerando nesse processo novos materiais que serão por sua vez misturados a outros ingredientes num processo de transformação sem fim" (Ingold, 2012, p. 35).

É por isso que Ingold (2015), em diálogo com Masschelein (2008), afirma que esse tipo de educação nos coloca verdadeiramente presentes no presente, em que "o preço dessa presença é a vulnerabilidade, mas a recompensa é uma compreensão, fundada na experiência imediata, daquilo que está além do conhecimento" (Ingold, 2015, p. 34). Esta é uma educação da atenção uma vez que a atenção sugere uma circunstância em que o estado mental e o objetal estão em jogo, afinal, "é um estado da mente que se abre para o mundo de forma que esse possa se apresentar a mim (para que eu possa "chegar" a ver) e para que eu possa ser transformado" (Masschelein, 2008, p. 36). É uma educação mais atentiva do que intencional justamente porque a atenção nos conduz para o "fora", assim como as caminhadas, e sem nos direcionar para nenhum ponto de vista, nos abre a certo espaço de liberdade prática (Masschelein, 2008), para que possamos experienciar com o mundo e no mundo. Isso requer ensinar e aprender a estar presente no presente. É exatamente isso que significa caminhar: "um deslocamento do olhar que propicia a experiência, não apenas como vivência passiva (de ser comandada), mas também como uma espécie de trilha na passagem pela estrada" (Masschelein, 2008, p. 37).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Essa questão da experienciação é crucial, dado que, aqui, ela não pode ser vista apenas como leitura ou interpretação do mundo, como é comum na lógica intelectualista, sob o risco de reduzirmos os movimentos no/do/com (o) mundo ao cognitivismo, ao acreditarmos que os diversos fluxos da vida podem ser sintetizados e reduzidos ao caminhar para "dentro". O caminhar nos permite transgredir os limites das nossas perspectivas, justamente ao nos colocar em contato com certo lado de "fora" (Masschelein, 2008). A evidência desse caminhar nos coloca novamente como seres situados no mundo, afetados/as por sentimentos e pensamentos transformados em paisagens, ou melhor, pensamentos-paisagens (Collot, 2013) que nos revelam "a secreta continuidade que une o mundo ao corpo e o corpo ao espírito" (Collot, 2013, p. 40), e convida-nos a realizar as experiências no/do/com (o) mundo.

> Essa experiência resulta de uma interação entre o corpo, o espírito e o mundo e se inscreve no prolongamento das trocas que nosso organismo mantém com o meio natural. O "sentimento da natureza" origina-se nessa relação vital, que é tanto fisiológica quanto afetiva e simbólica. O corpo, sede de nossos sentimentos e de nossos pensamentos, é também a natureza em nós, e é através dele que nos comunicamos com ela: Eu sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer acontecimento da natureza: eu sou, pelo meu corpo, parte da Natureza (Collot, 2013, p. 40).

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1999, p. 526) nos diz: "nós estamos, como diz Proust, empoeirados em uma pirâmide de passado, e se não o vemos é porque estamos obcecados pelo pensamento objetivo". Essa visão em que o olhar já está parcialmente direcionado, através de fórmulas de compreensão e geometrização do real, em vista de uma inspeção do espírito na busca de um conhecimento que quer alcançar o em-si, perde o próprio espetáculo do mundo em seu aparecer mais ingênuo. Isso, sobretudo, porque a primeira experiência não é um ato de reflexão, mas, antes, um simples olhar, um simples sentir, perceber, um deixar-se ser tocado e tocar as próprias visibilidades que nos transpassam e nos transformam, tornando-se corpo e voltando a ser paisagem, duplo de nós em um outro, panorama aberto pelas clareiras do/no mundo.

Masschelein (2008), quando recorre a essas metáforas de uma metodologia pobre e outra rica, reafirma que a formação não diz respeito ao acúmulo de conhecimentos, muito menos de informações. O autor, consequentemente, preconiza o primado da metodologia pobre, no sentido de ser aquela que propõe que o ser se exponha

e se ponha em abertura para as vivências nas múltiplas paisagens. Tal educação não depende de uma série de leis, de regras e de ordem, que a razão é capaz de decifrar e criar, mas ela faz-se, antes de qualquer processo reflexivo, através dos enlaces e encontros entre os corpos no mundo, a partir do primado do sujeito engajado que simplesmente sente. Sem nenhuma reflexão prévia, sem muito planejamento, esse sujeito aceita o percurso, a caminhada como processo de descoberta. Ela se torna uma pedagogia pobre, dado que está envolvida em uma prática de pesquisa que solicita um caminhar para "fora", uma exposição. O caminhar como experiência livre exige aceitar algo que nos ultrapassa, nos transpassa, nos modifica e modifica o entorno. Trata-se de uma experiência sempre em aberto, por isso a evocação ao lado de fora.

O caminhar incita a atenção, não como ideologização de um objetivo, mas como abertura ao desconhecido, pois, "[...] envolve ver, abrir os olhos, ter um novo olhar (em alemão: *Ansicht*), o que não significa obter uma determinada perspectiva ou visão [...]" (Masschelein, 2008, p. 37). Nesse caminhar não se tem muita certeza em relação ao lugar onde se irá chegar, então nos movemos sem ter controle dessa caminhada. E é na cotidianeidade, na experiência, na vivência como chamado à presença que a atenção de volta. "Mas a noção de atenção [...] não tem a seu favor nenhum testemunho da consciência [...] Precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo" (Merleau-Ponty, 1999, p. 27). Caminhar, estar atento, não reivindica controle sobre os fenômenos, a vida não é resultado de um planejamento, os acontecimentos ocorrem sem fluxos preestabelecidos. O que está em jogo não são as perspectivas distintas dos sujeitos observadores, mas as presenças envolvidas. Para Masschelein (2008, p. 38), "trata-se de entregar-se, de embarcar para seguir uma linha arbitrária [...]".

A prática da atenção propõe exatamente esse observar não como um espectador em um estado de sobrevoo, contudo, enquanto ser engajado, situado, envolvido no/do/com (o) mundo.

> "Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado" (Merleau-Ponty, 1999, p. 59).

É a partir do ato de atenção que a consciência pode sair da sua condição de indeterminação para ser determinada nas relações de codependência com o mundo. Merleau-Ponty (1999, p. 59) explica que "esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento". Assim as ideias não são representações, mas resultados do próprio ato da atenção. "A obra do espírito só existe em ato" (Merleau-Ponty, 1999, p. 59).

A atitude de estar atento não reivindica um aprimoramento da consciência no sentido moderno do termo, como uma orientação do espírito para adquirir certezas e verdades, como propõe Descartes (1999). Ao contrário, visa se colocar no/com (o) mundo enquanto possibilidade de exercício da liberdade prática, de experienciar o presente no próprio presente, vivido sem julgamentos, pelo menos não enquanto estiver se desdobrando o ato em foco. Para Masschelein (2008, p. 40), "estar atento é uma atitude-limite que não está direcionada a limitar o presente (a julgar), mas a expor nossos limites e a nos expor aos limites". Caminhar é, antes de tudo, a possibilidade de transformação, de testar os limites e abrir-se ao encontro com os afetos. Eles geralmente surgem como apelos do outro que insiste em nos habitar e nos modificar.

Dessa maneira, o "sinto, logo existo" não se refere aos movimentos de internalização, como se fosse possível um indivíduo viver isolado do mundo, mas, ao invés disso, nos remete aos encontros e aos enlaces no/do/com (o) mundo, com os outros seres e com as coisas. Afinal, a experiência é sentida por um sujeito encarnado, que experimenta as coisas e se encontra com os outros seres no mundo, que as desvela através das suas próprias caminhadas, não como um teórico que se coloca em uma atitude de teorização, mas como um/a "sentinte", como participante do próprio espetáculo da descoberta, que desvela os fenômenos ao participar da sua emergência. Assim, se pode dizer que,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> "es esto lo que en definitiva compone en primer lugar cualquier experiencia educativa. Y cuando se le presta una atención especial a algún aspecto de la enseñanza o de la educación, ya sea lo que se aprende, o los modos de enseñar, o las relaciones educativas, cualquiera de estos focos de atención sólo pueden ser comprendidos en su verdadera naturaleza y en sus auténticas dimensiones si se perciben ante todo como vida vivida, como experiencia vivida (Domingo; Ferré," 2010, p. 22).

A educação pautada na experiência do "caminhar para fora" se afigura como uma educação que traz novamente os movimentos encarnados, os movimentos dos corpos como fundante, afinal, a cognição, bem como as outras faculdades, acontece no mundo. Então, mundo e corpos não podem ser '*sentidospensados*' em separado. De acordo com Merleau-Ponty (1999, p. 84), "o sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida".

O corpo é o elo de ligação com/no mundo, é ele que nos permite caminhar. É por meio dele que as experiências são constituídas. É através dos corpos que os movimentos acontecem e que adquirimos o poder de interagir com as coisas e com as outras pessoas, sempre através da nossa condição situada com as ambiências. "Nossos corpos e movimentos estão em constante interação com o ambiente; o mundo e a individualidade humana se redefinem um ao outro constantemente" (Pallasmaa, 2011, p. 38). Portanto, caminhar, como propõe Masschelein (2008), imerso/a, inteiro/a na estrada, juntando-se às paisagens, não mais como um espectador/a, mais como um experimentador/a, que cocria e emerge nas/das/com (as) próprias paisagens. Pallasmaa (2011, p. 37) coloca essa relação dos corpos com os ambientes de forma muito forte e bela:

> "Eu confronto a cidade com meu corpo; minhas pernas medem o comprimento da arcada e a largura da praça; meus olhos fixos inconscientemente projetam meu corpo na fachada da catedral, onde ele perambula sobre molduras e curvas, sentindo o tamanho de recuos e projeções; meu peso encontra a massa da porta da catedral e minha mão agarra a maçaneta enquanto mergulho na escuridão do interior. Eu me experimento na cidade; a cidade existe por meio de minha experiência corporal. A cidade e meu corpo se complementam e se definem. Eu moro na cidade, e a cidade mora em mim" (Pallasmaa, 2011, p. 37).

Os ambientes e os corpos se entrelaçam, se enlaçam nas cirandas do espaço-movimento-tempo. A alma sente com o corpo, quando este, de certa forma, lhe afeta.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Benjamim (2013) afirma que o corpo pode provocar tanto uma dor profunda como um pensamento profundo:

> "Quem alguma vez subiu sozinho a uma montanha, chegou ao topo esgotado e depois iniciou a descida com passos que abalam todo o seu corpo, sentiu que o tempo se desagrega, as paredes divisórias no seu interior desabam e ele caminha por entre o cascalho dos instantes como num sonho. Por vezes, tenta parar e não consegue. Quem sabe que coisa o abala, se os pensamentos ou o caminho difícil? O seu corpo transformou-se num caleidoscópio que a cada passo lhe mostra figuras mutantes da verdade "Benjamin, 2013, p. 111).

Com a afirmação de "figuras mutantes da verdade", Benjamin (2013) traz uma reflexão que nos põe a rever a objetividade tão requerida pelas ciências. Não há um conhecimento positivo, no sentido comteano; não há um "governo" da verdade, pautado em argumentações lógicas, que apresenta uma imagem do real à consciência porque não há uma realidade pronta à espera de ser descoberta. O que existe surge das emergências dos fluxos da vida, dos enlaces, dos encontros e desencontros. A atenção se coloca como possibilidade de saída desse enredamento e desse mundo idealizado, que propõe uma dicotomia entre corpo e pensamento, colocando este último como "santuário" que dá ao mundo o seu sentido através das representações dele. Porém, uma vez que o caminhar se torna esse momento de exercícios da atenção, em que o corpo se coloca, se expõe, se emaranha, nas visibilidades, tornando-se parte das paisagens, ele funciona como exercícios de deslocamentos para fora. Então "o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura" (Larrosa, 2008, p. 24).

Segundo Ingold (2010), conhecer envolve uma autodescoberta, um fazer por si próprio. "Para conhecer as coisas, temos de penetrá-las e depois deixar que elas cresçam dentro de nós, que se tornem uma parte do que somos" (Ingold, 2022, p. 15). Em Da transmissão de representações à educação da atenção, ele critica a educação representacional. Para tanto, ele apresenta um experimento do Speber, de molho Mornay, e faz uma crítica a tal experimento. Speber defende que representações mentais são capazes de realizar eventos objetivos. Por exemplo, um cozinheiro a partir de uma receita de molho pode transformá-la "em comportamento corporal preparando o molho" (Ingold, 2010, p. 20). Ingold afirma que, na verdade, esse processo é mais um "copiar". Defende

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

que os seres humanos aprendem copiando, e no caso relatado do Speber, eles aprendem copiando cozinheiros experimentados.

> "Não se trata de conhecimento que me foi comunicado; trata-se de conhecimento que eu mesmo construí seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles. Em suma, o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada "(Ingold, 2010, p. 19).

Ingold recusa que a informação possa ser suficiente para o aprendizado. E afirma que, na verdade, ela "abre caminho" para o conhecimento. Isso porque o conteúdo de qualquer informação já deve ser familiar de alguma outra prática que a pessoa já experimentou. No caso da receita de molho, na convivência doméstica. O que acontece é um "copiar":

> "Este copiar, como já mostrei, é um processo não de transmissão de informação, mas de redescobrimento dirigido. Como tal, ele envolve um misto de imitação e improvisação: isto pode ser mais bem compreendido, na verdade, como as duas faces de uma mesma moeda. Copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos" (Ingold, 2010, p. 21).

Nesse sentido, Ingold defende que o conhecimento não se dá por acúmulo de informação, mas por um processo que ele nomeou de redescobrimento dirigido, que depende, em última instância da atenção:

> "O processo de aprendizado por redescobrimento dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim 'pegar o jeito' da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma 'educação da atenção'" (Ingold, 2010, p. 21).

Seguindo o raciocínio de Ingold (2022), é preciso permitir às pessoas que elas mesmas possam descobrir as coisas. Ele observa que, se tivesse recebido instruções, excesso de informações, não poderia conhecer por si mesmo, mas por meio de um outro. Fornecer informações, nessa visada, pode coibir o próprio processo de aprender, seja porque reduz as possibilidades de busca e curiosidade, ou pelo fato de poder tolher a capacidade criativa, inventiva. Desse modo, "o mero fornecimento de informação não

garante o conhecimento, e nem mesmo o entendimento. Como diz a sabedoria proverbial, é mais fácil falar sobre as coisas do que fazê-la" (Ingold, 2022, p. 15).

O que se pode constatar, segundo a posição adotada por Ingold (2022), é que aprender envolve fazer. Para Ingold (2022, p. 15), aprendemos ao executar uma tarefa por meio da observação, da audição, "sentindo – prestando atenção ao que o mundo quer dizer [...]". Desse modo, a atenção torna-se algo basilar do processo de aprendizagem. Estar atento é estar envolvido/a, não como um/a espectador/a, mas como pessoa engajada que '*sentepensa*' e realiza coisas. Trata-se de prestar atenção ao outro, tentar copiar seus passos, ouvir suas instruções e, talvez, o mais importante, sentir por si mesmo todo o percurso de aprendizagem.

4 PARA NÃO CONCLUIR…

Postular ainda hoje que os processos formativos e a construção curricular visa o desenvolvimento da intelectualidade é certamente não muito consensual. Incorporar aos referidos processos categorias como crenças, afetos, criatividade, imaginação,cotidianos, etc. tem sido requeridos. No entanto, pensar acerca de um paradigma epistemológico que defenda a posição da corporeidade ao conhecimento, é uma questão ainda pertinente e carece de mais conversas.

A teoria da aprendizagem ainda focada na representação do conhecimento, sacrificou o "espetáculo" do momento pré-reflexivo do conhecer. O momento em que o sujeito se abre a um mundo de indeterminações em meio às paisagens que o circunda. Um mundo que está aí, que se oferece a ele. Não um mundo determinado por uma lógica racional, um mundo constituído por uma consciência que parece poder estar apartada dos movimentos cambiantes do existir, mas um mundo que se abre ao sujeito e se emaranha com ele. Não há mundo sem corpo, e nem a corpo sem mundo. Eles estão entrelaçados numa ciranda de devires sem nenhuma ideologia previamente determinada, mas nos fluxos dos acontecimentos, das vivências, das experiências que o sujeito encarnado estabelece com ele.

Pensar acerca dos processos formativos é levar em conta as interações que não podem ser furtadas desse sujeito encarnado e engajado no mundo. Nessas experiências sentidas na cotidianidade. E não se está a defender o abandono da capacidade reflexiva,

dos caminhos que ela trilhou no desenvolvimento do conhecimento, mas pensar os processos sob outras formas, considerando que a atenção nos coloca nesse tempo presente, nesse tempo de experimentar as vivências em seu próprio acontecimento. De permitir nas interações com o mundo que o fazer seja um fazer sentido, vivido, não direcionado, mas como descoberta. Que a pedagogia não se restrinja a uma repetição do que já está dado, como informação, mas que permita que a atenção se volte para um sujeito encarnado que sente, copia, autodescobre, em si mesmo, enquanto sujeito aberto ao mundo que não busca determinações, mas, que aceita a indeterminação como parte do movimento do existir.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Imagens do pensamento**: sobre o haxixe e outras drogas. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CARMO, P. S. **Merleau-Ponty**: uma introdução. São Paulo: EDUC, 2007.

COLLOT, M. **Poética e filosofia da paisagem**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013. (Organização da tradução Ida Alves).

DESCARTES, R. **Regras para Orientação do Espírito.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DOMINGO, J. C.; FERRÉ, N. P. de L. La experiencia y la investigación educativa. *In*: DOMINGO, José Contreras; FERRÉ, Nuria Pérez de Lara (Orgs.). **Investigar la experiencia educativa**. Madrid: Ediciones Morata, 2010.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Textos Escolhidos**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores)

INGOLD, T. **Fazer**: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura. Petrópolis: Vozes, 2022.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta para a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, 2020.

MASSCHELEIN, J. E- educando o olhar: A necessidade de uma pedagogia pobre. **Educação e Realidade**, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NÓBREGA, T. P. da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**, v. 13, n. 2, p. 141-148, 2008.

PALLASMAA, J. **Os olhos da pele**: a arquitetura e os sentidos. Trad. técnica Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman, 2011.

Educação como gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta terra

Sanzia Pinheiro Barbosa[1]

Maria da Conceição de Almeida[2]

RESUMO

Partindo da crítica à educação humanista, entendendo o humanismo como base estruturante da sociedade, arquitetura que sustenta a ideia de excepcionalidade do ser humano. Este artigo pode ser uma possível contribuição com a crise educacional atual. Por meio da produção poética de Castiel Vitorino Brasileiro, artista, escritora, travesti, negra e psicóloga, que nos oferece uma potente disputa imagética e narrativa, ao afirmar a transmutação como desígnio da vida, sendo a perecividade sua condição essencial. Seus estudos em relações interespecíficas propõem um modo de vida em que humanos, plantas, espíritos, águas e outros seres coexistem em redes de afeto, cuidado e aprendizado mútuo. Procuramos uma escuta sensível e relacional, não para analisar as obras, mas permitir que interrompam o saber que se pensa pronto. Entrelaço a produção imagética e narrativa de Castiel com a fabulação de Conceição Almeida, que defende a educação como experiência da diversidade; com a ideia de implicância profunda de Denise Ferreira da Silva e a brincadeira de barbante de Donna Haraway. As considerações finais apontam as relações interespecíficas e a transmutação como centro, traduzindo-se em uma prática educativa sensível na qual aprender é um gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta Terra. A prática poética de Castiel inspira uma educação que acolhe a experiência com o diverso. Nesse convite, o saber não é poder, mas vínculo, um chamado para compartilhar, cuidar e conviver.

Palavras-chave: Castiel Vitorino Brasileiro; transmutação; relações interespecíficas.

Introdução

Este artigo questiona a educação humanista, por meio da produção poética de Castiel Vitorino Brasileiro. Entendendo o humanismo como estruturante da sociedade,

[1] Doutoranda em educação e mestre em Ciências Sociais pela UFRN. aranha.asa@gmail.com

[2] Antropóloga, Doutora em Ciências Sociais pela PUC/SP. Líder do Grupo de estudos em complexidade GRECOM/UFRN, primeiro ponto brasileiro da Cátedra Itinerante Unesco Edgar Morin-CIUEM (Buenos Aires-Argentina). Professora dos Programas de Pós-Graduação em Educação e em Ciências Sociais/UFRN. Membro da Association International pour la Pensée Complexe/ Paris. Membro do Conselho Científico Internacional da Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, (Hermosillo-México). Membro do Conselho da Cátedra para a la Transdisiplinaridad (Valladolid-Espanha). http://lattes.cnpq.br/9961862139964562 calmeida17@hotmail.com

arquitetura que sustenta a ideia de excepcionalidade do ser humano e autodeterminação, colocando-o como senhor do planeta Terra, afastando-nos da nossa condição de animal gerado e construído no mesmo processo que todos/as seres vivos/as e não vivos/as existentes no planeta Terra. Fomos convencidos, segundo Morin (1979), de que cortamos os fios de interdependência com a natureza, aqueles em que viviam nossos antepassados antropomorfos, e construímos para nós o reino independente da cultura. Nosso destino parece excepcional quando nos comparamos a outras espécies, especialmente aquelas do reino animal, que domesticamos, recalcamos, enjaulamos ou confinamos em reservas. Essa capacidade de transformar o mundo ao nosso redor tem alimentado a ilusão de que transcendemos a natureza, tornando-nos extranaturais, talvez até sobrenaturais. Desde Newton, o pensamento ocidental se construiu em oposição à natureza, convencido de que nossa missão era dominá-la, explorá-la e moldá-la à nossa vontade. Rupert Sheldrake (1997) diz que, desde a antiga Grécia, a visão antropocêntrica da natureza já estava presente.

Essa compreensão molda a educação humanista que surgi em resposta a educação tradicional baseada na disciplina e na autoridade, propondo um foco no desenvolvimento do indivíduo, da autonomia, da criatividade e da autorrealização. Historicamente, ela remonta ao Renascimento, com o resgate do conhecimento greco-romano, e, no século XX, manifestou-se na psicologia humanista como reação ao behaviorismo e á psicanálise, enfatizando uma visão dita mais positiva e completa do ser humano. Ainda hoje o conhecimento, a aprendizagem e a experiência no campo da educação são compreendidos a partir de categorias estritamente antropocêntricas. Voltados exclusivamente para as questões da sociedade do animal humano, promovendo a consciência da excepcionalidade e superioridade dele sobre todos os outros habitantes do planeta Terra. Essa educação que conhecemos como educação humanista permanece até os nossos dias como fundamento inquestionável de quase todas as propostas educativas. Todas as reformas e transformações nos diversos modos de educar do mundo ocidental moderno foram seguindo as demandas do mundo do trabalho e, por que não dizer? das reorganizações do mercado.

Este artigo propõe refletir sobre uma educação não humana ou mais-que-humana, na qual o aprender não se restringe a sujeitos humanos, mas envolve interações com

outros seres, ecossistemas, máquinas e formas de vidas emergentes. Ao problematizar fronteiras tradicionais entre sujeito e mundo, entre o humano e o não humano, buscamos entrever práticas educativas que reconheçam as relações interespecíficas e a transmutação permanente, expandindo a própria concepção do que significa ensinar e aprender. Castiel Vitorino Brasileiro nos ajuda a imaginar uma educação mais-que-humana, que reconheça a vida como entrelaçada, sensível e relacional, e que ensinar e aprender acontece além do humano. Aqui procuramos uma escuta sensível e relacional, não para analisar as obras, mas permitir que interrompam o saber que se pensa pronto. Faço então uma apresentação dos trabalhos selecionados em um esforço em torná-los presentes a leitora. São dois trabalhos a série *Corpoflor* e o vídeo *A cambonagem e o incêndio inevitável.* Aciono a produção poética de Castiel, bem como sua escrita, as inúmeras entrevistas concedidas como fundamento para pensar a educação como experiência da diversidade. Uma educação que não tem a formação humana como centro, mas se volta para a diversidade que permite e sustenta a vida no planeta Terra. A forma como Castiel articula vida, espiritualidade e arte me sugeri uma chave metodológica para pensar essa educação fundada na diversidade da vida na Terra, que nos abre a uma convivência com o diverso.

Desenvolvimento

A produção poética de Castiel Vitorino Brasileiro artista, escritora, travesti, negra e psicóloga lança uma flecha contra essa educação humanista que privilegia a razão normativa, a linguagem alfabética, a neutralidade epistemológica, a formação do cidadão para o trabalho e, sobretudo, a disputa por um lugar na plantation. Castiel nos oferece uma potente disputa imagética e narrativa, ao afirmar a transmutação como desígnio da vida, sendo a perecividade sua condição essencial. Seus estudos em relações interespecíficas propõem um modo de vida em que humanos, plantas, espíritos, águas, peixes e outros seres coexistem em redes de afeto, cuidado e aprendizado mútuo.

Sua produção artística tenciona os fundamentos de uma pedagogia que valoriza o sujeito autônomo, a razão instrumental e a disciplina, propondo uma educação como travessia, transmutação, incorporada, sensível e, sobretudo, interespécie. A artista, por meio de suas performances, vídeos, instalações, desenhos, pinturas e esculturas convoca saberes ancestrais, práticas do cuidado, espiritualidades dissidentes e estados alterados de

presença, instaurando outros espaço-tempos em que o aprendizado acontece no corpo, na relação e no afeto.

Corpoflor

Castiel Vitorino Brasileiro, Da série Corpoflor (2016-)

Fonte: https://castielvitorinobrasileiro.com/foto_corpoflor

Corpoflor, é uma série de fotoperformance iniciada em 2016, e atualmente tem mais de 191 imagens. Corpoflor é a obra artística inaugural de Castiel, uma imagem de transfiguração física, emocional, cognitiva, espiritual e intuitiva, uma imagem multiespécie, um híbrido de humano e vegetal. Talvez alguns vejam em Corpoflor um autorretrato. O autorretrato é um tema que atravessa toda a história da arte de narrativa europeia americana. Da arte rupestre à arte contemporânea. As impressões das mãos gravadas nas paredes das cavernas são registro da gestualidade de um corpo, sua marca. A autorrepresentação não é necessariamente uma cópia fiel da imagem física da artista, mas quase sempre é a expressão da maneira como a artista se vê, se entende, como lida com suas questões de vivente deste mundo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Inúmeras artistas produzem autorretrato, e há aquelas que voltam toda a sua poética para o autorretrato, que pode ser compreendido como um gesto de afirmação da existência da pessoa artista. É um gesto confessional. Como toda produção artística, envolve uma série de escolhas, que expressam a materialização de si na obra. Corpoflor é um trabalho que fala do esquecimento promovido pela modernidade, de que nós somos seres em transmutação entrelaçadas com todas as espécies do planeta por meio da bioquímica.

Essa experiência de transfiguração de sua forma é uma expansão da vivência de um corpo em transição, que não se circunscreve apenas na questão de gênero, mas expande suas reflexões sobre intimidades que as pessoas travestis e os corpos negros desenvolvem com outros seres que não os animais humanos. Transmutamos em todas as direções durante toda a nossa vida e para além dela, pois a morte nada mais é do que outra fase do movimento da vida que acontece no universo de maneira contínua em ciclos alternados. Para Ilya Prigogine, a vida é uma flutuação da matéria e, no interior dessa, acontecem outras flutuações imprevisíveis impulsionando as dinâmicas da vida. Para Edgar Morin, a vida é mais do que adaptação, ela é criadora de invenção. Morin defende uma criatividade viva, "uma potencialidade criadora adormecida no interior do que é vivo, que desperta diante de um desafio, um desejo, uma aspiração" (Morin, 2020, p. 62).

Corpoflor é um autorretrato do que somos. A microbiologia tem chamado a atenção para o corpo humano como um sistema vivo. Essa afirmação parece paradoxal, uma vez que sempre que falamos no animal humano nos referimos a um corpo vivo. No entanto, me refiro aqui a esse corpo como uma ambiência que abriga outros seres para se constituir como um sistema vivo, composto por uma grande quantidade de células microbianas, que formam o microbioma humano. Ele é constituído de um conjunto de bactérias, vírus e fungos, somando aproximadamente 100 trilhões de células, ou seja, 90% de nossas células não são humanas. O conceito de microbioma humano foi sugerido pela primeira vez por Joshua Lederberg (1925-2008), que definiu o termo como a "comunidade ecológica de microrganismos comensais, simbióticos e patogênicos que compartilham o nosso espaço corporal". Quando pensamos em genes, em termos numéricos, os genes desses micros seres estão no corpo humano 100 vezes mais do que os genes do hospedeiro. Assim, somos 99% micróbios e 1% humano. Temos diversas

comunidades de microrganismos presentes na pele, pulmões, trato urogenital e no trato gastrointestinal (Antunes, 2024). A existência dessas comunidades é conhecida desde que o holandês Antonie van Leeuwenhoek (1632-1723) observou, em um de seus microscópios, um raspado da superfície de seus dentes e descobriu um grande número de minúsculos seres vivos, com diferentes formas. Nas últimas décadas, as investigações se multiplicaram tanto, que deram origem a um novo campo na microbiologia, denominado de microbioma humano (Lima, 2024). Essas investigações demonstram o quão complexa é a composição de nosso corpo, para além da visão antropocêntrica de que somos resultado de genes que se juntam em um óvulo fertilizado. O corpo que a educação oferece aos jovens nos estudos escolares é um corpo circunscrito em um mundo humano higienizado e fragmentado, limitado a dez sistemas.

Denise Ferreira da Silva, artista e filósofa, defende uma implicância profunda entre os habitantes do planeta Terra. Suas formulações têm como fundamento aquilo que Ferreira da Silva chama de escavação na filosofia moderna, mais precisamente com Descarte, Kant e Hegel. A filósofa, também artista, identifica nessa escavação três pilares ontoepistemológicos que seguem, até hoje, estruturando as esferas jurídica, econômica, simbólica, epistemológica e ética. Esses pilares estão presentes até mesmo na crítica que se formula ao sistema.

Para a artista/filósofa, a racialidade não é apenas uma questão ética, moral. Mas principalmente econômica, jurídica, simbólica, ética e epistemológica. Pois em sua escavação entendeu que os pensadores modernos, sobretudo Descartes, Kant e Hegel, como apontado mais acima, tem como preocupação as “causas secundárias (eficientes)” e não as “causas primordiais (finais)”. Isto é, ao invés de se preocuparem com a finalidade de suas existências, estavam voltados para as transformações na aparência das coisas na natureza.

A aventura da insularização persiste mesmo nos avanços na física pós-clássica (relatividade e física quântica) que provocaram modificações teóricas e metodológicas nas abordagens filosóficas, econômicas, jurídicas, éticas e políticas. Tais avanços não inspiraram imagens da diferença sem separabilidade. A artista coloca uma questão logo na introdução que vai guiar seu argumento central:

> E se, em vez de procurar por modelos na física de partículas capazes de produzir análises mais científicas e críticas do social, nos

> concentrássemos em suas descobertas mais perturbadoras _ por exemplo, a não localidade (como princípio epistemológico) e a virtualidade (como princípio descritor ontológico)_ como descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidades de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a separabilidade e seus pilares, a saber, a determinabilidade e a sequencialidade? (Silva, 2019, p. 43-44).

O princípio da não localidade não reproduz a temporalidade linear e a separação espacial. Permite contemplar a diferença no social sem a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade. Se pensarmos a existência humana a partir do princípio da não localidade, presumirmos que, para além da condição física (corporal e geográfica), em nossa constituição fundamental, no nível subatômico, os animais humanos estão emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo. A artista/filósofa, Denise Ferreira da Silva, deriva desse pensamento uma implicabilidade entre todas as coisas do universo; a diferença torna-se a expressão de uma implicação elementar.

Quando o social reflete o mundo implicado, a sociabilidade deixa de ser causa ou consequência das relações entre seres separados e passa a ser a condição fluida na qual tudo o que existe se expressa entre si, como parte de cada um e de todos os outros seres, tanto presentes quanto potenciais. Socialidade deixa de ser causa ou consequência das relações entre todos os outros seres, tanto presentes quanto potenciais. Todo o esforço teórico de Denise Ferreira da Silva é uma crítica radical ao programa ético moderno baseado no humanismo, que pressupõe a separabilidade. A artista/filósofa propõe um gesto de imaginação: “E se imaginássemos cada coisa existente (humano e não humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?” (Silva, 2019, p. 43).

Corpoflor, é um ser híbrido que dissolve as fronteiras entre humano e vegetal, materializa uma condição de interpenetração radical entre formas de vida. Essa figura se aproxima da ideia de implicância profunda formulada por Denise Ferreira da Silva, na medida em que ambas recusam a separabilidade como princípio organizador do mundo. Corpoflor encarna a inseparabilidade entre humano e planta, corpo e ambiente, vida e morte, revelando que não há instâncias autônomas, mas processos contínuos de co-

constituição. Tal como a implicância profunda expõe a impossibilidade de isolarmos o humano das forças materiais, históricas e cósmicas que o atravessam, Corpoflor afirma a existência como trama, em que todo ser é desde sempre efeito e condição do outro.

Corpoflor é uma fotoperformance. A fotoperformance é o registro de uma performance feita para ser fotografada, não há público. A performance é uma prática artística transdisciplinar, podendo ser encontrada nas artes visuais, no teatro ou na dança. O corpo é o suporte e a obra. Como movimento artístico, ganha força nos anos de 1970, uma década mais densa do que a quantidade de voltas que o Sol dá em torno da Terra para configurá-la temporalmente. De forte caráter crítico, a performance confronta diversas instituições e a normatização dos corpos e sujeitos em situações de experimentos estéticos-éticos e políticos. Algumas performances são realizadas em um tempo estendido e, outras, em espaços ausentes de público, sendo exibidos seus registros em fotografia ou vídeos, caso de Corpoflor.

Na performance, o corpo é parte constitutiva da obra. Alguns teóricos da história da arte identificam a performance como um desdobramento da escultura e da pintura (Melim, 2008). Algumas produções artísticas envolvem a noção de compartilhamento e participação, instaurando procedimentos igualmente participativos. Mas esse não é o caso de Castiel. Algumas pessoas participam de suas performances, são artistas convidados, como no vídeo performance *Não era meia noite era quase meio-dia* (2020). Castiel e Jade Maria Zimbra compõem uma atmosfera de invocação e acolhimento. Jade entoa canções enquanto realiza gestos de cuidado direcionados ao corpo de Castiel. As artistas criam um espaço ritual em que cura, afeto e espiritualidade se entrelaçam. O título da performance desestabiliza a lógica linear do tempo, propondo um entremeio simbólico — “quase meio-dia”, mas ainda sob o véu da noite — no qual o corpo trans e negro emerge como território de transformação, memória e encantamento.

Para Bia Medeiros (2008), a performance é um ato que se recria a cada realização, relacionando-se ao espaço e ao contexto específico em que ocorre. É improvisação pura, uma linguagem sem regras fixas, sem gramática ou léxico definidos. Não busca estabelecer conceitos ou certezas; antes, dedica-se ao teste, à experimentação. Ela acontece, mas não conclui, não finaliza o sentido. Sua força está em deixar o

público/observador/interator diante de uma percepção instável, desarmado, aberto ao inesperado e ao transitório do momento.

Essa prática poética marcada por intenso nomadismo de formas e insubmisso movimento de mutação, fratura a noção de representação e confunde ficção e vida. Não cabe em categoria alguma. É uma arte das margens e do centro, essencialmente efêmera por sua natureza viva, temporal e política por princípio. Rompe as estruturas tradicionais da representação teatral, trocando o ensaio pelo risco do acaso como elemento fundamental de sua linguagem. A performance existe como ações, interações e relações. "As performances marcam identidades, dobram o tempo, remodelam e adornam o corpo e contam histórias" (Schechner, 2006, p. 29).

Leda Maria Martins, poeta, ensaísta, dramaturga e professora, no livro *Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*, escreve sobre performance como transcrição de saberes ancestrais. Elabora o conceito de corpo-tela que nos aproxima da poética de Corpoflor.

> o corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se enlaçam e entrelaçam, onduladas com seus entornos, imantadas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos e pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos que grafam esse copo/corpus, estilisticamente como locus e ambiente do saber e da memória (Martins, 2021, p.79).

Corpoflor, corpo-tela, corpo-imagem é uma encruzilhada. Inclui sua ambiência, os seres vegetais e os minerais que circulam em seu sangue. Uma obra encarnada, corpus de saberes e memórias. Sobre a criação desse trabalho, a artista disse ter sido envolvida pelos vegetais no momento em que coletava flores no morro da Fonte Grande.

Castiel vive a transmutação como um desígnio da vida. Refuta a afirmação de alguns curadores que relacionam *Corpoflor* à sua experiência de transição de gênero. Para Castiel, as questões de gênero têm transitado do homem/mulher para cis/trans, e sua questão ultrapassa a binariedade, craquelando-a em seu próprio corpo negro e não cisgênero, reelaborando as experiências de racialidade e dissidências de gêneros. Desconstruindo a noção de raça, pensa a transmutação como um fenômeno permanente, intrínseco à própria vida, contrapondo-se ao mito da Forma Eterna, a ideia de que há uma

forma ideal ou essência eterna, universal. Seus estudos em ancestralidades interespecíficas comunicam que a efemeridade da forma é uma marca da vida.

A artista nasceu em uma comunidade biótica, constituída por diferentes seres que habitam aquela geografia. Segundo Castiel, são pessoas em diásporas africanas e indígenas, fugidas da escravidão que, desde o século XVII, habitam aquele chão. A Fonte Grande hoje é uma reserva da Mata Atlântica. A comunidade onde cresceu fincou no morro raízes diferentes daquelas que ocorriam antes da colonização, em suas palavras: "antes da instauração do tempo linear". Para a artista, as pessoas que chegam nesse espaço instauram uma vida radicalmente deslocada da racialização em um tempo/espaço exusiático, em que a montanha deixa de ser Fonte Grande e passa a ser Boca da Mata.

Regido por Exu — senhor das passagens, da comunicação e da abertura dos caminhos — esse tempo/espaço exusiático é um campo de movimento, encruzilhada e possibilidade, onde passado, presente e futuro não se organizam de forma linear, mas coexistem em tensão criativa. O tempo é atravessado por fluxos, desvios e retornos, sempre atento à potência do agora; no espaço exusiático, não há fixidez: tudo se transforma, se reinventa, se desloca. Trata-se de uma lógica radicalmente diferente da ocidental, pois nela a experiência é vivida em atravessamentos e recomposições, onde o corpo, a palavra, o gesto tecem uma temporalidade relacional e encantada.

A cambonagem e o incêndio inevitável

Castiel Vitorino Brasileiro, A cambonagem e o incêndio inevitável, (vídeo) 2021

Fonte: fotograma do vídeo a cambonagem e o incêndio inevitável, https://vimeo.com/5722783332020.

A cambonagem e o incêndio inevitável é um ritual, uma reverência ao fogo, esse ser que nos acompanha desde tempos sem início. Em todo recanto do planeta, o fogo reuniu e reúne animais humanos em seu entorno, para proteger-se do frio, cantar, conversar, dançar, transformar os alimentos e celebrar a vida. Por volta de 300 mil anos atrás, o fogo foi a primeira fonte confiável de calor e luz, uma arma letal contra os animais não humanos à espreita, além de possibilitar cozinhar os alimentos, mudando a química e a biologia dos seres antropomorfos, diminuindo o tamanho da mandíbula e do intestino e sendo uma das condições para o surgimento dos *sapiens demens*[3]. Para alguns pesquisadores, há uma "relação direta entre o advento do hábito de cozinhar, o encurtamento do trato intestinal e o crescimento do cérebro humano" (Harari, 2018, p. 28). O fogo abre a primeira fenda entre os humanos e os outros animais e sua domesticação. Proporciona uma fonte de força e poder potencialmente ilimitada.

O fogo foi, talvez, um dos principais responsáveis por várias das nossas inúmeras transmutações. Um fio permanente da figura de barbante, na perspectiva de Haraway. O fogo, esse ser que destrói e transmuta a matéria, é considerado sagrado nas religiões de

[3] Edgar Morin argumenta que, além da nossa capacidade racional (*Homo sapiens*), também nos habita a loucura, a irracionalidade, o erro (*Homo demens*). Uma dialogia entre razão e loucura é central no pensamento do filósofo francês.

matrizes africanas, respeitado por sua força unificadora. É um dos elementos ritualísticos, um dos quatro elementos primordiais que fundamentam os trabalhos dessas religiões: o fogo, a água, o ar e a terra, que, somados aos três reinos sagrados: vegetal, mineral e animal, totalizam sete fontes de energia. O fogo é uma fonte que sustenta a prece, elemento de iluminação, de despertar. Pode matar, destruir ou queimar. Mas pode também ser fonte de sabedoria, elevação, construção, esclarecimento, aparecimento da consciência.

A cambonagem e o incêndio inevitável é um vídeo performance de 34’15’’ (trinta e quatro minutos e quinze segundos), codirigido por Roger Ghil, no qual Castiel dança na mata ou em ambientes abertos na natureza, reverenciando o fogo, reverenciando Exu. Cambonagem é a atividade desenvolvida pelo cambono, pessoa que auxilia nos rituais do terreiro e templos de religiões afro-brasileiras. Também conhecido como ialorixá e babalorixá, essa função é essencial para a comunicação entre o mundo espiritual e o material. “Incêndio Inevitável” pode ser uma metáfora para as mudanças inevitáveis que ocorrem na jornada da vida, as inúmeras mortes que vivemos em nossa existência.

No início, há um curto diálogo entre Castiel e Rodrigo Jesus, que vai aparecer nos créditos do vídeo como cambono. Ela pergunta: O que você mais deseja? Ele responde: “O que eu mais desejo? é acreditar na liberdade”. Rodrigo retorna a pergunta para Castiel, que demora a responder: “Eu quero morrer, eu quero morrer incendiada”. A resposta de Castiel anuncia uma experiência de transmutação, pois é esse o percurso que ela faz no vídeo, uma convivência e aproximação com o fogo, talvez uma imagem da transmutação, onde a morte é uma outra face da vida, a morte para os organismos vivos é um impulsionamento da vida. Não deseja ser incendiária, incendiar, mas entrar em combustão. Se a modernidade coloca a vida em disputa com a morte, Castiel tece uma diferença entre morte e aniquilação: a primeira é um momento de transmutação, de liberdade. A segunda tem sido uma abertura para o esquecimento, um modo de gerir a vida mediada pela aniquilação e controle, seja dos animais humanos ou de outros seres não humanos. A disputa deve ser pela boa morte.

Nos primeiros momentos, Castiel em pé faz movimentos com o corpo. Para ela, dançar é uma forma de acender seu fogo. Em certa altura, canta, em voz muito baixa, a música de Maria Mulambo: *Madrugada ê*. A música, de domínio público, exalta a beleza

dessa pombagira. O ponto cantado termina apresentando duas possibilidades de escolha na possível relação com Maria Mulambo: “quem me quiser bem, boa sorte; quem me quiser mal, boa morte; escolha o que tu quiser”.

As pombagiras são espíritos que representam forças ligadas à sensualidade, ao amor, à proteção e à sabedoria. Normalmente, são associadas a aspectos da vida que envolvem sentimentos, relacionamentos e questões de autoestima e coragem. São entendidas como o agente mágico universal. Na tradição afro-brasileira, pombagiras são espíritos que já foram humanas, mas que, ao desencarnarem, optaram por se manifestar como guias e protetoras. Elas pertencem à linha dos Exus. As pombagiras mais conhecidas incluem Maria Padilha, Maria Mulambo, Rainha do Cemitério e Rosa Caveira. Cada uma delas traz uma energia e personalidade diferentes, refletindo as necessidades de quem as invoca e as formas de auxílio que cada uma oferece. Segundo Cabral (2016), essas mulheres fazem parte de uma grande organização humanitária. Quando uma pombagira executa sua dança durante as giras de umbanda, o faz simplesmente para que os fluidos negativos do ambiente se dissipem e toda a vibração densa do lugar mude. Castiel realiza uma gira na mata com o fogo, diz que quando dança o fogo que inflama em si é inevitável. O videoperformance é um brinquedo de barbante entre o fogo, Castiel e a mata.

Em um dado momento o fogo é substituído pelo tambor, um instrumento de percussão usado na musicalidade africana e nos terreiros. Tocado em festas e rituais religiosos. Tocar tambor é dançar com as mãos, segundo o mestre Carlos Caçapava. Para ele, o toque do tambor se assemelha à batida do coração, também é instrumento fundamental nos rituais e ritmos africanos. Castiel inicia dando toque leves, como quem confirma a companhia do instrumento, batidas cansadas ou de quem descansa, de quem se aproxima de um ser, procurando entender sua linguagem, suas dinâmicas, para, logo em seguida, ritualizar uma conversa entre o tambor e o fogo.

Castiel Vitorino Brasileiro, A cambonagem e o incêndio inevitável, (vídeo) 2021

Fonte: fotograma do vídeo a cambonagem e o incêndio inevitável, https://vimeo.com/5722783332020.

Sentada sobre o tambor, diante de uma silhueta que será em seguida incendiada pelo cambono Rodrigo Jesus, as mãos da artista dançam tocando tambor até as chamas se dissiparem. Uma vez apagado o fogo, Castiel se deita em movimentos que se repetem ao longo de todo o vídeo e assemelham a uma contração e expansão em reverência a essa silhueta, escultura carbonizada de ferro, como em gratidão a esse ser que ardeu, dançou com suas labaredas em forma humana, transmutando aquela matéria ao som do tambor até a consumação total.

O desenho em ferro de uma forma humana incendiada, lembra a artista cubana Ana Mendieta (1948- 1985), cujos trabalhos, com forte conexão com a natureza e sua ancestralidade, possuem uma abordagem dos aspectos culturais, políticos e espirituais. Com foco na questão do feminino na arte, Mendieta desenvolve na década de 1970, uma série de performances, que retira a mulher da condição de musa e objeto na arte, se afastando do objeto e aproximando-se da experiência. Seu trabalho é de forte referência para a nova geração e ecoa a cura e a crítica.

Todo o percurso do vídeo são ensaios de aproximação, de querer tocar, se fundir com o fogo. Isso é, ser incendiada, arder com as labaredas, ser sua continuidade, ela vai chegando devagarinho, encostando os pés, para fechar um círculo de fogo com seu corpo. A transmutação, a perecividade são aceitas como um desígnio da vida. Transmutação é um verbo transitivo que significa modificar ou fazer modificar-se, transformar-se. Segundo o Dicionário Aurélio, transmutação é a ação ou efeito de transmutar; substantivo

usado na genética, que diz respeito à modificação de uma espécie nova a partir da acumulação de mutações que ocorrem na espécie original. Na química, é a ação de transformar um elemento químico em outro. E, na física, é toda reação nuclear capaz de transformar um nuclídeo em outro. No entanto, a vida que se fez no planeta Terra não obedece a princípios descobertos, organizados e narrados pelas ciências produzidas pelos animais humanos. Edgar Morin, ao se referir à vida como criadora de criatividade, observa as transmutações contínuas naquilo que ele chama de "arte da metamorfose: das sementes às plantas, do ovo ao animal adulto, do embrião mamífero em sua placenta ao adulto, por fim, da lagarta rastejante à borboleta e à libélula" (Morin, 2020, p. 60). Esses processos de transformações citados pelo pensador revelam o aspecto polimórfico da vida. A vida, em seu permanente recomeço, provoca inúmeras reconfigurações de formas e seus processos permanentes de mudança, seu caráter perecível.

Após a transmutação, Castiel segura o fogo sobre a cabeça, com as mãos, em uma espécie de pira minúscula, sentada na calçada, agora coloca-o em frente a seu peito e apaga com sopros de seu pulmão, com sua força vital, com a força do fogo que a habita. O vídeo termina com a imagem da chama do fogo em seus olhos. Castiel vive uma relação interespecífica com o fogo. Apesar de suas chamas não mais arderem, ele continua no corpo da artista em transmutação. O videoperformance propõe uma travessia, na qual o corpo da artista é lugar, território que se desloca entre camadas de realidade, espiritualidade e ficção. Cruzando o sagrado e a performance a artista elabora uma poética que convoca a arte como meio de encantamento e fuga das normatividades coloniais. A obra tenciona os modos de saber e existir, propondo uma pedagogia do sensível, pela qual corpo reconstroem no fogo a experiência.

Conclusão

A artista, por meio de sua poética convoca saberes ancestrais, espiritualidades dissidentes e estados alterados de presença, instaurando outros espaço-tempos em que o aprendizado acontece no corpo, na relação e no afeto. Ao fazer isso, desestabiliza as fronteiras entre ensinar e curar, entre arte e rito, entre vegetais e pessoa, reivindicando uma pedagogia da transmutação múltipla, mestiça e fluida, que celebra a experiência como forma de conhecimento e a diversidade como condição vital.

Entrelaço a produção imagética e narrativa de Castiel com a fabulação de Conceição Almeida, que defende a educação como experiência da diversidade; com a ideia de implicância profunda de Denise Ferreira da Silva e a brincadeira de barbante de Donna Haraway. As considerações finais apontam as relações interespecíficas e a transmutação como centro, traduzindo-se em uma prática educativa sensível na qual aprender é um gesto de escuta da diversidade que sustenta a vida no planeta Terra. A prática poética de Castiel inspira uma educação que acolhe a experiência com o diverso. Nesse convite, o saber não é poder, mas vínculo, um chamado para compartilhar, cuidar e conviver.

Referências

ALMEIDA, Maria da Conceição. **Ciência da complexidade e educação: razão apaixonada e politização do pensamento**. 2.ed. Curitiba: Appris, 2017.

ANTUNES, Luis Caetano Martha. **A microbiota humana.** Disponível em: <https://cienciahoje.org.br/artigo/a-microbiota-humana/>. Acesso em: 01 ago 2024.

142BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Resquício de um corpoflor.** Disponível em: <https://cargocollective.com/castielvitorinobrasileiro/Resquicios-de-um-corpo-flor>. Acesso em: 25 jun 2023.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Tornar-se imensurável: o mito negro brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade.** Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2021.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude**. São Paulo: n-1 edições; editora Hedra, 2022 (coleção Lampejos).

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. 2019. **O trauma é brasileiro: Entrevista com Castiel Vitorino Brasileiro** por Diane Lima. **Revista C& América Latina.** Agosto 12, 2019. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/trauma-brasileiro-castielvitorino/>. Acesso em: 23 mar 2023.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Site da artista**. Disponível em: <https://castielvitorino-brasileiro.com/acao_quintal>. Acesso em: 10 dez 2023.

CABRAL, Sebastião. **Maria Mulambo: da luz à escuridão.** Ed. Madras. Ebook kindle, 2016.

CARDOSO, Vanesa Marques. **O microbioma humano.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Ciências da Saúde. Universidade Fernando Pessoa. Porto, 2015.

HARARI, Yuval Noah, **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre, RS: L&PM (coleção L&PM POCKET), 2018.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno.** São Paulo: ED. n-1, 2023.

LIMA, Leonardo. **Programa Na Onda da Vida.** Disponível em: <https://www.ufmg.br/ciencianoar/conteudo/o-ecossistema-humano/>. Acesso em: 24 maio 2024.

MEDEIROS, Bia. **Performance artística no vivo e ao vivo,** RJ, 2008. Disponível em:<chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.artesquema.com/wpcontent/uploads/2009/01/bia-medeiros.pdf>. Acesso em: 23 set 2024.
MELIM, Regina. **Performance nas artes visuais** Rio de Janeiro, ed. Zahar, 2008.
MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
MORIN, Edgar. **O enigma do homem: Para uma nova antropologia.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979.
MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 2020.
PRIGOGINE, Ilya. **Do ser ao devir. Entrevista a Edmond Blattchen.** Tradução Maria Leonor F.R. São Paulo; Ed. Unesp Belém: Editora da Universidade do Estado do Pará, 2002 (coleção Nome dos Deuses).
SHELDRAKE, Rupert. **O renascimento da natureza: O reflorescimento da ciência e de Deus.** São Paulo: Editora Cultrix, 1997.
SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: **Performance studies**: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2006.
SILVA, Denise Ferreira da. A dívida impagável. Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher. Edição: Oficina de Imaginação Política e Living Commons/Casa do Povo. São Paulo, 2019.

VÍDEOS/FILMES

SILVA, Denise Ferreira da; NEUMAN, Arjuna. **4 Waters-Deep Implicancy.** EHCHO, 2018. Disponível em: <https://ehcho.org/conteudo/4-waters>. Acesso em: 02 jul 2024
BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **A cambonagem e o incêndio Inevitável.** Disponível em https://vimeo.com/572278333. Acesso. 07 jun 2023.
BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Resquício de um corpoflor.** Disponível em: <https://cargocollective.com/castielvitorinobrasileiro/Resquicios-de-um-corpo-flor>. Acesso em: 25 jun 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

CARTOGRAFIA DAS '*IMAGENSAFETOS*' NOS '*ESPAÇOSTEMPOS*' DO CENTRO DE TECNOLOGIA EDUCACIONAL (CTE/UERJ)

Letícia Aires de Farias[1]
Rosemary dos Santos[2]

RESUMO: O presente trabalho é um recorte de uma pesquisa de doutorado ainda em desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ). O objetivo da pesquisa é compreender como as *'imagensafetos*' mobilizam transformações nos *'praticantespensantes'*, resgatam memórias e afetos, e forjam *'narrativasafetos'* que fazem circular diferentes *'conhecimentossignificações*'. Para isso, mergulhamos no campo de pesquisa, o Centro de Tecnologia Educacional (CTE/UERJ), que se consolida como um espaço que pensa a criação, produção e preservação de arquivos audiovisuais na universidade. Para perceber a relação entre memória e afetos seguimos como metodologia de pesquisa os cotidianos (Certeau, 1998), seguindo seus movimentos (Andrade, Caldas e Alves, 2019) dialogando com os movimentos da cibercultura (Santos, Pereira e Farias, 2025). Como método de pesquisa nos respaldamos na cartografia de Passos, Kastrup e Escóssia (2009) que pensa as pistas da cartografia a partir dos preceitos do filósofo Deleuze, um dos nossos intercessores de pesquisa. Aqui nosso objetivo é apresentar o conceito de '*imagensafetos*', com quais referenciais dialogamos nesta construção e ainda como emergem nos cotidianos da universidade através das criações da TV Uerj, Rádio Uerj e dos arquivos do Núcleo de Memória Audiovisual (NuMA), todos parte do campo de pesquisa. Assim, os caminhos de pesquisa trouxeram as primeiras pistas com algumas criações que diante dos seus cotidianos rompem com o esperado e tornam-se '*imagensafetos*' em potencial para ir além do '*dentrofora*' dos espaços universitários.

Palavra-chave: Cotidianos, Cibercultura, Imagens, Memórias, Afetos

UM PASSO AO DESCONHECIDO

> — Ufa, até aqui tudo bem — comentou Alice. — Você poderia me dizer, por favor, para qual lado devo seguir?
> — Isso depende bastante de aonde você quer chegar — respondeu o Gato.

[1] Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/Uerj). Bolsista Qualitec no Centro de Tecnologia Educacional na Universidade do Estado do Rio de Janeiro(CTE/Uerj). farias.laf@gmail.com

[2] Pós-doutora pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE).Professora Associada do Departamento de Formação de Professores da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF-Uerj) e Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação (ProPEd/Uerj). rose.brisaerc@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> — O lugar não me importa… — disse ela.
> — Então também não importa para qual lado você vai — afirmou o Gato.
> — Só me importa chegar a algum lugar — Alice se explicou.
> — Você vai chegar a algum lugar — decretou o Gato. — Para isso basta caminhar.
>
> (Carrol, 2002, n.p.)

Para começar nossa caminhada na escrita deste trabalho escolhemos iniciar com uma epígrafe, trazendo um pequeno trecho do conto infantil de Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carrol. O trecho traz um diálogo entre a pequena Alice e o Gato, em um momento que nossa pequena protagonista busca uma orientação, um caminho possível para chegar em algum lugar. A resposta do gato é certeira, aponta que sempre chegaremos em algum lugar, mas para isso basta caminhar.

Seguimos assim nosso primeiro passo com essa seção. Um passo rumo ao desconhecido, porque uma pesquisa e uma escrita implicam em uma subjetividade. Diante disso, não podemos prever todos os acontecimentos que circundam uma pesquisa e nem todos os sentimentos provocados no outro com nossa escrita fabulada, sentida e pensada por nós. O que temos é uma intencionalidade, um desejo de expressar o nosso sentimento de mundo (Andrade, Caldas e Alves, 2019) que mobilizam e impulsionam nossos passos.

Nossos passos são traçados em nosso campo de pesquisa, nos '*espaçotempos*' do Centro de Tecnologia Educacional na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CTE/Uerj), que se consolida na criação, produção e preservação de arquivos audiovisuais. Os arquivos derivados de ações autorais são criações de programas em áudio pela Rádio Uerj e vídeo pela TV Uerj, uma rádio e tv universitárias que disseminam e compartilham suas invenções em plataformas de streaming como Spotify, Deezer e Apple Podcast, além de canais do YouTube com os seus respectivos nomes. Mas seus arquivos também derivam de doações ao espaço e no fim todas essas composições, autorais ou não, tornam-se parte do acervo do Núcleo de Memória Audiovisual (NuMA), compartilhado em seu canal do YouTube e ainda disponível para consulta local na universidade, que se torna um *'espaçotempo'* vivo, retroalimentado constantemente por diferentes memórias, narrativas e formas de narrar e ficcionalizar a ciência (Certeau, 1998).

Criado em 1976, o CTE está prestes a completar 50 anos de história e contabiliza assim um longo tempo e inúmeros registros, realizados por aqueles que a compõem sejam

alunos, docentes, servidores, bolsistas ou outros intercessores, sempre em um diálogo entre a universidade e a sociedade. Em suas composições também temos a ficcionalização da ciência (Certeau, 2023) produzida na/da/com a universidade e as relações existentes entre ensino, pesquisa e extensão. Ao criar tais arquivos, o CTE busca entrever diferentes formas de narrar as experiências vividas e em sua composição inclui suas impressões, suas mediações internas em uma vivência na experiência (Queré, 2010).

Partindo disso, todas as suas criações possuem memórias de um social e ainda traços da identidade e da intencionalidade narrativa de cada um que participou de sua invenção. Podemos afirmar então que há uma narrativa anunciada e ainda um não dito, as impressões do vivido em pequenas marcas na identidade da criação, que possui uma potência de expandir os rizomas e ampliar os diálogos ali tecidos. Com tantos caminhos possíveis nos '*espaçostempos*' do CTE como chegar a algum lugar? O gato aponta a necessidade de caminhar para isso, mas qual direção tomar? Para isso, dialogamos com Barbier (2007) que nos aponta para a importância de nos tornar pesquisadoras implicadas, compreendendo que "implicar-me consiste sempre em reconhecer simultaneamente que eu implico o outro e sou implicado pelo outro na situação interativa" (p.101). Então, nessa relação dialógica precisamos pensar que arquivos implicam em minha formação e quais são implicados com minha ação interativa nesse acervo vivo.

Para isso, nossos passos nos levam ao desconhecido, guiados pelo inesperado e o imprevisível dos cotidianos. Caminhamos para uma direção que possibilitasse conhecer um pouco mais o CTE e suas criações, seguindo a metodologia dos cotidianos (Certeau, 1998) com seus movimentos (Andrade, Caldas e Alves, 2019) e ainda como método de pesquisa a cartografia de Passos, Kastrup e Escóssia (2009) com suas pistas para percebermos os acontecimentos que emergem nos rizomas (Deleuze e Guattari, 2007) tecidos em nosso caminhar.

Surge assim o presente trabalho, que traz um recorte de uma pesquisa de doutorado ainda em desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ). O objetivo da pesquisa é compreender como as '*imagensafetos'* mobilizam transformações nos *'praticantespensantes*', resgatam memórias e afetos, e forjam *'narrativasafetos*' que fazem circular diferentes '*conhecimentossignificações*'. E neste trabalho buscamos

apresentar o conceito de '*imagensafetos'*, com quais referenciais dialogamos nesta construção e ainda como elas emergem nos cotidianos da universidade através das criações da TV Uerj, Rádio Uerj e dos arquivos do Núcleo de Memória Audiovisual (NuMA), todos parte do nosso campo de pesquisa.

Assim, dividimos este artigo em três seções. Na seção Caminhos e descaminhos de uma pesquisa com os cotidianos, traremos nossa metodologia de pesquisa, com os indícios das pistas derivadas do método da cartografia e como ampliamos o sentido e significado da palavra imagem. Buscamos também compreender o dito e o não-dito contido nessas imagens, para assim perceber as potencialidades em mobilizar afetos em rede, chegando assim às *'imagensafetos'*, nosso conceito em desenvolvimento na tese.

Já na seção seguinte, Cartografando o CTE: '*imagensafetos*' em movimentos, buscamos pistas de possíveis *'imagensafetos'* para perceber nos movimentos da cibercultura como elas emergem e circulam no digital em rede, rompendo com o cenário cotidiano e produzindo microdiferenças (Certeau, 1998) *'dentrofora'* da universidade. Por fim, na última seção, nossos desejos futuros e passos ao incerto, apontamos o quanto nossos caminhos continuam rumo a um desconhecido, por conta das incertezas dos cotidianos e como as imprevisibilidades que emergem podem ampliar os diálogos iniciados aqui.

CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA PESQUISA COM OS COTIDIANOS

No percurso da caminhada já sabemos que chegaremos a algum lugar, afinal o primeiro passo já foi dado, mas precisamos compreender que onde chegaremos pode não atender às nossas expectativas, ao que esperamos e desejamos. Atingir o inesperado também aponta para diálogos ainda não iniciados, para palavras não ditas e narrativas de uma história ainda não fabulada. Devemos percorrer os caminhos e descaminhos de uma pesquisa, pois não há uma "rota calculada" ou ainda um destino previamente determinado.

É com essa perspectiva que pesquisamos uma ciência que busca "fazer pesquisa de modo diferente para tecer outros conhecimentos, outras redes, pensando e buscando contribuir para outros mundos" (Oliveira, 2024, p.62). Queremos os descaminhos, pois

eles nos levam ao desconhecido e possibilitam criar novas redes em '*espaçostempos*' que antes não habitamos. Mas para (re)inventar mundos precisamos estar atentos para '*versentirouvir*' o que emerge do campo, explorando nossos sentidos, deixando o improvável nos preencher e indo além do esperado e do que parece persistir em seus cotidianos. Há um acontecimento, que rompe com o esperado e traz diálogos possíveis e impensados.

Os cotidianos se tornam nossa metodologia de pesquisa que possibilitam o caminhar nos descaminhos, implicados no campo de pesquisa para *'pensarsentirfazer'* criações em um devir (Deleuze, 1974). Nossas criações são um diálogo aberto, em construção, que não se finda, mas se expande, se modifica e se reorganiza, pois carrega um passado, um presente e um futuro de nós mesmos, em um paradoxo. É por isso, que em uma pesquisa com os cotidianos, mergulhamos em nosso campo de pesquisa para tecer tais relações, seja com o outro que me constitui e/ou com as minhas versões de mim, já que é uma "maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar" (Certeau, 1998, p.42).

Vivemos e experienciamos o campo, seguimos os movimentos dos cotidianos (Andrade, Alves e Caldas, 2019) para perceber as chamadas "artes de fazer", que são "microdiferenças onde tantos só vêem obediência e uniformização" (Certeau, 1998, p.19). São elas que rompem com o esperado e trazem a materialização da criação do *'praticantepensante'* em sua arte de utilizar e combinar nos/dos/com os cotidianos. Nosso campo de pesquisa está na universidade, a UERJ, mas também está em um '*dentrofora*' dos espaços institucionais, materializando nas artes de fazer um diálogo entre a ciência da/na universidade e a sociedade.

Nessa relação, as artes de fazer carregam intrinsecamente memórias, pois sua materialidade corporifica a existência de rastros daqueles que permeiam o espaço - seja direta ou indiretamente. E também é um resultado do que Spinoza (2009) define como afetos, pois essas memórias impulsionam o corpo para transformar e agir, saindo da inércia e da contemplação. Os afetos, seguindo o conceito de Spinoza (2009) sejam eles positivos ou negativos, possuem o poder de transformar a ação daquele que é acometido por ele, mas não se trata do sentimento, que apenas nos atravessa, sem deixar marcas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Assim, os servidores, docentes, discentes, bolsistas, pesquisadores e personalidade que atravessam a Uerj mobilizam um afeto (Spinoza, 2009) naqueles que compõem nosso campo de pesquisa e como resultado desse mover materializam suas narrativas das relações tecidas em suas criações. As memórias e os afetos estão sempre presentes. Mas isso também tensiona a uma "uniformização" dos cotidianos de nosso campo de pesquisa. Então como perceber o acontecimento? Aquilo que irá romper com os cotidianos dos praticantes do CTE?

Com Silva (2019) entendemos que aquilo que é conservado no corpo do praticante e traz modificações no seu modo particular, singular e subjetivo de viver, conviver, conversar e ainda acrescentamos seus modos de aprender. Então, pensando nisso, expandimos nosso rizoma e em diálogo com os movimentos da cibercultura, com suas articulações políticas, éticas, estéticas e poéticas, fabulamos o conceito das '*imagensafetos*', ainda em construção na tese. São um conceito para se referir aos registros visuais e/ou sonoros, em suas formas estáticas, em movimento, ou ainda os documentos, discursos, notícias, informações, desinformações e as diferentes formas de representar as materializações das memórias forjadas no coletivo do digital em rede que mobilizam afetos (Farias, 2025, no prelo). Assim, sua criação, circulação e apropriação é formativa, pois transforma e afeta o outro, a nós mesmos e os cotidianos.

Em uma sociedade da informação (Lemos, 2005) temos uma vida cotidiana que insere um imaginário e simbologias na relação com os usos das tecnologias (Lemos, 2023), através da cibercultura. Presente nos avanços tecnológicos e nos usos pelos praticantes culturais, assume desdobramentos no mundo da cultura, da arte (Santaella, 2024) e de tantos outros campos, com um conjunto de práticas sociais e comunicacionais. Em sua complexidade os movimentos da cibercultura que, inspirados nos movimentos para se pesquisar com os cotidianos, emergem como um convite para remixar, hipertextualizar e compartilhar os *'conhecimentososgnificações'* que forjamos como praticantes culturais e pesquisadoras, em coautoria, numa coletividade no seio de uma sociedade estruturada por tecnologias digitais (Santos, Farias e Pereira, 2025).

É na coletividade, a partir do que os movimentos da cibercultura forjam, em suas artes de fazer, que os praticantes culturais criam e materializam suas criações no que definimos aqui como imagens. Beiguelman (2021) nos aponta sobre os novos sentidos e

noções para a palavra imagem, pelo fato de articularem textos e vice-versa, trazendo outras possibilidades para pensar seus signos e saberes. Em diálogo com Lemos (2023) temos que "todo texto escrito é também, em sentido lato, um hipertexto, onde o motor da interatividade se situa na memória do leitor e a interatividade na relação ao objeto livro" (p.131).

Diante disso, se as imagens articulam textos e são hipertextos, que materializam a relação formativa com a nossa memória em uma interatividade, elas são na verdade uma narrativa que contamos de nós, uma ficção, que "dá forma ao real, sem qualquer pretensão de representá-lo ou ser credenciado por ele" (Certeau, 2023) . As imagens então são mais que representações visuais, elas possuem lembranças, fragmentos de histórias, com sons, sentidos e saberes de um virtual (Levy, 1999) que é forjado nos cotidianos ciberculturais e compartilhado pelas interfaces do digital. Então que imagens compõem o CTE?

São todas as suas criações derivadas tanto da TV Uerj, quanto Rádio Uerj e NuMA, em suas edições compartilhadas nos canais como as remixagens, reinvenções e ressignificações tomadas por aqueles que interagem com seu conteúdo. Todas as suas produções são, portanto imagens, no contexto contemporâneo, mas nem todas são *'imagensafetos'*, pois precisam romper com a uniformização de suas práticas, materializar um inesperado, trazer um novo caminho e principalmente forjar novos *'conhecimentossignificações'*. E como isso acontece? Seguimos então nosso descaminho para a próxima seção, Cartografando o CTE: '*imagensafetos*' em movimentos, para descobrir.

CARTOGRAFANDO O CTE: '*IMAGENSAFETOS*' EM MOVIMENTOS

Para forjar novos sentidos e saberes precisamos tecer novas redes (Alves, 2019) e para isso nosso rizoma precisa se expandir e é através da relação com o outro, nos 'espaçostempos' do campo de pesquisa, que esse processo se constitui. São as relações, as conversas tecidas, os afetos trocados e forjados nos cotidianos em que as imagens e 'imagensafetos' se tecem que os rizomas se transformam. Para compreender como isso acontece escolhemos a cartografia como método (Passos, Kastrup e Escóssia, 2009), pois

ela nos auxilia a acolher tantos "caminhos que desvendam os mistérios tão simples e, ao mesmo tempo, tão complexos, das relações humanas" (Berth, 2003, p.11).

A escolha do método cartográfico se baseia na compreensão que nossa pesquisa é realizada "do saber na experiência à experiência do saber" (Passos e Barros, 2009, p.18), pois a pesquisa se desenvolve "na experiência coletiva em que tudo e todos estão implicados" (Passos e Barros, 2009, p.19). Se tudo e todos estão implicados e compondo as redes e rizomas vamos resgatar algumas memórias do CTE e também da Uerj, para perceber todos os caminhos possíveis. Para isso, mapeamos alguns programas da TV Uerj, Rádio Uerj e do Núcleo de Memória em seus respectivos canais do YouTube, plataformas de streaming e ainda a divulgação de suas ações na rede social.

Buscamos no rastro de suas ações no digital em rede aquilo que pulsa, que impulsiona e traz visualizações, interações, comentários, compartilhamentos inesperados, tornando-se as artes de fazer propriamente ditas. São os diálogos impensados que emergem na materialidade dos movimentos da cibercultura, trazendo um devir entre o CTE e os praticantes culturais, o que traz pistas para percebermos como as '*imagensafetos*' se apresentam em sua virtualidade (Levy, 1999).

A TV Uerj contabiliza (até a escrita deste trabalho) mais de 34 mil inscritos em seu canal, desde 2016, período de início do canal. Em sua atuação a equipe se divide na criação, produção e compartilhamento da sua grade de programação, organizada nas playlists, e ainda na transmissão de eventos ao vivo, culminando em exibições de eventos acadêmicos como Seminários e Encontros, mas também exibe eventos como entrega de título honoris causa e conselhos. Ao todo temos em torno de 1,4 mil vídeos na plataforma, um número que continua crescendo,com uma média de visualizações em torno de 1,5 milhões, segundo o próprio YouTube.

Já a Rádio Uerj, contabiliza por volta de 1,56 mil inscritos em seu canal do YouTube, desde 2011. Diferente da TV, seu canal no YouTube, não possui transmissões ao vivo, pois suas criações são principalmente em formatos de podcasts, então há apenas a organização da grade de programação nas playlists. Ao todo contabiliza mais de 1 mil produções, que também continua se expandindo, com uma média de mais de 90 mil visualizações, segundo o próprio canal. No Spotify, e nas demais plataformas de streaming, seu comportamento também é diferente, pois cada programa possui um perfil

diferente, o que foi uma tentativa de ampliar o alcance, mas ainda não consolidou nenhum perfil com alta audiência.

Para o Núcleo de Memória, realizar uma publicação em seu canal resulta de uma série de ações. De uma forma bem resumida, sem incluir o caráter técnico e tecnológico necessário para as ações o preciso primeiro passo resgatar a memória disponível nos arquivos, o que realiza em sua rotina com a conversão de arquivos em formatos analógicos para o formato digital, pois "o acervo era composto predominantemente por materiais como fitas em Betacam, U-Matic, VHS e Mini DV, além de CDs, DVDs e outras mídias" (Farias et al, 2023, p.687). Mas também conta com um processo de curadoria dos registros e por fim um processo de edição para disponibilizá-lo em seu canal. Hoje possui mais de 2,7 mil inscritos, 324 vídeos e cerca de 124 mil visualizações, segundo o YouTube.

No entanto, também possui outro comportamento diferente dos demais, pois também dispõe de consulta local seu espaço físico ao acervo, que se inspirou no modelo de biblioteca-parque (Farias et al, 2023) e está localizado no 2º andar da Uerj, podendo ser visitado e ocupado por estudantes, docentes e diferentes pessoas que transitam pela Universidade. Atualmente, os arquivos são criados digitalmente e o acervo continua crescendo exponencialmente. Precisamos nos ater ao fato que "produzimos e publicamos em escala de petabytes em serviços que podem desaparecer a qualquer momento" (Beiguelman, 2020, p.23). Então, o papel do NuMA também é de curadoria e salvaguarda de memórias e de narrativas realizadas pelo CTE. Quando revisitamos essas memórias percebemos como os cotidianos eram sentidos pela equipe do período e principalmente o que essa equipe escolhe narrar e registrar em suas criações. Aqui está nosso ponto-chave: o que o CTE escolhe narrar? O que escolhemos contar para o público que nos assiste? Qual enredo assumimos? Que fragmento da história escolhemos registrar?

Ainda precisamos problematizar o que escolhemos não narrar, e isso também é intencional. Precisamos questionar nossos enquadramentos de narrativas, pois há "um processo de disputa pela hegemonia na produção de significados sociais" (Wanderley, 2009, n.p.) e que precisamos utilizar diferentes táticas (Certeau, 1998) para romper com esse processo e impedir o esquecimento das memórias que não foram narradas. Não podemos pensar que as memórias salvaguardadas são apenas uma forma de visitar o

passado e compreender o futuro, é mais que isso. Na verdade elas seriam fontes de compreensão dos nossos ciclos e de nós mesmos, para assim mudar nossos atos, nossas atitudes e assim transformar nossa realidade.

O CTE, em suas práticas diárias, funciona em um movimento cíclico, em que suas produções de áudio e vídeo alimentam seu acervo. Enquanto produz, o setor precisa pensar na guarda e na preservação. Seu foco não pode, e nem deve ser, apenas a constante criação de programas e acúmulo de informação geradas, transmitidas e que circulam em diversos '*espaçostempos*' com suas formas de divulgar seus programas. As memórias são fontes de sonhos, elas carregam os desejos '*sentidospensados*' da equipe atual e daquela que a antecedeu, são "resultado de um longuíssimo percurso cooperativo, e a valorização desse caminho é nossa melhor chance de seguirmos evoluindo" (Ribeiro, 2022, p.39).

Temos assim muitos caminhos possíveis para pensar como as '*imagensafetos'* emergem e como perceber as artes de fazer nesses espaços. Para isso, buscamos mapear toda a grade de programação dentro de um determinado intervalo de tempo, contabilizando o programa e quantas visualizações alcançamos naquele período. Essa ação busca entender como seus programas circulam, o que seria a uniformização e padronização dos cotidianos do CTE. Com esse mapeamento podemos compreender o que emerge, quando emerge e quais relações são tecidas com os acontecimentos naquele período. Esse não é um processo simples e para '*pensarfazer*' tal ação implica em uma análise de todas as criações. O trabalho ainda segue em andamento, mas nesse processo algumas pistas emergiram e trouxeram à tona as potências das *'imagensafetos'* para construirmos, aqui neste trabalho, um diálogo.

A primeira pista foi uma viralização de um arquivo de memória de uma entrevista da apresentadora, atriz, cantora, compositora, empresária, filantropa e ex-modelo Xuxa, concedido a TV Uerj na época e parte do acervo do nosso Núcleo de Memória, figura 1. O registro traz uma fala da apresentadora sobre a importância de ações como o incentivo a formação do público idoso, relacionada a um evento da antiga Universidade da Terceira Idade - UnATI, e atual Núcleo de Envelhecimento Humano da Uerj. A fala em questão viralizou nas redes, compartilhada pela própria Xuxa em seus stories, que pela característica da publicação dura apenas 24 horas.

Figura 1 - Print do arquivo de memória sobre a apresentadora Xuxa, na Uerj

Fonte: Acervo CTE, 2025.

O vídeo em questão rompe com o esperado, afinal as imagens do NuMA, suas memórias são revisitadas com fins educativos, em prol de pesquisas de difusão do conhecimento e não pensadas para a viralização pela personalidade envolvida. Nesse caso, a potência existente na imagem é mobilizar conversas e debates sobre o que a apresentadora fala acerca do projeto, a importância dessas iniciativas e inclusive pensar nessas ações aliadas a políticas públicas. Também há um discurso não dito, que precisamos destacar que é a importância do ato de preservar essas memórias, esses registros, pois apenas com esse processo podemos revisitar e ampliar as conversas tecidas.

Se uma imagem do NuMA romper com o esperado e evidencia as artes de fazer da sua equipe com a edição, a preservação sempre será um discurso intrínseco e entrelaçado a seu arquivo. Podemos fazer essa afirmação por compreender que sua existência implica diretamente a todas as relações envolvidas no ato de '*pensarfazer*' uma preservação de memória para o arquivo existir. Aqui também há um paradoxo, também há um devir entre o arquivo e a memória.

Outra pista identificada foi no evento de concessão do título de Honoris Causa ao cantor, compositor, músico, político e escritor Gilberto Gil, Figura 2. O evento transmitido ao vivo pela equipe da TV Uerj para seu canal do YouTube e contabilizou um número alto de visualizações, em comparação a suas outras criações. E esse momento rompe com o nosso esperado, pois os registros realizados pela equipe também foram compartilhados pelas mídias de massa, para compor suas reportagens e assim levar as formas da equipe 'versentirpensar' a Uerj e seus momentos para o mundo, ampliando os rizomas e o alcance.

Figura 2 - Registro realizado de entrevista ao Gilberto Gil a TV Uerj antes do evento de concessão de título de Honoris Causa.

Fonte: Acervo CTE, 2025.

Com esse exemplo percebemos que todas as criações do setor podem um dia alimentar uma narrativa, contar uma história e ainda trazer a Uerj para a centralidade de conversas. Também percebemos que essa história é tecida principalmente sob os olhares e intervenções daqueles que a compõem como o CTE, mas que podem ser recontadas, remixadas e reinventadas por outros. No entanto, essas pistas também nos fazem pensar em outros pontos, pois nos dois casos temos uma personalidade envolvida nessas *'imagensafetos'* o que nos levanta questionamentos: será que uma '*imagemafeto*' só se potencializa com uma personalidade conhecida?

Precisamos seguir mapeando os canais para compreender como os movimentos das *'imagensafetos'* se constituem. Nesse processo percebemos, por exemplo, que um dos programas da grade da TV Uerj, o "Ciclo de Palestras", que conta com a transmissão ao vivo de palestras sobre os livros utilizados no vestibular para o ingresso na universidade. Os programas em questão possuem um grande número de visualizações, os maiores do canal, que inclusive foram maiores que o vídeo do Gilberto Gil, no caso. E trazem outros questionamentos: seria então um indício de desejo de pertencimento? De tornar-se parte da Uerj?

Há muitas pistas para seguir e muito o que pensar sobre as criações do CTE e os movimentos das *'imagensafetos'* que emergem em seu canal. Cada programa possuirá um comportamento e o que ali emergir vai narrar uma história, e ainda cada perfil, seja da TV, Rádio e NuMA também apresentará outros caminhos e outros questionamentos. Temos muitos caminhos e descaminhos, numa complexidade ainda a ser compreendida, mas que outros intercessores precisam emergir para continuar a pesquisa ainda em andamento. Com isso, seguimos neste trabalho para nossa última seção apontando nossos desejos futuros e passos ao incerto.

OS DESEJOS FUTUROS E PASSOS AO INCERTO

Muito foi tecido aqui na escrita deste trabalho, como parte de uma pesquisa de doutorado ainda em desenvolvimento, realizada nos espaços do Centro de Tecnologia Educacional na Uerj. Em nosso caminhar para a escrita descrevemos nossos primeiros passos nessa trajetória, com a inserção no campo e nossa metodologia de pesquisa: os cotidianos. Com nossa epistemologia nos preparamos para mergulhar no incerto, no inesperado e perceber os acontecimentos emergirem, que transformam nossos saberes.

No campo, compreendemos as ações que emergem daqueles que o compõem, que em rede e em colaboração materializam sua ficcionalização da ciência criada nos espaços universitários. Para cada arquivo de áudio e vídeo criado pela Rádio Uerj e TV Uerj temos uma intervenção de sua equipe narrando sua forma de 'versentirviver' a universidade e o mundo. Eleas carregam assim memórias e afetos, em uma relação dialógica e num intenso devir, que traz a potência de agir, o mover do corpo, os sonhos e desejos de uma equipe

múltipla e complexa composta por servidores, docentes, discentes, bolsistas e tantos outros praticantes que compõem esse rizoma.

É implicada a esses cotidianos que percebemos seus movimentos articulados com a cibercultura percebendo como as imagens se ressignificam no contemporâneo e emergindo o que conceituamos na tese como ‘ *imagensafetos’*. Imagem que mobilizam potências de agir, que movem, que afetam os outros e nossos modos de ‘*versentirviver*’ o mundo. É pelo método cartográfico que mapeamos as imagens criadas, produzidas e compartilhadas pelo CTE em seus canais de YouTube e plataformas de streaming, para perceber em seus movimentos quais narrativas são ditas e quais não são ditas, mas que estão ali em latência.

É aqui que muitos outros questionamentos emergem e nos impulsionam a retornar para os caminhos da pesquisa para *‘pensarfazer’* o incerto e o inesperado que os cotidianos nos levaram. Aqui, neste trabalho iniciamos as conversas e convidamos a quem nos lê para participar desse diálogo aberto e ainda em construção. Queremos apontar que continuamos nossos passos e ainda estamos rumo ao incerto, com nossas imagens que podem se tornar ‘*imagensafetos’*, mas pelo menos temos a certeza que chegaremos em algum lugar.

REFERÊNCIAS

ALVES, Nilda. **Práticas pedagógicas em imagens e narrativas:** memórias de processos didáticos e curriculares para pensar as escolas hoje. São Paulo: Cortez, 2019.

ANDRADE, Nivea; CALDAS, Alessandra Nunes; ALVES, Nilda. Os movimentos necessários às pesquisas com os cotidianos – após muitas “conversas” acerca deles. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; PEIXOTO, Leonardo Fereira; SÜSSEKIND, Maria Luiza (Org.) **Estudos do cotidiano, currículo e formação docente:** Questões metodológicas, políticas e epistemológicas. Curitiba: 2019. p.19-46.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação.** Brasília: Liber Livro Editora, 2007. 159p.

BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da imagem**: vigilância e resistência na dadosfera. São Paulo: Ubu Editora, 2021. 224 p.

BEIGUELMAN, Giselle. Reinventar a memória é preciso. In: VERAS, Leno (Org.) Abre-te Código: transformação digital e patrimônio cultural. São Paulo: Goethe-Institut, 2020. p. 23 - 47.

BERTH, Joice. Prefácio. In: SANTOS, Elisama. **Conversas Corajosas:** como estabelecer limites, lidar com temas difíceis e melhorar os relacionamentos através da comunicação não violenta. São Paulo: Paz e Terra, 2022. p.11-16

CARROL, Lewis. **Alice no País das Maravilhas.** RAMOS, Clélia Regina (Trad.). [S.l.]: eBooksBrasil.org, 2002. Disponível em: https://www.ebooksbrasil.org/eLibris/alicep.html Acesso em 09 nov. 2024.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise:** entre ciência e ficção. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs** - Capitalismo e Esquizofrenia 2. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007. 128p.

FARIAS, Letícia Aires. de. **Desafios na formação em contexto de cotidianos ciberculturais:** a tecnologia, a ciência e as relações sociotécnicas contemporâneas. No prelo, 2025.

FARIAS, Letícia Aires de; WANDERLEY, Sonia Maria de Almeida Ignatiuk; VASCONCELOS, Victor Hugo do Nascimento; FONSECA, Rafael Schuabb Poll da. Núcleo de memória audiovisual da Uerj (NuMA): preservação de acervo universitário e espaço para compartilhamento responsável de saberes em rede. **Revista Inter-Ação,** Goiânia, v. 48, n. 3, p. 683–693, 2023. DOI: 10.5216/ia.v48i3.76629. Disponível em: https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/76629. Acesso em: 9 nov. 2024.

LEMOS, André. **Cibercultura e mobilidade: a era da conexão**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 28., 2005, Rio de Janeiro. Anais eletrônicos... Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005. p. 17. Disponível em: http://portcom.intercom.org.br/pdfs/140429770509861442583267950533057946044.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

LEMOS, André. **Cibercultura:** tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Editora Sulina, 2023. 328 p.

LEVY, Pierre. **Cibercultura.** São Paulo: Ed. 34, 1999. 1ª ed. 264p.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Pesquisando com os cotidianos:** uma trajetória em processo. Petrópolis: De Petrus et alii, 2024

PASSOS, Eduardo, BARROS, Regina Benevides de. Pista 1 - A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia, ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). **Pistas do método da cartografia:** Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p.17-31.

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia, ESCÓSSIA, Liliana da. **Pistas do método da cartografia:** pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. 207p.

QUERÉ, Louis. O caráter impessoal da experiência. In: LEAL, Bruno Souza; MENDONÇA, Carlos Camargos; GUIMARÃES, César (Org.) **Entre o sensível e o comunicacional**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. p.19-38.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho Manifesto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 200p.

SANTAELLA, Lúcia. Travessias da digitalização: da internet à inteligência artificial. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 45, n. 1, p. 25-38, 2024. DOI: 10.5433/1679-0383.2024v45n1p25. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/51172. Acesso em: 20 out. 2025.

SANTOS, Rosemary dos. PEREIRA, Thayra Fernandes. FARIAS, Letícia Aires de. Um pio de resistência: conversas faladas, cantadas e ficcionadas nos/dos/com os cotidianos. **Leitura: Teoria & Prática**, Campinas, São Paulo, v. 43, n. 93, p.123-142, 2025. Disponível em: https://ltp.emnuvens.com.br/ltp/article/view/1071/752. Acesso em 24 maio 2025.

SILVA, Lidiston Pereira. & Sentimentos - Estudo da expressão de afetos vividos em formas de desamor. **Rev. Psicol**, [S.l.], v.6, p. 1-37, 2019. Disponível em: https://periodicos.uff.br/ayvu/article/view/22278/23166. Acesso em 02 fev. 2025.

SPINOZA, Benedictus de. Ética. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. 232p.

WANDERLEY, Sonia. Memória, História e Ensino. Revista Vozes em Diálogo (CEH/Uerj), Rio de Janeiro, n.4, 2009. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/vozesemdialogo/article/download/940/871/3607. Acesso em 02 fev. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O ensino de engenharia para jovens indígenas: desafios práticos e epistêmicos do diálogo intercultural

João Francisco Kleba Lisboa[1]
Celso Alexandre de Sousa Alvear[2]
Wagner Ragi Cury Filho[3]
Cristiano Cordeiro Cruz[4]
Sandra Rufino[5]

> *Os povos indígenas, por exemplo, não gostariam de ser enquadrados pelas lógicas academicistas que alimentam e sustentam os processos de reprodução do capitalismo individualista, que tem gerado uma sociedade cada vez mais em retorno à civilização da barbárie e da selvageria, por meio da violência, da exploração econômica desumana, do império da lei do mais rico e dos que têm poder político à base de democracias das elites econômicas e políticas. Os povos indígenas gostariam de compartilhar com o mundo, a partir da universidade, seus saberes, seus valores comunitários, suas cosmologias, suas visões de mundo e seus modos de ser, de viver e de estar no mundo, onde o bem-viver coletivo é a prioridade*
> (Baniwa, 2013, p. 19).

Resumo
Este artigo trata de uma pesquisa, ainda em andamento, realizada por uma equipe multidisciplinar de engenheiros e antropólogos, com a colaboração de estudantes, lideranças e intelectuais indígenas, que estão dispostos a um diálogo em torno de suas compreensões e demandas sobre ciência, tecnologia e engenharia, indígenas e ocidentais. A pesquisa foca nos desafios práticos e epistêmicos em relação à formação universitária em engenharia de pessoas indígenas, visando conversar com indígenas estudantes de (ou já formados em) engenharia e com lideranças e representantes das comunidades e do conhecimento indígena, buscando um diálogo intercultural. Este trabalho se reconhece

[1] Antropólogo, advogado e membro do Conselho Científico do Instituto Egon Schaden (IES).
[2] Professor permanente do Mestrado em Tecnologia para o Desenvolvimento Social do PPGTDS/NIDES/UFRJ.
[3] Professor Associado I do Departamento de Engenharia de Produção da Universidade Federal de Ouro Preto - Campus João Monlevade.
[4] Docente do Instituto Mauá de tecnologia.
[5] Professora do Departamento de Engenharia de Produção da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) desde 2010. É docente permanente no Programa de Pós-Graduação de Tecnologia para o Desenvolvimento Social (PPGTDS/NIDES/UFRJ).

dentro de uma tradição de Engenharias Engajadas, disputando e transformando conceitos, práticas e técnicas da engenharia acadêmica.

Palavras-chave: Engenharia; Estudantes Indígenas; Desafios.

Introdução: Povos indígenas e o ensino superior

É bastante profunda a transformação pela qual as universidades públicas brasileiras vêm passando nos últimos 20 anos, sobretudo com a democratização do seu acesso via políticas de expansão e inclusão do governo federal, como o Prouni, o Reuni e o Sisu, e mudanças legislativas como a Lei de Cotas para o Ensino Superior (Lei nº 12.711/2012)[6]. Essa transformação no cenário universitário é mais perceptível pela presença de estudantes (e, cada vez mais, de docentes) negras/os e de famílias de baixa renda, oriundas/os das escolas públicas e das periferias urbanas, mas também vem se fazendo sentir por conta de outro grupo, bastante minoritário em termos demográficos, mas crucial para a formação do país e a identidade nacional, além de em franco crescimento populacional – apesar das agressões a que são continuamente submetidos[7]: os povos indígenas (Baniwa, 2013).

Desde as políticas de ações afirmativas em universidades brasileiras, a partir da primeira década dos anos 2000, e principalmente com a criação de inúmeros cursos de Licenciatura Intercultural, via Prolind[8], que visam à formação de professoras e professores para atuar nas escolas indígenas, seguidos da adoção de vagas suplementares para indígenas nos cursos de bacharelado em muitas instituições de ensino superior, há um crescimento expressivo do número de indígenas estudando em nível universitário no Brasil.

Os dados do último Censo da Educação Superior trazem um cenário inédito e que aponta para um movimento crescente e vigoroso da presença indígena nas universidades:

---

[6] Atualizada pela Lei nº 14.723/2023, que ampliou o seu escopo e reduziu o teto de renda para cotas socioeconômicas, além de priorizar os alunos cotistas na distribuição de auxílio estudantil, dentre outras alterações.

[7] Vide o relatório anual do CIMI: *Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil*, disponível em https://cimi.org.br/2025/07/relatorioviolencia2024/.

[8] O Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (Prolind) foi criado pelo Ministério da Educação (MEC) em 2005 e é desenvolvido "pelas secretarias de Educação Superior (Sesu), de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), de Educação Profissional e Tecnológica (Setec) e pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), em parceria com universidades federais, institutos federais de educação, ciência e tecnologia e instituições estaduais públicas". Disponível em Portal MEC: https://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/prolind.

se, em 2009, havia 11,4 mil indígenas matriculados em instituições de ensino superior (IES), esse número subiu para cerca de 70 mil em 2022. Ainda que a discussão se concentre principalmente sobre a presença de alunas/os indígenas em instituições públicas, a maior parte desse contingente (71%) está matriculada em instituições de ensino superior privadas, enquanto 29% estão em IES públicas (Schmidt, 2025).

Essa presença cada vez maior e mais visível de indígenas nas universidades e institutos tecnológicos brasileiros, com seus coletivos, grupos de apoio, encontros acadêmicos como os ENEIs e os EREIs[9], atividades culturais e demais intervenções, tem transformado profundamente e em diversos aspectos o cenário acadêmico, com um significativo aumento da diversidade étnica, cultural e social em espaços antes quase exclusivos de pessoas brancas da classe média (Nascimento, 2022). Ainda assim, o racismo nas universidades – o que inclui aquilo que Ramón Grossfogel (2007) chama de *racismo epistêmico* – permanece um entrave para as/os indígenas que as frequentam. Como aponta Rita Gomes do Nascimento, ou Rita Potyguara:

> embora no Brasil das últimas décadas tenha havido a adoção de políticas que visaram a ampliação do ingresso de indígenas nas instituições de educação superior, suas histórias, culturas, línguas, saberes e conhecimentos continuam ausentes nos currículos, bem como suas presenças nos demais espaços acadêmicos decisórios. Este é um exemplo do que pode ser chamado de racismo institucional, um sistema de desigualdades presente no âmbito das instituições que coloca em situação de desvantagem os não brancos (Idem, p. 155).

Ao se abrirem para um público até então excluído de seus bancos, as universidades veem-se confrontadas por desafios significativos, seja na produção de conhecimento, na relação de ensino-aprendizagem, nas formas de estar e de usar o campus e os espaços físicos, além de inúmeras questões práticas como auxílios (na forma de bolsa-permanência etc.), alimentação e moradia específicas e as adaptações que muitas/os indígenas enfrentam quando ingressam em uma universidade (Bergamaschi et al., 2018).

Para além das dificuldades de acesso aos bancos universitários, permanecer ali até a conclusão do curso envolve muitas questões e dificuldades, que podem ser tanto as comuns a outras/os estudantes de baixa renda que tentam encaixar os estudos em suas

[9] Respectivamente, o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (que em 2025 realiza sua décima segunda edição) e os diversos Encontros Regionais de Estudantes Indígenas.

atividades cotidianas, quanto outras bastante específicas dos diferentes povos indígenas, envoltos em relações de parentesco, cultura, língua e pertencimento étnico que constituem fundamentalmente o seu ser. Suas escolas de origem, em modo geral, ainda que em contextos urbanos, são muito diferentes dos principais colégios associados à aprovação no vestibular. Não raro, a língua portuguesa é a segunda ou a terceira língua que essas pessoas aprendem, sendo a barreira linguística associada a grande parte de suas dificuldades na vida universitária (Lisbôa, 2023; Silva, Bettiol, 2024).

A complexidade e a variedade linguística de certas regiões, ao não serem devidamente incorporadas nos processos seletivos de estudantes indígenas, pode fazer com que as línguas maternas se enfraqueçam perante o predomínio ou a exclusividade do português nas provas de ampla concorrência, como é o caso da Grande Dourados, no MS (Ramos; Benites, 2018). Segundo esses docentes da Faculdade Intercultural Indígena, FAIND/UFGD:

> O imediato impacto psicológico e social do processo de seleção que não considera a complexidade linguística é a motivação das famílias e das escolas indígenas para que se secunde a língua materna indígena, alimentando o desejo de muitas famílias indígenas em mandar seus filhos à cidade ou a escolas de não indígenas na expectativa de conseguirem êxito social, imaginário muito presente na procura pelo Ensino Superior. Em termos de perda linguística, o resultado disso é desastroso, já que a língua materna passa a ser vista como um impeditivo para o sucesso na sociedade majoritária. Para atacar essa problemática, é necessário que se pense em políticas linguísticas com responsabilidade social, incluindo-se aí a ação das universidades públicas (Idem, p. 10).

A acessibilidade linguística, portanto, é condição tanto para o acesso quanto para a permanência e o êxito de estudantes indígenas nas universidades. A respeito desse último ponto, algumas soluções se mostraram benéficas, ainda que bastante incipientes, como as mentorias em Língua Portuguesa.

Para além da questão linguística, existem disciplinas ou matérias de estudo que são vistas como obstáculos por conta de sua dificuldade intrínseca, como é o caso da disciplina de Cálculo Diferencial e Integral (CDI), obrigatória para quem ingressa nos cursos de exatas e nas engenharias. Uma forma de superar essa barreira são os “cursos de

nivelamento", como a disciplina de Pré-cálculo[10], que visam a suprir carências de formação em matemática no Ensino Médio, reduzindo assim a retenção nas disciplinas de cálculo, reconhecidamente de alta reprovação entre estudantes (Duarte; Santos, 2023), com casos chegando a 100% de alunas/os reprovados na matéria (Passos et al., 2007).

Os cursos de engenharia, portanto, juntamente com as áreas de exatas (Matemática, Física, Química), possuiriam dificuldades específicas adicionais, ainda que não sejam os únicos – nas humanidades, por exemplo, a extensa carga de leitura e o acesso aos textos (alguns em espanhol, francês ou inglês)[11], além das discussões eurocentradas, podem ser vistos desse modo. Tais questões poderiam estar associadas a uma baixa procura de estudantes indígenas pelos cursos de engenharia? Ou haveria outros motivos para tanto? A engenharia é vista como algo útil pelos povos indígenas, a ponto de desejarem formar seus próprios especialistas? Primeiramente, seria preciso demonstrar se de fato existe ou não uma baixa procura pelas Engenharias em relação aos cursos de outras áreas do conhecimento, como a Saúde, por exemplo. Uma breve olhada nos anais dos ENEIs indica certa dificuldade em encontrar estudantes dos cursos de engenharia, mas seria necessário um trabalho muito mais extenso em cima dos dados sobre estudantes indígenas no Censo da Educação Superior para chegar a qualquer conclusão. O que este artigo pretende é apresentar os resultados iniciais dessas e de outras reflexões, visando a contribuir com o debate sobre povos indígenas no ensino superior por meio do foco, ainda que pouco usual, nos cursos de engenharia.

Das engenharias engajadas às engenharias indígenas

[10] Gomes da Silva (2017, p. 842), no entanto, aponta para uma falta de consenso a esse respeito por parte dos professores, demonstrando "a existência de uma tensão no desenvolvimento de ações pedagógicas voltadas para a permanência dos estudantes. A análise dos dados traz indícios de que uma das estratégias de permanência mais utilizadas que objetivam diminuir as dificuldades no dia a dia das disciplinas de matemática foi a de criar ações remediais, como os 'cursos de nivelamento', os quais muitas vezes são embutidos na grade curricular dos cursos. Contudo, isso tem gerado uma tensão entre os docentes nos departamentos de matemática. Há aqueles que discordam dessa prática, não acreditando que uma simples disciplina (ou curso) seja capaz de promover grandes mudanças".

[11] Enquanto alunas/os brasileiras/os conseguem usar atualmente ferramentas de IA pra traduzir os textos para português, para línguas indígenas isso é bem mais difícil, ainda que já existam algumas alternativas a esse respeito, como a desenvolvida na Universidade Federal do Ceará (Alencar, 2021). Ver: https://agencia.ufc.br/grupo-cria-ferramentas-computacionais-para-traducao-automatica-do-nheengatu-unica-lingua-viva-descendente-do-tupi-antigo/.

Desde 2016 (Alvear et al., 2016), um grupo de pessoas pesquisadoras e estudantes (de graduação e pós-graduação) de diferentes universidades brasileiras tem desenvolvido pesquisas relacionadas ao tema e às práticas do que se convencionou chamar, na América Latina, de engenharias engajadas (Kleba, 2017). Trata-se de práticas técnicas em alguma medida contra-hegemônicas, que são desenvolvidas junto a grupos populares ou vulnerabilizados, frequentemente a partir da extensão universitária e que têm a pretensão de colaborar com o empoderamento deles.

Na primeira etapa dessa pesquisa (2019-2021), o foco foi em três tipos de engenharias engajadas: a engenharia popular; a engenharia para o empreendedorismo social; e as práticas de engenharia humanitária (Alvear *et al*., 2016; Alvear *et al*., 2022).

Nesse mesmo período, parte das pessoas pesquisadoras envolvidas nessa pesquisa organizou uma trilogia, publicada pela Editora da Universidade Estadual da Paraíba (EDUEPB), sobre as engenharias e outras práticas técnicas engajadas. No primeiro volume, foram apresentados e discutidos exemplos dessas práticas (Alvear *et al*., 2021); no segundo, foram apresentados e discutidos exemplos de programas de formação universitários que capacitam para essas práticas (Cruz *et al*., 2021); no terceiro, foram discutidas diferentes abordagens e análises disciplinares dessas práticas (Kleba *et al*., 2022).

Na segunda etapa da pesquisa (2022-2023), o grupo se voltou para os cursos de engenharia nacionais, buscando identificar como aqueles mais bem avaliados pelo MEC integraram a curricularização da extensão e as demandas das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) dos cursos de engenharia de 2019 aos seus novos PPCs, e os possíveis diálogos com as engenharias engajadas. Os resultados dessa etapa da pesquisa podem ser encontrados neste capítulo (Rufino *et al*., 2024).

A partir do primeiro semestre de 2024, o grupo, composto agora pelas/os docentes Celso Alvear, Cristiano Cruz, Sandra Rufino e Wagner Cury, voltou-se à questão indígena. O grupo partiu, para tanto, de algumas conversas com o estudante de engenharia elétrica da Unicamp e liderança indígena Arlindo Baré. A partir dessas conversas e uma breve revisão bibliográfica inicial, a ideia que se consolidou para a pesquisa foi tripla:

1. Identificar em escuta tanto a pessoas indígenas estudantes de engenharia e já formadas na área, quanto a lideranças indígenas: 1.a) quais são as compreensões delas sobre ciência, tecnologia e engenharia indígenas e ocidentais, de modo a identificarmos semelhanças e diferenças entre estas; 1.b) quais são as demandas delas para a ciência, tecnologia e engenharia ocidentais, de modo a que estas estejam também a serviço de suas pautas; 1.c) quais são as demandas delas em relação à formação universitária em engenharia, no sentido tanto de esta dar conta de acolher estudantes indígenas quanto de formar pessoas engenheiras capacitadas para atuar junto aos povos indígenas;
2. Fundamentar disputas, a partir dessas conversas e de uma revisão bibliográfica interdisciplinar adequada, de conceitos (como os de engenharia e tecnologia), práticas técnicas e da engenharia acadêmica (no âmbito do ensino, pesquisa e extensão). A finalidade disso é lograr legitimidade para que, por exemplo, projetos, demandas e problemas de pesquisa técnicos dos povos indígenas possam ser inseridos em (e financiados por) políticas públicas de ciência e tecnologia, além de poderem ser assumidos no ensino, pesquisa e extensão dos diferentes cursos de engenharia nacionais;
3. Oferecer caminhos de alargamentos epistêmicos (no sentido dos conhecimentos de base das práticas de engenharia) e ontológicos (no sentido da autocompreensão da engenharia dominante e da compreensão do que é ou pode ser essa prática, a tecnologia e a realidade natural e cultural em que estamos inseridas/os) para a engenharia. Isso tem a pretensão tanto de fundamentar a legitimidade de uma engenharia indígena e/ou com povos indígenas (em sintonia com o segundo objetivo, descrito acima), quanto de oferecer à engenharia ocidental/dominante modos de se reinventar ou alargar e, a partir disso, de conseguir lidar com desafios prementes de nosso tempo (como o das mudanças climáticas) de forma eventualmente mais potente e/ou disruptiva.

A partir do final de 2024, o grupo passou a contar com a presença do antropólogo e pesquisador João Francisco Kleba Lisboa, passando a realizar logo em seguida as

primeiras entrevistas com estudantes indígenas de engenharia e, posteriormente, com algumas lideranças indígenas. Tanto o *survey* quanto o roteiro da entrevista semiestruturada foram previamente apresentados a Arlindo Baré (um interlocutor privilegiado que, no entanto, optou por não participar do projeto de forma mais constante), para que apontasse a necessidade de ajustes, esclarecimentos ou modificações das questões, de modo a torná-las o mais claras e respeitosas possíveis.

Para a escolha das pessoas indígenas estudantes de engenharia, partiu-se de uma busca nos anais do Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (ENEI) de 2022, nos quais foram identificados os nomes e contatos de estudantes de engenharia autoras de resumos. Já as lideranças indígenas foram definidas a partir da proximidade com esta pesquisa ou com pessoas deste grupo e/ou de sua familiaridade com a discussão acadêmica sobre tecnologia/engenharia: Arlindo Baré (que, além de estudante de engenharia elétrica, lidera a União Plurinacional dos Estudantes Indígenas – UPEI); Daniel Iberê (doutor pelo PPGAS da UnB, foi professor do Pronatec); e Nelly Dollis Marubo (mestra e doutora em antropologia pelo Museu Nacional, UFRJ e coordenadora da Funai no Vale do Javari).

Desafios práticos e epistêmicos na formação em engenharia

Nas entrevistas que realizamos até agora, muitas das questões acima surgiram como preocupações de nossas/os interlocutoras/es – acompanhadas de muitos outros assuntos. Sejam estudantes de graduação ou de pós-graduação nas engenharias, as diferenças entre técnicas e saberes indígenas e não indígenas constituem um assunto comum que também lhes ocupava. A seguir, traremos alguns trechos de três dessas conversas, nas quais os depoimentos de nossas interlocutoras permitem um mergulho em seu dia-a-dia e na tentativa de conciliar essas diferentes tradições[12] de conhecimento. As entrevistadas trazem uma diversidade de perfis (região, etnia, universidade, curso,

[12] *Tradições* é como Paul Feyerabend ([1978] 2011) se refere aos diferentes sistemas culturais, sendo ele ao mesmo tempo um grande crítico da pretensão de superioridade da ciência moderna, uma vez que esta se impôs acompanhando a "colonização e supressão das ideias das tribos e nações colonizadas. As ideias foram substituídas, primeiro, pela religião do amor fraternal e, depois, pela religião da Ciência" (p. 127). Atualmente o conceito de *cosmotécnicas*, proposto por Yuk Hui (2020), vem ganhando espaço na reflexão acadêmica sobre esse assunto, ao propor a noção de tecnodiversidade, que pressupõe o diálogo transversal entre diferentes culturas, contextos locais e cosmologias particulares.

trajetória de vida), tendo em comum as profundas dificuldades enfrentadas por indígenas na universidade, sobretudo as mulheres. Em todas as conversas, contudo, é possível vislumbrar inúmeras formas de fazer uma cooperação entre os conhecimentos indígenas e as engenharias, em que ambos podem se enriquecer mutuamente. Cada trajetória individual aponta tanto para as barreiras e dificuldades que encontrou pelo caminho quanto para as soluções – individuais e coletivas – que foram desenvolvendo ao longo do percurso (que começa bem antes e não termina com a universidade).

Apesar de algumas lideranças indígenas também terem sido entrevistadas, vamos tratar neste momento apenas de três estudantes universitárias indígenas: Marília Krahô, engenheira florestal e estudante de mestrado em ciências florestais e ambientais na UFT; Gilmara dos Santos Gonçalves, do povo Baré, estudante de engenharia de produção na UFSCar, e Yurica Galvão da Silva, do povo Tucano, que atualmente cursa engenharia de alimentos na Unicamp. Estes são trechos de entrevistas realizadas entre fevereiro e março de 2025, de forma virtual. Elas duraram mais de uma hora cada e abordam temas tão diversos como dificuldades materiais e psicológicas, dinâmicas familiares, saúde mental, barreiras sociais e preconceito sofrido enquanto mulheres indígenas estudantes nas universidades. A transcrição das entrevistas foi feita com apoio do software Transkriptor:

1. **Um casamento muito lindo –** Marília Krahô:

> Quando eu decidi fazer engenharia florestal, um dos fatos que me levou para esse curso foi que eu, desde os 10 anos de idade comecei a trabalhar como raizeira, juntamente com minha mãe. Eu nasci com dom de pajé, e hoje já sou uma das pajés da minha comunidade. Desde então a gente vem pegando esse legado que vai sendo repassado de mãe pra filha, em relação à medicina tradicional. Quando terminei o ensino médio, eu decidi que eu queria fazer uma faculdade, mas teria que ser algo que me trouxesse mais conhecimento sobre aquilo que eu já tinha, da tradição do meu povo. Aí fui pesquisar sobre o curso de engenharia florestal. E lendo a grade, eu percebi que dava para fazer um casamento muito lindo, porque eu ia ter o conhecimento científico de algumas plantas e entender o porquê que alguma daquelas medicações, daquelas garrafadas que eu fazia tinha efeito, e isso seria, para mim, um casamento perfeito.

Quando eu cheguei na universidade, não foi fácil. Eu me formei na UFT, campus de Gurupi. A UFT, ela tem sete campi dentro do estado de Tocantins, e o de Gurupi é o campus que é das ciências agrárias, mas o que comanda mesmo é a agronomia. E assim, muito colonizador o campus em si, os professores com a mente muito fechada, Quando eu cheguei na primeira semana de aula, o que eu ouvia dos professores era, o que indígena está fazendo aqui? Vocês têm que estar é no mato. A gente já vê uma certa dificuldade do indígena quando entra na universidade, principalmente quando vai para esse tipo de curso, como é engenharia. Eles acham que somos incapazes, que não temos essa capacidade. Vocês têm que estar é no mato, vocês vêm para cá, vocês vão perder parte da cultura de vocês estudando. Ao contrário, professor, estou querendo ampliar o meu conhecimento. Ele: não, tá errado. Foi uma luta muito grande, a gente tinha um grupo aqui de 23 indígenas dos quais 17 cursavam engenharia florestal e engenharia agronômica. E eles foram desistindo, largando o curso, porque não davam conta, principalmente por questão do acolhimento da universidade em si e dos professores, que não facilitavam nada.

[...] A gente conseguiu formar aqui o GTIQ, que é Grupo de Trabalho Indígena e Quilombola. Conseguimos uma sala onde a gente fazia as monitorias indígenas, onde a gente se reunia para nossos rituais, para dançar, pitar o cachimbo, fazia apresentações. E a gente conseguiu montar uma documentação e solicitar a preparação de professores para fazer o atendimento aos estudantes indígenas. Tinha que ter uma capacitação dos professores dentro da universidade para eles saberem lidar com indígenas, principalmente quando ele sabe mal o português, quando ele sabe a língua materna. O que a universidade tem a oferecer quando chega um indígena lá? [...] E eu sofri muito, e olha que eu vim pra cidade pra estudar, fiz o ensino médio na cidade, retornei pra minha comunidade, depois vim fazer a faculdade. Eu falo bem o português e mesmo assim eu tive muita dificuldade.

[...] Na minha graduação, eu fui trabalhar com os produtos florestais não madeireiros, que era tudo que vem da floresta, mas que não seja madeira, como raízes, látex, exsudados, resinas, enfim. E são os produtos que eu mais uso nos remédios, nas garrafadas, né? Quando eu comecei a aprender, quando eu era pequena, a minha bisavó e minha avó falavam assim, olha, quando você for extrair uma casca de uma árvore você tem que ir ou pela manhãzinha, mais ou menos entre seis e meia da manhã às sete horas, ou então no período da tarde, depois das 17h30. A minha avó me falava, e minha bisavó falava, que era o horário que a planta estaria mais forte, que seria o

horário da força, que a gente é tido nisso, né? Eu sempre fazia extração de casca nesses horários. Quando eu cheguei dentro da universidade, eu falei assim, tem que ter alguma coisa, não sei, eu vou ver o que é. Aí eu entendi o quê? Que pela parte da manhã e ao final da tarde, a árvore, é o momento em que ela está tendo mais corrente de seiva elaborada. Então, pela partezinha da manhã e na parte da tarde, ela está tendo muita seiva correndo. Ou seja, o momento que você faz aquelas extrações, que são o horário da força que minha vó e minha bisavó falavam, é o horário em que as cascas, eu extraindo, elas vão ter mais extrativos. Elas vão estar, como a gente diz na nossa, na linguagem popular, elas vão estar mais úmidas, mais cheias de líquido. Porque é a seiva elaborada. São esses extrativos que são mais usados, fazendo a garrafada, porque eles são potencializados. Os horários que a casca tem mais potência, mais força para fazer o remédio, é o horário que minha avó falava. Na faculdade eu entendi que são horários que a planta tem mais força de seiva elaborada correndo. Então foi um dos pontos em que eu entendi que a questão cultural do meu povo tem algo relacionado ao científico. Aí já mudou a pergunta: como que minha avó, minha bisavó sabiam isso? Ninguém vai saber responder. A gente só sabe que o povo sabe.

Dentre outros exemplos de coisas que elas me ensinavam, dentro da universidade eu fui vendo que isso tem sentido. Agora eu entendo por que isso funciona assim. Isso foi um dos exemplos. Elas sempre falavam assim: você vai fazer extração de uma casca ou de um fruto para fazer remédio? Não pega de plantas que estão na beirada da estrada, porque passa muita gente ali naquele caminho, passam pessoas boas e passam pessoas ruins, e as plantas, elas captam energia. Minha avó não falava isso, mas ela falava assim, passam muitas pessoas boas e ruins e vai sujar a casca. Ela falava assim, como se mandasse algo ruim para aquela casca, para aquela árvore. E dentro da engenharia florestal, estudando, eu entendi que quando uma árvore fica plantada à beira da estrada, fica uma árvore estressada por causa de carros que passam, motos que passam, pessoas que passam. Então, muda a vibração das células da árvore. A vibração celular da árvore muda por causa do estresse. Então, em vez de ela potencializar os extrativos que contém na casca dela, ela fica como se ficasse amarga, ela fica estressada. Então não tem quase nada de se tirar dali. Aí eu fiquei assim, poxa, quem falou isso pra minha avó? Quem trouxe esse conhecimento? Mas se a gente chega hoje dentro da universidade, principalmente aqui, e fala sobre isso com alguns professores, eles riem da cara da gente. Eles não respeitam essa questão, eles não entendem. Eu terminei a graduação, entrei no mestrado agora de Ciências Florestais e

Ambientais. Estou tentando levar em frente a pesquisa sobre a extração consciente de produtos florestais não madeireiros para uso nas garrafadas, que foi o que eu comecei na minha graduação.

[...] Eu extraí na minha graduação, que foi o meu projeto de TCC, escolhi cinco plantas, que eram de importância medicinal para o meu povo, e nessas cinco eu fiz a extração da forma como que o meu povo faz, a extração da raiz, da casca, da seiva, para a medicina tradicional, e fiz a extração da forma como a literatura nos indica fazer. E fiquei avaliando, na parte onde eu fiz a extração de casca, quais árvores iriam cicatrizar de qual das formas. Então, da forma dos povos indígenas, da nossa forma de extração, a árvore está menos suscetível a fungos e bactérias, a adoecer. Da forma que a gente extrai, a gente consegue ter mais matéria orgânica, mais material, e ela cicatriza bem mais rápido do que da outra forma, se eu faço a extração. Fiz a comparação, né? E eu quero levar isso agora na minha pesquisa do meu mestrado, pegar mais plantas, e quero validar os conhecimentos dos povos. Porque o que deu a entender é que a forma como a gente faz a extração desses produtos que a gente usa na garrafada é mais viável, é mais consciente e é mais rentável, preserva mais a matriz do que a forma como está nos livros dentro da universidade. E isso eu queria pegar levar isso, validar esse conhecimento nosso.

4. **O grupinho da ONU** – Gilmara Gonçalves:

[Estudou em escola indígena até o quinto ano, onde teve aulas de Nheengatu, a língua de seu povo. Inicialmente aprovada em Engenharia Elétrica em Manaus, mas sem condições financeiras para se manter, optou pela UFSCar (Sorocaba) para ciência da computação, atraída pelas ações afirmativas pioneiras da universidade. Desistiu de ciência da computação devido à dificuldade (falta de base em programação) e à sensação de exclusão como a única indígena e uma das poucas mulheres na turma. Transferiu-se para engenharia de produção, influenciada por seu esposo, também engenheiro de produção].

Essa área de tecnologia, computação, uma das coisas que eu ficava vendo é que realmente tem muito pouca mulher. De 60 alunos, tinha cinco mulheres e um indígena. Então automaticamente eu me via excluída. [Por exemplo na] formação de grupo. Na época eu não falava. Hoje eu já estou conseguindo conversar com vocês, mas na época

eu era muito tímida. Hoje a gente já faz muito trabalho, então a gente acaba ficando meio que conhecido, eles acabam conhecendo como que é o indígena e tal. Mas logo que eu cheguei, em 2018, não era assim. Vocês são docentes e eu não sei se vocês têm noção disso, mas quando a gente é tímido, quando a gente não consegue interagir com ninguém ali, é muito difícil a gente formar grupo. E tem disciplinas, inclusive no curso de engenharia de produção, nossa, tem muito trabalho em grupo. Ciência da computação nem tinha tanto, mas mesmo assim, eu não conseguia formar grupo, sabe? Então eu me vi ali, completamente isolada. Aí eu falei, mano, não dá pra seguir desse jeito. Já quando eu entrei em produção, tinha gente ali compatível com minha classe, vamos dizer assim. É um curso elitizado? É, mas ali tinha uma turminha que eu conseguia interagir, tanto que toda a minha graduação foi sempre o mesmo grupo. Eu tive apoio, pessoas que me ajudaram, que eram não indígenas e me ajudaram muito, sabe? [...] Tanto que o pessoal chamava a gente de grupinho da ONU, entendeu? No meu grupo tinha eu, indígena, uma amiga japonesa, uma amiga negra, um gay e um hétero. E aí chamavam a gente de grupinho da ONU. E conseguindo formar grupo, conseguindo fazer nossos trabalhos, foi o suficiente para todos nós, porque ali todos nós nos ajudamos.

Aqui na UFSCar, com todas as nossas dificuldades, a gente tem as tutorias e as monitorias. As tutorias são específicas, vamos dizer assim. Tanto de português, que são as duas disciplinas ali que a gente mais sente dificuldade, que é o português – porque muita gente vem e não fala direito português, sente dificuldade – e a parte de exatas. O que [esta] abrange? Cálculo, geometria analítica, química. A gente tem um tutor específico para ajudar nessas nossas dificuldades com relação a essas disciplinas. É algo que ajuda muito, mas, ao mesmo tempo, é complicado, porque tem indígena que acaba não buscando, perde vaga, que realmente não consegue lidar com as dificuldades que tem no curso. Porque, cara, é muito difícil para a gente. Eu mesma, teve disciplinas que eu tive que fazer duas vezes. Teve disciplinas que eu chegava da aula e começava a estudar, [ia no] YouTube, procurava vídeo, é muito complicado. E se você não tem um apoio, aí é pior ainda. Eu sempre tive, o pai do meu menino. Que hoje é meu esposo. Ele sempre me ajudou muito, inclusive foi tutor de exatas, então ajudou muita gente aqui.

[...] A gente tem muito conhecimento que a gente nem sabe se vocês conhecem. Tipo a parte de construção de casa. Muitos de vocês sabem que a gente mora em oca, mas vocês não têm ideia de como é feita essa oca. Recentemente eu tive uma disciplina

em que a gente estuda as fibras e a matriz polimérica. Todo aquele conhecimento de trançar os pauzinhos e depois fazer a batida do barro... é o que vocês conhecem como engenharia e a gente não tem noção de que é uma engenharia, entendeu? Tem muito conhecimento, como você falou ali da canoa. Tem todo um processo por trás, que as pessoas que realmente têm essa prática precisam respeitar para que chegue numa canoa perfeita. Para que a canoa não vire quando você subir nela. Muita coisa que a gente pratica, a gente não sabe que é engenharia, a gente não tem esse conhecimento. Eu acho que também é uma coisa a ser trabalhada junto aos povos indígenas.

[...] É muito diferente, as nossas invenções. Quando a gente vai criar alguma coisa a gente busca ter menos impacto possível no meio ambiente, ao redor de onde a gente está, onde a gente mora, a gente tem preocupações voltadas para natureza, a natureza é um aliado muito forte nosso. É através dela que a gente sobrevive e, como a gente fala, ela é vista como uma mãe para nós. Então, agredir a natureza para a gente é algo extremamente sério. Diferente da criação das tecnologias do branco, que muitas vezes exige que a matéria-prima seja algo que venha a agredir o meio ambiente. A mentalidade de produzir, produzir, para vender e lucrar faz com que a gente que não conhece esse respeito que a gente tem com a natureza, com o meio ambiente, essa parte toda de sustentabilidade, faz com que não enxerguem. Essa visão de lucro é uma coisa que é diferente da gente. Não que nossas invenções também não sejam comerciais, entendeu? Mas eu acho que a diferença está nisso, não é para menos que a gente é conhecido como os protetores da natureza.

Por isso que eu digo que a engenharia foge muito da nossa visão de mundo, porque para mim tudo que a engenharia faz é uma transformação. Toda transformação exige mudança, todas as técnicas utilizadas pela engenharia, pode ser não direta, mas indireta também, eu sinto que ela vai meio que contra, contra a nossa visão, contra esse nosso sentimento relacionado ao meio ambiente, à sustentabilidade. Sim, hoje as empresas estão abrindo mais o olho para esse lado, mas é porque está sendo obrigatório, entendeu? Se uma empresa não se adequa à relação com sustentabilidade, ela está fora.

[...] A matéria-prima está na natureza e tudo que a gente vai fazer, seja uma canoa, seja uma casa, é extraído da natureza. O telhado de Canarana... É lógico que a gente tem a parte da espiritualidade, a gente respeita muito. Tanto que minha mãe fala: onde você chegar, onde você pôr o pé, seja no mato, seja numa cidade nova, seja numa casa

nova, primeiramente, pedir permissão aos espíritos ali presentes. Minha mãe fala que todo lugar e tudo de material tem dono, entendeu? É aí que entra muitas das vezes o nosso benzimento. Pode não ser aquele benzimento com cigarro, tomando alguma coisa, mas é um benzimento nosso, que a gente já carrega, porque quando a gente sai do nosso território, a gente já vem com benzimento, né? Não sei como é que é em outros povos, mas a cada vez que você retorna, esse benzimento é renovado, porque aí você está sujeito a vários ambientes.

1. **Eu, mãe, mulher, indígena** - Yurica Galvão da Silva:

Sou Yurika, tenho 28 anos, sou de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, bem no interior, na fronteira. Sou do povo Tucano. Sou mãe de dois filhos, um menino e uma menina. Sou de área urbana, tive muito contato também com a área rural devido à família. Minha família me incentivou sempre a ir mais para o lado do estudo e buscar menos a roça, para tentar sofrer menos do que eles sofreram na vida passada. Eu ingressei primeiro em 2021, na pós-pandemia (não totalmente), em engenharia elétrica na Unicamp, pelo vestibular indígena. No primeiro momento foi bem difícil ter que deixar minha realidade, minha família, minha casa, e viver num local totalmente diferente, com outros costumes, uma outra diversidade que eu nunca tinha visto de perto, até porque eu nunca tinha saído para tão longe do Amazonas. E foi bem desafiador. No começo, eu continuei na elétrica praticamente empurrando com a barriga, porque já tinha saído, já tinha dado custo, então foi bastante pesado, foi um processo bem doloroso de adaptação. Foi quando, em 2023, eu decidi refazer o vestibular indígena para a engenharia de alimentos. Eu tive contato durante o período da elétrica com uma matéria da engenharia de alimentos no âmbito social. E isso me atraiu bastante porque a FEA, que é a Faculdade de Engenharia de Alimentos aqui da Unicamp, ela tem bastante programas sociais que ajudam na estabilidade, que procuram visar muita gente que está fora dessas condições de vida nessa sociedade rica.

Eu sempre estudei em escola pública, da área urbana da minha cidade. Tive contato com escolas de comunidade, sim, mas nunca cheguei a ingressar em uma. Infelizmente, eu não falo a minha língua materna, por escolha da minha própria família, para no futuro eu não sofrer por não conseguir pronunciar uma palavra em português. Foi escolha dos meus pais, dos meus avós, de praticamente me tirarem

dessa minha origem. Continuei tendo muito vínculo na terra, cuidando, ajudando, mas me passaram muito pouco conhecimento daquilo que a minha família foi, de onde veio, como viveu, eu sei pouca coisa.

[...] Eu tenho um casal de filhos. A minha primeira filha tem oito anos, se chama Letícia. E o meu mais novo se chama Arthur e tem sete anos. No começo, quando eu passei no vestibular, gerou conflito de passagens, ter condições de se manter aqui durante a chegada. No primeiro momento, só minha filha mais velha veio comigo. Então, ela praticamente passou todos os perrengues que eu tive que passar junto. Casa, dinheiro pra alimentação. E, como eu disse, a gente chegou no finalzinho da pandemia, então a gente não entrou tecnicamente direto na faculdade. Teve aquele processo online, e a rejeição de casas aqui. A gente ficou pulando de galho em galho, não sabia onde ficar, não tinha dinheiro para aluguel, porque Barão Geraldo é muito alto o aluguel, para alimentação, tudo. Eu cheguei de lá, eu trabalhava, e isso foi um baque muito grande, porque eu trabalhava larguei tudo pra estudar. E daí comecei a passar dificuldade, a gente não tinha dinheiro pra comer, e foi bem difícil. E ela passando junto comigo.

[...] Então isso foi o que prejudicou a nossa chegada, embora eu tivesse juntado dinheiro, deu pra gente manter nos primeiros meses somente, porque era tudo caro, minha filha precisava comer, e chegou num período assim que eu falei, não, ela precisa comer, eu não preciso. A gente comprava as coisas, separava, fazia um pouquinho só pra ela comer, pra não precisar passar fome. E no final a gente foi se ajustando, eu consegui a vaga na moradia da Unicamp, o que me ajudou muito, porque aí eu já não precisava me preocupar com conta de luz, com conta de água, não pago aluguel, então já deu uma aliviada, mas foram seis meses em todo canto que eu podia imaginar aqui de Barão Geraldo.

[...] Chegou uma professora a falar pra mim que o problema de eu não saber as coisas era meu, porque ela estava ali pra dar aula, e se eu não entendesse o que eu podia fazer era procurar um PAD[13] pra me ajudar, porque a única coisa que ela podia fazer era tirar dúvida na sala de aula, e se eu não tivesse algo que fosse do conhecimento dela, não valeria a pena eu perguntar. E isso no meu primeiro dia de

[13] O PAD, ou Programa de Apoio Didático, é um programa de bolsas destinado a alunos de graduação da Unicamp, e foi "concebido inicialmente para atender disciplinas consideradas problema devido ao grande número de alunos matriculados e devido ao alto índice de reprovação". Fonte: https://carreiras.unicamp.br/pad.

aula de cálculo, que era fora do normal. Então eu larguei, no mesmo dia eu tranquei a matéria, e falei, não, aqui nessa aula, com essa professora, eu não fico. E acho que foi aí que começou esse processo de não querer mais ir pra aula, os comentários de, não, você não vai conseguir. Engenharia elétrica? Você? Como é que você vai conseguir se formar? Você não consegue. É um curso muito difícil, você não vai dar conta. Eu, mãe, mulher, indígena, então foram piorando os comentários na época que eu cheguei.

Somos oito acadêmicas indígenas de engenharia de alimentos, todas mulheres. Ser mãe aqui é bem difícil, muito difícil. Hoje eu tenho uma rede de apoio de mães que também são universitárias, no quesito de levar pra escola, buscar, ajudar nessa questão: hoje eu não posso porque eu tenho aula, se você puder levar pra mim, eu posso buscar na volta. Então hoje eu tenho ajuda, tenho apoio. Antes era eu e eu. Sem ninguém, não conhecia ninguém. Eu atrasava na aula, tinha dias que eu nem ia porque não valia muito a pena ir. Eram duas horas de aula e eu chegava faltando meia hora, que era praticamente o tchau do professor na sala de aula.

[...] A gente apresentou muitos alimentos da nossa comunidade. Aqui não tem alguma das frutas que a gente tem lá na minha cidade, como a Pupunha, o Tucumã, até o Buriti mesmo, a gente não acha aqui, que são coisas da nossa região, né? A gente trouxe algumas coisas de lá e a gente aprendeu como reutilizar cada pedacinho daquilo. Então trouxe um pouco da gente, e eles mostraram como que a gente podia guardar, manusear ou até mesmo fazer um outro tipo de coisa. A gente aprendeu a fazer Sorvete de Tucumã. Então, foi bem interessante essa junção. Eu conheço o processo e você me apresenta o que você tem. Foi uma troca, tipo, a gente cozinha desse jeito, a gente faz assim. A folha da mandioca, que é da Maniçoba, a gente também deu jeito de trazer, né? E mostrar como que é o processo de cozimento, que são vários dias para tirar as toxinas da Maniva.

[...] Tem muita coisa para mostrar, e acho que a questão não é nem provar, é mostrar que a gente pode não falar um português direito, a gente pode não ter conhecimento de muita coisa do não indígena, mas a gente também conhece bastante coisa, a gente também sabe fazer. A gente sabe fazer do nosso jeito, não é com todas aquelas planilhas, não é com todos aqueles cálculos que a gente pega na faculdade, mas a gente também sabe fazer uma boa estrutura, a gente também sabe construir.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Conclusão

Esta pesquisa, ainda em fase inicial, apresentou parte de seus resultados ao se deter sobre a presença indígena no ensino superior – especificamente em cursos de engenharia. Ao mesclar análise de políticas públicas, discussão teórica e relatos orais de mulheres indígenas, nossa proposta partiu do pressuposto de que não há, a princípio, hierarquias entre os saberes e as técnicas dos diferentes povos e tradições, indígenas e/ou não indígenas. Optamos por deixar que os depoimentos de nossas interlocutoras falassem por si, sem dissolvê-los ou retalhá-los para fins analíticos, nem impondo entraves conceituais ou explicações excessivas. Entendemos que a relação entre pesquisadores não indígenas e interlocutores indígenas, sempre marcada pelo passado colonial e excludente de nosso meio acadêmico, tem se transformado radicalmente[14] nos últimos anos, com novas exigências éticas e metodológicas que visam a diminuir as abissais assimetrias de poder no fazer científico[15]. As vozes de nossas interlocutoras, portanto, não são mera confirmação ou exemplificação de ideias, estatísticas e conceitos, mas o relato vivo da interrelação entre culturas, saberes e contextos diversos, preservando na medida do possível a potência da oralidade e sua legitimidade epistêmica.

Não deixa de chamar atenção, contudo, os muitos pontos de conexão entre os três relatos individuais, com suas densidades próprias e suas inúmeras "categorias nativas", e as discussões conceituais e de políticas públicas para estudantes indígenas. É possível ir além e dizer que essas entrevistas – e aqui só foi possível trazer uma parte de cada uma – contêm muitos elementos ainda pouco explorados e que podem abrir novas frentes de pesquisa. Dentre estas, destacamos a importância das redes familiares e suas figuras de apoio – mães, maridos, avós, bisavós, filhas, filhos – tanto no aprendizado e na transmissão de conhecimentos tradicionais quanto no sustento material, psicológico e emocional das acadêmicas indígenas. Para além das relações de parentesco, destacam-se também os diversos coletivos indígenas, grupos de apoio (como o grupo de mães), grupos de estudos, programas de assistência estudantil, projetos de pesquisa e extensão, além da iniciativa de colegas, professores e coordenadores de curso. Todas essas redes são formas de construção de sociabilidade mobilizadas pelas acadêmicas indígenas em um meio

[14] O exemplo mais conhecido dessa transformação talvez seja a parceria entre o xamã Davi Kopenawa Yanomami e o antropólogo francês Bruce Albert, culminando no livro "A queda do céu" (2015).
[15] Ver a Nota de Repúdio da Articulação Brasileira de Indígenas Antropóloges (ABIA), que foi lida antes da Conferência de Encerramento da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2024, disponível no canal da TV ABA no Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=vF-KrjG9Jhs.

bastante diferente e, por vezes, hostil à sua presença[16]. Assim como para a construção de casas comunais, o que entendemos por engenharia indígena passa necessariamente por essas redes de relações, que compõem as intrincadas sociotécnicas contra-hegemônicas dos povos indígenas onde quer que estes estejam, inclusive nos cursos de engenharia das universidades brasileiras.

REFERÊNCIAS

Alencar, L. Uma gramática computacional de um fragmento do nheengatu. *Rev. Estud. Ling.*, Belo Horizonte, v. 29, n. 3, p. 1717-1777, 2021.

Alvear, C., Cruz, C., Miranda, P. O campo da engenharia e desenvolvimento social no Brasil a partir da análise dos anais dos ENEDS. In: *Anais do XIII Encontro Nacional de Engenharia e Desenvolvimento Social - ENEDS*, Florianópolis 2016.

Alvear, C., Cruz, C., Kleba, J. (Org.). *Engenharias e outras práticas técnicas engajadas - vol. 1: redes e movimentos.* Campina Grande: EDUEPB, 2021.

Alvear, C., Cruz, C., Rufino, S., et al. Engenharias engajadas: a engenharia humanitária e a pluralidade dos engenheiros sem fronteiras. *Revista Tecnologia e Sociedade*, 18, 50, p. 209-229, 2022a.

Alvear, C., Cruz, C., Silva, M. Paschoal, A. Engenharias engajadas: o caso da Enactus Brasil. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, numero especial, p. 98-123, 2022b.

Alvear, C., Nunes, A. Engenharias engajadas e suas ideologias. *Anais do I Encontro Latino-Americano de Engenharia e Sociedade*. São Paulo: USP, 2019.

Alvear, C., et al. *Panorama nacional sobre a implantação das DCNs 2019 e da curricularização da extensão nos cursos de engenharia* - Relatório Final, 2023.

Baniwa, B., Lisboa, J., Pataxo, K. Frequentando a 'roça de branco': histórias da presença de mulheres indígenas em espaços de decisão e formação In: *Ideias fora do lugar: representações e experiências de raça e gênero*, ed.1. Jundiaí: Paco Editorial, 2021, p. 183-210.

Baniwa, G. A Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. *Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano*, Encarte n°. 34, janeiro de 2013, p. 18-21.

[16] Por exemplo, (Baniwa et al., 2021).

Bergamaschi, M., Doebber, M., Brito, P. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Rev. bras. Estud. pedagog*., Brasília, v. 99, n. 251, p. 37-53, jan./abr. 2018.

Cruz, C., Kleba, J., Alvear, C. (Org.) *Engenharias e outras práticas técnicas engajadas – vol. 2: iniciativas de formação profissional*. Campina Grande: EDUEPB, 2021.

Duarte, T., Santos, L. Desempenho Acadêmico: Percepções de Discentes do Curso de Física de uma Universidade Mineira. *Rev. Inter. Educ. Sup.* Campinas, SP v.9, 1-24, e023009, 2023.

Feyerabend, P. [1978] *A ciência em uma sociedade livre*; tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2011.

Gomes da Silva, G. Educação matemática e ações afirmativas: possibilidades e desafios na docência universitária. *Cadernos de Pesquisa*, v. 47, n. 165, p. 820-846, jul/set 2017

Hui, Y. *Tecnodiversidade*. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Kleba, J. Engenharia engajada – desafios de ensino e extensão. *Revista Tecnologia e Sociedade*, Curitiba, 13, 27, p. 172-189, 2017.

Kleba, J., Cruz, C., Alvear, C. (Org.) *Engenharias e outras práticas técnicas engajadas - vol. 3: diálogos interdisciplinares e decoloniais.* Campina Grande: EDUEPB, 2022.

Kopenawa, D., Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Lisbôa, F. *Racismo linguístico e os indígenas Gavião na universidade: língua como linha de força do dispositivo colonial* – 3. ed. – Salvador: EDUFBA, 2023.

Nascimento, R. (Rita Potyguara). *Povos indígenas e democratização da universidade no Brasil (2004-2016): a luta por "autonomia e protagonismo*. 1ª ed. [recurso eletrônico] – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

Passos, F., et al. Análise dos índices de reprovações nas discipinas Cálculo I e Geometria Analítica nos cursos de Engenharia da UNIVASF. *Anais do XXXV Congresso Brasileiro de Educação em Engenharia – COBENGE 2007*. 2E05, p. 1-15.

Ramos, A., Benites, E. Os indígenas e a fronteira acadêmica. In: Victor Hugo Veppo Burgardt; Antonio Guimarães Brito. (Org.). *(Pa)lavras de Indios. Povos indígenas, caminhos e diálogos de fronteiras*. 1ed.Curitiba: CRV, 2018, v. 1, p. 45-62.

Rufino, S., et al. Inovações e desafios da educação em engenharia: debate sobre a implementação das Diretrizes Nacionais e da curricularização da extensão. In: Adriana

M. Tonini; Tânia R. Pereira (Org.). *ABENGE 50 ANOS: desafios de ensino, pesquisa e extensão na educação em engenharia*. Brasília: Abenge, 2024, p. 43-86.

Schmidt, S. Via de mão dupla entre a universidade e a aldeia. *Pesquisa FAPESP*, n°. 351, maio de 2025, p. 30-33.

Silva, J., Bettiol, C. Entre Línguas, Culturas e Diferenças: A Presença Indígena na Universidade. *Cadernos de Educação*. Pelotas, n. 68, e024012, 2024, p. 01-19.

Cosmopolíticas, narrativas não-modernas e educação *com* ciências e tecnologias: um percurso germinando possibilidades

Henrique César da Silva[1]
Maria Consuelo Alves Lima[2]
Aline Oliveira Soares Arraes[3]

Resumo

Emergindo nos estudos científicos, a partir de trabalhos de Isabelle Stengers, Bruno Latour e Donna Haraway, cosmopolítica é uma das noções que têm intervindo em potentes reflexões, deslocamentos, proposições e invenções no campo da educação com ciências e tecnologias. Essa noção representa também uma das formas de entrelaçamento entre os Science Studies e as antropologias. Vieira (2023), por exemplo, mobiliza essa noção para uma etnografia das resistências quilombolas em Caetité, BA, na vivência dos riscos da mineração e beneficiamento de urânio em seus territórios. Esse entrelaçamento representa, por sua vez, um espaço potente para pensar, inventar e praticar educações com ciências e tecnologias, no sentido da produção de uma simetrização de mundos em conflito que envolve dois movimentos interconectados: o de (re)pensar as ciências e tecnologias como implicadas em um fazer-mundo que faz proliferar os híbridos modernos e, ao mesmo tempo, se esforça por apagar suas mediações; e o de aprender a se relacionar verdadeiramente com outras naturezasculturas tecidas em outros modos de fazer-mundos. Habitando, com estudantes de uma pós-graduação em Educação em Ciências, as controvérsias sociotécnicas e étnico-raciais que configuram a existência de um centro de lançamento de foguetes em territórios quilombolas em Alcântara/MA e a extração e beneficiamento de urânio em Caetité/BA, apresentamos um percurso de germinações possíveis a partir da noção de cosmopolítica, compreendidas como narrativas não-modernas em territórios educacionais com ciências e tecnologias.

PALAVRAS-CHAVE: educação em ciências; cosmopolítica; quilombolas; narrativas; não-modernidade.

Introdução

Habitando, nos territórios da educação *com* ciências, as controvérsias sociotécnicas e étnico-raciais que configuram a existência de dois conflitos entre comunidades quilombolas e empreendimentos científico-tecnológicos modernos,

[1] UFSC/PPGECT. E pós-doutorando UFMA/PPECEM. henriquecsilva@gmail.com
[2] UFMA/PPECEM. mariaconsuelolima@gmail.com
[3] PPGECT/UFSC. Doutoranda. aline.o.s@live.com

apresentamos um percurso, uma narrativa, construída com estudantes durante uma disciplina de uma pós-graduação em Educação em Ciências e Matemática junto ao PPECEM/UFMA[4].

Um dos conflitos diz respeito à construção de um centro de lançamento de foguetes em territórios quilombolas em Alcântara/MA, o Centro de Lançamento de Alcântara, ou CLA. O outro conflito, diz respeito às atividades de extração e beneficiamento de urânio em Caetité/BA, e a convivência de comunidades quilombolas locais com os riscos e contaminações por radioatividade em seus territórios.

Este percurso pedagógico, trata-se de uma invenção de possibilidades da noção de cosmopolítica para a educação com ciências e tecnologias compreendida como produção de narrativas não-modernas em espaços e tempos educacionais. A modernidade, segundo Latour (2019), tem a ver com a passagem do tempo, e assinalaria um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo, produzindo, por contraste, a ideia de um passado arcaico e estável. A modernidade também se relaciona com modos de pensar, praticar e narrar dicotômicos e hierarquizantes entre natureza/cultura, humano/não-humano, estória/história, fato/ficção, ciência/política, ciência/arte. É a história da qual emergem também o antropoceno, o capitaloceno, o platationoceno e outras histórias de destruição, homogeneização, e da minimização de refúgios como possibilidades para florescimentos e recuperações ainda possíveis (Tsing, 2022). Para Haraway (2021), a história importa nas naturezasculturas e histórias são mais fortes que ideologias. Assim, por narrativas não-modernas na educação, compreendemos a produção de construções que implodem essas dicotomias e hierarquizações, fazendo germinar (palavra que aprendemos com Santos, 2023b) possibilidades de histórias de recuperação, reparação e construção de confluências (Santos, 2023b).

Emergindo nos estudos científicos nas últimas décadas, principalmente a partir de trabalhos de Stengers (2018), Latour (2004; 2018; 2019) e Haraway (2022; 2023), cosmopolítica é uma das noções que tem intervindo em potentes reflexões, deslocamentos, proposições e invenções no campo da educação *com* ciências e tecnologias, principalmente reativando possibilidades de pensar e praticar relações entre

[4] Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática, CCET-UFMA. A disciplina optativa teve como título “Cosmopolíticas quilombolas e educação com ciências”. Participaram onze estudantes, sendo três deles, à distância, do PPGECT/UFSC.

a ciência e a política, campos de práticas, pensamentos e narrativas apartados pela modernidade.

Ranniery, Telha e Terra (2020), considerando a pós-verdade como uma espécie de condição social e política, defendem o restabelecimento da conexão entre práticas científicas e cosmopolítica, no sentido de questionar as pretensões de universalidade das práticas científicas. Propõem, assim, que outra cosmopolítica da educação em ciências é possível. Argumentam que "o que a ciência alega 'descobrir' sobre o mundo não pode ser separado da questão de como a ciência afeta o mundo" (idem, p. 1137). Ainda, segundo os autores,

> "Quando insistimos – e, com certa licença, usamos a primeira pessoa do plural em demasia – em *reativar a relacionalidade ética das práticas científicas* foi para especular as maneiras extraordinárias pelas quais dizer a verdade pode perturbar a imaginação política e reconfigurar a própria matéria da vida. Todavia, para nós, trata-se menos de uma proposta sobre como devemos educar em ciências e mais um trabalho de *pragmática especulativa do como fazer funcionar a educação em ciências*." (idem, p. 1138, grifos nossos)

Gois, Lima e Moraes (2024), argumentam que a tensão entre a autonomia epistêmica e a confiança na ciência, possa ser um caminho para uma "educação em ciências cosmopolítica", no sentido de que isso implicaria não a colocação em paralelo dos polos natureza-sociedade, ciência-política, e, sim um trabalho de mapeamento de seus entrelaçamentos. Argumentam também sobre a necessidade de criação de espaços interinstitucionais para o debate de questões sociocientíficas. Os autores consideram que o que está em jogo num processo cosmopolítico é a construção de um mundo comum.

Borchio, Oliveira e Coutinho (2025), fazendo uma etnografia das ecologias afetivas que resultam de encontros entre estudantes de educação do campo e sementes crioulas, articulam a cosmopolítica como aquilo que é requerido para que o mundo comum seja praticado como resultado do encontro de heterogeneidades e não como ponto de partida.

Neste trabalho, exploramos a noção de cosmopolítica em uma articulação entre, de um lado, os *Science Studies* (ou, estudos científicos) e uma antropologia simétrica das ciências, particularmente trabalhos de Donna Haraway, Bruno Latour e da própria Isabelle Stengers, e, de outro, as antropologias e filosofias dos povos quilombolas. A antropóloga Suzane de Alencar Vieira (2023), mobiliza essa noção para uma etnografia

das artes das resistências de comunidades quilombolas em Caetité, BA, na vivência dos riscos da mineração e beneficiamento de urânio em seus territórios para a produção de combustível nuclear. O filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023a; 2023b), escreveu sobre os modos de vida quilombolas, como modos de vida contracoloniais, criando palavras germinantes como *confluência*. Ele escreve: "nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida" (Santos, 2023b, p. 23). Assim, o ponto dessa articulação é de que mundos, sejam modernos ou não-modernos, se fazem em diferentes padrões de relacionalidades entre entidades humanas e não-humanas.

Essa articulação aparece bem explicitada em Stengers (2022, apud Goldman, 2023), no prefácio da nova edição francesa de *Cosmopolitiques*, quando aponta que o sentido para cosmopolítica como guerra de mundos teria emergido justamente quando essa noção se desloca do contexto da crítica à modernidade quanto às articulações entre a ciência e a política, para o trabalho de antropólogos e antropólogas junto a comunidades que ainda resistem à modernidade, como é o caso das comunidades quilombolas.

> "O termo cosmopolítica desprendeu-se das amarras das margens modernas que o situavam, em direção às regiões da terra onde não é apenas uma força de lembrete, mas traduz a reivindicação de uma política que não seria derivada do que se inventou na Grécia (...). E essa prática científica que é a antropologia desperta agora pesquisadores que sabem que essa voz exige que eles tomem partido no que doravante é um combate 'cosmopolítico', um combate onde mundos estão em jogo. Eles sabem, além disso, que aqueles a respeito dos quais supostamente deveriam aprender só os aceitarão se eles se tornarem capazes de relações verdadeiras que os exponham ao encontro de forças que os obrigam a questionar seu próprio saber, as categorias que lhes permitiam interpretar o mundo (...)." (Stengers, 2022, apud Goldman, 2023, p. 17)

Situando-nos nessa articulação de simetrias de mundos e assimetrias de poder, essa crítica às narrativas modernas sobre as ciências e tecnologias dos Science Studies transladada ao contexto brasileiro se alinha à crítica da contracolonialidade produzida pela voz quilombola de Antônio Bispo dos Santos (Santos, 2023a; 2023b).

Essa articulação, compreendendo cosmopolítica como guerra de mundos, faz ressaltar uma concepção de ciência e tecnologia como parte de um modo de fazer-

mundos, em conflito, por sua vez, com outros modos de fazer mundos ainda presentes. Mas também aponta para outros modos de fazer-mundos ainda possíveis, a partir das confluências abertas justamente pelas controvérsias e lutas, enquanto conflitos de diferenças entre naturezasculturas. Ou seja, um tipo de problema, com o qual temos que ficar (Haraway, 2023), e que não coincide com os problemas científicos purificados pela modernidade (Latour, 2019), mas que são atravessados por eles, na medida em que, no contexto contemporâneo, não podemos deixar de considerar as formas de captura dos empreendimentos científico-tecnológicos pelo capitalismo e pela "economia do conhecimento" (Stengers, 2023).

No entanto, este trabalho trata de como a cosmopolítica pode se dirigir não aos antropólogos e antropólogas, não a cientistas das "ciências da natureza", seus técnicos, engenheiros e outros representantes, mas a nós mesmos, como professore(a)s e pesquisadore(a)s, pensantes, praticantes e narradores nos territórios da educação com ciências e tecnologias. Deste modo, procuramos produzir mais um deslocamento para a noção de cosmopolítica, justamente quando ela atravessa nossas práticas, posições e saberes, e narrativas, como pessoas educadoras, particularmente nós que habitamos essa região de separação entre ciência/política, natureza/cultura, produto do trabalho de purificação da modernidade (Latour, 2019).

Assim, o percurso proposto para essa disciplina, narrado aqui com centralidade na noção de cosmopolítica, pretendeu que nos expuséssemos a questões como: como ensinar/aprender sobre questões sobre as quais não somos os envolvidos? Como trazer, considerar os envolvidos que não somos nós na cena pedagógica que instauramos para pensar problemas atravessados por entidades e práticas das ciências e tecnologias modernas? Trata-se, por outro lado, de um modo de nos envolvermos, de instaurar uma cena pedagógica para pensar possibilidades, não de ensino/aprendizagem propriamente ditas, mas de envolvimentos e relacionalidades a serem construídas.

Questões como essas, como veremos, remetem a certos aspectos da proposição *cosmopolítica* de Stengers, que, ao longo do percurso, foram entrelaçados a outras noções germinantes como a de *fazer-mundos* (ou *naturezasculturas*, a partir de Haraway), *narrativas* (ou histórias/estórias, também a partir de Haraway), *confluência* (a partir de Antônio Bispo dos Santos), bem como às *artes da resistência quilombolas* (a partir de Vieira, 2015; 2023). Essas noções serão apresentadas a seguir pelos modos

como constituíram um percurso de aulas junto a professore(a)s-pesquisadore(a)s, pós-graduando(a)s do campo da Educação em Ciências e Matemática.

Um percurso é uma história e um modo de habitar histórias

Apresentando o caso: problemas de interesse público e curiosidade (querer saber)

A proposta do curso era a de pensarmos juntos, e com as noções de *cosmopolítica*, *confluência*, *fazer-mundos* e *narrativas não-modernas*, dois casos envolvendo empreendimentos científico-tecnológicos, particularmente ligados à Física, em conflitos com comunidades quilombolas no Brasil. Dividimos a turma em dois grupos e, para cada um deles, compartilhamos um pequeno texto que apresentava cada um dos casos e duas questões propostas para os grupos pensarem previamente e compartilharem em aula:

> *1) em que sentido esse caso poderia ser considerado um problema de interesse público?;*
> *2) que questões e informações o grupo acha importante levantar para conhecer e pensar mais profundamente esse problema, enquanto problema de interesse público?*

Nada foi dito antes sobre o que seria um *problema de interesse público*. Apenas lembramos que nos situamos no campo da Educação.

O caso 1 envolvia a comunidade da Malhada, no município de Caetité, no Alto Sertão da Bahia, em cujos territórios foram intrudidos dois empreendimentos: primeiro, uma empresa estatal de extração e beneficiamento de Urânio para a produção da primeira etapa do ciclo de combustível nuclear por uma empresa estatal, e, alguns anos depois, a intrusão de um parque eólico para produção de energia por uma empresa privada. Este caso foi escolhido por estar presente no estudo de Vieira (2023), cujo trabalho etnográfico e dialogando com a noção de cosmopolítica, discutiríamos posteriormente.

O caso 2 envolvia as comunidades quilombolas de Alcântara, no extremo norte do Maranhão, próxima a São Luís, cujos territórios foram intrudidos pela construção do Centro de Lançamento de Alcântara (Serejo Lopes, 2020; Pereira Jr., 2009; Silva; Arraes, 2025), forçando a desterritorialização de algumas comunidades na década de 1980, e ameaçando até hoje, a desterritorialização de outras para sua possível expansão.

A curiosidade que pretendíamos que compusesse a cena pedagógica não é aquela da "descoberta" científica ou aquela pelos "mistérios do universo", pela "grande aventura" da ciência e da tecnologia. Pretendíamos que esse primeiro episódio dessa narrativa pedagógica a que convidávamos o(a)s estudantes para construirmos juntos, fosse habitado por um certo mapeamento de possíveis interesses e atores em jogo nas controvérsias. Possíveis questionamentos que nos levassem a problematizar as naturezasculturas envolvidas, os entrelaçamentos entre atores humanos e não-humanos. E, ao mesmo tempo, roçasse um ambiente para a germinação de uma problematização sobre o que pode significar uma questão de "interesse público". Enfim, que problematizasse a dicotomia ciência/política e uma atenção curiosa sobre quem/o que são os envolvidos e sobre como formaram-se em associações.

As questões formuladas juntos aos casos parecem ter aberto essa possibilidade.

As apresentações dos dois grupos e os debates que as acompanharam evocaram temas como o dos direitos humanos, direito à saúde e aos territórios, modelos de desenvolvimento, futuro coletivo, e curiosidades sobre qual é a legislação específica sobre extração mineral, sobre como são os processos com relação ao urânio, quais os efeitos na população local e no ambiente, quais os direitos legais das comunidades quilombolas, quais os impactos na economia e sociedade locais, como se deu o processo de remoção das famílias, qual a relação com as identidades quilombolas, quem participou e como dos processos de tomada de decisão.

Ambos os grupos apresentaram uma análise crítica da situação evocando relações de poder e violência atravessadas pelo racismo estrutural e injustiça social. Apresentaram, portanto, coisas a saber e também um já sabido sobre a questão. Evocavam, a partir da figura do especialista em Educação em Ciências e Matemática, um especialista, que se sabe hoje, precisa estar atento em denunciar e colocar em evidência as injustiças sociais ou socioambientais. Apresentaram um saber que permitiria uma arbitragem "de fora", sem aqueles que efetivamente estavam presentes nas situações que configuram cada um dos casos. Análises críticas essas que, de certo modo, definiam cada situação com um caso particular de uma mesma problemática geral e pré-definida.

Se de um lado houve um posicionamento ancorado em um já sabido, da competência de um especialista crítico em educação em ciências no contexto atual, de outro, abriu-se um espaço para o não-sabido que demanda a presença dos envolvidos,

tanto humanos, quanto não-humanos, assim como tanto de processos técnico-científicos, quanto de processos políticos e ambientais.

Para Stengers, um *problema de interesse público* não se trata do "interesse geral" que permitiria uma arbitragem, mas um problema que implica um não saber radical. Trata-se de dar a um problema o poder de obrigar a pensar. Trata-se de um problema "que não apenas não se deixa dissociar em termos de fatos-valores, mas que tem a necessidade de pôr em presença ativa aqueles que possuem um saber pertinente acerca do que está em questão." (Stengers, 2018, p. 459)

Associado, mas distinto em certos aspectos, ao problema de uma ecologia política (Latour, 2004), um *problema de interesse público* é um modo de inserir as ciências e tecnologias na política, sem reduzi-las à política. O que evoca questões como "quem pode falar de que, ser porta-voz de que, representar o que, objetar em nome de quê?" (Stengers, 2023, p. 200). Mas, significa também que "é preciso haver uma continuação da pergunta política em cada novo meio, o que exige novos porta-vozes e a incorporação de novas questões" (idem, ibidem). Um *problema de interesse público* em uma perspectiva cosmopolítica envolve, portanto, papéis e figuras necessariamente heterogêneos e localizados.

A posição *professor-pesquisador-em-Educação-em-Ciências-e-matemática* diante dos casos apresentados, emergiu a partir de saberes que circulam hoje fortemente nesse campo, evocando figuras da justiça social, dos direitos humanos e das identidades étnico-raciais. Nos últimos anos, nosso campo tem explicitado a necessidade de um posicionamento político mais explícito, reivindicando-se uma educação em ciências mais politicamente engajada. Os estudantes narraram, assim, ambas as situações como casos de uma situação geral mais ampla sobre a qual já se sabe, mas um saber que mantém a pretensão de universal e, portanto, que poderia ter repercutido em um estancamento da imaginação da criação política. Esse já-sabido pode reduzir a educação em ciências a um palco de denúncias e conscientizações. Ainda que a denúncia e a conscientização impliquem a percepção de relações de poder, da existência de vítimas, o estancamento nesse já-sabido tem contribuição limitada nas imaginações necessárias de futuros possíveis. Ainda que evoque reparações necessárias, corre-se o risco de se manter pressupostos sobre o Outro, de limitar a necessidade de que o desconhecido permaneça de tal modo que não autorize nenhum diagnóstico sem a presença dos envolvidos. Stengers, logo no início de seu ensaio sobre a proposição cosmopolítica, se

pergunta "Como, portanto, separar essa proposição das questões de autoridade e de generalidade que se agenciam em torno da noção de 'teoria'?" (Stengers, 2018, p. 443). Em uma perspectiva cosmopolítica, essa é uma questão importante para desacelerar nossa posição enquanto professores-pesquisadores-em-educação-em-ciências-e-matemática, como posição daqueles que já sabem. O que sabíamos nós, educadores naquela cena, sobre povos quilombolas, sobre a comunidade da Malhada, sobre as comunidades de Alcântara? Essa questão pode ser mal compreendida se a pensarmos como algo cuja falta poderia ou deveria ser preenchida. Mas a proposição cosmopolítica, tal como colocada por Stengers, exige que esse não-saber não seja preenchido por um lugar representante geral, seja um representante do progresso científico-tecnológico, seja um representante da justiça social: "Não há representante desse cosmos, ninguém fala em seu nome, e ele não diz respeito a nenhuma preocupação em especial" (Stengers, 2023, p. 205). Mas como se configuram nossas posições de educadores, ao tratarmos de um problema de interesse público, se não somos aqueles direta e localizadamente envolvidos? Se não somos os cientistas, técnicos e engenheiros, os representantes das empresas, nem os juízes, advogados e tribunais, nem os quilombolas em suas comunidades e territórios específicos, envolvidos especificamente em cada caso? Essas questões remetem ao que pensamos que sabemos e como sabemos sobre a questão e a como nos posicionamos com relação a esses próprios saberes. Não seremos nós, educadores e educadoras, de algum modo, também um pouco "mestres do e, portanto…", mesmo que mestres críticos e politicamente engajados?

Se não somos quilombolas, não sabemos como quilombolas fazem mundos, e que naturezas estão envolvidas nesses modos de fazer mundos. Se somos modernos, não sabemos também como os conhecimentos que detemos, os científicos, participam do fazer-mundos, já que vivemos numa condição moderna em que saberes e práticas científicas foram purificadas e é a elas que tivemos acesso e a elas restringem-se nossos saberes docentes.

Por isso, entendemos ser importante a articulação entre a antropologia das ciências e tecnologias e as antropologias quilombolas, especificamente nestes casos. Dois equalizadores nesta articulação foram justamente as noções de *naturezasculturas* e de *fazer-mundos*, inspirados nos escritos de Haraway. Os contracoloniais quilombolas (Santos, 2023) e os modernos fazem-mundos de modos diferentes ao construírem

formas de acordos diferentes entre humanos e não-humanos. Os discursos e narrativas dos cientistas, técnicos, engenheiros não são bons informantes de suas próprias práticas a menos que as antropologizemos num modo de fazer-mundos, como buscou fazer Latour. Ou, dito de outro modo, trata-se, deste um lado, de aterrarmos os problemas paradigmáticos dos especialistas em problemas de interesse público (Silva; Arraes, 2025). Por outro lado, precisamos também dos diplomatas e mediadores quilombolas que nos informem sobre seus modos de fazer-mundos, suas naturezasculturas. E aí que recorremos a eles próprios, ou às antropologias produzidas com eles, como a de Vieira (2023).

Confluência, cosmopolítica, fazer-mundos, naturezasculturas

Os dois encontros seguintes do percurso da disciplina trataram de introduzir as noções de cosmopolítica (Stengers, 2018; 2023) e de confluência (Santos, 2015; 2023), como desdobramentos para um aprofundamento sobre o que pode significar um *problema de interesse público e problematizar os não-saberes que compõem essa forma de curiosidade.* Assim, a cosmopolítica foi apresentada como o desafio de definir o comum. E esse desafio, pressupomos, não pode ser compreendido sem se compreender que há muitos modos de fazer-mundos. Os trabalhos de Suzane Vieira, Antônio Bispo dos Santos e nosso próprio trabalho habitando a controvérsia quilombolas/CLA, funcionaram como porta-vozes mediadores e diplomatas desses outros mundos, os mundos quilombolas. Esses mundos se apresentaram no percurso da disciplina como um não-sabido que nem sequer era sabido que não se sabia. Essa forma de presença quilombola funcionou como um operador de igualdade onde não há equivalência (Stengers, 2018). Essa não equivalência envolve inúmeros aspectos, mas é relevante destacar neste contexto, a não equivalência entre naturezas. A natureza das "ciências da natureza" não pode ser tomada como operador de equivalência, já que mundos são feitos criando e recriando as entidades em formas de relacionalidades específicas. Não se trata de pensar *uma* natureza, de um lado, e *diferentes* culturas, de outro. Trechos destacados de Vieira (2023) foram essenciais para trazer as entidades naturezasculturas do território quilombola da Malhada (em Caetité, BA). E nos inspiraram, junto a produções de quilombolas de Alcântara, a trazermos para as aulas aspectos das naturezasculturas das comunidades de Alcântara.

É deste modo que os conceitos científicos de gravidade e de Terra-em-rotação apareceram não como conceitos de uma natureza universalizada, mas como entidades que compunham um certo modo contingente de fazer-mundos com foguetes e satélites artificiais. O município de Alcântara foi escolhido na década de 1980 pela então Missão Completa Espacial Brasileira[5], porque, entre outros aspectos, se localiza a cerca de dois graus de latitude, ou seja, próximo ao equador, onde a velocidade tangencial de rotação da Terra é maior, implicando em economia de combustível e maior capacidade de carga que pode ser colocada em órbita. O CLA é a base de lançamento de foguetes mais bem localizada do mundo. Um mundo moderno que, a partir da 2a Guerra Mundial, inaugura, em fatos e ficções, a era espacial, e tem entrelaçado cada vez mais inúmeras atividades e atores às ações de entidades como foguetes e satélites.

É deste modo também que entidades como radioatividade nuclear e seus inúmeros perigosos efeitos, *yellowcake*, ciclo do combustível nuclear, apareceram entrelaçadas às altíssimas demandas de produção energética de uma sociedade industrializada, capitalista, belicista e consumista.

O percurso que encaminhou a questão cosmopolítica no curso mobilizou, de um lado, a ideia de heterogeneidade e diversidade nos modos de fazer-mundos, e, de outro, mas em confluência, a ideia de narrativa, a partir de Haraway.

Fazer-mundos é construir e habitar histórias de entrelaçamentos de entidades na carne e no signo. Por isso, a ideia trabalha as não-dicotomias natureza-cultura, ciência-sociedade, ciência-política, material-semiótico.

A compreensão sobre como a noção de cosmopolítica pode intervir para pensar os conflitos entre comunidades quilombolas e empreendimentos científico-tecnológicos modernos e, ao mesmo tempo, desacelerar nosso pensamento para reativar imaginações políticas, depende de compreendermos que há diversidade dos modos de fazer-mundos, de compreendermos que outras narrativas são possíveis, e necessárias num mundo em destruição, em ruínas que estamos habitando, como apontam Haraway (2023) e Tsing (2022).

Para isso, colocamo-nos, em aula, em presença de dois mediadores dos mundos quilombolas. Um deles, o pensamento filosófico de Antônio Bispo dos Santos, particularmente, sua palavra germinante *confluência*. E outro, a etnografia da

[5] Cf. em https://pt.wikipedia.org/wiki/Miss%C3%A3o_Espacial_Completa_Brasileira. Acesso em 20/10/2025.

comunidade quilombola da Malhada produzida pela antropóloga Suzane Alencar Vieira. Modos de trazer "a presença" quilombola para a cena pedagógica, enquanto modos de vida em conflito com modos modernos seletivamente colonizadores de entrelaçar entidades. Esses mediadores nos colocaram em contato com modos de construir mundos desconhecidos, apagados, pelas prepotências modernas, generalizantes, universalizantes, e racializadoras. O fato de trazermos dois casos diferentes, pluralizou também os modos locais de fazer mundos quilombolas. Enfatizamos, por exemplo, que mesmo em Alcântara, as diferentes comunidades quilombolas têm histórias e compõem relacionalidades naturezasculturas diferentes[6].

A narrativa moderna do CLA

Se admitimos, com Haraway (2021) que histórias importam nas naturezasculturas, consideramos relevante explicitar como narrativas modernas são estruturadas e produzem efeitos. É importante habitar criticamente as narrativas modernas das ciências e tecnologias, pois são as que separam a natureza da sociedade/culturas, as ciências do político, que universalizam uma natureza, alçam um conjunto específico e determinado de práticas a uma hegemonia excludente, e portanto, colonizadora e, nestes casos, racializadas.

Assim, fez também parte do percurso da disciplina a apresentação e discussão crítica da narrativa moderna do CLA quando dois dos autores, em outro momento de nossas pesquisas, havíamos participado de uma visita guiada em suas instalações, junto com estudantes e professores de duas escolas de Alcântara, o IFMA e a escola municipal da comunidade de Cajueiro.

Em um prédio de vários andares de concreto, com corredores e pontes abertos para um vão-livre interno, o sargento anfitrião nos guiava em procissão com paradas nos vitrais que compunham essa arquitetura, narrando uma estória linear das tecnologias da "idade da pedra", ao "salto para o espaço", passando por mitos como Ícaro, Bartolomeu de Gusmão e Santos Dumont. Essa narrativa caminhante por vitrais configurava uma história de "progresso" e "conquista" de toda a humanidade. Em uma das cenas finais, dois vitrais, um sobre o outro: abaixo, o das ruínas do centro histórico de Alcântara onde figuram o que sobrou da antiga igreja central, um pelourinho e os casarões dos antigos barões ao redor; a fumaça da propulsão de foguetes liga este vitral ao de cima,

[6] Vale lembrar que há cerca de 200 comunidades quilombolas no município de Alcântara.

no qual um foguete sobe rumo ao espaço. Uma narrativa moderna que expusemos em aula a partir das fotografias da visita guiada, de algumas das figuras de seu próprio discurso e estrutura: progresso científico-tecnológico linear, homogeneização da diversidade humana, um comum não construído com os envolvidos, o apagamento e a exclusão dos envolvidos, as comunidades quilombolas, suas histórias e seus territórios, das controvérsias, dos conflitos.

Fez parte ainda deste percurso pedagógico, sob iniciativa incisiva dos próprios estudantes, uma vista a Alcântara. Percorremos seu centro histórico tombado pelo IPHAN e alugamos carros para nos levar em visita à agrovila Cajueiro, uma das sete agrovilas construídas pelos militares para realocar as famílias das comunidades forçadamente deslocadas na década de 1980 para a construção do CLA. Nesta agrovila, visitamos uma escola municipal, em cujas paredes trabalhos de estudantes mantinham a memória de aspectos da história da comunidade original, que se situava onde hoje se encontra a torre de lançamentos de foguetes. E tivemos a sorte de presenciar a produção coletiva e compartilhante da farinha de mandioca pelas pessoas da comunidade.

O percurso da disciplina foi concluído, nos três últimos encontros, com a recolocação dos dois casos que o abriram, para uma releitura de síntese coletiva guiada pelas ideias de cosmopolítica, confluência, fazer-mundos e narrativas. O que floresceu desse território pedagógico germinante, na forma de proposições para a educação com ciências, tecnologias e matemática, na forma de relatos finais, será ainda objeto de outro trabalho.

Considerações finais

O percurso pedagógico que apresentamos, percorrido com a noção de cosmopolítica de Stengers, representa, assim, uma possibilidade da colocação do que se sabe em suspenso, desacelerado, diante do desafio imprevisível de se fazer mundos com. Um espaço-tempo para reativar conjuntamente a curiosidade, o pensar, o narrar, junto a invenções compartilhantes diante de alteridades, de diferenças, de heterogeneidades que não podem ser reduzidas a categorizações preexistentes aos seus enlaces e às suas presenças. Um espaço-tempo para praticar educações *com* entidades das ciências e tecnologias aterradas, mundificadas, e não purificadas. Um percurso para praticar uma simetrização de mundos em conflito, sem colocá-los em equivalência, simetrização esta que envolve dois movimentos interconectados. De um lado, (re)pensar

as entidades das ciências e tecnologias como implicadas em modos de fazer-mundos que fazem proliferar os híbridos naturezasculturas modernos, colocando em evidência suas purificações, os apagamentos das mediações que tornam suas existências possíveis. Mediações que envolvem fazer associações operando também por exclusões seletivas, subalternizantes, racializadas e colonizadoras da política moderna. E, de outro, aprendermos a nos relacionar verdadeiramente com outros modos de fazer-mundos, outras naturezasculturas, sem definir os envolvidos como dispensáveis.

A potência da noção cosmopolítica emerge para pensar esses modos de fazer-mundos em conflito, e, com isso, abre a possibilidade da constituição de saberes mais especulativos e imaginativos, modificando a cena pedagógica em sua dimensão eto-ecológica.

Pensar esses conflitos, que são inevitavelmente atravessados por práticas e entidades científico-tecnológicas, por meio de uma perspectiva cosmopolítica, significa explorar práticas educacionais como espaços abertos para invenções de possíveis, que não estancam na denúncia produzida por uma posição arquimediana, mas, ao contrário, pode deslocar nosso ethos de educadores atrelados a uma imagem de representantes dos especialistas ou porta-vozes da justiça social, para o ethos de educadores que mediam a invenção, incerta, insegura de possibilidades e que, por isso, se expõem a correr riscos, a lidar com os equívocos, e, junto com seus estudantes, a estar em cena menos ao lado e mais verdadeiramente juntos com os envolvidos.

Este percurso foi percorrido com a consideração de que

> "O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos." (Stengers, 2018, p. 447).

Assim, deslocando a cosmopolítica para os territórios da educação, e, mais especificamente, o da formação de educadore(a)s-pesquisadore(a)s, poderíamos dizer, com Terra e Ranniery (2025), que talvez se trate de uma educação que mire o cosmos, e não os indivíduos a serem formados.

Stengers (2018) considera o *ethos* como a maneira de se comportar de um ser, e o *oikos*, como o habitat que pode contrariar, satisfazer ou oferecer condições para o ethos

se modificar. A perspectiva cosmopolítica, tal como exemplificamos neste percurso, ao nos colocar diante de um problema de interesse público, que exige que pensemos "em presença" dos envolvidos diante de problemáticas atravessadas por ciências e tecnologias, pode ser um *oikos* que potencialize, nos territórios educacionais, que a criatividade relacional se some à crítica pela denúncia, para engendrar, não *pelas* vítimas, mas *com* elas, possibilidades de mundos mais bem vivíveis.

Referências

BORCHIO, Mariana D. D.; OLIVEIRA, Geisieli R.; COUTINHO, Francisco A. Sementes crioulas e o enfrentamento do antropoceno na educação em ciências - um estudo com licenciandas em educação do campo sobre alianças para adiar o fim do mundo. **Ensaio: Pesquisa em Educação em Ciências**, v.27, e51617, 2025. DOI: https://doi.org/10.1590/1983-2117-51617

GOIS, Eduardo; LIMA, Nathan W.; MORAES, Andreia. Não tem saída fácil: tensão entre autonomia epistêmica e confiança na ciência como caminho para a educação em ciências contemporânea. **Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências**, e49070, p. 1-64, 2024. https://doi.org/10.28976/1984-2686rbpec2024u427490

GOLDMAN, Márcio. Prefácio. In: Vieira, Suzane A. **Entre risos e perigos:** artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2023, p. 13-17.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema:** fazer parentes no chthluceno. São Paulo: N-1 edições, 2023.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. 2a ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2019.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza:** como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, 69, p. 427-441, 2018. https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p427-441

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, p. 1-17. 2017. https://doi.org/10.17666/329402/2017.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Quilombos de Alcântara: território e conflito** – intrusamento do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional, Alcântara Cyclone Space. Manaus: Editora da UFAM, 2009.

RANNIERY, Thiago; TELHA, Renata; TERRA, Nathália. Educação científica, (pós)verdade e (cosmo)políticas das ciências. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, 37(3), p. 1120–1146, 2020. https://doi.org/10.5007/2175-7941.2020v37n3p1120

SANTOS, Antônio B. (Nêgo Bispo). **Colonização, quilombos:** modos e significações. 2a ed. Brasília, DF: AYÓ, 2023a

SANTOS, Antônio B. (Nêgo Bispo). **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Piseagrama e Ubu editora, 2023b.

SEREJO LOPES, Danilo. **A atemporalidade do colonialismo:** contribuições para entender a luta das comunidades quilombolas de Alcântara e a base espacial. São Luís, MA: Editora: UEMA/PPGCSPA/ PNCSA, 2020.

SILVA, Henrique C.; ARRAES, Aline O. S. Viajar, habitar estórias de naturezasculturas, aterrar problemas paradigmáticos: ensino de Física e cosmopolítica quilombola. In: RIGUE, Fernanda M.; SALES, Tiago A. (org.). **Devir-com as ciências:** experimentações na educação. Ituiutaba, MG: Editora Barlavento, 2025. p. 246-297.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018 [2007]. http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

TERRA, Nathália; RANNIERY, Thiago. E se a educação mirasse o cosmos e não o indivíduo a ser formado? Fabulações cosmoquânticas. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. Año XI, volumen II, parte II, p. 142-163, 2025.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo:** sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

VIEIRA, Suzane A. **Entre risos e perigos:** artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2023.

ST 22: Etnografando tecnociências capitalistas: infraestruturas da reprodução de capital e utopias do econômico

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Materializando novas tecnologias biomédicas no mercado de inovação em saúde: algumas considerações socioantropológicas

Marco Antônio Gavério[1]
Marcos Castro Carvalho[2]

Resumo: Este trabalho analisa como inovações tecnocientíficas no campo da saúde se articulam a práticas e saberes em chave mercadológica no Brasil contemporâneo. Focamos especialmente nas tecnologias reprodutivas e diagnósticos pré-natais, explorando categorias como eficácia, eficiência, efetividade, monitoramento, vigilância, prevenção e anomalia/deficiência/incapacidade. Argumentamos que o registro de anomalias congênitas opera de modo preventivo e performativo, projetando futuros possíveis e reordenando o presente, ao mesmo tempo em que transforma dados vitais em mercadorias e reforça desigualdades sociais e de gênero. Dois eixos estruturam a análise: (i) a constituição de sujeitos funcionais e otimizados, produzidos tanto em processos de medicalização/desmedicalização quanto em práticas de autovigilância mediadas por tecnologias digitais; e (ii) a emergência de circuitos sociotécnicos que conectam inovação, tecnologias e moralidades, evidenciando como Estado, mercado e saberes biomédicos se entrelaçam na (re)produção de capital. Mostramos que diagnósticos antecipatórios e dispositivos de monitoramento não apenas orientam cuidados, mas também constituem sujeitos antes do nascimento, inscrevendo-os em classificações biomédicas e administrativas. O texto propõe, assim, problematizar os paradoxos da inovação em saúde: entre cuidado e mercado, prevenção e responsabilização, promessa de vitalidade e reprodução de desigualdades.

---

[1] Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/FIOCRUZ), com apoio do Programa 'Pós-Doc Nota 10', da FAPERJ, instituição a qual agradece.
[2] Cientista social, mestre em saúde coletiva e doutor e pós-doutor em antropologia social. Atualmente é bolsista FAPESP vinculado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

A relação entre biotecnologia e capitalismo tem se consolidado, nas últimas décadas, como um campo central para a sociologia e a antropologia. O conceito de *biocapitalismo* — ainda que criticado por sugerir um pleonasmo, dado que o capitalismo sempre escrutinou, delimitou e extraiu valor da vida — permanece útil para compreender as transformações recentes na forma como a vida é monitorada, avaliada e reconfigurada em chave econômica e política. Tecnologias de saúde, especialmente as ligadas à reprodução e ao diagnóstico pré-natal, constituem objetos privilegiados nesse debate - tendo em vista que conectam e (re)performatizam o problema moderno da(s) população(ões), gerações e expectativas de futuros corporais e coletivos.

A difusão de tecnologias digitais — inteligência artificial, softwares de monitoramento, dispositivos domésticos de acompanhamento fetal — complexificou esse cenário. Antes caras e restritas, tais tecnologias tornaram-se mais acessíveis e eficientes, mas ao custo de gerar paradoxos: tornam práticas anteriores obsoletas e redefinem continuamente critérios de eficácia e eficiência, em termos técnicos, financeiros, epistemológicos e morais.

Esse processo recoloca em cena categorias como eficácia, eficiência e efetividade, centrais não apenas na clínica, mas também nas políticas públicas e na administração da saúde. O discurso da “saúde baseada em evidências” se ancora em protocolos, registros e métricas que, como mostram Timmermans e Berg (2003), não são neutros: refletem processos históricos de padronização que definem o que conta como ciência válida e prática legítima. Fala-se hoje não apenas de uma “medicina baseada em evidências”, como em “políticas públicas baseadas em evidência” - ou, em vertentes mais críticas da formulação de políticas, em “políticas informadas por evidências”.

Além da dimensão técnica, tais práticas articulam-se ao monitoramento e à vigilância. No campo reprodutivo, por exemplo, o registro sistemático de anomalias congênitas é apresentado como estratégia de prevenção da vigilância

epidemiológica, ainda que metade de suas causas permaneça oficialmente desconhecida. O registro é, ao mesmo tempo, preventivo e performativo: projeta futuros possíveis enquanto reordena o presente, responsabilizando corpos — sobretudo femininos — e alimentando novas formas de autovigilância no espaço doméstico.

Este texto busca explorar, de modo preliminar e em tom descritivo, como eficácia, eficiência, monitoramento, vigilância, prevenção e categorias como anomalia, deficiência e incapacidade se entrelaçam na interface entre biotecnologia e capitalismo contemporâneo. A partir de um diálogo entre sociologia e antropologia, não pretendemos oferecer conclusões definitivas, mas abrir um espaço de problematização a ser aprofundado no ST.

Eficácia, Eficiência e Efetividade: categorias operacionais e analíticas

Eficácia, eficiência e efetividade atravessam os campos da saúde, da administração pública e da economia, funcionando como operadores centrais na interface entre biotecnologia e capitalismo. Embora definidas como noções técnicas, revelam ambiguidades e disputas. Em termos gerais, eficácia corresponde ao cumprimento da promessa, eficiência à otimização de recursos, e efetividade ao impacto real sobre indivíduos e populações.

No campo médico, essas distinções se materializam de diversas formas. Tecnologias reprodutivas e pré-natais, inicialmente caras e restritas, eram vistas como pouco eficientes. A incorporação de inteligência artificial e sistemas digitais reduziu custos, mas também produziu paradoxos: tecnologias antigas passaram a ser desqualificadas como “menos eficazes”, não apenas por critérios técnicos, mas também por padrões de mercado e de legitimação científica. Assim, a eficácia assume camadas técnicas, financeiras, epistemológicas e morais, todas imbricadas na lógica capitalista - mais especificamente aqui, no(s) mercado(s) da saúde.

Essa pluralidade se conecta à biopolítica foucaultiana: a eficácia não é apenas uma medida técnica, mas uma forma de organizar a vida e produzir

sujeitos ajustados às normas do cuidado. A infraestrutura digital potencializa esse processo ao transformar indivíduos e populações em dados, métricas e protocolos de ação.

Nesse terreno, eficácia e eficiência também se convertem em mercadorias. Procedimentos, softwares, diagnósticos e relatórios circulam como objetos de valor. O capitalismo não apenas extrai energia vital, como descreveu Marx, mas também informação vital — os dados gerados pelo monitoramento contínuo dos corpos, bem como seu armazenamento e circulação. A eficácia, nesse sentido, é também mercadológica: eficaz porque gera valor, responde ao consumo e se adequa a padrões internacionais de evidência.

Já a efetividade desloca o debate: uma política pode ser eficaz ou eficiente sem ser efetiva. Esse descompasso é evidente em sistemas de saúde fragmentados, onde justificativas econômicas não se traduzem em ganhos sociais. A efetividade evidencia desigualdades: quem acessa as tecnologias, quais vidas são preservadas, quais sofrimentos seguem invisíveis.

Essas categorias, portanto, não são neutras. Funcionam como gramática comum que conecta clínica, administração e economia, mas também como dispositivos de legitimação. Como mostram Timmermans e Berg (2003), o que conta como evidência resulta de convenções e disputas históricas. Eficácia, eficiência e efetividade operam como engrenagens biopolíticas e econômicas que modulam corpos, justificam políticas e produzem efeitos morais e subjetivos.

Monitoramento, Vigilância e Prevenção

Monitoramento e vigilância tornaram-se eixos centrais das tecnologias médicas contemporâneas, atravessando tanto práticas clínicas quanto arranjos administrativos. Operam em múltiplos planos: tecnológicos — softwares, aplicativos, dispositivos digitais — e não tecnológicos — como visitas domiciliares.

A saúde pública brasileira oferece exemplos claros. O monitoramento clínico de gestantes, fetos e crianças se articula à vigilância epidemiológica,

voltada a identificar riscos populacionais e planejar intervenções. A vigilância de anomalias congênitas ilustra bem: prevalece a máxima “registrar é prevenir”. O registro não é apenas coleta de dados, mas ato normativo que projeta futuros possíveis, prescreve condutas e responsabiliza sujeitos.

Essa lógica amplia a vigilância para além do panóptico foucaultiano. De um lado, mantém traços institucionais e policiais; de outro, assume caráter epidemiológico e cotidiano. A prevenção deixa de ser apenas impedir o evento antes de sua ocorrência e se torna prática contínua de gestão de riscos. No caso das pessoas com deficiência, não significa eliminar a deficiência, mas preservar vitalidade e participação social. Nesse horizonte, desigualdades se aprofundam: alguns acessam tratamentos, outros enfrentam itinerários precários.

A dimensão de gênero reforça o paradoxo: ainda que dirigida à população em geral, a vigilância recai de forma desproporcional sobre mulheres, transformadas em gestoras do risco reprodutivo (Lowy, XXXX). A responsabilização se prolonga no espaço doméstico, mediada por tecnologias digitais como aparelhos para ouvir batimentos fetais, mantas de monitoramento ou aplicativos de amamentação. Esses dispositivos são voluntários, mas também extrativos: produzem dados que alimentam circuitos de informação e valor.

Assim, a vigilância mercantiliza informações vitais. Cada parâmetro registrado alimenta um ciclo em que vida vira dado, dado vira mercadoria e mercadoria é agenciada na (re)produção vital. A biopolítica clássica centrada no corpo materno-infantil se reconfigura em modulação digital, privatizada e doméstica, alinhada ao capitalismo informacional.

A prevenção, por sua vez, assume caráter ambíguo: é horizonte normativo das políticas públicas, mas produz efeitos morais sobre famílias e indivíduos — culpa pelo que não foi prevenido, ansiedade diante do que pode vir, angústia frente a desigualdades de acesso. A prevenção nunca é neutra: vivida como responsabilidade individual, é organizada por racionalidades coletivas e infraestruturas digitais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Portanto, monitoramento, vigilância e prevenção não são apenas práticas técnicas, mas dispositivos biopolíticos e econômicos. Estabelecem um regime temporal de cuidado contínuo, produzem subjetividades orientadas ao risco e sustentam circuitos de valorização nos quais dados de saúde se tornam ativos estratégicos.

Anomalia, Deficiência, Incapacidade: entre diagnósticos pré-natais e projeções de futuro

As categorias de eficácia, eficiência e efetividade ganham contornos específicos quando articuladas às práticas de monitoramento e vigilância pré-natal. Os registros de anomalias genéticas e congênitas não apenas descrevem condições biológicas, mas também antecipam futuros possíveis, reorganizando expectativas familiares e orientando políticas públicas.

A máxima “registrar é prevenir” sustenta a vigilância epidemiológica, embora metade das anomalias congênitas não tenha origem conhecida e a outra metade resulte de causas multifatoriais. Mesmo em cenário de incerteza, categorias como *defeito genético*, *anomalia fetal* ou *condição rara* circulam como marcadores de risco que produzem efeitos imediatos: estruturam itinerários terapêuticos, decisões familiares, responsabilização materna e mercados de diagnóstico.

É nesse ponto que deficiência, incapacidade e funcionalidade se conectam às práticas pré-natais. O diagnóstico precoce projeta sobre o futuro da criança o horizonte de ser considerada, ou não, uma pessoa com deficiência. Antes mesmo de nascer, o feto é inscrito em expectativas sobre autonomia, dependência e cuidados. Como observou um interlocutor, há uma tentativa de avaliar não apenas políticas públicas, mas também as próprias pessoas com deficiência, delimitando corpos específicos e quem pode acessar direitos e benefícios.

As tecnologias de monitoramento fetal não apenas medem parâmetros vitais, mas antecipam classificações jurídicas e administrativas que moldarão

vidas futuras. Termos como *impairment* e *disability* — traduzidos no Brasil como deficiência e incapacidade — são mobilizados em legislações e protocolos como a Classificação Internacional de Funcionalidade (CIF). Essa tradução, longe de neutra, reflete disputas entre profissionais, governos e organismos internacionais. Na prática, categorias biomédicas e burocráticas interagem para definir elegibilidade, reabilitação e monitoramento.

Essas classificações atravessam também o cotidiano das famílias, que se tornam corresponsáveis pelo risco e pelo cuidado. O diagnóstico reorganiza trajetórias, redefine expectativas, projeta custos, introduz dilemas morais e produz subjetividades marcadas pela antecipação — ansiedade sobre o futuro, culpa por escolhas passadas e pressão para aderir a protocolos.

Deficiência e incapacidade, assim, não são apenas categorias aplicadas retrospectivamente a corpos nascidos, mas projeções preventivas inscritas na gestação. A noção de funcionalidade, central na CIF, legitima distinções entre capacidade ideal e desempenho concreto, transformando o diagnóstico em um déficit projetado a ser monitorado ao longo da vida. Déficit e superávit corporal-vital entram, portanto, em permanente fricção: do feto não nascido em processo de avaliação projetiva, à otimização idealizada futura mas presentificada como práticas já presentes de melhoramento e performance.

Nesse cruzamento entre biopolítica e biotecnologia, não se trata apenas de gerir riscos ou reduzir sofrimentos, mas de constituir sujeitos antes do nascimento, atribuindo-lhes identidades biomédicas e jurídicas que moldam existências. Ao mesmo tempo, diagnósticos antecipatórios e sistemas de monitoramento alimentam mercados, produzem dados e geram valor econômico. Deficiência e incapacidade emergem, assim, como efeitos de registros, classificações e prevenções, inscritos desde o útero por meio de tecnologias biomédicas cada vez mais diversas, difundidas e valorizadas.

Temporalidades da Prevenção: entre passado revisto e futuro projetado

As práticas preventivas não se reduzem à oposição entre “antes” e “depois”. O registro contínuo e o monitoramento sistemático produzem um regime temporal em que o presente é permanentemente relido à luz do passado e projetado em direção ao futuro.

No diagnóstico pré-natal, por exemplo, a detecção de anomalias congênitas mobiliza narrativas retrospectivas — hábitos, exposições, escolhas gestacionais — que funcionam como atribuição de culpa, muitas vezes dirigida às mães, mesmo diante da incerteza científica. Simultaneamente, projeta futuros: expectativas sobre funcionalidade, decisões sobre continuidade da gestação, itinerários terapêuticos antecipados.

Esse duplo movimento — revisar o passado e antecipar o futuro — revela a dimensão performativa da prevenção. O que se busca evitar não é apenas a emergência de uma condição, mas também a culpa por não a ter prevenido. A prevenção se torna, assim, regime temporal expandido que reordena memórias e ansiedades, construindo futuros possíveis enquanto reinterpreta retrospectivamente escolhas passadas.

A reabilitação clínica ilustra outro aspecto. Tradicionalmente orientada a restaurar corpos, transforma-se, diante de condições crônicas ou degenerativas, em prática de manutenção de funcionalidades e prevenção de comorbidades. O futuro, aqui, não é a cura, mas a administração contínua de perdas potenciais; o passado deixa de ser horizonte de plenitude, assumindo caráter irrecuperável.

A biopolítica contemporânea, portanto, articula temporalidades múltiplas: o presente é capturado entre um passado falho — “o que poderia ter sido evitado” — e um futuro incerto — “o que ainda pode ser prevenido”. Indivíduos e famílias habitam um tempo de vigilância constante, em que a vida é administrada como risco.

Nessas condições, anomalia, deficiência e incapacidade são moduladas por temporalidades preventivas. Crianças com diagnósticos fetais já nascem marcadas por futuros projetados, enquanto adultos com condições crônicas vivem sob o imperativo de prevenir agravamentos. A prevenção, portanto, é

menos uma técnica e mais um regime temporal que atravessa corpos e subjetividades, reorganizando cuidados, responsabilidades e formas de valorização da vida. Prevenção e otimização, destarte, configuram e fomentam de forma transversal mercados que agenciam uma ampla variedade de elementos tecno-médicos e jurídico-burocráticos, num processo que articula o "doméstico" ao "global", o "cotidiano" ao "futuro desejado", o "corpo que virá" ao mundo ao "corpo que supera" o mundo.

Conclusão

Este texto explorou, de forma preliminar, as articulações entre biotecnologia, saúde e capitalismo, tomando como fio condutor a interlocução entre sociologia e antropologia. Mostramos como categorias aparentemente técnicas — eficácia, eficiência e efetividade — operam como engrenagens centrais na organização contemporânea do cuidado e da gestão da vida. Longe de neutras, legitimam investimentos, decisões e cortes em nome de uma racionalidade científica e administrativa.

O monitoramento e a vigilância aparecem como dimensões inseparáveis desse processo. Do registro de anomalias congênitas à autovigilância doméstica mediada por tecnologias digitais, emerge um regime contínuo de prevenção em que o presente é permanentemente relido e projetado. A prevenção, nesse sentido, é também moral: produz efeitos subjetivos e se entrelaça com desigualdades sociais e de gênero.

Ao conectar essas dinâmicas com deficiência, incapacidade e funcionalidade, vimos como diagnósticos antecipatórios projetam futuros já inscritos no tempo da gestação. Categorias biomédicas, jurídicas e administrativas definem quem é elegível a políticas, quais itinerários terapêuticos são legítimos e como vidas serão avaliadas em termos de funcionalidade.

Assim, eficácia, vigilância, prevenção e deficiência não aparecem como conceitos isolados, mas como peças de um mesmo regime biopolítico e econômico que transforma vidas em dados, dados em mercadorias e

mercadorias em valor. Esse regime reorganiza subjetividades e práticas familiares, sustentando formas de autovigilância e autorregulação que privatizam e domesticam o cuidado.

Trata-se de um campo de tensões: se por um lado tecnologias e políticas prometem ampliar vitalidade e reduzir sofrimentos, por outro instauram paradoxos — tornam práticas obsoletas, projetam futuros incertos, geram culpas e aprofundam desigualdades. É nesse espaço ambíguo que se inscrevem as vidas de pessoas com deficiência, famílias que habitam diagnósticos antecipatórios e populações monitoradas por protocolos epidemiológicos.

Como conclusão provisória, propomos que eficácia, monitoramento e prevenção, articulados às categorias de anomalia e deficiência, revelam não apenas os modos contemporâneos de governo da reprodução e da vida, mas também os circuitos de valorização econômica que os sustentam. Mais do que oferecer respostas, buscamos abrir um espaço de problematização, a ser aprofundado no ST, interrogando continuamente os efeitos sociais, políticos e econômicos dessas categorias e mantendo aberto o campo para críticas, disputas e alternativas.

Referências

LÖWY, Ilana. Tangled diagnosis: prenatal testing, women and risk. The University of Chicago Press, 2018.

TIMMERMANS, Stefan; BERG, Marc. The Gold Standard: The Challenge Of Evidence-Based Medicine, Temple University Press, 2003.

ST 23: Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ST 23: Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas.

A Agenda 2030 no Brasil: uma investigação sobre arranjos sociais, políticos e institucionais em torno dos ODS 18, 19 e 20

Luana Marques Figueira (PPGAS/UnB)

Brasília/DF, outubro de 2025.

Resumo

Partindo de subsídios iniciais de minha pesquisa de doutorado, propõe-se explorar reverberações da Agenda 2030 em suas múltiplas dimensões, desde instrumento de governança global, passando pelas especificidades do contexto brasileiro - com a recente proposição dos ODS 18 (igualdade étnico-racial), 19 (arte, cultura e comunicação) e 20 (povos e comunidades tradicionais) -, chegando em realidades locais de indivíduos e coletivos aos quais tais 'inovações' se referem.

Além de reiterar a liderança e autonomia do Brasil na temática, os ODS propostos reascendem debates basilares acerca dos sujeitos reconhecidos como agentes e/ou beneficiários do desenvolvimento, bem como quais epistemologias são consideradas e legitimadas na formulação de políticas públicas correlatas. Assume-se que os novos ODS emergem em um contexto de disputas que articulam, por um lado, interesses institucionais marcados por racionalidades políticas e econômicas, agregando, ainda, demandas e lutas locais e coletivas por reconhecimento simbólico e material, entrelaçando cosmologias radicalmente diversas.

Pela análise documental e discursiva, investiga-se em que medida os novos ODS tensionam, adaptam ou reiteram os fundamentos economicistas do desenvolvimento no sul global, especialmente no Brasil, observando como tais preceitos são apropriados, reinterpretados ou resistidos por diferentes atores que, engajados pela urgência climática, são atravessados por marcos globais em contextos históricos desiguais.

Introdução

A Agenda 2030 é um acordo global, firmado em 2015 durante a Cúpula das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável, aprovada por unanimidade pelos 193 países-membros da Organização das Nações Unidas - ONU. Formada por 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – ODS, que se desdobram em 169 metas, é uma agenda construída em sucessão dos Objetivos do Milênio - ODM, vigentes entre os anos 2000 e 2015, que contavam com 8 objetivos focados na redução da pobreza em países em desenvolvimento. Os ODS ampliam as ações para

o âmbito global, convocando esforços de todos os setores da sociedade em todos os países, trazendo ao centro do debate a temática da sustentabilidade.

De acordo com a ONU, os ODS e metas "são o resultado de mais de dois anos de consulta pública intensiva e envolvimento junto à sociedade civil e outras partes interessadas em todo o mundo, prestando uma atenção especial às vozes dos mais pobres e mais vulneráveis" (ONU Brasil, 2015)[1].

Neste contexto global – proposto, mediado e coordenado pela ONU, seja por meio de grupos de trabalho específicos ou por assembleia geral – a Agenda 2030 se estabelece como um compromisso político voluntário, que orienta ações governamentais e sociais por meio de metas propositivas, cuja implementação é monitorada nacionalmente por cada Estado e, em nível internacional, por relatórios periódicos produzidos pela própria ONU. Não estão previstas sanções, bem como não são estabelecidos mecanismos coercitivos aos países signatários. Segundo os dados mais recentes, apenas 17% das metas estão em trajetória de avanço, enquanto as outras encontram-se estagnadas ou em retrocesso (ONU Brasil)[2].

No Brasil, esse acompanhamento conta com instâncias institucionais oficiais: a Comissão Nacional para os ODS – CNODS, diretamente subordinada à Presidência da República, e o Grupo de Trabalho da Sociedade Civil para a Agenda 2030, responsável pela elaboração do Relatório Luz, que analisa os progressos, obstáculos e retrocessos referentes ao cumprimento dos ODS no país.

É notório o protagonismo do Brasil no tema da sustentabilidade, tendo sediado a Eco 92, sucedida pela Rio+20, em 2012. Em 2025, a Amazônia brasileira – amplamente conhecida como "o pulmão do mundo" – torna-se palco das negociações climáticas internacionais, com a realização da COP 30 em Belém do Pará.

Entre os anos de 2016 e 2022, com os governos de Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro, o país vivenciou um período de forte desmonte das políticas

[1] https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimento-sustent%C3%A1vel, publicado em setembro de 2015 e consultado em 10 de julho de 2025
[2] https://brasil.un.org/pt-br/279199-relat%C3%B3rio-anual-das-na%C3%A7%C3%B5es-unidas-2024, acessado em 10 de julho de 2025

ambientais e sociais, marcado pela deslegitimação de instâncias participativas, pela paralisação da CNODS e pelo esvaziamento institucional de agendas ligadas à sustentabilidade e aos direitos coletivos (Ramiro, 2025).

Em 2023, Luiz Inácio Lula da Silva assume seu terceiro mandato como presidente, com um governo marcado pela multilateralidade e que apresenta ambiguidades em relação à temática: por um lado, retoma a agenda ambiental, tendo o Ministério do Meio Ambiente liderado por Marina Silva, cuja autoridade e militância no tema é reconhecida mundialmente; por outro, advoga ativamente por um modelo de desenvolvimento incompatível com os ideais de diminuição nas emissões de carbono, como maior exemplo, o projeto de exploração de petróleo em áreas extremamente sensíveis, como a Margem Equatorial, que abriga ecossistemas marinhos pouco estudados e de alta vulnerabilidade, próximos à foz do Rio Amazonas.

Mesmo com tais ambiguidades – que se entranham nas relações institucionais e políticas – a partir de 2023, o Brasil retoma o papel de destaque nas negociações internacionais sobre a temática ambiental. Como símbolo maior do compromisso com os ODS e demonstrando o protagonismo e autonomia em relação à agenda 2030, em novembro de 2023 é homologado o ODS 18 – Igualdade Étnico-Racial, que toca em um dos temas mais sensíveis da sociedade brasileira – o racismo estrutural, fonte de desigualdades extremas e aparentes, que remontam as bases escravagistas de nossa sociedade.

Também existe debate, em diferentes etapas, sobre os ODS 19 – Arte, Cultura e Comunicação e ODS 20 – Povos e Comunidades Tradicionais, demonstrando os esforços institucionais em trazer a Agenda 2030 para a realidade nacional – um país de dimensões continentais que abriga mais de 80 categorias de povos e comunidades tradicionais, dentre os quais se destacam as mais de 300 etnias indígenas (IBGE, 2012)[3], sobreviventes do genocídio em curso há 525 anos; bem como os territórios e comunidades remanescentes de quilombo, que somam mais de

[3] https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas#:~:text=Ao%20todo%2C%20foram%20registrados%20896,%2C8%25%20na%20%C3%A1rea%20rural. Acessado em 12 de julho de 2025.

7.000 no território nacional (Brasil, 2024)[4] dados que revelam a resistência permanente ao sistema escravista, bem como a reiterada escolha destes povos em manter seus modos de vida tradicionais.

Os Povos e Comunidades Tradicionais – PCT e seus territórios são os principais responsáveis pela preservação dos biomas, apontam inúmeros estudos nas mais diversas áreas de conhecimento (Yoshida, 2021; Cunha, 2020; Assa, 2023; De Oliveira Ferreira, 2022; De Paula, 2014; Guyot, 2024), tendo em vista suas práticas, técnicas, tecnologias materiais e sociais ancestrais de baixo impacto ambiental e, indo além, pela própria participação desses povos na modelagem das paisagens (Anderson & Posey, 1985; Balée, 1998; Cunha, 2000). Os PCT são, também, os mais afetados pelas mudanças climáticas, considerando que tais populações dependem majoritariamente de recursos naturais primários. Neste sentido, faz-se premente o amplo reconhecimento institucional e cumprimento jurídico acerca da importância dos PCT e da defesa de seus territórios, garantindo a continuidade da diversidade social, biológica, cultural e cosmológica.

Capitalismo e sustentabilidade – um possível oxímoro

Os ODS são definidos como “um apelo global à ação para acabar com a pobreza, proteger o meio ambiente e o clima e garantir que as pessoas, em todos os lugares, possam desfrutar de paz e de prosperidade” (ONU Brasil)[5]. Ao observar as 169 metas inscritas dentre os 17 ODS, percebe-se uma tendência a tratar os PCT enquanto sistemas produtivos a serem melhorados ou melhor inseridos na economia de mercado, aspecto que exige reflexão e problematização, tendo em vista que: 1. A crise climática advém da exploração irrestrita de recursos naturais e humanos, característica intrínseca do sistema de produção e consumo hegemônico, o capitalismo; 2. Os PCT, verdadeiros guardiões da sociobiodiversidade, apresentam

[4] A página online do governo federal traz a notícia de **7.666 comunidades quilombolas e 8.441 localidades quilombolas em território brasileiro contabilizados no Censo 2022.** https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202407/censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao#:~:text=Destaques%20da%20pesquisa:&text=Em%202022%20existiam%208.441%20localidades,comunidades%20quilombolas%20declaradas%20pelos%20informantes**. Acessado em 12 de julho de 2025.**

[5] - https://brasil.un.org/pt-br/sdgs. acessado em 11 de julho de 2025

ontologias e cosmologias próprias, que vão de encontro e se veem ameaçadas pelo avanço do "processo civilizatório", globalmente representado pela ONU, cuja lógica segue o modelo produtivista e desenvolvimentista do capital. Vejamos, como exemplo, a meta 2.3, inserida no ODS 2 - Fome zero e agricultura sustentável:

> Até 2030, dobrar a produtividade agrícola e a renda dos pequenos produtores de alimentos, particularmente das mulheres, povos indígenas, agricultores familiares, pastores e pescadores, inclusive por meio de acesso seguro e igual à terra, outros recursos produtivos e insumos, conhecimento, serviços financeiros, mercados e oportunidades de agregação de valor e de emprego não agrícola. (ONU Brasil).

De fato, nos territórios dos PCT, o próprio conceito de "Objetivo do Desenvolvimento Sustentável" não se relaciona aos seus modos de vida e suas formas de mundiação, nos termos de Descola (2023). Este autor afirma que, sob alcunha de "modernidade", a forma de mundiação naturalista, predominante no mundo globalizado, "veio a encarnar um futuro desejável que o progresso das ciências e das técnicas podia apenas tornar inelutável para todos os humanos" (Descola, 2023: 55). A promessa da revolução francesa, um dos pináculos da nova ordem social pela ascensão da burguesia ao poder, traz a inscrição legendária de liberdade, igualdade e fraternidade. No entanto, tais virtudes, na vida cotidiana dos povos colonizados, acabam por se traduzir em exploração, desprezo e empobrecimento material e simbólico.

Neste mesmo sentido, a destacada missão dos ODS de "acabar com a pobreza" revela-se, no mínimo, ambígua quando confrontada com as múltiplas cosmologias dos PCT. Isso porque, ao tomar como referência um ideal de bem-estar ancorado em valores ocidentais - como acumulação, produtividade e acesso ao mercado formal (Descola, 2023; Hornborg, 2016) -, os ODS tendem a deslegitimar outras formas de riqueza, reciprocidade e prosperidade baseadas em relações comunitárias, espirituais e territoriais.

Como bem apontam diversos autores da antropologia ecológica, a imposição desses parâmetros universais, mesmo que sob a roupagem da sustentabilidade, frequentemente perpetua o que Escobar (2005) chamou de

"colonialidade do desenvolvimento", apagando modos de existência que historicamente souberam habitar o mundo de forma regenerativa. Adicionalmente, deve-se reconhecer que os PCT demonstram o desejo de permanecer em seus territórios, com suas práticas e modos de vida. A meta 2.3 insinua o desejo e o caminho para o progresso técnico e centralizado como universal e incontornável, falácia comprovada por dados históricos e arqueológicos (Graeber e Wengrow, 2022) e reiterados pela continuidade e resistência dos PCT.

Atribui-se ao capitalismo a característica da entropia (Hornborg, 2016; Georgescu-Roegen, 2013), termo advindo da física, a 2ª lei da termodinâmica: quanto maior o gasto de energia, maior a desorganização do sistema, causando degradação em níveis diversos, desde afetivos e de organização social até os catastróficos efeitos ambientais advindos do desenvolvimento, tornando o conceito de Desenvolvimento Sustentável um possível oxímoro (Elsässer, 2023).

Os modos de vida diversos dos PCT, com suas múltiplas formas de mundiação, se revelam laboratórios ancestrais de conhecimentos, práticas, tecnologias e espiritualidades que atuam em evitar e regenerar processos entrópicos advindos da atividade humana (Posey, 1985; Berkes, 2008). Importa aqui rechaçar qualquer interpretação teleológica das culturas, destacando o caráter histórico, permeado por processos criativos, de improvisação, adaptação e itinerância nas experiências coletivas e cumulativas que compõem suas redes de relações entre humanos e não humanos (Ingold, 2000, 2012; Descola, 2013).

Assim, a meta 2.3 acima citada revela uma narrativa absolutamente incompatível com a missão de refrear a crise climática, sugerindo, pelo contrário, a assimilação por estes povos de práticas e modos de vida naturalistas, reiteradamente compreendidos enquanto fonte da crise a que se propõe combater (Lowy, 2013; Hornborg, 2016). Ademais, denota um entendimento sobre os povos tradicionais como necessariamente desejantes de uma inserção na economia de mercado

Participação social na construção da Agenda 2030

A fim de ampliar a compreensão sobre o caráter da Agenda 2030, importa abordar brevemente o processo de construção dos 17 ODS globais, buscando compreender em que medida se deu a participação de setores marginalizados e subalternizados, especialmente de representantes dos povos e comunidades tradicionais. A construção dos ODS teve início em 2012, durante a Rio+20, e se consolidou entre 2013 e 2015, coordenada pelo Grupo de Trabalho Aberto para os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável – GTA-ODS, formado por representantes de 30 Estados-membros, dentre os quais, o Brasil.

Em meio a inúmeras fontes subsidiárias nesta elaboração, interessa destacar aqui o documento “Negociações da Agenda de Desenvolvimento Pós-2015: Elementos Orientadores da Posição Brasileira” (Brasil, 2014), formulado por grupo de trabalho interministerial e que agrega contribuições da sociedade civil acolhidas durante os eventos “Diálogos Sociais: Desenvolvimento Sustentável na Agenda Pós-2015 – Construindo a Perspectiva do Brasil” e “Arena da Participação Social”, ambos ocorridos em 2014.

Este documento apresentou uma abordagem transversal, progressista e pautada pela não hierarquização das três dimensões do desenvolvimento sustentável (ambiental, econômico e social), dando ênfase na promoção dos direitos humanos, na redução das desigualdades, na valorização da diversidade étnico-racial e cultural e na promoção de direitos sexuais e reprodutivos. Apesar da incorporação parcial e diluída dos pontos propostos, este documento marcou a posição do Brasil enquanto um interlocutor propositivo e relativamente atento à diversidade de demandas e perspectivas advindas de setores sociais marginalizados (Ramiro, 2025).

Discursivamente, a Agenda 2030 se apresenta como um apelo global, coeso e multidimensional, tendo como lema “não deixar ninguém para trás” (ONU Brasil). Contudo, dados demonstram que, para além de uma maioria formada por representantes governamentais, os principais envolvidos nos processos de elaboração da Agenda 2030 foram representantes de organizações da sociedade civil - OSC (Ramiro, 2025), ou seja, atores sociais institucionalizados, cuja natureza jurídica e função social se mostram intrinsecamente dependentes de recursos estatais

e/ou de organismos internacionais. Vejamos desdobramentos de interesse para a atual análise, abordados abaixo a partir da realidade brasileira.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que a relação assimétrica e de subordinação entre OSC e Estado é travada em um universo marcado pela escassez, impelindo as OSC a adotar posturas pragmáticas e imediatas em detrimento de pautas universalistas e estruturantes em acesso a direitos (Dagnino, 2004: 158; Graeber, 2015: 82). Adicionalmente, é comum que as OSC envolvidas em processos deliberativos de âmbito internacional, como o caso da Agenda 2030, sejam selecionadas e instruídas por instâncias governamentais, em um possível contingenciamento de pautas em que são priorizadas aquelas com maior alinhamento a diretrizes previamente estabelecidas (Llanos *et al*., 2022).

Há de se considerar, ainda, que a formalização e continuidade das OSC exigem competências em gestão administrativa e política, bem como capacidade de inserção em espaços deliberativos institucionalizados, demandando a subjetivação de linguagens e procedimentos burocráticos bastante específicos, quase herméticos. David Graeber (2015) aponta para a burocracia enquanto prática de violência estrutural, expressão da desigualdade sistemática de sociedades de mercado, em que a criatividade e a autenticidade de grupos diferenciados cultural, étnica e cosmologicamente são embotadas pelas demandas extensivas e, nas palavras do autor, “estúpidas” (Ibid: 81) que a gestão burocrática exige e impõe.

A despeito das desigualdades históricas e da violência institucional, povos e comunidades tradicionais do Brasil demonstram esforços contínuos de atuação sociopolítica por meio de organizações da sociedade civil, as quais se articulam em níveis locais, regionais e nacionais. Destacam-se, como instâncias representativas nacionais, a Associação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ e o Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT. Importa informar que, até o momento atual da pesquisa, não identifiquei referências ou citação destas entidades em documentos oficiais que remontam o processo de formulação dos 17 ODS.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Partindo desta breve revisão do processo de formulação dos ODS e suas metas, com especial atenção às contribuições do Brasil, evidencia-se a permanente disjunção entre o reconhecimento discursivo e a exclusão prática, explicitando a tensão estrutural na forma como o Estado brasileiro lida com a diversidade étnico-racial e cultural. As diferentes identidades são evocadas como símbolo maior de um povo diverso, miscigenado e tolerante, em referência ao repisado “mito das três raças”, base simbólica constituinte do Brasil enquanto Estado-nação (Schwarcz, 1993; Cunha, 2009).

Paralelamente, a despeito dos esforços investidos na adaptação e subjetivação de linguagens e instrumentos burocráticos, as arenas deliberativas superiores permanecem impenetráveis às vozes e reivindicações desses sujeitos. Assim, os povos e comunidades tradicionais, bem como outros grupos marginalizados, aparecem na formulação brasileira para a Agenda 2030 de maneira genérica, com suas especificidades e complexidades compiladas e formatadas por meio de consultas públicas pontuais - suficientes, no entanto, para conferir legitimidade ao discurso oficial.

Os ODS brasileiros – imaginação em disputa

Destarte, tratemos do ODS 18 – Igualdade Étnico-Racial, o qual encontra-se homologado desde novembro de 2023 e integra oficialmente a Agenda 2030 brasileira. O racismo vigente na sociedade brasileira é amplamente compreendido como cerne das desigualdades extremas que se materializam em uma estratificação social explicitamente marcada por características fenotípicas e de gênero (Gonzalez, 2018; Munanga, 2004; Carneiro, 2021). A discriminação racial é elemento indissociável da sociedade brasileira exatamente porque se ancora nas bases simbólicas que formam o estado-nação: os alicerces genocidas e escravagistas da construção social e econômica do Brasil, que persistem ainda hoje enquanto escravidão moderna (Martins, 2023).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No âmbito internacional de construção da Agenda 2030, desde as formulações que compõem o documento "Negociações da Agenda de Desenvolvimento Pós-2015: Elementos Orientadores da Posição Brasileira", lançado em 2014, o tema vem sendo pautado, destacando-se a urgência em "eliminar o racismo e promover a igualdade racial, com vistas a romper a pobreza, a marginalização, a exclusão social e as disparidades econômicas" (Brasil, 2014:14), "promover o direito à saúde da população afrodescendente e indígena" (Ibid:19) e promover a "educação das relações étnico-raciais, por meio da valorização da diversidade étnico-racial e cultural" (Ibid:.20).

Conforme abordado na sessão anterior, tais proposições foram majoritariamente rejeitadas na formulação final dos ODS, com a temática étnico-racial aparecendo de maneira tímida, evasiva e ambígua em 4 das 169 metas, a saber:

> Meta 2.3 - Até 2030, dobrar a produtividade agrícola e a renda dos pequenos produtores de alimentos, particularmente das mulheres, povos indígenas, agricultores familiares, pastores e pescadores, inclusive por meio de acesso seguro e igual à terra, outros recursos produtivos e insumos, conhecimento, serviços financeiros, mercados e oportunidades de agregação de valor e de emprego não agrícola;
>
> Meta 4.5 - Até 2030, eliminar as disparidades de gênero na educação e garantir a igualdade de acesso a todos os níveis de educação e formação profissional para os mais vulneráveis, incluindo as pessoas com deficiência, povos indígenas e as crianças em situação de vulnerabilidade;
>
> Meta 10.2 - Até 2030, empoderar e promover a inclusão social, econômica e política de todos, independentemente da idade, gênero, deficiência, raça, etnia, origem, religião, condição econômica ou outras;
>
> Meta 10.3 - Garantir a igualdade de oportunidades e reduzir as desigualdades de resultados, inclusive por meio da eliminação de leis, políticas e práticas discriminatórias e da promoção de legislação, políticas e ações adequadas a este respeito. (ONU Brasil)[6]

No Brasil, múltiplas iniciativas em âmbito federal vêm sendo tomadas no intuito de dirimir e inocular tais efeitos práticos do racismo estrutural, como exemplos, a criação da Fundação Palmares, ainda em 1988, e do Ministério da Igualdade Racial

[6] https://brasil.un.org/pt-br/sdgs, acessado em 12de julho de 2025

e do Ministério dos Povos Indígenas, em 2023. Também se expressa por meios jurídicos, como maiores exemplos, leis que instituem cotas raciais nas universidades e institutos federais (Lei nº 12.711/2012), e em concursos públicos federais (Lei nº 12.990/2014 e Lei nº 15.142/2025); a tipificação de racismo e injúria racial enquanto crimes inafiançáveis (Lei nº 7.716/89, e Lei nº 14.532/23) e a instituição de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena desde a educação básica (Lei nº 10.639/03 e lei nº 11.645/08).

O campo de estudos da antropologia das instituições traz importantes contribuições para a compreensão do racismo estrutural e sistêmico, visto que opera como elemento central na "gestão burocrática da identidade – pessoal, social e nacional" (Herzfeld, 2016:12). O racismo, contudo, não se restringe à gestão burocrática por parte do Estado e suas instituições agregadas. Pelo contrário, se espraia nas linguagens e imagens mercadológicas, culturais e afetivas e, coadunado a questões de gênero e classe, se torna interseccional e, como já dito, estrutural e sistêmico (Crenshaw, 1989; Gonzalez, 1984; Kilomba, 2019). O tema tem sido sistematicamente abordado e trabalhado para além de medidas governamentais e jurídicas, seja por pesquisas acadêmicas (Carneiro, 2005), seja no âmbito dos movimentos sociais e mesmo nas relações interpessoais, revelando que o enfrentamento do racismo exige transformações profundas nas práticas cotidianas e nos regimes de representação social (França & Portella, 2023).

Por mais que existam avanços importantes, como exemplo, o aumento significativo de pessoas autodeclaradas negras[7] entre os dois últimos censos, com 42,3% a mais de pessoas autoidentificadas como pretas e 11,9% a mais de autoidentificação como pardo, superando, pela primeira vez, a porcentagem de brancos (MIR, 2022), não é possível afirmar o alcance de constatações efetivas que apontem para a diminuição de práticas racistas, seja no âmbito da gestão estatal, seja na convivência social (Jesus, 2021; Andrade et al., 2021; França & Portella, 2023).

[7] Informe MIR monitoramento e avaliação nº 3 - 2022, https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos/Informe-edicao-censo-demogrfico2022.pdf, acessado em 12 de julho de 2025.

Em um âmbito simbólico, é de grande importância a oficialização da luta antirracista por vias institucionais, ainda que suas reverberações não possam ser observadas e mensuradas nas práticas do Estado. Dados estatísticos apontam para a maior vulnerabilidade de pessoas racializadas, em especial daquelas com fenótipos afrodescendentes, em todos os aspectos que perpassam a gestão estatal: índices de encarceramento, morte por ação policial, níveis de escolaridade, acesso a serviços de saúde, violência obstétrica, níveis de emprego e renda, expectativa de vida, mobilidade e ascensão social, seguridade social, entre tantos outros (IBGE, 2022)[8]

Faz-se pertinente retomar, aqui, o tema desenvolvido na sessão anterior, acerca das condições de participação social na formulação da Agenda 2030. Ao se observar o processo de criação e homologação do ODS 18, percebe-se o papel predominante de intelectuais na formulação de leituras da realidade e de projetos de futuro, em uma conservação da epistemologia colonialista que marginaliza formas de conhecimento e de existência alheias ao capitalismo (Arturo, 2005). Ainda que a participação social seja um dos pilares para a construção da Agenda 2030, percebe-se dificuldades estruturais para que representantes dos PCT integrem efetivamente neste processo suas leituras de mundo e reivindicações.

O caminho de construção do ODS 18 se mostra amplamente pautado por um conjunto de intelectuais, revelando pouca ou nenhuma participação social. De fato, a importância de integrar o combate ao racismo na Agenda 2030 é defendida pelo governo brasileiro desde os anos de 2012 a 2014, compondo o documento de negociações de 2014 para a construção da Agenda. Com a publicação do primeiro Relatório Luz, no ano de 2020, são retomadas diversas das proposições contidas no referido documento, sistematizados nos 3 ODS voluntários. Em 2023, pesquisadores da FIOCRUZ publicam artigo intitulado “Revisão dos Debates Raciais para a Agenda 2023: Novo ODS 18?” (Martins e Souza, 2023), citado no site do MIR como uma das peças centrais para o avanço da proposta. A página também cita o Guia da Agenda 2030, iniciativa de pesquisadores da UnB em parceria com a UNESP, voltada para a

[8] https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html. Acessado em 12 de julho de 2025).

popularização e assimilação da agenda por múltiplos setores da sociedade (Brasil/MIR, 2024)[9].

Foi anunciado ainda em setembro de 2023, na abertura da 78º Assembleia Geral da ONU, pelo presidente Lula e, em dezembro de 2023, foi instituída a Câmara Temática para o ODS 18 no âmbito da CNODS, com a adesão de membros da própria CNODS, incluindo membros representantes do governo federal e também da sociedade civil. Até o momento, não foram encontrados dados oficiais que demonstrem a participação social neste processo, a não ser pelos próprios membros da CNODS representantes da sociedade civil e que compõem a Câmara Temática.

Importa destacar o caráter difuso e descentralizado das informações acerca dos novos ODS, inclusive o 18, já homologado. Nos sites da CNODS[10], do MIR[11] e da ONU Brasil[12], as informações estão desatualizadas e incompletas, não constando das metas, que foram publicadas no site de uma OSC de Santa Catarina intitulada Movimento ODS[13], as quais não é possível comprovar a oficialidade. Adicionalmente, na página do Guia Agenda 2030, são anunciados os 3 novos ODS, identificados por ícones que acompanham o formato e diagramação dos 17 ODS oficiais, sem fornecer, contudo, informações detalhadas sobre tais proposições, como estágio de formulação, atores que participaram de suas formulações, previsão de próximas etapas, etc.[14]

Neste contexto de informações restritas, espalhadas e, por vezes, contraditórias, não foram identificadas informações oficiais sobre o ODS 19 – Arte, Cultura e Comunicação, a não ser o ícone identificado no site do Guia Agenda 2030, acima citado. Tal desencontro de informações me levou a uma situação de certo desconforto, que trago a seguir como caso etnográfico para a compreensão deste campo difuso e limítrofe da Agenda 2030 em suas diversas dimensões.

---

[9] , https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/ods18 acessado em 12 de julho de 2025.
[10] https://www.gov.br/secretariageral/pt-br/cnods/camara-tematica/ods-18-igualdade-etnico-racial
[11] https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/ods18
[12] https://www.undp.org/pt/brazil/news/ods-18-marca-escolhida-enfatiza-jornada-coletiva-da-luta-pela-igualdade-etnico-racial
[13] https://sc.movimentoods.org.br/2024/10/02/ods-18-a-igualdade-etnico-racial-como-um-importante-pilar-do-desenvolvimento-sustentavel/
[14] (veja em https://www.guiaagenda2030.org/).

O Seminário Agenda 2030 e os Povos do Cerrado – em busca de inovações ancestrais

Sou produtora cultural há mais de 15 anos, atuando prioritariamente com projetos relacionados a manifestações de culturas populares e tradicionais. Em 2023, elaborei e aprovei, pelo Fundo de Apoio à Cultura do DF, o projeto “Seminário Agenda 2030 e os Povos do Cerrado”, que foi realizado recentemente, entre os dias 2 e 4 de julho de 2025 no Beijódromo – UnB e na Câmara Federal. Neste capítulo, trarei um pouco dos bastidores de negociação do seminário, especialmente duas tratativas que não foram muito bem sucedidas e que podem apontar para aspectos interessantes sobre o funcionamento das instituições, suas perspectivas e construção de futuro. Reforço que utilizo pseudônimos e que toda etnografia é um fragmento, com pitadas pessoais de interpretação e narrativa.

No interim entre a inscrição e a aprovação do projeto de seminário no FAC, foi aberta a chamada de trabalhos do programa Outubro Urbano, desenvolvido pelo ONU Habitat, no qual inscrevi o seminário, sendo realizado em uma transmissão ao vivo com convidados, em outubro de 2023. Dada a aderência do tema, meu amigo Sr. Nogueira[15], que à época pesquisava a Agenda 2030 eu seu doutorado na UnB, me apresentou e me colocou em contato com Sr. Ferreira[16], seu orientador, e um especialista no tema. Convidei o prof. Ferreira para a primeira edição do seminário, mas como ele estaria de férias, indicou o seu orientando e meu amigo, Sr. Nogueira.

Pouco tempo depois, em novembro/dezembro de 2013, estive envolvida na Conferência Livre Temática das Culturas Populares e Tradicionais, promovida pelo MinC em parceria com o Encontro de Culturas Populares e Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. Como coordenadora institucional e dedicada a agregar noções da Agenda 2030 no evento, convidei, mais uma vez, o prof. Ferreira, ao que ele assentiu e compareceu. Pouco tempo depois, soube pelo meu amigo que Sr. Ferreira havia sido nomeado como membro da CNODS, afastando-se do cargo de professor.

[15] Pseudônimo.
[16] Pseudônimo.

Voltei a procurar o Sr. Ferreira quando entrei em pré-produção da edição presencial do seminário, ao que ele me respondeu positivamente por Whatsapp, porém, sem nenhuma resposta às comunicações oficiais via e-mail.

A ideia geral do seminário é reunir pesquisadores, lideranças, mestres e artistas advindos de territórios localizados no bioma Cerrado para compartilhar suas pesquisas e experiências que, de alguma maneira, se relacionem aos ODS, a fim de criar pontes de diálogo, parcerias e trocas. Também foram convidados representantes governamentais nos âmbitos federal, estadual e distrital, com o intuito primordial de envolvê-los e influenciá-los a partir das experiências, visões de mundo e projetos de futuro advindos dos representantes dos territórios, provocando um processo de transmissão de conhecimento de baixo para cima, subsidiando políticas públicas de preservação ambiental efetivas e diversas.

Durante o período de pré-produção do seminário, tive uma reunião com meu orientador, prof. Dr. Henyo Trindade, na qual ele me contou sobre um artigo que estava trabalhando, elaborado de maneira coletiva, que analisa o impacto da pós-graduação na agenda 2030. Ainda em elaboração, este artigo cita a proposta de criação dos 3 novos ODS brasileiros, os quais se encaixavam como uma luva no seminário. Imediatamente, pesquisei a respeito e encontrei, de fato, dados sobre os novos ODS, que já contavam com ícones e etc., e direcionei o seminário para este tema. Animada, marquei uma reunião com a Sra. Borges[17], servidora do MinC e dedicada estudiosa dos ODS, pela qual buscava estabelecer uma parceria institucional com o MinC.

Antes de conseguir uma reunião com o MinC, participei da Oficina sobre Cultura e ODS, promovida pelo MinC em parceria com a CNODS. O contexto de minha participação foi um tanto deslocado, visto que assumi a vaga de uma amiga que não poderia comparecer e solicitou à Sra. Borges que eu pudesse ir em seu lugar. Lá, encontrei pela segunda ou terceira vez a Sra. Borges. Também estava presente Sr.

[17] Pseudônimo.

Ferreira, que me pareceu um tanto evasivo, e logo me apresentando a Sra. Silva[18], membro da CNODS, indicando-a para acompanhar o Seminário.

Quando enfim consegui uma agenda com a Sra. Borges, relatei a ela o quanto os novos ODS se relacionavam com o Seminário e com o MinC, ao que recebi uma resposta educada, porém, com um fundo de irritação bastante preocupante. Trouxe a surpreendente afirmação de que o ODS 19 – Arte, Cultura e Comunicação, não fazia o menor sentido e não tem apoio do MinC, visto que, em sua percepção, não é plausível reunir em um mesmo ODS três diferentes e amplas áreas - arte, cultura e comunicação. Com firmeza, afirmou que, caso o seminário abordasse o tema do ODS 19, o MinC não entraria como apoiador. Adicionalmente, relatou que a proposição do ODS 19 havia sido "inventada por um pessoal da UnB", e que não encontrava respaldo no MinC e nem em outras instâncias do governo federal. Por fim, reiterou que já havia comunicado aos representantes da CNODS que o ODS 19 não irá para frente. Saí da reunião muito confusa, mas, acatando as informações da especialista, retirei qualquer menção ao ODS 19, o que permitiu a continuidade do apoio do MinC (que acabou se resumindo à logomarca sob chancela de apoio).

Paralelamente à negociação com o MinC, também foram feitas tentativas sucessivas de contato com a CNODS a fim de firmar a participação e acompanhamento do seminário. Após muitas tentativas frustradas, Sra. Silva aceitou comparecer ao evento para uma fala institucional. Em sua fala durante o evento, destacou o papel da CNODS em oferecer subsídios, apoio e acompanhamento de iniciativas que se relacionem aos ODS, se colocando à disposição de todos os presentes. Também fez um relato sobre os trâmites políticos e burocráticos necessários para a proposição e homologação de novos ODS, reiterando o processo do ODS 18 e informando da criação de câmara temática para encaminhar o ODS 20 – Povos e Comunidades Tradicionais.

A fala da Sra. Silva apresentou um tom excessivamente institucional, com pouca aderência ao evento que ali se iniciava, seus objetivos, atividades e

[18] Pseudônimo.

participantes, bem como se fez contraditória com a falta de atenção e resposta aos e-mails enviados pela equipe de produção à CNODS. Havia a expectativa de interesse e envolvimento em nossa proposta, dando, conforme a fala feita no seminário, subsídios, apoio e acompanhamento das atividades.

Importante destacar o subtítulo do seminário, criado como uma antítese do conceito de "Objetivos do Desenvolvimento Sustentável": "*Subjetividades Envolvidas pelo Bem Viver",* evocando a sabedoria ancestral e circular de mestres e mestras consagrados, como Nego Bispo, Manoelzinho da Zona da Mata, Fiota Kalunga e Valdelice Veron.

Em dois dias de evento, foram realizadas 4 mesas temáticas, 2 plenárias de abertura e 2 plenárias de fechamento, além de mostra artística no período noturno. Foram reunidas e compiladas as principais e mais recorrentes reivindicações e demandas advindas dos representantes dos territórios em um documento intitulado "Carta do Cerrado". Em formato de manifesto coletivo, a Carta do Cerrado foi apresentada no dia 4 de julho na Câmara Legislativa Federal, em sessão solene convocada pelo deputado Reginaldo Veras (PV/DF), com leitura e entrega da carta pela liderança Kaiowá Valdelice Veron.

Somente após a realização do seminário – dando continuidade à pesquisa acadêmica no tema, inclusive para a escrita do presente artigo, relendo e analisando os sujeitos, instituições, documentos e discursos que pautam a Agenda 2030 no Brasil – pude compreender que o "pessoal da UnB", inventores do ODS 19 a quem Sra. Borges se referia, envolvia o Sr. Ferreira. Ele é um dos colaboradores para a criação do Guia Agenda 2030, publicação apontada como um dos principais subsídios para a efetivação do ODS 18 e onde surgiu a proposição dos ODS 19 e 20.

Após a concatenação de elementos dispersos em espaço e tempo, pude ampliar a minha compreensão sobre a recepção do meu projeto de seminário por essas instâncias de governança e sobre as relações que foram travadas.

Primeiramente, me atento para o fato de que Sra. Borges e Sr. Ferreira são ambos estudiosos atentos e subsidiários institucionais da Agenda 2030, ao que o

subtítulo do Seminário fazia uma poética – porém explícita – oposição, não somente conceitual, mas principalmente, ideológica. Adicionalmente, as instâncias governamentais nas quais atuam são marcadas por relações de poder e disputas narrativas e, tendo em vista as relações de confluência e divergência institucionais entre ambos, Sr. Ferreira, a quem eu conheci por meio de um grande amigo em comum, estranhou minha presença na Oficina ODS e Cultura como convidada da Sra. Borges. Já na reunião com esta, o seminário tendo assimilado o ODS 19, criado por Sr. Ferreira e por ela rechaçado, fez-se sentir, também, desconfortável. De maneira inesperada, os dois principais parceiros que busquei e que contava com apoios substanciais, foram afastados do projeto por razões incontornáveis.

A excessiva institucionalidade e o foco em procedimentos burocráticos do discurso da representante da CNODS presente no seminário, a Sra. Silva, parecem evocar a “teodiceia secular” que, de acordo Herzfeld (2016: 15), se define pelo aspecto de transcendência que a burocracia apresenta, relegando qualquer mal funcionamento ao “sistema”. A teodiceia secular, afirma o autor, provê meios para que as pessoas lidem com o desapontamento em falhas pessoais ou coletivas frente à burocracia. (Ibid: 16). No caso da CNODS, deve-se ter em mente que é um órgão consultivo, de monitoramento e avaliação, sem um aparato para deliberar e executar políticas de efetivação de metas e objetivos da Agenda 2030. De fato, a própria agenda 2030 tem um caráter de recomendações e compromissos que não apontam para qualquer tipo de sansão ou controle de resultados. Os quais não se mostram positivos, com apenas 17% das metas avançando adequadamente.

Este relato etnográfico, talvez excessivo, se contrapõe propositalmente aos capítulos anteriores, em um movimento de aproximação entre o contexto internacional e o contexto pessoal, tendo o governo brasileiro como intermediário, ao tratar do sistema ONU e a Agenda 2030 como um projeto mundial, difuso, irregular e, principalmente, dotado de arbitrariedade, imparcialidade e hierarquia epistemológica.

É um caso empírico que explicita a premissa de que as instituições, independentemente do setor que representam, mostram-se como arenas de múltiplas interações, interesses, disputas e alianças que atuam de maneira simultânea e

sobreposta. Como bem definem Lopes e Durão, as instituições são “engenhosas combinações de pessoalidades e materialidades, onde questões identitárias e familiares aparecem lado a lado de expertise e tecnocracia, ao invés de tratar de dois reinos separados” (Durão & Lopes, 2011: 364). Assim, afetos, sonhos, documentos e disputas por recursos se amalgamam em uma bricolagem lévi-straussiana contemporânea.

Apontamentos finais

A análise crítica aqui desenvolvida buscou empreender um triplo exercício: primeiramente, sistematizar de maneira clara e concisa os principais elementos e processos históricos da formulação da Agenda 2030, destacando a participação ativa e propositiva do Brasil. Em segundo lugar, apontar e analisar certas ambiguidades e incoerências entre discursos e práticas das instituições de governança, tanto em níveis globais quanto em instâncias do governo brasileiro. Por fim, por meio de relato etnográfico em primeira pessoa, busco sublimar e integrar as análises anteriores com a minha própria experiencia de imersão em relações institucionais no contexto da Agenda 2030 no Brasil.

A análise aponta que, para além dos limites da Agenda 2030 já em sua formulação e implementação, existem outras ambiguidades que atravessam o Estado e que transparece em seus agentes e instâncias subsidiários. Os povos e comunidades tradicionais, apesar de sua centralidade na preservação da sociobiodiversidade e na proposição de modos de vida alternativos ao paradigma desenvolvimentista, permanecem, em grande medida, ausentes das instâncias formais de decisão e representação. O reconhecimento simbólico não se reflete na arena de poder e no cumprimento efetivo dos avanços jurídicos em direitos.

Importa, novamente, reafirmar o subtítulo do seminário - *subjetividades envolvidas pelo bem viver* - que pra além da poética, considero como chave epistemológica e política, pois evoca a possibilidade de futuros construídos por

múltiplas cosmologias, linguagens e formas de vida que vão além da lógica da acumulação pela exclusão e do progresso predatório.

Referências Bibliográficas

ASSA, Leonor. Povos tradicionais e os biomas brasileiros: Eles estão em muitos lugares e fazem muito mais do que se reconhece. Ciência e Cultura, v. 75, n. 4, p. 01-06, 2023.

ANDRADE, B. C. N. DE .; NICOLAIDES, C. S.; MOTA, V. M.. Por uma linguística aplicada antirracista: problematizações acerca de discursos silenciadores e de (re)existência da negritude. DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada, v. 37, n. 4, p. 202156105, 2021.

ARTURO, E. *O desenvolvimento como espoliação*. São Paulo: Autonomia Literária, 2005.

BALÉE, William. & ERICKSON, Clark. *Time, Complexity, and Historical Ecology*: *Studies in the Neotropical Lowlands*. Columbia University Press, New York, 2006.

BERKES, Fikret. *Sacred ecology*. 2. ed. New York: Routledge, 2008.

BRASIL. *Negociações da agenda de desenvolvimento pós-2015: elementos orientadores da posição brasileira*. Brasília: Governo Federal, 2014.

CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado - USP. São Paulo, 2005.

CARNEIRO, S. *Mulheres em movimento: o protagonismo das mulheres negras brasileiras*. In: Cunha, M. C. da (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2021.

CRENSHAW, K. *Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine*. University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

CUNHA, M. C. da. *Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon*. Daedalus, v. 129, n. 2, p. 315–338, 2000.

CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DESCOLA, Philippe. *As Formas do Visível. Uma Antropologia da Figuração*. Editora 34. São Paulo, 2023.

FERREIRA, Rodrigo de O.. A proteção jurídica das comunidades tradicionais do bioma Pantanal. Revista InterJuris, v. 1, n. 9, 2022

DE PAULA, Andréa, ROCHA, Maria N. et al. Povos e Comunidades Tradicionais: Contribuições para Outro Desenvolvimento. Revista Desenvolvimento Social, v. 13, n. 3, p. 69-76, 2014.

DURÃO, S. & LOPES, D.: Introduction: Institutions are us? Social Anthropology, 19(4) pp.363-377, 2011.

ELSÄSSER, Joshua P.. Sustainable development an oxymoron?: The Political Impact of the Sustainable Development Goals –Transforming Governance Through Global Goals? by Frank Biermann, Thomas Hickmann, Carole-Anne Sénit. International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics, v. 23, n. 2, p. 215–219, 2023.

FRANÇA, Michael & PORTELLA, Alysson. Números da discriminação racial: desenvolvimento humano, equidade e políticas públicas. São Paulo: Jandaíra, 2023.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. *A lei da entropia e o processo econômico*. São Paulo: Nova Cultural, 2013.

GONZALEZ, Lelia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, n. 92/93, p. 69–82, 1984.

GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar, 2018.

GRAEBER, David. *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn-London: Melville House, 2015.

GRAEBER, David & WENGROW, David. O Despertar de Tudo: Uma nova história da humanidade São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUYOT, Carolina S. D.. *Comunidades tradicionais e a conservação do Cerrado*. Dissertação de Mestrado – UnB. Brasília, 2024.

ANDERSON, Anthony B., & POSEY, Darrell A.. Manejo de cerrado pelos índios Kayapó. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Botânica, 2(1), 77-98, 1985.

HORNBORG, A. *Global magic: technologies of appropriation from ancient Rome to Wall Street*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

IBGE. *Censo demográfico 2010: população indígena*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. *Censo demográfico 2010: população quilombola*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IBGE. *Pesquisa nacional por amostra de domicílios contínua: características gerais dos domicílios e dos moradores*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T.. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, v. 18, n. 37, p. 25–44, jan. 2012.

JESUS, O racismo institucional das políticas públicas como entrave da cidadania brasileira: uma análise das políticas de saneamento básico. Sinais - Revista de Ciências Sociais v 24/1, 2020.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. São Paulo: Cobogó, 2019.

LLANOS, Andrea O, et al. “Implementation at Multiple Levels.” *The Political Impact of the Sustainable Development Goals: Transforming Governance Through Global Goals?*. Ed. Frank Biermann, Thomas Hickmann, and Carole-Anne Sénit. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 59–91. Print.

LÖWY, Michel. Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista. Caderno CRH, v. 26, n. 67, p. 79–86, jan. 2013.

MARTINS, Ana Luisa J. & SOUZA, Rômulo P. Revisão dos Debates Raciais para a Agenda 2023: Novo ODS 18? FIOCRUZ, 2023.

MARTINS, José de S.. *Capitalismo e escravidão na sociedade pós-escravista*. São Paulo: Unesp, 2023.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 2004.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 20, n.42, p. 377-391. 2014.

RAMIRO, Rodrigo C., *Transformação por meio de objetivos globais? Os efeitos indutores da Agenda 2030 e dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) nos processos de planejamento e produção de políticas públicas no Brasil*. Tese de Doutorado. REL/UnB. Brasília, 2025.

TOLEDO, Victor. M., & BARRERA Bassols, N. La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Ciencias, 96(096), 2009.

TURINE, Joseliza A. V.; MACEDO, Maria L. R. Direitos Humanos, Comunidades tradicionais e Biodiversidade: Desafios para o desenvolvimento sustentável. Revista Direito UFMS, v. 3, n. 2, 2017.

YOSHIDA, Consuelo Y. M.; PENNA, Maria C. V. M.. A importância das comunidades tradicionais para a proteção e preservação do meio ambiente e do patrimônio histórico-cultural. Revista Direito UFMS, v. 7, n. 1, p. 71-91, 2021.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A BNCC e a Produção do "Homem-Empresa": Implicações Sociopolíticas e Tecnológicas na Educação Brasileira

Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima[1]

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) formaliza uma lógica educacional centrada na autorregulação individual e na adaptação ao mercado, reforçando a subjetividade neoliberal. Inspirando-se em Dardot e Laval, esta comunicação analisa a emergência do homem-empresa dentro do espaço escolar, evidenciando como dispositivos normativos deslocam a formação educacional para um eixo de autogestão e responsabilização individual. As disciplinas Projeto de Vida e Socioemocional operam paradoxalmente: enquanto a primeira reforça um ethos meritocrático, a segunda regula emoções, subordinando subjetividades à adaptação social. A discussão se insere nos estudos de ciência e tecnologia ao analisar como dispositivos educacionais e tecnológicos — plataformas digitais, ensino adaptativo e avaliações automatizadas — intensificam a hiperprodutividade e a autoexploração, como denunciado por Byung-Chul Han na Sociedade do Cansaço. Por fim, inspirado em Stengers, propõe-se uma abordagem alternativa baseada na ciência pública, que prioriza a construção coletiva do conhecimento e o caráter político da educação, promovendo diálogos críticos entre educadores e alunos sobre as condições sociais que moldam suas experiências.

Palavras chaves: BNCC; Governamentalidade neoliberal; Subjetividade docente e discente; Psicologização da educação; Pedagogia do cansaço

INTRODUÇÃO

Este ensaio nasce de um mal-estar. Não aquele que se acomoda na queixa, mas o que se insurge como força heurística a partir de uma ética do desconforto que tensiona certezas, desloca categorias e convoca o pensamento a se mover. O ponto de partida é a sala dos professores: espaço liminar, cotidiano e discursivo, onde circulam vozes que, embora informais, produzem efeitos de verdade potentes sobre a cultura escolar, as práticas pedagógicas e as subjetividades docentes. É ali, entre o café morno e os silêncios compartilhados, que se desenham os contornos de uma governamentalidade neoliberal difusa, operando menos pela coerção e mais pela indução de condutas, pela naturalização de discursos[2], rotinização de técnicas e pela captura dos afetos.

---

[1] Professor do Colégio Piedade e Colégio Evolução.

[2] Estes discursos foram identificados no chão da escola ao decorrer de anos de prática docente. Mesmo sem que tivesse a intenção de coleta sistemática para uso vindouro em análise científica. Como sou antropólogo, além de tomar notas destes discursos pude participar efetivamente de boa parte deles,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), marco regulatório da educação brasileira contemporânea, emerge nesse cenário como dispositivo central de subjetivação. Ao formalizar uma lógica educacional centrada na autorregulação individual, na adaptabilidade e na performance, a BNCC desloca o eixo da formação para uma pedagogia da eficiência, onde o sujeito é interpelado como empresa de si (gestor de seus afetos, competências e fracassos[3]). Inspirando-se em Dardot e Laval, este trabalho analisa a emergência do "homem-empresa" no espaço escolar, figura emblemática da racionalidade neoliberal que transforma a liberdade em obrigação e a autonomia em autoexploração.

As disciplinas Projeto de Vida e Socioemocional, incorporadas ao currículo como promessas de inovação, operam paradoxalmente: enquanto a primeira reforça um ethos meritocrático e empreendedor, a segunda regula emoções, subordinando subjetividades à adaptação social. Ambas funcionam como técnicas de governo dos corpos e dos afetos, conformando sujeitos do desempenho — como denuncia Byung-Chul Han (2024 e 2018[4]) em sua crítica à sociedade do cansaço. A escola, nesse contexto, deixa de ser

---

constituindo o que se chama de observação participante (como desenhado por Bronislaw Malinowski) empreendida majoritariamente na sala dos professores durante os intervalos. Na sala dos professores, circulam discursos que, embora muitas vezes informais, produzem efeitos de verdade potentes sobre a cultura escolar, as práticas pedagógicas e a subjetividade docente. Entre os mais recorrentes, destacam-se: I. **O discurso da desvalorização profissional**, que expressa o sentimento de abandono institucional e social, reforçando a ideia de que "a escola já não é mais como antes" ou que "ensinar não vale mais a pena"; II. **O discurso da culpabilização do aluno**, que atribui o fracasso escolar exclusivamente à falta de interesse ou disciplina dos estudantes, desconsiderando os determinantes sociais e estruturais da aprendizagem; III. **O discurso da resistência silenciosa**, em que professores compartilham estratégias de sobrevivência frente às reformas curriculares, à sobrecarga de trabalho e à imposição de modelos pedagógicos padronizados e IV. **O discurso da tecnicização do ensino**, que naturaliza a adoção de metodologias "eficazes" e "inovadoras" sem problematizar seus fundamentos ideológicos ou impactos na autonomia docente. Esses discursos, revelam vozes sociais que atravessam o cotidiano escolar e que, mesmo quando não formalizados, operam como dispositivos de subjetivação e regulação simbólica. Eles não apenas refletem o mal-estar docente, mas também moldam as formas de agir, pensar e ensinar — tornando a sala dos professores um espaço privilegiado de produção de sentidos e disputas discursivas.

[3] O estudante passa a ser treinado não apenas para *aprender*, mas para **"gerir suas emoções"**, "resiliência", "foco" e "autocontrole" — competências que se alinham ao perfil desejado pelo mercado. Esse movimento desloca o foco dos processos estruturais (como desigualdade social, precarização da escola, racismo, etc.) e o deposita no indivíduo: se ele falha, é porque não soube se adaptar, ser suficientemente emocionalmente competente

[4] Como descreve Byung-Chul Han (2018), na lógica da sociedade do desempenho, o sujeito se exaure tentando corresponder às demandas de produtividade contínua — e a escola passa a ser o espaço de treinamento afetivo para isso. O "Projeto de Vida", nesse sentido, incentiva uma performatividade exaustiva: exige que o estudante planeje um futuro de sucesso, mesmo diante de condições materiais e estruturais que inviabilizam sua realização

espaço de formação crítica e torna-se laboratório de gestão emocional, produtivismo e responsabilização individual.

Além da lógica disciplinar muito bem problematizada a partir das elucubrações de Michel Foucault (1979), a escola contemporânea brasileira (pós BNCC, 2017) vem atuando como um vetor propulsor de uma psicopolítica neoliberal que explora a liberdade do sujeito por meio de dispositivos psíquicos de dominação. Trata-se de uma nova forma de governamentalidade[5] que opera menos pelo controle e vigilância e mais pelo estimulo de positivações criando "sujeitos do desempenho" (HAN, 2018:10) os quais se exploram voluntariamente.

Essa auto exploração voluntária encontra terreno fértil no modelo educacional hegemônico, sustentado pelas diretrizes da BNCC e pelas reformas curriculares orientadas por competências. Ao privilegiar a autonomia performativa, a adaptabilidade e a eficiência como indicadores de sucesso formativo, esse paradigma pedagógico incita o estudante a gerir sua própria formação como empreendimento pessoal, deslocando o eixo da crítica para a lógica da autovaloração e da autorresponsabilização.

Assim, o ensino por competências[6] não apenas internaliza os ditames da economia neoliberal, como catalisa processos de subjetivação que fazem do próprio eu um objeto de rendimento e otimização — revelando, portanto, que a autoexploração é não um efeito colateral, mas uma decorrência estrutural desse novo regime pedagógico.

[5] "O neoliberalismo é um sistema muito eficiente – diria até inteligente – na exploração da liberdade: tudo aquilo que pertence às práticas e formas de expressão da liberdade (como a emoção, o jogo e a comunicação) é explorado. Explorar alguém contra a sua própria vontade não é eficiente, na medida em que torna o rendimento muito baixo. É a exploração da liberdade que produz o lucro. (HAN, 2018: 11-12). Adiante complementa "o neoliberalismo como mutação do capitalismo, torna o trabalhador um empreendedor. Não é a revolução comunista e sim o neoliberalismo que elimina a exploração alheia da classe trabalhadora. Hoje, cada um é um trabalhador que explora a si mesmo para sua própria empresa. Cada um é senhor e servo em uma única pessoa. A luta de classes também se transforma numa luta interior consigo mesmo [...] com efeito no regime liberal não existe um proletariado ou classe trabalhadora que seria explorada pelo proprietário dos meios de produção [o trabalhador segue se auto explorando] é aqui que reside a estabilidade do sistema" (HAN, 2018:14-15)

[6] Compreendemos competências em solidariedade ao pressuposto de "uma construção social, e como tal não pode ser desligada do contexto histórico e cultural e das relações habilidades e capacidades, que hipoteticamente estariam sendo requeridas pela dinâmica dos processos de trabalho, tais poderes aparecem desligados de contextos sociais e culturais e adquirem uma identidade autônoma como se pudessem existir anteriormente aos sujeitos." (MACHADO, 1998ª: 6).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sob esse paradigma (ou proposta), a subjetividade do estudante é moldada por mandatos silenciosos (ou escusos): deve ser resiliente, autorregulado, emocionalmente funcional. A pedagogia da autogestão (no sentido do homem-empresa[7] como pensado por Dardot e Laval, 2016) substitui a crítica pela conformidade, como consequência, falhar[8] torna-se responsabilidade individual, e qualquer angústia diante do sistema é patologizada como inadequação.

> Quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso. Aí está a inteligência peculiar do regime neoliberal: não permite que emerja qualquer resistência ao sistema (HAN, 2018: 16)

Possíveis atos de rebeldia dos sujeitos em formação, sejam pontuais ou sistêmicos (por ventura estruturais), longe de escaparem à vigilância institucional, são frequentemente neutralizados e ressignificados à luz da racionalidade dominante. O estudante que porventura é percebido como peça divergente — ponto fora da curva nos critérios de rendimento, comportamento ou adaptação — passa a ocupar o lugar de exemplar negativo, convertendo-se em um lócus privilegiado de fracasso performativo, obviamente a ser evitado.

Dessa forma, o espaço escolar se converte em engrenagem central de uma racionalidade produtivista: um teatro pedagógico em que a liberdade é performada, mas nunca plenamente exercida. A figura do professor, que poderia tensionar as bases desse modelo, é progressivamente alijada por uma carga burocrática que aprisiona sua potência formadora.

Assim sendo, este ensaio, portanto, insere-se no debate proposto pelo GT “Fazer antropológico entre técnicas, governamentalidade e cosmopolíticas”, ao problematizar como dispositivos normativos e tecnológicos, tais como plataformas digitais, ensino

---

[7] Inspirando-nos criticamente em Derrida (2020), o “homem-empresa”, como perfomado pela BNCC, seria ou é uma figura que se sustenta sobre uma indecidibilidade performativa: ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua própria gestão. A promessa de autonomia que o constitui é uma *diferença adiada*. Diferença nunca plenamente alcançada, sempre modulada por dispositivos normativos (pelo documento). A BNCC, ao exigir competências como autorregulação, adaptabilidade e resiliência, não forma sujeitos autônomos, mas *funcionários de si mesmos*, cuja liberdade é simulada e instrumentalizada.

[8] A figura do sujeito “fracassado” serve, assim, como advertência simbólica e prática, consolidando o ideal normativo de produtividade, docilidade e eficácia — atributos centrais do dispositivo de governamentalidade neoliberal os quais capturam as experiências abertas e suscetíveis ao espaço escolar.

adaptativo, avaliações automatizadas, dentre outros, intensificam a captura da experiência educativa por lógicas empresariais.

A partir de uma perspectiva antropológica situada, forjada na intersecção entre pesquisa[9] e docência[10], propõe-se uma leitura desconstrutiva dos discursos que atravessam o cotidiano escolar, inspirada em Jaques Derrida (2020) e Isabelle Stengers (2023). Não se trata de substituir um regime de verdade por outro, mas de abrir espaço para a emergência de outras formas de inteligibilidade — cosmopolíticas — que reconheçam a instabilidade dos sentidos, a pluralidade dos mundos e o caráter político da educação.

Ao mobilizar o desconforto como método e a sala dos professores como campo etnográfico[11], este trabalho busca compreender como se produz, regula e disputa o governo dos corpos e do ambiente escolar. E, sobretudo, como resistir. Porque pensar a educação hoje exige mais do que técnica: exige coragem epistemológica, escuta radical e compromisso ético com os mundos que a escola insiste em silenciar.

Diante desse panorama, nossa reflexão propõe uma análise crítica das reformas educacionais em curso, com especial atenção à Base Nacional Comum Curricular (BNCC), concebida aqui como expressão de um projeto político-pedagógico que fragiliza o ensino e marginaliza saberes historicamente constituídos como formadores da subjetividade e da cidadania crítica. Buscamos problematizar os efeitos epistêmicos e sociopolíticos dessas normatizações sobre o trabalho docente, o currículo e a formação humana.

O objetivo central é sustentar a possibilidade de uma outra pedagogia — crítica, reflexiva e situada — que, em desacordo com os imperativos da eficiência e do mercado, reafirme a escola como espaço de desaceleração, invenção e escuta plural, capaz de resistir à captura neoliberal do tempo escolar e de promover práticas educativas comprometidas com a justiça cognitiva e a transformação social.

---

[9] Derivada de minha formação em antropologia.
[10] Decorrente de minha experiência como professor de ensino básico ao longo de 16 anos.
[11] Tal perspectiva se alinha ao que Donald Schön (2000) denomina de *profissional reflexivo*, isto é, aquele que investiga sua própria prática em movimento, desnaturalizando rotinas e problematizando escolhas pedagógicas que, muitas vezes, passam despercebidas por parte significativa do corpo docente (meus colegas de profissão).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

“Competências para quê?”: A BNCC e a Ilusão da Autonomia

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) tem sido apresentada como um marco técnico e modernizador da educação brasileira. No entanto, sua formulação e implementação revelam um projeto político e ideológico de larga escala, cujas implicações ultrapassam o campo pedagógico. Para compreender sua estrutura e seus efeitos, recorro à dissertação de mestrado de Amanda Melchiotti Gonçalves (2020), intitulada “Os Intelectuais Orgânicos da Base Nacional Comum Curricular (BNCC): aspectos teóricos e ideológicos*”*, cuja análise crítica oferece subsídios fundamentais para esta reflexão.

Segundo Gonçalves,

> “o ponto de partida, considerando a lógica das relações sociais capitalistas do século XXI, consiste em compreender a articulação da amplitude global com as políticas educacionais brasileiras na definição da BNCC, pois a intenção é demonstrar que, sob a lógica da acumulação flexível, os Intelectuais Orgânicos das políticas educacionais representam grandes instituições: Banco Mundial, PNUD, Organização Internacional do Trabalho (OIT), Organização das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO), Fundo Monetário Internacional, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), dentre outras — voltadas, principalmente, para o capital financeiro” (GONÇALVES, 2020: 52).

A BNCC, nesse sentido, não é apenas um documento técnico, mas um dispositivo de hegemonia que reconfigura a educação como campo de disputa ideológica. Sua construção resulta de negociações entre agentes políticos, educadores e grupos econômicos, em um processo marcado por tensões e interesses divergentes. Estruturada com base em competências alinhadas às exigências do mercado, a BNCC estabelece parâmetros nacionais que influenciam diretamente práticas pedagógicas, metodologias e materiais didáticos. Como tal, ela opera como vetor de racionalização econômica e como instrumento de regulação simbólica dos sujeitos escolares.

Entre os pressupostos explícitos presentes no documento da BNCC, destacam-se: (I) a educação baseada em competências, que enfatiza o desenvolvimento de habilidades gerais voltadas à empregabilidade e à adaptação socioeconômica, ou seja, uma racionalidade de mercado, nos termos de Dardot e Laval (2016); (II) a aprendizagem

ativa e o protagonismo do aluno, que evocam a tradição da maiêutica socrática, embora sem inovação real; e (III) a formação integral, que propõe o desenvolvimento intelectual, social e emocional dos estudantes, sob a égide dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

Contudo, como observa Gonçalves (2020), essa formação integral, ao enfatizar habilidades socioemocionais e atitudes empreendedoras, opera como dispositivo de subjetivação que desloca a responsabilidade social para o plano individual, reforçando a lógica meritocrática e a culpabilização dos sujeitos pelo próprio fracasso. Trata-se, portanto, de uma estratégia de conservação da ordem vigente, travestida de inovação pedagógica.

Nos pressupostos implícitos, observa-se: (I) a influência do neoliberalismo educacional, que orienta reformas centradas na adaptação dos indivíduos às exigências do mercado (GONÇALVES, 2020; FERRETI, 2018); e (II) a psicologização da educação, evidenciada pela inclusão de componentes como Projeto de Vida e Educação Socioemocional. Essa psicologização abre espaço para a atuação de profissionais com formação precária (alguns sem competência legítima do curso de licenciatura), que assumem disciplinas sem domínio teórico ou epistemológico, muitas vezes atrapalhando mais do que contribuindo para o processo formativo.

Diante disso, algumas perguntas se impõem — não para serem respondidas de imediato, mas para convocar o desconforto epistêmico que intensifica a dúvida: o que está em jogo quando a psicologização da educação avança mais rápido que a crítica pedagógica? A quem interessa esse novo vocabulário emocional, apresentado como panaceia enquanto os problemas estruturais do ensino se aprofundam? Estaríamos diante de um mercado de soluções vendidas por especialistas distantes da sala de aula, que transformam afeto em desempenho e escuta em estratégia de rendimento?

A mobilização dos discursos da educação socioemocional e do Projeto de Vida, especialmente após a homologação da BNCC, evidencia uma inflexão profunda na forma como a subjetividade do estudante é integrada ao processo educacional. Como discute Gonçalves (2020), trata-se de uma estratégia que, sob a aparência de cuidado integral, opera a transposição da responsabilidade pedagógica para o plano da

autogestão afetiva. Essa dinâmica dialoga diretamente com a governamentalidade neoliberal, conforme analisada por Dardot e Laval (2016), ao transformar emoções em capital e deslocar o fracasso escolar de uma dimensão coletiva-estrutural para uma falha individual de performance. Em vez de problematizar as causas sociais da exclusão e da precarização do ensino, a psicologização oferece manuais de autorregulação emocional como respostas pedagógicas — sustentando, assim, a pedagogia do cansaço.

Ferreti (2018) aprofunda essa crítica ao mostrar que tal transposição não é neutra, mas parte de um movimento de reconfiguração do elo entre formação e empregabilidade. Sob a lógica da flexibilização funcional, a escola se converte em oficina de subjetividades produtivas, onde o currículo — permeado por dispositivos emocionais e comportamentais — abandona a criticidade e abraça a pedagogia da adaptabilidade. O estudante ideal já não é o sujeito em formação, mas o trabalhador em potencial, moldado à imagem das exigências organizacionais contemporâneas: fluidez, multitarefa e autorregulação.

Esse giro paradigmático, como analisa Ramos (2001), desloca a noção de qualificação profissional (modelo fordista) para a de competência, de fundo psicológico, mais compatível com o modelo toyotista de produção. A escola, nesse contexto, torna-se espaço de socialização neoliberal, onde emoções são capitalizáveis e atitudes, mensuráveis. A nova gramática emocional, embora apresentada como inovação, revela-se como ferramenta de despolitização, favorecendo um mercado educacional marcado pela oferta de soluções rápidas, pouco fundamentadas e conduzidas por agentes externos à escola pública.

Como já alertava Paulo Freire (1996), toda proposta educativa é, antes de tudo, uma proposta política — e a política em jogo aqui é a da produção de sujeitos resilientes, adaptáveis e silenciosos diante das violências estruturais. Ao transformar afeto em métrica e escuta em estratégia de rendimento, esses programas pavimentam o caminho para uma escola que não cura os danos, mas os administra com verniz humanizado.

A crítica à psicologização da escola, portanto, deve ser compreendida como parte de um movimento de resistência à captura neoliberal da educação. A pedagogia do cansaço, enquanto expressão do sofrimento fabricado e administrado, não apenas exaure os

sujeitos, como os culpabiliza por sua exaustão. Como alerta Apple (2006), a escola se torna, nesse cenário, um espaço de conformação subjetiva, e não de emancipação[12]. Resistir à instrumentalização das emoções e retomar o debate pedagógico sobre o sentido da escola implica defender uma formação que não se submeta à lógica do capital humano, mas que promova uma educação crítica, coletiva e verdadeiramente transformadora.

Entre o Apolíneo e o Dionisíaco: A Escola em Ruínas e em Rebelião

O processo de reconfiguração das políticas educacionais no Brasil, intensificado a partir do golpe institucional de 2016[13], constitui um ponto de inflexão fundamental para a compreensão das diretrizes que orientaram a formulação e implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e da Reforma do Ensino Médio.

Tais medidas, embora apresentadas como avanços técnicos e modernizadores, inscritas sob a rubrica de "flexibilização do currículo[14]" careceram de debate público amplo e democrático, revelando-se, na prática, como projetos de sociedade que operam sob a lógica da racionalização econômica neoliberal e da privatização do ensino por parte de conglomerados educacionais proponentes de materiais didáticos.

> tal Projeto de Lei resultou, por sua vez, de intensa atuação de setores da sociedade civil identificados com o **empresariado nacional** que,

[12] "Ficando mais claro para mim que a própria instituição e suas conexões com outras poderosas agências sociais geravam regaras e práticas dominantes na vida dos educadores. Culpar professores, castigar indivíduos, tudo isso carecia de utilidade. Aprender como e, especialmente, por que a instituição fazia o que fazia de um jeito que ia além das ações individuais [... pareceu-me] mais ético" (APPLE, 2024: 72)

[13] "A proposição da reforma por meio da medida provisória pode sugerir, aos que não têm acompanhado as discussões sobre a educação nacional mais de perto, que se tratou de uma ação intempestiva do atual governo autoritário. Cabe lembrar que a MP 746 que instituiu, num primeiro momento, a reforma do Ensino Médio constituiu-se na segunda medida de impacto adotada pelo governo Temer. A primeira foi a proposta de Emenda Constitucional 241, posteriormente Projeto de Lei 55/2016 e, finalmente, PEC 95, por meio da qual foi instituído o Novo Regime Fiscal que estabeleceu severas restrições às despesas primárias do país por vinte anos, a partir de 2017. No entanto, a MP 746 é, na verdade, a etapa semifinal de um processo iniciado em 2013 por meio de um Projeto de Lei (6840/2013) apresentado por uma Comissão Especial da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados. Apesar de o PL 6840 ter sido alvo de questionamento por parte da sociedade civil, especialmente do Movimento em Defesa do Ensino Médio, elementos dele constantes estão presentes na Lei 13.415, com modificações, o principal dos quais se refere à constituição dos denominados percursos formativos, ainda que bastante modificados." (FERRETI, 2018:26)

[14] "De acordo com a Lei 13.415, a reforma curricular tem por objetivo tornar o currículo mais flexível, para, dessa forma, melhor atender os interesses dos alunos do Ensino Médio. Apoia-se, para tal, em duas justificativas: • a baixa qualidade do Ensino Médio ofertado no país; • a necessidade de torná-lo atrativo aos alunos, em face dos índices de abandono e de reprovação". (FERRETI, 2018: 26)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> há tempos, inclusive nos governos do PT, **vêm exercendo forte influência sobre o MEC, no sentido de adequar a educação brasileira a seus interesses, entre eles os de natureza financeira** (Grifos nossos. FERRETI, 2018: 26)

Nesse contexto, para compreender e analisar interesses que estruturam e mobilizam essas reformas exige analisar quem efetivamente se beneficia das intervenções propostas. Esse arranjo de política educacional evidencia a centralidade do poder federal (com interesses nem sempre lineares e congruentes) na condução das transformações educacionais nos estados da federação, reforçando o caráter ideológico que permeia tais medidas e revelando a necessidade de um olhar crítico sobre seus reais propósitos.

A análise crítica dessas reformas permite identificar que sua base estruturante repousa na redução de custos da educação pública e na abertura de novos nichos de mercado para o setor privado (como bem evidente nos inúmeros sistemas educacionais, nos conteúdos didáticos e nas suas métricas avaliativas). Como aponta Freire (1996), toda proposta educativa é, antes de tudo, uma proposta política. Nesse sentido, a BNCC e o Novo Ensino Médio não podem ser compreendidos apenas como instrumentos pedagógicos neutros, mas como dispositivos de regulação e controle que incidem diretamente sobre os sujeitos escolares, seus saberes e suas práticas.

A partir da análise crítica das reformas, concentrar-nos-emos especialmente na abertura de novos nichos de mercado para o setor privado, elemento-chave que revela o alinhamento dessas políticas à lógica neoliberal. Michel Apple (2001) argumenta que tais políticas fazem parte de uma “restauração conservadora” ou “modernização conservadora”, em que o Estado passa a atuar como facilitador do mercado, redefinindo a educação como mercadoria e os sujeitos escolares como consumidores.

Desse modo, sob o signo diacrítico da flexibilização curricular, encobrem-se operações discursivas que, ao se valerem de aparente neutralidade técnica, promovem uma modernização conservadora da educação. Nesse cenário, o Estado assume duplamente o papel de executor e de legitimador de reformas que atendem aos interesses de mercado, transmutando sua função de garantidor do direito à educação em agente propulsor de políticas orientadas pela lógica gerencialista e pela racionalidade econômica. Tal reconfiguração, embora revestida por narrativas de inovação e eficácia, oculta os

tensionamentos estruturais que atravessam o Ensino Médio brasileiro[15], entre os quais sobressaem dois elementos fundamentais.

O primeiro diz respeito à crônica insuficiência qualitativa da oferta educacional nessa etapa de ensino, marcada por currículos fragmentados, ausência de formação docente continuada, e estruturas escolares precárias, fatores que perpetuam desigualdades e comprometem a função social da escola. O segundo ponto está diretamente vinculado às estratégias de "atração" dos estudantes, mobilizadas como resposta aos altos índices de abandono e reprovação.

Sob essa ótica, a flexibilização aparece como panaceia: uma tentativa de tornar o Ensino Médio supostamente mais relevante e conectado às expectativas juvenis. No entanto, o que se configura é uma transposição de demandas do mercado para o currículo, esvaziando o caráter crítico e emancipador da formação escolar em prol de trajetórias formativas voltadas à empregabilidade imediata, à adaptação e à submissão aos ditames da economia neoliberal[16].

[15] Dentre os principais, destacam-se: (i) a persistente desigualdade de acesso e permanência, agravada por disparidades regionais e socioeconômicas; (ii) a precarização das condições de ensino, evidenciada pela insuficiência de infraestrutura, recursos pedagógicos e valorização docente; (iii) o modelo curricular tradicionalmente fragmentado, pouco articulado às realidades locais e descolado das demandas formativas da juventude; (iv) a baixa articulação entre formação geral e técnico-profissional, resultando na marginalização de saberes considerados não produtivos segundo a lógica de mercado; e (v) a ausência de mecanismos efetivos de participação democrática na elaboração e implementação das políticas educacionais, o que limita o protagonismo dos sujeitos escolares e reproduz decisões verticalizadas e alheias ao contexto escolar.

[16] A lógica neoliberal que estrutura as atuais reformas educacionais ultrapassa os limites da racionalização econômica e da privatização da oferta escolar, penetrando nas dinâmicas subjetivas e nas formas de governo que operam por meio da manipulação do desejo, da liberdade e da positividade. A esse respeito, as ideias de Byung-Chul Han (2018) sobre a psicopolítica revelam como o neoliberalismo desloca os dispositivos clássicos de dominação para o interior da psique individual, conformando sujeitos do desempenho — autocentrados, autoexploradores, motivados e engajados — que internalizam os valores mercadológicos sob o véu da liberdade plena e da realização pessoal. Sob este prisma, a educação deixa de ser concebida como direito social e instrumento de formação crítica e emancipadora, passando a operar como um mecanismo de ativação das potencialidades produtivas do indivíduo, em sintonia com a lógica da empregabilidade, da adaptabilidade e do empreendedorismo de si. A positividade reluzente que permeia os discursos contemporâneos sobre "protagonismo juvenil" instrumentalizadas nos "itinerários formativos" e nas disciplinas "projeto de vida" e "educação socioemocional" mascara a captura da subjetividade por dispositivos psíquicos de controle, pautados pelo agrado, pela sedução e pela promessa de sucesso individual. Com isso, a escola torna-se espaço de conformação do sujeito neoliberal, cuja autonomia é paradoxalmente moldada por exigências de autogerenciamento e autorresponsabilização, dissolvendo laços de coletividade e reforçando um projeto educacional que legitima a individualização da experiência social.

Em decorrência disto, aludimos que precarização da educação se manifesta em dois níveis interdependentes. O primeiro, de natureza pragmática e imediata, refere-se ao desinteresse crescente dos estudantes pelo processo de escolarização o que se expressa no aumento das taxas de evasão ou de sub-permanência[17] e à intensificação da precarização do trabalho docente, marcada por sobrecarga, desvalorização e perda de autonomia pedagógica. O segundo nível, de caráter estrutural e mercadológico, diz respeito à crescente inserção de grupos privados na oferta de conteúdos educacionais, agora reconfigurados como "projeto de vida", "educação socioemocional", "itinerários formativos" e "componentes eletivos", muitas vezes desvinculados de uma formação crítica e integral, tornando a parte diversificada irracional e ilógica quando pensada ao conjunto do modelo.

A esse quadro de precarização somam-se as consequências de uma fragmentação curricular cada vez mais acentuada, promovida pela lógica do ensino de disciplinas isoladas e desconectadas entre si. Essa compartimentalização, inscrita sob o signo do "ensino baseado em competências[18]" do saber não se trata apenas de um equívoco metodológico, mas de um erro estrutural e planejado de natureza política e epistemológica, que compromete o caráter formativo da educação. Ao dissociar os conteúdos e esvaziar os vínculos entre as áreas do conhecimento[19], estabelece-se uma

[17] A noção de *sub-permanência*, entendida como uma forma de inserção precária e instável em espaços institucionais como a escola, pode ser pensada à luz do conceito de "excluídos do interior" formulado por Pierre Bourdieu. Esses sujeitos, embora formalmente incluídos no sistema educacional, ocupam posições marcadas por uma permanência marginal, em que a presença física não se traduz em pertencimento simbólico ou reconhecimento efetivo. Trata-se de uma inclusão que opera por meio da exclusão — uma lógica de "exclusão branda" que mantém os indivíduos dentro da estrutura escolar, mas os priva dos capitais culturais e simbólicos necessários para sua plena participação e mobilidade social. A *sub-permanência*, nesse sentido, revela-se como um efeito das estratégias de reprodução das desigualdades, nas quais a escola, longe de ser um espaço neutro, atua como instância de legitimação das hierarquias sociais e de contenção dos que não detêm os códigos legítimos de pertencimento. BOURDIEU, Pierre; CHAMPAGNE, Patrick. **Os excluídos do interior**. In: BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 515–532.

[18] Para maiores detalhes consultar RAMOS, Marise Nogueira. "A pedagogia das competências: autonomia ou adaptação?" São Paulo: Cortez, 2001, 320p.

[19] Há uma tentativa de remediar a fragmentação disciplinar pela noção de amorfa e indefinida de "projetos interdisciplinares" os quais seriam estruturados por metodologias baseadas em projeto ou em problemas. A partir da crítica epistemológica presente em Marise Ramos (2001), é possível compreender o "cansaço" dos professores diante das metodologias baseadas em projetos e problemas como expressão de uma sobrecarga simbólica e prática que decorre da tentativa de recompor artificialmente a fragmentação disciplinar. A autora denuncia a indefinição conceitual dos chamados "projetos interdisciplinares", que, longe de promoverem uma verdadeira integração de saberes, acabam por exigir dos docentes uma constante reinvenção metodológica sem o devido respaldo epistemológico ou institucional. Esse esforço,

pedagogia irracional e ilógica, que impede a construção de sentidos globais, a criticidade e a articulação entre teoria e prática.

Com base nas provocações Boaventura de Sousa Santos (2000[20]), Marcus A. Pereira e Ernani Carvalho (2008) esclarecem que a razão moderna promoveu uma "epistemologia do norte" baseada na especialização e na monocultura do saber científico, desconsiderando formas de conhecimento interdisciplinares, plurais e enraizadas na experiência histórica dos sujeitos. Nesse contexto, a fragmentação curricular atua como estratégia de despotencialização cognitiva, política e intelectual da escola, neutralizando sua capacidade de formar sujeitos autônomos, críticos e historicamente implicados.

Conforme problematizado por M. Apple (2003), a lógica de mercantilização do currículo, transforma a educação em mercadoria e o estudante em consumidor (no setor privado os pais são mais clientes do que co-participantes do processo educativo e da construção da proposta curricular da unidade de ensino), deslocando o foco da formação cidadã para a empregabilidade imediata (incerta e precária).

Tal movimento é agravado pela ausência de uma pedagogia crítica e reflexiva de si (incluindo uma reflexão crítica que emerge dos próprios docentes), que, segundo Zeichner (2008), é essencial para que professores e estudantes se reconheçam como sujeitos históricos capazes de intervir na realidade, constituindo assim uma outra pedagogia.

Uma outra pedagogia é possível. Sim é possível. Contudo, exige esforço

> Mas ela exige a rebelião contra o conjunto dos meios pelos quais as instituições atuais desencorajam estudantes e pesquisadores a fazer 'más perguntas', perguntas que não fazem 'avançar o conhecimento' porque questionam o sentido do que lhes foi ensinado, do que é privilegiado, do que é negligenciado ou desprezado. (STENGERS, 2023:17)

muitas vezes solitário e desarticulado, transforma a proposta pedagógica em mais uma tarefa adaptativa, mascarada sob o discurso da autonomia docente. O cansaço, portanto, não é apenas físico ou emocional, mas epistemológico: revela a tensão entre a promessa de inovação e a realidade de uma prática pedagógica que continua fragmentada, precarizada e submetida à lógica da competência como adequação ao mercado, e não como emancipação crítica.

[20] SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente – Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez. 2000.

Isabelle Stengers propõe uma "desaceleração das ciências" como gesto de resistência à lógica produtivista, performativa e colonizadora que rege os modos hegemônicos de produção de conhecimento. Essa crítica pode ser transposta ao campo educacional, onde a aceleração curricular, a fragmentação disciplinar e a mercantilização do ensino operam como dispositivos de captura da experiência formativa.

Inspirado em Isabelle Stengers (2023) nossa proposta se insere e promove um debate público (o qual não oferece respostas prontas e acabadas, mas tem como intento aguçar a crítica e estimular o debate) sobre o fazer pedagógico no Brasil contemporâneo tomando como epicentro de nossa crítica as normatizações da BNCC. A proposta de Isabelle Stengers então pode ser mobilizada como base epistemológica para sustentar a ideia de que ***outra pedagogia é possível***, sobretudo quando se compreende a ciência e, por extensão, a educação como práticas situadas, atravessadas por regimes de poder, temporalidades e compromissos ético-políticos.

Assim como Stengers convoca a ciência a descer de seu pedestal e escutar os mundos que ela afeta, uma pedagogia outra exigiria o deslocamento da escola de sua função reprodutora (ou sobretudo produtora) para uma posição de escuta, invenção e cuidado com os saberes plurais e os tempos dos sujeitos. Trata-se, portanto, de pensar a pedagogia não como técnica de transmissão, mas como prática de composição com o comum, com o imprevisível e com a potência do inacabado — uma pedagogia que, como a ciência desacelerada de Stengers, se recusa a ser cúmplice da lógica da eficiência e da obediência (um modo apolíneo de existência), e aposta na criação de mundos habitáveis (de maneira dionisíaca). Nestes termos, uma outra pedagogia seria um ato de desobediência epistêmica.

A ausência de debates públicos qualificados sobre os objetivos e implicações dessas reformas — inclusive entre os próprios docentes — contribui para o esvaziamento simbólico e material da escola. Esse esvaziamento não se limita à infraestrutura ou à carga horária (que inclusive foi ampliada), mas atinge diretamente a presença de professores qualificados[21] e a permanência de áreas do conhecimento fundamentais para

[21] Do nosso ponto de vista, um professor qualificado é aquele que articula formação acadêmica sólida (para além da graduação), domínio e criticidade epistemológica dos conteúdos que leciona (saber e propor

a formação humana, como as ciências sociais, as artes, a filosofia, a história e a educação física, respectivamente compreendidas aqui como campos de problematização da formação e funcionamento da sociedade e do sujeito integrado a ela (cultura), da estética (valores e práticas), sistemas de conhecimento e ontologia do ser (subjetividades), dos processos históricos (articulando economia, política e cultura), do corpo e do seu modo de constituição.

A compreensão da formação humana como atravessada por campos como as ciências sociais, as artes, a filosofia, a história e a educação física implica em reconhecer que tais domínios não apenas transmitem conteúdos, mas operam como dispositivos de subjetivação e produção de sentidos. Constituem assim, disciplinas mais contestadoras do que conformadoras (Ferreti, 2018).

Como sabemos, à luz de propostas da filosofia pós-estruturalista, especialmente em Michel Foucault (1979), o corpo, a cultura e a subjetividade não são entidades naturais ou pré-discursivas, mas efeitos de práticas discursivas e relações de poder-saber. A escola, nesse contexto, torna-se um espaço privilegiado de normalização e regulação dos corpos e das condutas, sendo, portanto, locus de disputa simbólica e política. Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980) ampliam essa perspectiva ao conceberem a subjetividade como processo rizomático, múltiplo e desterritorializado, o que exige da educação uma abertura à diferença e à experimentação, portanto ao imprevisível.

Assim, a valorização desses campos no currículo escolar não se justifica apenas por sua função formativa tradicional, mas por sua potência crítica de desestabilizar identidades fixas, questionar hierarquias e promover modos outros de existência e pensamento. A emergência desses campos no currículo tensiona o equilíbrio entre o apolíneo — a

---

críticas ao que se ensina), competências pedagógicas e compromisso ético com a aprendizagem dos estudantes. Segundo estudos recentes sobre profissionalidade docente, a qualificação envolve não apenas a titulação formal, mas também a capacidade de refletir criticamente sobre a prática, adaptar-se às transformações sociotécnicas e promover aprendizagens significativas. Apesar de não concordarmos plenamente com os pontos abordados por Sílvia de Paula Gorzoni e Claudia Davis (2017) indicamos o trabalho das autoras como pontos de inflexão interessantes para um debate que possa ilustrar e suscitar outras questões sobre os critérios de qualificação para o exercício docente.

ordem, a razão e a forma — e o dionisíaco — o caos criativo, o êxtase e a transgressão. Ao desestabilizar identidades fixas e promover rupturas, evocam a força dionisíaca que desafia os modelos normativos escolares tradicionalmente apolíneos. Esse embate revela que educar não é apenas transmitir saberes, mas também disputar sentidos[22].

Nesse cenário, a pedagogia crítica, inspirada por Paulo Freire (1987), torna-se ainda mais urgente. Ela propõe uma educação dialógica, problematizadora e emancipatória, que se opõe frontalmente à lógica tecnicista e performativa que orienta as reformas em curso. A formação de professores, nesse contexto, deve ser concebida como um processo contínuo de reflexão crítica sobre a prática, em que o educador se constitui como pesquisador de si e do mundo (Schön, 2000; Freire, 1996).

Por fim e não menos importante, o desmonte da educação básica, ao comprometer a formação intelectual, cognitiva e criativa das novas gerações, compromete também a capacidade nacional de produzir ciência, tecnologia e inovação. Como alerta Z. Bauman (2001), sociedades que abdicam da formação crítica de seus cidadãos tornam-se reféns de soluções importadas e de dependências estruturais. Assim, a fragilidade do ensino básico hoje projeta um futuro de precariedade e subalternidade.

Subjetividades em disputa — entre a pedagogia do cansaço e o individualismo escolar

Embora a BNCC se apresente como uma proposta de integração curricular e formação ampla, sua funcionalidade revela tensões profundas ao incorporar disciplinas como Educação Socioemocional e Projeto de Vida, além de promover o protagonismo do aluno como eixo estruturante. Esses elementos, longe de constituírem inovações pedagógicas, reproduzem uma lógica que reduz a educação à preparação para o mercado e à gestão emocional individualizada, despolitizando os vínculos entre formação e realidade social.

[22] A expressão "disputar sentidos" remete à concepção agonística da política desenvolvida por Chantal Mouffe (2000), segundo a qual o espaço político não é um terreno de consenso racional, mas um campo de disputa permanente por significados, hegemonias e formas de organização social. Para Mouffe, a democracia se fortalece não pela negação do conflito, mas pela sua canalização em formas legítimas de antagonismo, reconhecendo o outro como adversário e não como inimigo a ser eliminado. MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.

A disciplina socioemocional, por exemplo, é apresentada como resposta à necessidade de formar sujeitos emocionalmente competentes, ignorando as "condições de possibilidade de uma emoção" (SARTRE, 2014:18) e homogeneizando experiências afetivas que são, por definição, socialmente situadas. Ao focar no desenvolvimento individual de habilidades emocionais dentro de um contexto de competição e desempenho — como nas olimpíadas escolares e nos rankings de performance dos simulados propostos pelos sistemas de ensino — negligenciam-se as estruturas de poder que moldam essas emoções como "uma forma organizada da existência humana em síntese" (FERREIRA, 2018:447).

Essa abordagem, metodologicamente dispersa e epistemologicamente frágil, corre o risco de funcionar como dispositivo de exclusão ao deslocar a responsabilidade emocional para o sujeito isolado, despolitizando as relações de poder e naturalizando desigualdades estruturais. A formação socioemocional, ao operar sob a égide da adaptação individual, pode paradoxalmente consolidar hierarquias e mascarar as condições reais de produção da vulnerabilidade.

A pressuposição de que todos os sujeitos compartilham um mesmo regime de reconhecimento emocional (ou regimes distintos) ignora as dinâmicas de exclusão (de classe, raça e gênero, por exemplo) que atravessam o sistema educacional. Retomar a leitura crítica de Pierre Bourdieu (1997) torna-se imperativo: a escola, longe de ser espaço neutro, legitima um arbitrário cultural dominante por meio de dispositivos simbólicos (como o currículo) e materiais (como a carga horária fragmentada e a desconexão entre disciplinas), dificultando o acesso ao capital cultural e simbólico (arbitrário cultural dominante) por parte dos grupos marginalizados.

Ao mobilizar a concepção de "excluídos do interior" como chave analítica, evidencia-se que a ênfase no aprimoramento emocional individual pode funcionar como estratégia de despolitização do campo educativo. A educação, enquanto ato político, não pode ser reduzida à gestão subjetiva das emoções. Essa forma de olhar para o problema, pela tangente, desconsidera os condicionantes estruturais que configuram os estados de ansiedade, depressão e exclusão vivenciados pelos alunos.

A proposta da disciplina socioemocional pressupõe que o enfrentamento dos desafios emocionais encontra sua resolução na autorregulação individual, ignorando determinantes sociais cujas implicações podem ser compreendidas à luz do behaviorismo e de uma leitura crítica das relações sociais contemporâneas. Esse deslocamento epistemológico reverbera nas análises sobre a sociedade do cansaço, conforme delineado por Byung-Chul Han (2024 e 2018), na qual a hiperprodutividade, a positividade compulsória e a tecnificação da existência engendram subjetividades vulnerabilizadas e capturadas por lógicas extenuantes de desempenho.

Han argumenta que a sociedade contemporânea abandonou o paradigma disciplinar foucaultiano e reorganizou-se sob um modelo neuronal, em que a exaustão não advém da repressão, mas da sobrecarga voluntária de estímulos e expectativas. A tecnificação da existência intensifica o desgaste psíquico, pois o sujeito, interpelado por interfaces digitais e métricas de performance, é induzido à produtividade ilimitada e ao autoaperfeiçoamento constante. Nesse contexto, não surpreende o aumento do consumo de substâncias psicoativas entre estudantes (desde estimulantes como cafeína e energéticos até ansiolíticos e antidepressivos) como resposta ao esgotamento emocional.

A escola, ao incorporar mais uma disciplina voltada à autogestão emocional, transforma-se em arena de responsabilização individualizada do bem-estar, consolidando valores meritocráticos que obscurecem as dimensões coletivas da luta por justiça social. A formação escolar, assim, distancia-se de uma concepção crítica da realidade e torna-se cúmplice da reprodução das desigualdades sob o véu da autonomia e do autoaperfeiçoamento subjetivo.

Analogamente, o Projeto de Vida é apresentado como ferramenta essencial para preparar os alunos para um futuro incerto cuja única certeza parece ser o cansaço. A ênfase no planejamento individual e na autonomia do aluno, longe de fomentar protagonismo crítico, promove uma cultura do individualismo exacerbado. A ideia de que cada aluno deve “construir seu próprio caminho” ignora as desigualdades estruturais e reduz a experiência educativa a estratégias pessoais de sobrevivência em um mercado competitivo.

Esse problema sociológico pode ser enfrentado à luz do pensamento de Émile Durkheim, cuja crítica ao individualismo moderno revela os riscos da fragmentação social e da anomia. Para Durkheim, a sociedade não pode ser reduzida à soma das consciências individuais, pois sua existência transcende a subjetividade dos agentes e se constitui como entidade normativa. A ascensão de um ethos individualista, pautado pela rejeição das estruturas coletivas, gera uma crise de integração e compromete a estabilidade da ordem social. Projeto que a escola brasileira contemporânea vem delineado silenciosamente a passos largos.

A crítica ao individualismo exacerbado, presente nas propostas de Projeto de Vida e Educação Socioemocional da BNCC, encontra respaldo teórico robusto na obra de Émile Durkheim. O sociólogo francês, em textos como *A educação moral* (1963), *Educação e sociologia* (1978), *O individualismo e os intelectuais* (2016) e *Da divisão do trabalho social* (1995), identifica o avanço do individualismo moderno como uma ameaça à coesão social e à estabilidade normativa das sociedades complexas. Para Durkheim, a diferenciação social promovida pela divisão do trabalho, se não contrabalanceada por mecanismos de integração coletiva, conduz à fragmentação do tecido social e ao aumento da anomia.

O problema do individualismo, segundo Durkheim, reside na corrosão dos laços sociais tradicionais e na fragilização dos dispositivos coletivos de regulação, culminando em um déficit de solidariedade que compromete a ordem social. A sociedade, em sua concepção, não pode ser reduzida à soma das consciências individuais, pois se constitui como uma entidade sui generis, dotada de princípios normativos que orientam condutas e delimitam formas de pertencimento. A ascensão de um ethos individualista, pautado pela primazia da autonomia e pela rejeição das estruturas coletivas, gera uma crise de integração, na qual os sujeitos se veem desprovidos de referências comuns capazes de conferir sentido à sua existência.

Esse fenômeno encontra sua expressão mais dramática no aumento dos índices de suicídio, analisado por Durkheim como sintoma da dissolução dos vínculos sociais e da incapacidade das instituições em oferecer um horizonte compartilhado de sentido. Longe de representar apenas uma mudança organizacional, o individualismo moderno

configura um dilema estrutural que exige estratégias institucionais para recompor a solidariedade social.

A resposta durkheimiana não se dá pela negação do indivíduo, mas pela necessidade de sua reelaboração dentro de um arcabouço coletivo que concilie autonomia e pertencimento. É justamente esse equilíbrio que as disciplinas de Projeto de Vida e Educação Socioemocional, tal como formuladas na BNCC, falham em contemplar. Ao promover uma pedagogia da autogestão emocional e do planejamento individual, essas propostas ignoram os condicionantes sociais da formação e reforçam uma lógica meritocrática que desresponsabiliza o coletivo.

Nesse ponto, a reflexão durkheimiana nos convoca a repensar o papel da educação na construção de vínculos sociais, na formação moral e na produção de sentidos compartilhados. A escola, enquanto instituição social, não pode se furtar a esse debate. E é justamente a partir dessa convocação que se abre o caminho para a conclusão deste ensaio não como encerramento, mas como abertura para novas perguntas, provocações e dabates.

Conclusão: Por uma pedagogia que recuse o cansaço

Ao longo deste ensaio, procuramos tensionar os discursos que sustentam a BNCC como projeto técnico e inovador, evidenciando como suas propostas — especialmente as disciplinas de Educação Socioemocional e Projeto de Vida — operam como dispositivos de subjetivação alinhados à racionalidade neoliberal. A figura do “homem-empresa”, moldado à imagem da autogestão emocional e da performance individual, revela-se como produto de uma pedagogia do cansaço, que transforma a escola em espaço de responsabilização subjetiva e esvazia sua potência crítica.

A análise das estruturas curriculares, das dinâmicas de exclusão e das gramáticas emocionais que atravessam o cotidiano escolar aponta para a necessidade de reimaginar o fazer pedagógico como prática situada, coletiva e politicamente implicada. Contudo, não se trata de oferecer respostas prontas ou soluções técnicas. Ao contrário, o que se propõe é o acolhimento da dúvida, da indecidibilidade e do desconforto como motores da reflexão.

Que tipo de escola queremos construir diante da intensificação da autoexploração e da captura emocional? Como resistir à tecnificação da existência sem cair na armadilha da romantização do sofrimento? Estaríamos dispostos a pensar uma pedagogia que não apenas ensine a sentir, mas que escute os mundos que produzem esses sentimentos?

Essas perguntas não encerram o debate — elas o inauguram. Porque pensar a educação, hoje, exige mais do que competência: exige coragem epistemológica, escuta radical e compromisso ético com os mundos que a escola insiste em silenciar.

BIBLIOGRAFIA

APPLE, Michael W. *Educando à direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade.* São Paulo: Cortez, 2003.

_____. Reestruturação Educativa e Curricular e as Agendas Neoliberal e Neoconservadora: Entrevista com Michael Apple. In: Currículo sem Fronteiras, v.1, n.1, pp.5-33, Jan/Jun 2001. ISSN 1645-1384 (online) www.curriculosemfronteiras.org.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Dardot, Pierre A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal / Pierre Dardot; Christian Laval; tradução Mariana Echalar. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016. (Estado de sitio)

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.* Tradução de Aurélio Guerra Neto, Celia Pinto Costa et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995–1997. (Obra original publicada em 1980: *Mille Plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit.)

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GORZONI, Sílvia de Paula, e DAVIS, Claudia. "Conceito De Profissionalidade Docente Nos Estudos Mais Recentes" IN. adernos de Pesquisa v.47 n.166 p.1396-1413 out./dez. 2017.

HAN, Byung-Chul. (2018) Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. 1ª Edição. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018. Livro de 124 pp. ISBN 978- 859-264-939-5.

_____. *Sociedade do cansaço* Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2024

MACHADO, L. R. de S. Competências e aprendizagem. Belo Horizonte: Texto 1998a.

PEREIRA, Marcus Abílio e CARVALHO, Ernani. "Boaventura de Sousa Santos: por uma nova gramática do político e do social". In: Lua Nova, São Paulo, 73: 45-58, 2007

SCHÖN, Donald A. *Educando o profissional reflexivo: um novo design para o ensino e a aprendizagem.* Porto Alegre: Artmed, 2000.

SILVA, Tomas Tadeu da. "A produção social da Identidade e da Diferença". In SILVA, Tomas Tadeu da (org.), HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ZEICHNER, Kenneth M. Uma análise crítica sobre a "reflexão" como conceito estruturante na formação docente. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 29, n. 103, p. 535–554, 2008.

ST 24: Medicamentos, remédios, drogas e mais: composições contemporâneas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Fricções regulatórias: notas etnográficas sobre conexões globais, regulamentação sanitária e o cuidado medicamentoso caseiro

Luis Phillipe Nagem Lopes[1]

Resumo

Substâncias químicas ganham o estatuto de bens terapêuticos quando alçam um registro sanitário. É comum que esforços de homogeneização e padronização acerca desse registro sejam pensados de forma a permitir que tecnologias médicas trafeguem sem muitos desafios entre os países. A Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), no Brasil, e o *Food and Drug Administration* (FDA), nos Estados Unidos da América, por exemplo, possuem acordos de confidencialidade de dados, que permitem o compartilhamento de informações comerciais confidenciais sobre medicamentos regulados, em diferentes fases de comercialização. Neste trabalho, descrevo, a partir dos antipsicóticos para o Transtorno do Espectro Autista (TEA), caso em que os esforços de globalização ganham outros contornos. Em diálogo com Anna Tsing (2004), procuro mapear a forma como as conexões globais e os fluxos de tecnologias ganham vida nas fricções, isto é, no encontro com o cotidiano. A partir de uma etnografia do cuidado medicamentoso com antipsicóticos para TEA, realizada com famílias e pesquisadores, argumento que, na aspiração dos sonhos universais e globais de trânsito contínuo de mercadorias, residem as vicissitudes do cuidado caseiro. Descrevo etnograficamente as reverberações que os registros sanitários de medicamentos (ou a ausência deles) provocam no dia a dia do cuidado e como isso é negociado entre mercado farmacêutico, o Estado e o cuidado caseiro.

Palavras chave: Uso de medicamentos; Regulamentação sanitária; Transtorno do Espectro Autista; Antipsicóticos.

Introdução

Quando abri a porta do armário da cozinha de Débora, no interior do Rio de Janeiro, encontrei um mundo de conexões. Arroz, feijão, macarrão, óleo de soja e medicamentos dividiam o mesmo espaço. Aripiprazol, comercialmente conhecido como Arpejo, e levomepromazina, vendida como Neozine, estavam organizados em suas embalagens originais na prateleira de um armário encostado a uma das paredes da

[1] Doutorando do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ)

cozinha. A casa fica a cerca de 125 quilômetros da cidade do Rio de Janeiro, em um pequeno bairro que liga três grandes estados: Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Com certo espanto, li na caixa do aripiprazol as palavras "amostra grátis" e me surpreendi com as conexões globais que se enredavam localmente no cuidado com os medicamentos.

As amostras grátis me eram bastante familiares como farmacêutico. Conheci esse universo ainda na graduação, quando estagiava em uma farmácia na cidade do Rio de Janeiro. Não raramente, elas aparecem nas gavetas de farmácias hospitalares, nos consultórios médicos e circulam entre profissionais de saúde e pacientes (Souza; Oliveira; Kligerman, 2014). Esses artefatos fazem parte do cuidado e estão presentes de forma recorrente nas diretrizes regulatórias da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). No Brasil, a Resolução da Diretoria Colegiada nº 60, de 26 de novembro de 2009, trata especificamente da produção, dispensação e controle de amostras grátis de medicamentos (Brasil, 2009). O documento enfatiza que só é "permitida a distribuição de amostras grátis de **medicamentos registrados** na Anvisa e de apresentações comercializadas pela empresa" (*ibid*.).

Os medicamentos antipsicóticos vêm ganhando centralidade no cuidado de crianças com Transtorno do Espectro Autista (TEA) desde a década de 1990, tendo como principal representante a risperidona (McDougle *et al.*, 2000). A recomendação terapêutica desse fármaco se apoia em um conjunto heterogêneo e polissêmico de sintomas agrupados sob denominações como irritabilidade, comportamento agressivo ou sintomas disruptivos (Ministério da Saúde, 2022). Em geral, esses sintomas se associam à categoria diagnóstica de transtorno de conduta, frequentemente observada no TEA (Fonseca; Martins, 2023). Os argumentos farmacológicos que justificam a utilização dos antipsicóticos para esses sintomas costumam relacionar a irritabilidade a alterações cerebrais nos neurotransmissores serotonina e dopamina, alvo principal dessas substâncias (McDougle *et al.*, 2000).

Entre a ampla classe farmacológica reunida sob o guarda-chuva dos "antipsicóticos", para o TEA apenas a risperidona possui registro sanitário no Brasil e é o único medicamento disponível no Sistema Único de Saúde (SUS). O processo de incorporação dessa tecnologia no SUS foi bastante controverso, tendo sido inicialmente

disponibilizado, em 2014, para crianças e adolescentes e somente em 2017 para adultos (Ministério da Saúde, 2014; 2017). De maneira atípica, quando esses medicamentos foram incorporados, os relatórios da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias no SUS (CONITEC) indicaram que as evidências científicas provenientes de Ensaios Clínicos Randomizados eram mais abundantes para crianças do que para adultos (*ibid*.). Por essa razão, quando a risperidona foi autorizada para uso em adultos, os resultados de segurança e eficácia foram extrapolados a partir dos ECR realizados com crianças. Vale destacar que as decisões sobre a recomendação de antipsicóticos para o TEA ainda são ambíguas, sem consenso sobre qual seria o antipsicótico mais adequado para essa população (Ministério da Saúde, 2022).

Após a incorporação da risperidona, em 2014, o SUS ainda não dispunha de um protocolo clínico específico para o TEA. Assim, todas as recomendações relacionadas à dose e ao monitoramento de eventos adversos eram orientadas pelo protocolo clínico da esquizofrenia (Ministério da Saúde, 2014). Esse cenário gerou repercussões junto à CONITEC, culminando no desenvolvimento de um protocolo específico para o TEA, finalmente publicado em 2017 (Ministério da Saúde, 2017). Como veremos ao longo desta narrativa, a emergência internacional de novas tecnologias de interesse para o cuidado no TEA, como o aripiprazol e os produtos à base de canabidiol, demandou a atualização do protocolo, que passou a se chamar "Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas para o Comportamento Agressivo Associado ao TEA" (Ministério da Saúde, 2022). Nesse documento, de forma atípica[2], o aripiprazol apareceu como possibilidade terapêutica, ainda que sem recomendação oficial, justamente pela ausência de registro sanitário no Brasil (*ibid*.).

Desde 2024, realizo pesquisa de campo[3] acompanhando o cuidado medicamentoso caseiro de Pedro (Diniz, 2016), uma criança negra de 8 anos diagnosticada com TEA aos 4 anos que, mesmo antes do seu diagnóstico, utiliza

[2] Não é comum que sejam mencionados nos Protocolos Clínicos e Diretrizes Terapêuticas medicamentos sem registro sanitário, já que é premissa fundamental da construção desses documentos que sejam baseados em evidências científicas de segurança e eficácia. Ademais, é esperado que esses documentos estejam de acordo com os processos regulatórios realizados junto à Anvisa.

[3]Pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Todos os nomes apresentados são fictícios para garantir o anonimato dos participantes

medicamentos antipsicóticos. Trata-se de uma etnografia desenvolvida em duas etapas. Na primeira, tenho acompanhado as rotinas de cuidado de Pedro em conjunto com sua família. Participo de espaços públicos e festas familiares, acompanho idas ao mercado, à escola e aos serviços de saúde, além de manter contato semanal com Débora, a mãe de Pedro, pelo WhatsApp. Na segunda etapa, dedico-me à análise etnográfica de documentos oficiais CONITEC, bem como à realização de entrevistas com pesquisadores do campo das Avaliações de Tecnologias em Saúde (ATS).

A família com quem realizo a pesquisa de campo é composta por Débora, mãe de Pedro; Carina, sua irmã; e Guilherme, seu pai. Débora e Carina são mulheres negras, enquanto Guilherme é branco. Débora tem 42 anos, Carina 18 e Guilherme 46. Eles vivem em uma pequena casa situada em um terreno compartilhado com a mãe de Débora. Devido ao cuidado integral dedicado a Pedro, Débora não exerce trabalho formal. Já Guilherme atua em uma empresa transnacional, com uma carga horária diária de 12 horas.

Em abril de 2024, recebi uma mensagem de Débora pedindo ajuda para ajustar a dose do aripiprazol de Pedro. Durante minha visita anterior à família, Débora havia comentado que o medicamento estava acabando e que não teria condições de comprar um novo frasco naquela semana, já que o aripiprazol custava em torno de 311 reais e o frasco durava pouco mais de um mês. Para adquirir o remédio, ela precisaria passar por uma nova consulta com o médico particular em um município vizinho para atualizar a receita, o que custava mais 300 reais. Isso significava que, além das despesas com o medicamento, Débora teria de arcar com os custos da consulta médica. Débora e sua família recebem apoio financeiro do governo[4] devido ao diagnóstico de TEA de Pedro, enquanto seu esposo, Guilherme, trabalha em uma indústria transnacional operando máquinas pesadas. Eles relataram que o salário, somado ao auxílio financeiro destinado a Pedro, é insuficiente diante de todas as necessidades de saúde da criança, incluindo despesas gerais como alimentação e contas mensais para manter a casa. Débora, apesar de não trabalhar

[4] Pessoas diagnosticadas com TEA em vulnerabilidade social podem acessar um auxílio do governo chamado Benefício de Prestação Continuada, fornecido pelo Instituto Nacional de Seguridade Nacional. Esse benefício é recebido a partir de um burocrático processo de comprovação da situação socioeconômica e da confirmação diagnóstica. Tensões e desafios enfrentados por famílias para garantirem esse direito está descrito em Silva e Curty (2024).

formalmente, tenta complementar a renda familiar de forma informal, operando um trailer de lanches após colocar Pedro para dormir.

Diversas vezes, Débora me contou sobre a possibilidade apresentada pelo médico particular de aposentar Pedro, garantindo-lhe um salário fixo ao longo da vida. Nessas conversas, ela frequentemente confidenciava sua frustração por não conseguir pagar por outros atendimentos de saúde além dos medicamentos, como sessões com fonoaudióloga e psicopedagoga, essenciais para que Pedro pudesse desenvolver melhor a fala. Até o momento em que conversamos, ele se mostrava uma criança não verbal, ou seja, que não se expressava por meio da oralidade. Débora também manifestava desapontamento com os serviços públicos de saúde, que até então não haviam oferecido os atendimentos necessários, e, quando esses ocorriam, frequentemente envolviam grande despreparo por parte dos profissionais.

Exausta pelas incertezas financeiras e pelos dilemas que atravessavam as dinâmicas de cuidado de Pedro, Débora agora se deparava com a falta do medicamento. Ela me contou que, sem o aripiprazol, “Pedro é outra criança”. No caso dele, o medicamento assumia centralidade no manejo cotidiano em diversas situações, contribuindo para a “melhoria do sono” e para a “tranquilidade da casa”, além de permitir que, no dia seguinte ao uso, Pedro tivesse uma “rotina mais tranquila” na escola. Débora relatou, inclusive, que o aripiprazol ajudava Pedro a manter o foco e que, na ausência do medicamento, a escola enviava mensagens questionando se ele estava tomando os medicamentos corretamente, dada a percepção de mudança no comportamento durante as aulas. Naquele dia, a mensagem de Débora para mim era um pedido de ajuda para ajustar a dose da amostra grátis que havia recebido de seu médico, diante da impossibilidade de comprar o medicamento. O impasse estava na diferença de concentração entre a amostra e o medicamento que Débora costumava adquirir na drogaria. Ela me explicou: “Esse é o mesmo medicamento, porém é 1 mg/mL; o que eu compro para Pedro é de 20 mg/mL. Eu queria saber como vou administrar para ele. Você consegue fazer a conta para mim?”

Débora estava me enviando mensagens para ajudá-la a adaptar a dose da formulação de aripiprazol da amostra grátis recebida de seu médico, pois, sem esse recurso, não conseguiria manter financeiramente o cuidado medicamentoso de Pedro.

Aripiprazol, amostra grátis, medicamento sem registro sanitário: fios etnográficos que compõem as peças de um quebra-cabeça das conexões globais e locais impregnadas nos medicamentos.

As substâncias químicas adquirem o estatuto de bens terapêuticos quando obtêm registro sanitário (Castro, 2015). Frequentemente, os esforços de homogeneização e padronização desse registro são pensados para permitir que tecnologias médicas circulem entre países com menos obstáculos. A Anvisa, no Brasil, e o *Food and Drug Administration* (FDA), nos Estados Unidos, por exemplo, mantêm acordos de confidencialidade de dados que possibilitam o compartilhamento de informações comerciais sobre medicamentos regulados, em diferentes fases de comercialização. Neste trabalho, descrevo, a partir do uso do aripiprazol de Pedro em uma amostra grátis, situações em que os esforços de globalização assumem contornos diferentes. Nas páginas seguintes, apresento as reverberações que os registros sanitários de medicamentos - ou a ausência deles - provocam no cotidiano do cuidado, e como essas questões são negociadas entre o mercado farmacêutico, o Estado e o cuidado caseiro.

Etnografias têm destacado os processos de expatriação de substâncias e a experimentação farmacêutica em países do sul global, especialmente em regiões da América Latina, como o Brasil (Biehl; Petryna, 2016; Costa; Gonçalves, 2021; Petryna, 2011). Esses trabalhos se desencontram ao lidar com as particularidades da realidade brasileira, marcada pela evidente precarização da saúde, escassez de recursos e condições adversas de racialização das pessoas que utilizam medicamentos, aquilo que Rosana Castro (2021) chamou de economias políticas da saúde e da doença. A ideia de que noções de globalização se articulam ao biopoder (Foucault, 1999) e à cidadania biológica (Rose, 2013), garantindo que medicamentos de alto custo circulem mundialmente sem desafios, a partir de mecanismos de incitação ao consumo é uma constatação relevante, porém limitada. Meu argumento busca, portanto, sinalizar que as conexões globais e o tráfego de tecnologias biomédicas entre centros capitalistas globalizantes e suas periferias não se concretizam unicamente por meio da domesticação e da disciplina, mas se articulam continuamente nos encontros pegajosos com o cotidiano do cuidado.

Esses encontros pegajosos das tecnologias biomédicas com o cotidiano se entrelaçam a especificidades locais, em que as noções imperiais de produção farmacêutica, longe de serem estáveis ou pré-determinadas, se misturam à escassez de recursos, às burocracias do sistema de saúde e às rotinas intensas de cuidado. Ao problematizar a regulamentação sanitária de medicamentos, um dos principais mecanismos de globalização das tecnologias biomédicas, narro os "vínculos improvisados entre distâncias e diferenças que moldam os futuros globais e garantem seu caráter incerto" (Tsing, 2004, p. 2).

A outra dimensão do argumento que busco defender refere-se a como essas fricções (Tsing, 2004) também estruturam o fluxo cotidiano de acesso e uso de medicamentos no Brasil. Diferentes políticas estatais e disputas regulatórias têm evidenciado uma espécie de "institucionalização do uso *off label*", ou seja, do uso de medicamentos sem registro sanitário ou fora da indicação terapêutica prevista. No caso das infâncias, aspecto central deste artigo, o uso *off label* é uma prática "mais comum do que pensamos" (Allen *et al.*, 2018, p. 1). Pesquisadores dos Estados Unidos, por exemplo, mostraram que o uso *off label* de medicamentos em crianças varia entre 3,2% e 95% em diferentes contextos ao redor do mundo (*ibid*.).

No Brasil, a taxa de uso *off label* em crianças foi de 18,7%, sendo que crianças menores de 2 anos apresentaram a maior prevalência dessa modalidade de consumo (Diel *et al.*, 2020). Buscando contornar as tensões e posições dicotômicas que tratam o uso *off label* como algo bom ou ruim, argumento que, longe de se situar na dimensão do problema ou da solução, ele é parte rotinizada e absorvida pelo fluxo normal de atendimento de crianças com TEA. Em um contexto marcado pela precarização, sobrecarga do cuidado familiar, abandono estatal e cooptação do mercado farmacêutico pelos próprios mecanismos de regulamentação, o uso *off label*, materializado nas amostras grátis fornecidas pelos laboratórios, passa a ser mobilizado como uma via de acesso a medicamentos de alto custo. Essas fricções (Tsing, 2004) fazem parte do processo de regulamentação e integram o fluxo constante de tecnologias que chegam ao Brasil, imiscuindo-se nos muitos desafios de saúde vividos por um sistema cronicamente subfinanciado e em processo de desmonte (Freire; Castro, 2022). É na viagem e nos

fluxos das substâncias (Hardon; Sanabria, 2023), atravessando distâncias e diferenças, que reside o meu objeto etnográfico.

Procurando mapear essas conexões globais e as fricções que emergem entre tecnologias biomédicas e rotinas de cuidado, narro essa história a partir de uma etnografia do cuidado medicamentoso de Pedro e de entrevistas com pesquisadoras do campo biomédico, especialmente na área de ATS. Para articular conexões, tensões e excepcionalidades em torno do registro sanitário do aripiprazol, mobilizo também documentos públicos e artigos científicos que evidenciam os desafios do uso de medicamentos sem registro sanitário no Brasil, prática conhecida como uso *off label*. Evidencio as reverberações que os registros (ou sua ausência) produzem no cotidiano do cuidado e as formas pelas quais são continuamente negociados entre o mercado farmacêutico, o Estado e as práticas caseiras. Trata-se, portanto, de uma etnografia das bordas, ou das franjas, da regulamentação dos medicamentos.

1 Amostras grátis e a consolidação do aripiprazol como medicamento: entre o marketing farmacêutico e a regulamentação sanitária

Aripiprazol é classificado como um antipsicótico atípico, designação que remete à sua relativa atipicidade de ação molecular em comparação aos primeiros antipsicóticos desenvolvidos, conhecidos como típicos (Kikuchi *et al.*, 2021). A molécula foi desenvolvida pela Otsuka Pharmaceutical Co., Ltd. (doravante "Otsuka"), em colaboração com a Bristol Myers Squibb, para a indicação de esquizofrenia (*ibid*.). O aripiprazol foi considerado uma inovação no mercado farmacêutico, uma vez que sua atuação parcial nos receptores dopaminérgicos poderia, em teoria, reduzir a ocorrência de efeitos adversos (Casey; Canal, 2017). O medicamento recebeu aprovação do FDA em 2002, inicialmente para transtornos psicóticos, sendo posteriormente autorizado em outros países da Europa (2004), no Japão (2006) e, atualmente, em mais de 65 países, incluindo o Brasil (Kikuchi *et al.*, 2021).

Para além da indicação original para esquizofrenia, o aripiprazol também possui registro sanitário em mais de 65 países para mania aguda, tratamento adjuvante do transtorno depressivo maior (TDM), irritabilidade associada ao transtorno do espectro autista (TEA) e transtorno de Tourette (Kikuchi *et al.*, 2021). Até 2009, a risperidona era

o único antipsicótico aprovado pelo FDA para a indicação de irritabilidade associada ao TEA (FDA, 2006). Foi apenas após intensas mobilizações políticas, econômicas e sociais que o aripiprazol passou a integrar esse repertório terapêutico (FDA, 2009). Seu registro sanitário incluiu a autorização para uso em crianças a partir de 6 anos, sustentado pela justificativa de apresentar um perfil de segurança mais favorável do que a risperidona, sobretudo em relação a efeitos adversos hormonais, metabólicos e lipídicos (*ibid*.). Desde então, o uso do aripiprazol expandiu-se rapidamente: até 2016, mais de 500 mil crianças nos Estados Unidos já o utilizavam (Park *et al.*, 2016). No contexto do TEA, estima-se que uma em cada seis crianças faça uso do medicamento (*ibid*.).

Apesar da trajetória aparentemente promissora do aripiprazol, em 2013 o medicamento tornou-se alvo de milhares de ações judiciais nos Estados Unidos devido a efeitos adversos não previstos em bula (Furfaro, 2020). As denúncias também apontavam que a Otsuka e a Bristol-Myers Squibb haviam promovido indevidamente o uso do aripiprazol em crianças e adolescentes antes mesmo da aprovação formal pelo FDA, prática sustentada pelo fornecimento de amostras grátis em consultórios médicos (*ibid*.). Embora ambas as empresas tenham negado qualquer irregularidade, em 2007 aceitaram pagar US$ 515 milhões ao Departamento de Justiça norte-americano (*ibid*.). Anos depois, em 2016, quitaram outro processo, no valor de US$ 19,5 milhões, referente à comercialização do medicamento para uso *off label* (*ibid*.). Nesse mesmo ano, o FDA determinou a inclusão de novas advertências nos rótulos do medicamento, reforçando os riscos associados ao seu consumo:

> A Food and Drug Administration (FDA) dos EUA alerta que impulsos compulsivos ou incontroláveis de jogar, comer compulsivamente, fazer compras e fazer sexo foram relatados com o uso do medicamento antipsicótico aripiprazol (Abilify, Abilify Maintena, Aristada e genéricos). Há relatos de que esses impulsos incontroláveis cessaram quando o medicamento foi descontinuado ou a dose foi reduzida. Esses problemas de controle de impulsos são raros, mas podem resultar em danos ao paciente e a outras pessoas se não forem identificados [...] Como resultado, estamos adicionando novos avisos sobre todos esses comportamentos compulsivos às bulas e aos Guias de Medicação para o Paciente de todos os produtos com aripiprazol (FDA, 2016).

Apesar dessas controvérsias, o aripiprazol mantém um registro consolidado junto ao FDA. Essa condição, entretanto, contrasta com o cenário de países como o Brasil e alguns contextos europeus, onde o medicamento ainda não possui registro sanitário para o tratamento do TEA. A ausência de registro, contudo, não impede seu uso. No Brasil,

por exemplo, o aripiprazol, ao lado do canabidiol, lidera as demandas judiciais relacionadas ao TEA, como evidenciam mais de 360 notas técnicas emitidas entre 2021 e 2024 pelos Núcleos de Apoio Técnico do Poder Judiciário[5], seja para aprovar ou recusar solicitações com base nas evidências científicas disponíveis sobre eficácia e segurança. Nessas disputas, múltiplos atores, incluindo o mercado farmacêutico, o Estado e a ciência se entrelaçam, produzindo negociações e tensões que reverberam diretamente nas rotinas de cuidado (Freire, 2024). Na próxima seção, discuto como os medicamentos sem registro sanitário no Brasil se tornam alvo de esforços políticos que buscam, de diferentes maneiras, uma "institucionalização" do uso *off label* nas políticas farmacêuticas.

Mesmo sem registro sanitário: documentação e institucionalização do uso *off label*

Em 23 de março de 2021, a atualização do Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas (PCDT) para comportamento agressivo associado ao TEA surgiu como uma demanda interna da Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde (SCTIE) do Ministério da Saúde[6]. A iniciativa foi discutida em uma reunião online que reuniu especialistas, representantes de associações de pacientes com TEA, pesquisadores responsáveis pelo protocolo do Hospital Moinhos de Vento e integrantes do Núcleo de Avaliações de Tecnologias em Saúde (NATS) da Universidade do Estado de São Paulo (UNESP). A elaboração do novo PCDT envolveu seis pesquisadores do NATS-UNESP e dois vinculados ao Ministério da Saúde, com apoio de outros seis pesquisadores externos que atuaram como tutores e supervisores. Além disso, um painel de especialistas formado por 34 participantes - incluindo pesquisadores, metodologistas e médicos psiquiatras - foi responsável pela validação do conteúdo do protocolo.

Após a reunião inicial, o processo de síntese de evidências foi apresentado em 18 de novembro de 2021, em nova reunião online, recebendo parecer favorável à publicação. A justificativa central para a atualização residia no fato de que os documentos anteriores já estavam desatualizados frente às evidências científicas então disponíveis. Na

[5]São instâncias que objetivam auxiliar os Tribunais de Justiça dos Estados e os Tribunais Regionais Federais com subsídios técnicos para a tomada de decisão com base em evidência científica nas ações relacionadas com a saúde, pública e suplementar nas ações judiciais.
[6] Todos os materiais utilizados são de acesso público e podem ser consultados a partir do site da CONITEC: https://www.gov.br/conitec/pt-br/assuntos/reunioes-da-conitec/pautas-e-atas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

assembleia geral da CONITEC, realizada de forma online em 11 de novembro de 2021, foi apresentada pela pesquisadora responsável a primeira versão do novo protocolo, já endossada previamente pelos especialistas. Durante a exposição, ela destacou as principais distinções em relação ao documento anterior, publicado em 2016, chamando atenção para a ampliação dos tratamentos não farmacológicos, como psicoterapia e outras abordagens comportamentais, e para a manutenção da recomendação farmacológica da risperidona.

> *Boa tarde! De forma geral, nós fizemos toda a revisão sistemática sobre risperidona, também fizemos revisão sobre o aripiprazol e produtos a base de canabidiol e o texto todo do PCDT foi revisto em realização à possibilidade de atualização ou melhora do texto [...] Os critérios de elegibilidade foi reescrito, porque estava muito focado só na risperidona, quando na verdade o PCDT era sobre o comportamento agressivo no TEA. A parte de tratamento não farmacológica foi bastante ampliada, inclusive falando um pouco dos pacientes adultos também. O tratamento farmacológico foi mantido a recomendação do uso da risperidona.* ***Não foi feita recomendação sobre aripiprazol e produtos à base de canabidiol, porque esses dois produtos não têm registro no país com indicação para comportamento agressivo no TEA, ou mesmo para TEA, embora o aripiprazol tenha esse registro e essa indicação em bula em outros países, no Brasil não tem*** *(Pesquisadora do NATS-UNESP).*

O impasse em torno do registro sanitário reapareceu na discussão quando os médicos especialistas do PCDT sugeriram a avaliação do uso de risperidona em crianças menores de 5 anos. Mais uma vez, a recomendação foi descartada em razão da "não indicação em bula", como enfatizou a pesquisadora responsável.

> *Foi feita então a revisão sistemática, como eu disse,* ***para aripiprazol reforço não teve recomendação****, isso não foi discutido na reunião de recomendação, foi feito só a revisão sistemática da literatura para que fique documentado os resultados. Para risperidona foi feita a revisão sistemática e foi feita a formulação de recomendações em reunião com os especialistas (Pesquisadora do NATS-UNESP).*

O documento final aprovado pela CONITEC em assembleia ordinária seguiu para consulta pública, incluindo a menção ao aripiprazol, mas sem recomendação de uso em razão da ausência de registro sanitário no Brasil. Essa tensão regulatória se evidencia no próprio texto do PCDT, que reconhece a aprovação do aripiprazol nos Estados Unidos e destaca seu possível perfil de segurança superior ao da risperidona, único medicamento atualmente disponível no SUS para o manejo do comportamento agressivo associado ao TEA.

> **O aripiprazol não tem registro sanitário aprovado para TEA no Brasil. Nos Estados Unidos, seu uso é aprovado para o tratamento da irritabilidade em crianças com TEA (acima de 6 anos).** De maneira geral, pode-se concluir que o aripiprazol é eficaz comparado à placebo e apresenta eficácia similar à risperidona, sendo um medicamento bem tolerado. A risperidona tem sido amplamente usada e seria o comparador ideal ao invés de placebo. **A principal questão seria se o aripiprazol apresenta eventos adversos menos graves que a risperidona, justificando sua substituição ou uma alternativa a este medicamento** para pacientes que apresentem ganho de peso ou aumento dos níveis séricos de prolactina (Brasil, 2022, p. 80-81).

Na mesma reunião, a discussão sobre o uso de tecnologias sem registro sanitário no Brasil emergiu como tema central, considerando as possíveis exclusões de medicamentos incorporados ao elenco de fármacos essenciais do SUS, mas que não possuíam registro formal. Entre essas tecnologias estão[7]: ácido nicotínico em comprimidos de 250 mg e 750 mg de liberação prolongada; fluvastatina em cápsulas de 20 mg e 40 mg; lovastatina em comprimidos de 10 mg, 20 mg e 40 mg; imiglucerase em pó liofilizado para injetável, concentração de 200 U; alfavelaglicerase em pó liofilizado para injetável, 200 U; calcitonina em solução injetável, concentrações de 50 UI e 100 UI; pamidronato em pó liofilizado para injetável, 30 mg; risedronato em comprimidos revestidos de 5 mg; selegilina em comprimidos revestidos ou drágeas de 10 mg; tolcapona em comprimidos revestidos de 100 mg; hidroxiureia em cápsulas de 500 mg; mesalazina em pó para preparação extemporânea, suspensão ou solução dermatológica para enema retal com 3 g; hidróxido de alumínio em comprimidos de 300 mg ou em suspensão oral (61,5 mg/mL em frascos de 100, 150 ou 240 mL); cipionato de hidrocortisona em comprimidos de 10 mg e 20 mg; e imunoglobulina humana em pó liofilizado ou solução injetável, concentrações de 3 g ou 6 g. Esses medicamentos apresentam registro encerrado pelas indústrias farmacêuticas ou nunca receberam tal registro junto à Anvisa, sendo utilizados, portanto, na modalidade *off label*, assim como o aripiprazol. Nesse contexto, o aripiprazol não se configura como um caso isolado ou atípico.

O contexto das leis e marcos regulatórios brasileiros, em 21 de março de 2022 foi promulgada a Lei n° 14.313, que introduz mudanças nos processos de incorporação de tecnologias e na utilização, pelo SUS, de medicamentos cuja indicação de uso difira

[7] A lista completa de medicamentos sem registro sanitário disponíveis no SUS que foram recentemente excluídos pode ser acessada aqui: http://antigo-conitec.saude.gov.br/images/Relatorios/2021/20211230_Relatorio_694_Medicamentos_sem_registro_Final.pdf

daquela aprovada no registro da Anvisa (Brasil, 2022). Essas alterações autorizam a disponibilização de medicamentos, nacionais ou importados, mesmo sem registro na Anvisa ou para uso fora da indicação de bula (*ibid*.). Segundo a nova lei, a dispensação, o pagamento, o ressarcimento ou o reembolso de produtos com indicação distinta da aprovada no registro é permitido desde que a CONITEC recomende seu uso e que o medicamento esteja padronizado em protocolo do Ministério da Saúde (*ibid*.). Em outras palavras, a lei possibilita que medicamentos sem registro na Anvisa sejam avaliados e incorporados ao SUS após análise e recomendação da CONITEC.

A aprovação da lei gerou dissensos no campo da assistência farmacêutica e das ATS, provocando intensas discussões na seção temática do periódico Cadernos de Saúde Pública. Entre as repercussões, destaca-se uma nota da Anvisa, emitida em 22 de março de 2022, que alerta que a "aplicação da nova lei necessita de ações robustas do poder público para reduzir os riscos aos pacientes". O artigo que impulsionou o debate argumentava que "a ampliação do uso fora das condições aprovadas na bula sem respaldo da análise técnico-científica da agência [Anvisa] pode resultar em riscos desconhecidos" (Caetano *et al.*, 2023, p. 2). Os autores também apontaram que "o novo regramento pode favorecer pressões para incorporar novas tecnologias, inclusive aquelas não registradas, tornando seus impactos na judicialização potencialmente significativos" (*ibid*.). Por fim, eles concluem o artigo sinalizando que:

> Em todo o mundo, a decisão sobre o perfil benefício-risco de um medicamento e a aprovação dos seus diferentes usos são atribuições exclusivas de agências reguladoras. Os aspectos apontados pelos novos atos normativos, que facilitam o uso ampliado, **"institucionalizando" o uso *off-label***, e fragmentam os processos avaliativos de tecnologias em saúde, geram preocupação. Agora, o processo de avaliação de medicamentos pode prescindir da ação da Anvisa, que seria ainda mais relevante, uma vez que diferentes questões para aplicação responsável dos novos atos não foram devidamente discutidas no âmbito da saúde pública. (Caetano *et al.*, 2023, p. 3)

Em seguida ao artigo publicado nos Cadernos de Saúde Pública, um grupo de pesquisadores, em oposição ao comentário dos primeiros autores, publicou uma carta apresentando "uma visão diferente" sobre o texto anteriormente veiculado (Santos *et al.*, 2023). Os autores reconheceram as tensões em torno do uso *off label* de medicamentos e a avaliação da CONITEC de tecnologias sem registro sanitário. Segundo eles:

> A crítica à possibilidade de incorporação de medicamentos sem registro em bula (*off-label*), embora seja um ponto de vista válido, retirou a discussão do contexto. A decisão foi tomada em um cenário de maior interesse do sistema público de saúde e contra interesses da indústria farmacêutica (Santos *et al.*, 2023, p. 1).

Essa posição se coloca em diálogo com outras perspectivas que reconhecem o uso *off label* como potencialmente benéfico para a sustentabilidade financeira do SUS. Os autores observam que "há estratégias comerciais da indústria em fazer combinações para que o registro de um medicamento não seja realizado para determinada indicação, de modo a não prejudicar outra empresa que já possui outro medicamento, geralmente mais caro, para aquela indicação no mercado público" (Santos *et al.*, 2023, p. 1). A carta também destaca que os casos que motivaram a mudança legislativa precisam ser historicamente contextualizados (*ibid*.). Os autores citam "causas sociais" que levaram a CONITEC a incorporar medicamentos sem registro sanitário, como ocorreu com o bevacizumabe para degeneração macular em idosos com mais de 80 anos, bem como em situações em que o registro sanitário não estava disponível, apesar das evidências científicas existentes (*ibid*.). Nesse sentido, os autores enfatizam o papel da CONITEC "nas necessidades sociais", argumentando que, em determinadas circunstâncias, o uso *off label* torna-se uma decisão crucial para a saúde pública - um aspecto que, segundo eles, não estaria adequadamente considerado pela Anvisa.

> Um dos casos de off-label que mais gerou mobilização social foi o do micofenolato de mofetila nos protocolos clínicos e diretrizes terapêuticas (PCDT) de lúpus eritematoso sistêmico, que apresenta evidências da atuação da Conitec com a avaliação de tecnologias em saúde (ATS) pautada em necessidades sociais. O medicamento tinha comprovações científicas robustas e elementos suficientes para que a Anvisa pudesse atualizar sua indicação em bula. A Conitec declarou que, apesar das fortes evidências, por questões regulatórias, o micofenolato de mofetila não foi incorporado no PCDT de lúpus em 2017 e foi incluído somente em 2022, cinco anos depois. Nesse período de cinco anos, potencialmente, muitos pacientes com lúpus perderam seus rins por falta de acesso (Santos *et al*., 2023, p. 2).

Os autores concluem o artigo destacando a politização das decisões envolvidas no processo, que mobiliza diferentes participantes, incluindo a sociedade civil, a indústria farmacêutica e os interesses de saúde pública (Santos et al., 2023). Eles finalizam afirmando que a participação social qualificada, em contraste com um possível "sequestro político da saúde pública", constitui o caminho mais adequado para lidar com as tensões relacionadas ao uso *off label* de medicamentos (op. cit., p. 2).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2 Tateando as frestas da regulamentação sanitária a partir das rotinas de cuidado

Retomando a experiência de campo junto a Pedro e Débora, nesta seção mostrarei como as amostras grátis de aripiprazol - um medicamento sem registro sanitário - se inserem no itinerário de cuidado da família (Bonet, 2014), constituindo um recurso fundamental para a continuidade do tratamento crônico de Pedro. Em abril de 2024, Débora entrou em contato comigo porque havia recebido amostras grátis de aripiprazol pelo seu médico. Contudo, essas amostras apresentavam uma concentração diferente daquela que ela estava acostumada a adquirir na farmácia. Por WhatsApp, Débora me enviou uma mensagem explicando que o médico havia mandado a foto do frasco disponível em seu consultório. Ao perceber a diferença de concentração do fármaco, ela pediu minha ajuda para ajustar a dose, de modo que Pedro pudesse continuar seu tratamento utilizando a amostra grátis:

> *Esse é o mesmo medicamento. Porém, é 1 mg/mL. O que eu compro para ele é de 20 mg/mL. Então eu estava querendo saber como eu posso administrar ele para o Gustavinho. Você consegue fazer a conta para mim? Eu estou esperando resposta do médico, porque ele vai me dar um de 20 mg/mL, até mandei mensagem para ele hoje.*

O médico de Débora marcou um encontro próximo à sua casa para entregar a amostra grátis em um posto de gasolina. Ela, então, compartilhou comigo a receita mais recente, e juntos calculamos o ajuste necessário da dose, garantindo que o tratamento de Pedro pudesse continuar com a amostra recebida. Débora mostrava-se visivelmente aflita; no áudio enviado pelo WhatsApp, além de sua voz trêmula e tensa pela ausência do medicamento, era possível ouvir Pedro bastante agitado, provavelmente em decorrência da falta do medicamento.

> *Ai desculpa Luis, é porque eu estou nervosa e ganhei [a amostra grátis] do doutor, porque eu estou sem. Eu mandei mensagem para o doutor, ele falou que ia me trazer hoje em um posto de gasolina aqui perto de casa. Então, como eu ganhei, você me desculpa, mas estou nervosa...*

Os cálculos de dose foram bem-sucedidos, e Débora, provisoriamente, tinha os medicamentos em mãos para dar continuidade ao tratamento de Pedro. A amostra grátis garantia o tratamento por cerca de um mês. Todavia, sendo um recurso finito, assim como seus recursos financeiros, o medicamento voltou a faltar. Meses depois, em conversa comigo, Débora relatou que novamente não havia conseguido comprar o aripiprazol,

desta vez sem contar com amostras grátis, Pedro mais uma vez ficou sem o medicamento. Isso somado à impossibilidade de acesso público a outros tratamentos não farmacológicos, dificultados pelas longas filas de espera, assim como na rede privada, onde os altos custos inviabilizavam o atendimento. Débora explicou que já havia tentado acesso a um centro especializado público para TEA, mas que este estava refazendo o credenciamento devido a mudanças na gestão do serviço provocadas por desvios de recursos. Segundo ela, as formas de conseguir um atendimento mais ágil dependiam de contato com "os tubarões" - políticos e pessoas influentes que garantiam o acesso prioritário ao serviço - benefício do qual não havia conseguido usufruir. Débora também contou uma experiência frustrante em uma consulta com uma fonoaudióloga do serviço público em que foi entregue a Pedro um caderno para desenhar. Trinta minutos depois, a profissional devolveu o caderno à Débora, dizendo: "mãe, agora você continua o trabalho em casa". Desapontada, Débora me confidenciou: "Luis, se eu soubesse como fazer o 'trabalho em casa', não teria procurado um profissional".

Na ausência das amostras grátis, o médico de Débora apresentou uma nova possibilidade de acesso ao aripiprazol: adquiri-lo pela metade do preço em uma rede específica de drogarias de um município vizinho. O médico forneceu a Débora o contato de uma representante de laboratório farmacêutico que trabalhava em um município vizinho. Essa representante forneceu uma receita médica específica, carimbada por outro médico, possibilitando a compra do medicamento com desconto. Mensalmente, Débora viaja até esse município vizinho, leva consigo essa receita específica e recebe atendimento na rede de drogarias indicada, adquirindo o aripiprazol pela metade do preço. Contudo, há um impasse: a única forma farmacêutica disponível é o comprimido, não a solução oral com a qual Pedro estava acostumado. Diante disso, Pedro, apesar das dificuldades de deglutição e da seletividade alimentar, precisou se adaptar à nova forma: os comprimidos são triturados, cortados e armazenados em um vidro âmbar com algodão, preservando a estabilidade e evitando a perda de doses. Débora aprendeu esse manejo ao longo da rotina de interação diária com os medicamentos, no processo de feitura do cuidado em engajamento com os medicamentos (Engel, 2022). Ela relatou que, inicialmente, Pedro enfrentou dificuldades, mas, após sucessivas tentativas e ajustes (Fleischer; Camargo, 2021), hoje está familiarizado com a nova forma farmacêutica.

Rosana Castro (2017) também encontrou amostras grátis em sua pesquisa sobre experimentação farmacêutica. A autora destaca como essas amostras, distribuídas em contextos de experimentação, seguem trajetórias incertas e itinerários terapêuticos instáveis, uma vez que os participantes dos estudos dificilmente conseguem acessar os medicamentos novos e extremamente caros em processo de experimentação. No caso apresentado aqui, embora o uso de aripiprazol por Pedro não se enquadre nas infraestruturas formais de uma experimentação farmacêutica, é possível observar que, a partir da experimentação caseira (Oliveira, 2016) - caracterizada pelo ajuste constante de doses, mudanças na forma farmacêutica e utilização de uma substância cujo estatuto é instável por não possuir registro sanitário no Brasil - múltiplas conexões se articulam em torno do medicamento. Nesse cenário, o acesso aos medicamentos, como na experimentação farmacêutica de novos medicamentos, é sempre instável e contingente.

Em conversa com Débora, perguntei sobre a possibilidade de acessar o medicamento pelo SUS. Ela explicou que a burocracia da câmara de litígios representaria mais uma sobrecarga em sua complicada rotina de cuidado e aumentaria o risco de desabastecimento. Segundo ela, como Pedro é uma criança autista, a judicialização poderia ser interrompida a qualquer momento, já que o uso do aripiprazol é formalmente aprovado apenas para pessoas com esquizofrenia.

Em junho de 2025, após acompanhar as reverberações do estatuto instável do aripiprazol no Brasil como medicamento para o TEA a partir do cuidado de Pedro, encontrei Carla em Brasília, uma das pesquisadoras diretamente envolvidas nos processos de ATS relacionados a essas tecnologias no SUS. Ao conversarmos sobre as tensões em torno do aripiprazol para o TEA, ela explicou que a proposta de atualização do PCDT tinha objetivos muito claros definidos pelo painel de especialistas: recomendar risperidona para crianças menores de 5 anos; avaliar o aripiprazol como potencial tecnologia para o TEA; e analisar os produtos à base de canabidiol. Carla relatou que hesitou em realizar essas avaliações devido à falta de recomendação regulamentada dessas substâncias. A avaliação, portanto, tinha caráter restrito, servindo apenas para "demonstrar a ausência de evidência", tanto científica, no caso dos produtos à base de cannabis, quanto regulatória, para ambos. Carla acrescentou que, a pedido do Ministério da Saúde e diante das tensões com o painel de especialistas, majoritariamente composto

por médicos, realizou a síntese de evidências, deixando claro que a escolha do aripiprazol e do canabidiol como objeto de análise veio desse comitê de especialistas. Recomendá-lo na época teria infringido a lei, comentou, com certa tensão na voz. Ao mencionar a aprovação da nova lei, que descrevi na seção anterior deste texto, Carla me explicou que, atualmente, a prática de recomendação de tecnologias sem registro sanitário se tornou possível.

Carla deixou claro que, no marco regulatório atual, o aripiprazol poderia ser incorporado ao SUS mesmo sem registro sanitário. Contudo, até o momento, não havia evidências científicas de superioridade terapêutica em relação ao medicamento "padrão-ouro", a risperidona, somado ao alto custo do aripiprazol. Ela confidenciou os desafios enfrentados na redação do PCDT, de modo a deixar explícito que o aripiprazol estava apenas sendo avaliado, sem nenhuma recomendação de uso: era "só para deixar documentado", me disse. Ao questioná-la sobre a ausência de registro do aripiprazol, Carla explicou que isso fazia parte de estratégias comerciais da própria indústria e que na ausência do registro, diversas "gambiarras" eram empregadas para possibilitar o uso do medicamento, mesmo sem aprovação sanitária. Um exemplo consistia em diagnosticar inicialmente com esquizofrenia as crianças com TEA. Como o aripiprazol é aprovado para esse diagnóstico, a prescrição para esquizofrenia permitia o uso e, eventualmente, o acesso pelo SUS, mesmo quando o medicamento não era efetivamente utilizado no TEA.

Carla acrescentou que o aripiprazol permanece aguardando que a própria indústria solicite seu registro para o TEA junto à Anvisa. Em sua perspectiva, não seria interessante para a indústria obter esse registro, pois, com a judicialização e a negociação alternativa com o Estado a partir de demandas judiciais, o medicamento se torna muito mais lucrativo quando usado sem registro formal para essa indicação, em comparação com compras centralizadas e em alta quantidade pelo Ministério da saúde. A partir das reverberações observadas no encontro de Pedro e Débora com o aripiprazol e do relato de Carla sobre as tensões contemporâneas da regulamentação sanitária no Brasil, que reverbera diversas negociações entre mercado farmacêutico, Estado e cuidado caseiro.

Neste trabalho etnográfico em que acompanho o processo de regulamentação a partir de suas margens, busco confrontar narrativas dicotômicas sobre o uso *off label*

como sendo "bom" ou "mau", evidenciando o conjunto de interações que compõem o disputado processo de regulamentação de substâncias no Brasil. Atentar para a posição do país nas dinâmicas de fluxo de tecnologias provenientes dos grandes monopólios farmacêuticos dos Estados Unidos e suas próprias reconformações regulatórias, incluindo uma certa "institucionalização" do uso *off label*, permite questionar abordagens que tratam a globalização de tecnologias exclusivamente a partir do mercado externo. Os tensiosamentos da ausência de registro sanitário nas rotinas de cuidado desestabilizam as narrativas universalizantes de um centro que expatria tecnologias para as periferias e no caso aqui descrito, o fluxo de tecnologias entre os Estados Unidos e Brasil. Quando esses universais circulam, eles se engajam de maneiras distintas em situações diversas. Estão impregnados de fricções, profundamente entrelaçadas na materialização desses universais no cotidiano.

3 Fricções regulatórias: recusa a uma narrativa monolítica

A força do encontro. É assim que Anna Tsing (2004) denomina fricção; atritos que se constroem a partir das conexões globais com o ordinário. Fazendo menção a uma roda que gira somente em contato com a superfície da estrada; ou ao calor e luz produzidos somente no encontro entre dois gravetos, a autora propõe essas metáforas para ilustrar a coprodução das conexões globais e seus atritos cotidianos. É a partir das fricções que a vida se movimenta: quando coerção e frustração se somam à medida que os encontros globais e locais se misturam. Para Tsing (2004), a fricção é necessária para manter o poder global em movimento, uma vez que a hegemonia é feita e desfeita nesse encontro entre o global e o local, sendo estes mutualmente constituídos.

Tomo emprestada a categoria analítica e metodológica de Tsing "fricção" acrescentando o termo "regulatória" para ilustrar, na experiência etnográfica apresentada, como existe um esforço de padronização regulatória para definir quais tecnologias são regulamentadas internacionalmente e, ainda assim, isso não elimina a aspereza da ecologia de cuidado cotidiana (Das, 2023) nas interações entre médicos, cuidadoras e o mercado farmacêutico. A partir das amostras grátis de aripiprazol e de seu uso não regulamentar na política de medicamentos, mostro que esse uso "não regulamentar" acaba sendo institucionalizado nas próprias dinâmicas estatais e projetos de lei, agrupando

relações de cuidado difíceis e precárias, em que o dinheiro além de escasso, impõe itinerâncias diversas nas interações com os medicamentos (Castro, 2021). Todos esses elementos se combinam de forma instável, formando o que chamo de fricções regulatórias, uma vez que o projeto de comercialização global de medicamentos está impregnado de uma forma particular de universalidade, que só se manifesta na "materialidade pegajosa dos encontros concretos" (Tsing, 2004, p. 2).

O fato de o aripiprazol não possuir registro sanitário para TEA no Brasil evidencia como as relações de cuidado participam ativamente do fluxo global de tecnologias biomédicas, reconfigurando-o nas frestas da regulamentação (Mol, 2008). Existe uma genealogia própria, soterrada nas pegadas e itinerâncias de cuidado, que não se reproduz de forma linear na história absoluta dos projetos universais que articulam acordos e cooperações internacionais entre vigilâncias sanitárias nacionais e internacionais, com o objetivo de expatriação ágil das tecnologias (Puig de La Bellacasa, 2017). Na particularidade histórica das conexões globais, dominação e disciplina se afirmam, mas nem sempre nas formas previstas por seus proponentes (Tsing, 2004). Tal fato desafia argumentos fatalistas baseados na ideia de que as formas de imperialismo da indústria farmacêutica, orquestradas pelas grandes potências internacionais, estariam prontas e imutáveis (Brand, 2021). Ao mesmo tempo, tensiona a celebração da autonomia cultural do Sul, que seria capaz de transformar integralmente o mandato imperial. Como observa Tsing (2004, p. 5): "a fricção nos lembra que encontros heterogêneos e desiguais podem levar a novos arranjos de cultura e poder".

Os sonhos universais de circulação de tecnologias ao redor do mundo, nesse sentido, estão aglutinados a particularidades históricas, políticas, raciais, econômicas e regulatórias que os sustentam. Dinâmicas precarizadas e recursos familiares limitados; o estatuto instável do aripiprazol; as rotinas de cuidado intensas, complexificadas pelo trabalho de cuidado generizado e racializado; e as ambíguas relações entre o cuidado médico e o mercado farmacêutico compõem a genealogia própria da (des)construção sanitária do aripiprazol como substância terapêutica para crianças com TEA nesse processo de circulação.

É na fricção regulatória que projetos distintos se encontram, traduzidos e amalgamados ao contexto ordinário do cuidado. A fricção faz parte intrínseca da própria localização do processo regulatório, pois este é sempre situado e emerge das tensões de contatos reais com o cotidiano (Tsing, 2004). O livre fluxo das mercadorias e, portanto, das substâncias, pode ser entendido como um processo imperial, na medida em que conecta distintas nações a um centro de poder (Brand, 2021); mas a manifestação concreta desse fluxo se dá na produção forçada das margens, que precisam criar as condições para que ele ocorra (Tsing, 2004). Em outras palavras, mesmo o que se entende como universal, isto é, a regulamentação sanitária de medicamentos baseada em critérios rígidos de eficácia e segurança terapêutica (Castro, 2015), não garante estabilidade plena, ainda que tal estabilidade seja desejada e esperada. O global é produzido localmente (Tsing, 2004), ponto a ponto, por meio do fornecimento de amostras grátis de medicamentos, das relações íntimas e heterogêneas entre mercado e cuidado caseiro, da escassez de recursos, das impossibilidades de acesso integral do SUS a terapias gratuitas para crianças com TEA, e das disputas políticas e científicas em torno do uso *off label* de medicamentos.

Ao observar a interação entre o fornecimento instável de medicamentos via amostras grátis e as relações com o setor varejista farmacêutico, destaco a produção intermitente de frágeis arranjos de cuidado (Fazzioni, 2018). Estes arranjos apoiam-se em intensa sobrecarga materna e recursos financeiros limitados, o que pode gerar itinerários terapêuticos difíceis e incertos para crianças com TEA e as substâncias destinadas a elas. A gratuidade parcial, ou o pagamento reduzido do medicamento por meio de descontos fornecidos pelos laboratórios, em articulação com médicos e redes de drogarias, revela como essa “gratuidade”, princípio das políticas farmacêuticas de acesso universal e integral à saúde, se constitui na intersecção entre o sistema público local, unidades privadas credenciadas e o marketing farmacêutico estabelecido pela distribuição de amostras grátis (Castro, 2021).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Referências

ALLEN, H. Christine *et al.* Off-Label Medication use in Children, More Common than We Think: A Systematic Review of the Literature. **The Journal of the Oklahoma State Medical Association**,, v. 111, n. 8, p. 776–783, 2018.

BIEHL, João; PETRYNA, Adriana. Tratamentos jurídicos: os mercados terapêuticos e a judicialização do direito à saúde. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**,, v. 23, p. 173–192, 2016.

BONET, Octavio. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado. a propósito de Tim Ingold. **Sociologia & Antropologia**,, v. 4, p. 327–350, 2014.

BRAND, Ulrich. **Modo de vida imperial: sobre a exploração de seres humanos e da natureza no capitalismo global**. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

BRASIL. Resolução da Diretoria Colegiada nº 60, de 26 de novembro de 2009: Dispõe sobre a produção, dispensação e controle de amostras grátis de medicamentos e dá outras providências. 2009. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/anvisa/2009/rdc0060_26_11_2009.html acesso em 02 Out. 2025

BRASIL. Lei n° 14.313, de 21 de Março de 2022. Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990 (Lei Orgânica da Saúde), para dispor sobre os processos de incorporação de tecnologias ao Sistema Único de Saúde (SUS) e sobre a utilização, pelo SUS, de medicamentos cuja indicação de uso seja distinta daquela aprovada no registro da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/lei/l14313.htm acesso em 02 Out. 2025.

CAETANO, Rosângela *et al.* Incorporação e uso de medicamentos no Sistema Único de Saúde: mudanças e riscos com os novos atos normativos do Ministério da Saúde. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 39, p. e00148222, 2023.

CASEY, Austen B.; CANAL, Clinton E. Classics in Chemical Neuroscience: Aripiprazole. **ACS chemical neuroscience**, v. 8, n. 6, p. 1135–1146, 2017.

CASTRO, Rosana. **Economias Políticas da Doença e da Saúde: uma etnografia da experimentação farmacêutica**. São Paulo: Hucitec Editora, 2021.

CASTRO, Rosana. O estatuto do medicamento e o medicamento como estatuto: notas a partir de uma etnografia da regulamentação sanitária. **Anais da ReACT - Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 2, n. 2, 2015. Disponível em: https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/1369. Acesso em: 2 out. 2025.

COSTA, Adriano Henrique Caetano; GONÇALVES, Tonantzin Ribeiro. Globalização farmacêutica e cidadania biológica: notas sobre a implementação da profilaxia pós-exposição no Rio Grande do Sul, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 37, p. e00041420, 2021.

DAS, Veena. 2023. **Aflição: saúde, doença, pobreza.** São Paulo: Unifesp.

DIEL, Juliana do Amaral Carneiro *et al.* Off-label use of drugs by age in Brazilian children: a population study. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 23, p. e200030, 2020.

DINIZ, Débora. **Zika: do sertão nordestino à ameaça global.** São Paulo: Editora José Olympio, 2016.

ENGEL, Cíntia Liara. Hiperprivatização do cuidado: projetos de cuidado das demências e seus efeitos. **Revista Estudos Feministas**, v. 30, p. e79285, 2022.

FAZZIONI, Natália. **Nascer e morrer no Complexo do Alemão: Políticas de saúde e arranjos de cuidado.** Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2018.

FLEISCHER, S.; CAMARGO, A.C. Berotec, Depakene e Zodel: ambiguidades farmacológicas no contexto da Síndrome Congênita do Vírus Zika em Recife/PE. *Campos - Revista De Antropologia*, v. 22, p. 2, p. 246–267, 2021.

FONSECA, Fernanda Lima; MARTINS, Luiz Paulo Leitão. A agressividade infantil no DSM: os diagnósticos e os seus efeitos subjetivos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 26, p. e211093, 2023.

FOOD AND DRUG ADMINISTRATION (FDA). APPLICATION NUMBER: NDA 20-272/S-036/041 NDA 20-588/S-024/028/029 NDA 21-444/S-008/015 APPROVAL LETTER. 2006. Disponível em: https://www.accessdata.fda.gov/drugsatfda_docs/nda/2006/020272Orig1s036,s041,020588Orig1s024,s028,s029,21444Orig1s008,s015.pdf acesso em 28 maio 2025.

FOOD AND DRUG ADMINISTRATION (FDA). APPLICATION NUMBER: NDA 21-436/S027. 2009. Disponível em: https://www.accessdata.fda.gov/drugsatfda_docs/nda/2009/021436Orig1s027.pdf acesso em 28 maio 2025.

FOOD AND DRUG ADMINISTRATION (FDA). Drug Safety Communication: FDA warns about new impulse-control problems associated with mental health drug aripiprazole (Abilify, Abilify Maintena, Aristada). 2016. Disponível em: https://www.fda.gov/drugs/drug-safety-and-availability/fda-drug-safety-communication-fda-warns-about-new-impulse-control-problems-associated-mental-health. Acesso em: 2 out. 2025.

FOUCAULT, M. **A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FREIRE, Lucas De Magalhaes. “SUS is for everyone, for everyone who claims it”: managing health litigation in a time of crisis. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 21, p. e21801, 2024.

FREIRE, Lucas; CASTRO, Rosana. Apresentação do dossiê “Entre ‘precariedades’, ‘crises’ e o ‘colapso’: perspectivas antropológicas sobre o ‘desmonte’ do SUS”. **Anuário Antropológico**, n. v.47 n.2, p. 75–92, 2022.

FURFARO, Hannah. How aripiprazole's promise for treating autism fell short. The Transmitter, 2020. Disponível em: https://www.thetransmitter.org/spectrum/how-aripiprazoles-promise-for-treating-autism-fell-short/ acesso em 02 Out. 2025.

KIKUCHI, Tetsuro *et al.* Discovery research and development history of the dopamine D2 receptor partial agonists, aripiprazole and brexpiprazole. **Neuropsychopharmacology Reports**, v. 41, n. 2, p. 134–143, 2021.

MCDOUGLE, Christopher J. *et al.* Research Units on Pediatric Psychopharmacology (Rupp) Autism Network: Background and Rationale for an Initial Controlled Study of Risperidone. **Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America**, v. 9, n. 1, Psychopharmacology, p. 201–224, 2000.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Protocolo Clínico e Diretrizes Terapêuticas do comportamento agressivo associado ao Transtorno do Espectro Autista. Brasília (DF), 2022. Disponível em: https://www.gov.br/conitec/pt-br/midias/relatorios/2022/20220425_pcdt_comportamento_agressivo_no_tea_final.pdf Acesso em: 10 maio. 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Relatório de recomendação: Risperidona no comportamento agressivo em adultos com transtornos do espectro do autismo (TEA). Brasília, 2016. Disponível em: http://antigo-conitec.saude.gov.br/images/Relatorios/2016/Relatorio_Risperidona-Ampliacao_final.pdf Acesso em: 10 maio. 2024

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Relatório de recomendação: Risperidona no Transtorno do Espectro do Autismo. Brasília, 2014. Disponível em: https://www.gov.br/conitec/pt-br/midias/artigos_publicacoes/risperidona_final.pdf. Acesso em: 10 maio. 2024

MOL, Annemarie. **The logic of care: Health and the problem of patient choice.** New York: Routledge, 2008

OLIVEIRA, Fabiana Santos Rodrigues de. **Maconheirinhos: cuidado, solidariedade, e ativismo de pacientes e seus familiares, em torno do óleo de maconha rico em canabidiol (CBD).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

PARK, Su Young *et al.* Antipsychotic Use Trends in Youth With Autism Spectrum Disorder and/or Intellectual Disability: A Meta-Analysis. **Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry**, v. 55, n. 6, p. 456-468.e4, 2016.

PETRYNA, Adriana. Experimentalidade: ciência, capital e poder no mundo dos ensaios clínicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, p. 127–160, 2011.

PUIG DE LA BELLACASA, María. **Matters of care: speculative ethics in more than human worlds**. Minneapolis (Minn.): University of Minnesota press, 2017.

ROSE, Nikolas. **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI**. [*S. l.*]: Paulus Editora, 2013.

HARDON, Anita; SANABRIA, Emilia. Drogas fluidas: revisitando a antropologia dos fármacos. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 25, n. 1, 2023.

SANTOS, Marisa da Silva *et al.* Autorização para uso *off-label* pode ser benéfica para o Sistema Único de Saúde? **Cadernos de Saúde Pública**, v. 39, p. e00032623, 2023.

SILVA, Luciana dos Santos; CURTY, Gabriel Salazar. Relato de experiência: análise do direito ao BPC-LOAS para pessoas com TEA e as dificuldades na comprovação perante o INSS. **Revista de Ciência Política, Direito e Politicas Públicas - POLITI(K)CON**, v. 7, p. 64–72, 2024.

SOUZA, Carla Patricia F. A. de; OLIVEIRA, Jaime L. M.; KLIGERMAN, Débora C. Avanços e desafios em normatização de amostras grátis de medicamentos no Brasil. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 24, p. 871–883, 2014.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: An Ethnography of Global Connection**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"O que são os desreguladores endócrinos?": toxicidade ambiental e in/determinações onto-epistêmicas

Emília Braz[1]

Resumo: À pergunta que intitula esta proposta, respondia que "desreguladores endócrinos (DEs) são substâncias químicas exógenas sintéticas que interferem com qualquer aspecto da ação hormonal", uma definição proveniente de documentos médicos. Para esta apresentação, proponho tratar essa pergunta como um ponto de partida para investigar etnograficamente as in/determinações onto-epistêmicas dos DEs. Sem subscrever à doutrina do "mundo de um mundo" (Law, 2015), compreendo que as possíveis respostas resultam de diversas práticas de materialização. Consequentemente, tais materialização resultam em (re)configurações diferenciais do mundo (Barad, 2007). Elenco duas ancoragens etnográficas para investigar tais materializações e efeitos: uma entrevista em um podcast no qual o discurso indutor de pânico é mobilizado para figurar os DEs como agentes de feminilização e um risco aos homens e à masculinidade, e uma videoperformance intitulada *Housewives Making Drugs*, onde as personagens sintetizam o hormônio feminino de sua transição de gênero a partir da urina. Ao pensar com essas ancoragens, objetivo evidenciar os emaranhamentos entre ambientes e organismos presentes nos três registros mobilizados – médico, popular e artístico – a partir de práticas material-discursivas sobre a desregulação endócrina, complexificar, sem necessariamente resolver, as in/determinações onto-epistêmicas que os DEs engendram e se atentar aos distintos efeitos que tais emaranhamentos produzem no mundo.

Palavras-chaves: desregulação endócrina; xenoestrogênio; teoria hormonal; substâncias químicas tóxicas; mundificação.

Introdução: a virada material no pensamento feminista

> "[…] matter is substance in its intra-active becoming – not a thing, but a doing, a congealing of agency."
>
> (Karen Barad, 2007, p. 151)
>
> "[...] 'nature' is always as close as one's own skin."
>
> (Stacy Alaimo, 2010, p. 2)
>
> "[…] through its senses [an organism] manifests with and of an environment as an improvisation."
>
> (Eva Hayward, 2010, p. 593)

Entre feministas do campo dos estudos da ciência, é comum a crítica de que o feminismo e os estudos de gênero da segunda metade do século XX em diante abandonaram a matéria. Donna Haraway critica a compreensão de que a realidade seria simplesmente efeito

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: emiliabraz7@gmail.com.

da retórica científica, instituída pela persuasão, mas destituída de qualquer materialidade (Haraway, 1991). No campo da teoria hormonal, Nelly Oudshoorn (1994) e Celia Roberts (2007) destacam que a compreensão do gênero como interpretação social do corpo biológico "[reproduziu] a divisão de tarefas entre as ciências sociais e as ciências biomédicas [ao definir o sexo] implícita ou explicitamente [...] em termos anatômicos, hormonais ou cromossômicos"[2] " (Oudshoorn, 1994, p. 2). Stacy Alaimo (2010) chama de "fuga da natureza" o distanciamento do feminismo da discussão sobre matéria e a preferência por elaborações construcionistas.

Este conjunto de críticas antecipou e possibilitou a virada material no pensamento feminista. Os textos da antologia *Material Feminisms*, editada por Alaimo e Susan Hekman (2008), articulam essa crítica e explicam que o "feminismo material", "uma onda da teoria feminista que leva a matéria a sério" emerge dos campos "do feminismo corpóreo, do feminismo ambiental e dos estudos da ciência", diferente do "feminismo materialista" "que emerge ou é sinônimo do feminismo marxista" (*idem*, p. 18, n. 3). As editoras destacam que, apesar de rejeitar a maioria das dicotomias, o feminismo construcionista adota a separação realidade/linguagem sem questionamento, deixando intacta a metafísica representacionista desta e outras dicotomias, como natureza/cultura, objetivo/subjetivo, corpo/mente, mulher/homem (Alaimo & Hekman, 2008, p. 2-3). Essas e outras autoras reconhecem os avanços políticos e teóricos que formulações como o sistema sexo/gênero proporcionaram na luta trans/feminista (Alaimo & Hekman, 2008; Gill-Peterson, 2025), mas destacam que algo se perde ao deixar de lado considerações sobre a natureza, a matéria, a biologia, o corpo e as práticas científicas.

Em uma profunda crítica à metafísica representacionista, que postula uma realidade composta de entidades discretas e individuais "com atributos inerentes, anteriores à sua representação" (Barad, 2007, p. 46), Karen Barad destaca a relacionalidade entre "representação" e "entidades a serem representadas" (*ibidem*). O foco de sua crítica é a crença, compartilhada pelo realismo científico e construcionismo social, de que as representações são responsáveis por nosso acesso ao mundo através da "mediação entre

[2] Todas as traduções são da autora.

entidades independentemente existentes", isto é, coisas e palavras, separadas por uma "lacuna ontológica subestimada" (*idem*, p. 47). Tais "posições antagônicas", o realismo e o construcionismo, divergem apenas quanto ao referente: no primeiro, a ciência tem acesso privilegiado à "realidade em si" através de entidades não humanas, enquanto que o construcionismo não tem acesso a objetos em si, mas antes às práticas culturais que representam o mundo, como as teorias científicas. Em outras palavras, o realismo científico "toma a ciência como um espelho da natureza", ao passo que para o construcionismo social, "a ciência espelha a cultura" (*idem*, p. 40). Para Barad (*idem*, p. 44 e 53), a presunção de "correlação de correspondência" entre teorias científicas (palavras) e a realidade (coisas) resulta da "exclu[são] [*bracket out*] [d]a importância [*significance*] das práticas [ao não] considerar através de quais práticas as representações são produzidas".

Contra a repartição da realidade em domínios distintos (o ontológico e o epistemológico), povoados por entidades discretas, e com interesse em discutir "a natureza do conhecimento [*knowing*] e do ser [*being*]" (*idem*, p. 37), Barad propõe a teoria do realismo agencial, "uma explicação causal de como práticas discursivas se relacionam a fenômenos materiais" (*idem*, p. 44-45) ou, em outras palavras, como "a natureza e a cultura interagem" (*idem*, p. 42). Na obra de Barad, o realismo agencial coloca em suspenso a preexistência de propriedades, fronteiras e características inerentes às entidades científicas e analisa as práticas que as determinam. Ao invés de duas entidades preexistentes que interagem posteriormente, o neologismo proposto por Barad "intra-ação" postula que duas entidades não preexistem às suas relações, mas emergem delas. A título de exemplo, podemos entender que as entidades biológicas "hormônios" e as entidades sociais "masculino"/"feminino" não preexistem, mas intra-agem dentro de práticas científicas endocrinológicas. A distinção entre social e biológico se torna turva e viscosa, dificilmente desemaranhável. A noção de prática é central para o argumento, uma vez que Barad não se interessa somente pela natureza do conhecimento científico e das representações (epistemologia), mas também pela natureza das práticas discursivas (*idem*, p. 45).

Neste enquadramento, a realidade de entidades científicas resulta da relacionalidade entre "fenômenos materiais específicos" e "(re)configurações materiais do mundo através das quais fronteiras, propriedades e significados são performados diferentemente"

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

(*idem*, p. 139). A relação entre "coisas" e "palavras" não é pré-determinada, mas intra-ativa. "Hormônios sexuais femininos" ou "hormônios sexuais masculinos" não preexistem à sua fabricação, mas são contemporâneos aos aparatos de produção corporal que determinam fenômenos material-discursivos, como por exemplo o "corpo hormonal" (Oudshoorn, 1994; Roberts, 2007). A objetividade científica resulta de determinações locais, não de pressupostos metafísicos sobre a ontologia da natureza. A diferença entre materialidade/discursividade, sujeito/objeto, interior/exterior e a determinação de fronteiras, propriedades e significados de entidades resultam de "cortes agenciais", isto é, "uma resolução *dentro* [*within*] do fenômeno de indeterminação [*indeterminacy*] ontológica (e semântica) inerente" (*idem*, p. 140). Os aparatos de produção corporal, nos quais fenômenos material-discursivos ou determinações onto-epistêmicas são produzidos, são "configurações materiais ou reformulações *do* mundo", não coisas *no* mundo (*idem*, p. 146, ênfase minha). Trata-se de entender que, como as epígrafe de Barad (2007) e Eva Hayward (2010) destacam, não nos referimos a fenômenos *no* mundo, mas a (re)configurações materiais-discursivas *do* mundo em seu devir intra-ativo.

Portanto, as in/determinações onto-epistêmicas a que me refiro no título desta proposta se referem ao fenômeno material-discursivo e às propriedades, características e fronteiras das entidades chamadas de "desreguladores endócrinos" (posteriormente DEs)[3]. O enquadramento ontoepistemológico, "o estudo de práticas entrelaçadas de conhecimento e ser" como Barad definiria (2007, p. 409, n. 5), nos oferece ancoragem teórico-conceitual para discutir o tema em questão e analisar o emaranhamento entre matéria e significado e as determinações locais de diferentes registros (o médico, o popular e o artístico) como possíveis respostas ao questionamento que serve de ponto de partida etnográfico. Ao pensar com esses registros, objetivo evidenciar os emaranhamentos entre

[3] De acordo com os Descritores em Ciência da Saúde (DeCS), os termos utilizados são diversos, podendo ser "desregulador" ou "disruptor endócrino", "desregulador" ou "disruptor hormonal", "substância desreguladora endócrina" ou "de desregulação endócrina", "substâncias químicas desreguladoras endócrinas" ou "de disrupção endócrina" (Disruptores Endócrinos, s.d.). Na literatura médica, já encontrei também "interferentes endócrinos". No inglês, é comum o termo "*endocrine disrupting chemicals*" (EDCs) ou "*endocrine disruptors*". Escolhi utilizar o termo "desreguladores endócrinos" devido aos diversos usos da palavra como verbo (desregular), substantivo (desregulação) ou substantivo e adjetivo (desregulador), mantendo assim, os diferentes usos do termo "*disrupt*" comuns na literatura médica e socioantropológica sobre desregulação endócrina.

ambientes e organismos a partir de práticas material-discursivas sobre a desregulação endócrina, complexificar, sem necessariamente resolver, as in/determinações onto-epistêmicas que os DEs engendram e se atentar aos distintos efeitos que tais emaranhamentos produzem no mundo.

Antes de apresentar e discutir as ancoragens etnográficas dessa proposta, gostaria de fazer um breve comentário de cunho teórico-metodológico sobre o que chamarei de "mundificações tóxicas". Ao discutir "a desordem generalizada nas dinâmicas ecológicas e ontológicas", a filósofa Alyne Costa afirma que "é preciso considerar as múltiplas e variadas maneiras por meio das quais o Mundo existe para os diversos povos que nele coexistem" (Costa, 2019, p. 17). Isto é, a "unicidade" da Terra "não presume qualquer univocidade" e "apesar de ser *única*, a Terra *não é a mesma* para todos" (*ibidem*, ênfase no original). No campo da antropologia da ciência, John Law (2015) discute o problema da univocidade do mundo a partir do que ele denomina de pressuposto metafísico moderno e científico do "mundo de um mundo" [*one-world world*]. Tal pressuposto afirma que o mundo e a realidade são fenômenos observáveis únicos, exteriores e anteriores às relações socioculturais e políticas e ao/à cientista cabe o privilégio de os descrever de forma neutra e modesta, isto é, cientificamente. Contudo, Law afirma que a prática científica não se restringe às definições epistêmicas, mas, assim como outras práticas, também tem efeitos ontológicos: a ciência produz a realidade que diz descrever.

Neste sentido, é importante ter em mente que, ao discutir a desregulação endócrina a partir de seus efeitos no mundo, não parto do pressuposto que existe um mundo onde se encontram os DEs. Ao contrário, me refiro aos processos de mundificações através dos quais determinações onto-epistêmicas ou devir intra-ativos dos DEs se tornam possíveis. As ancoragens etnográficas desta pesquisa, então, devem ser entendidas como distintas mundificações, práticas que produzem mundos, (re)configurações tanto epistêmicas quanto ontológicas *do* (e não *no*) mundo. Ao engajar-me com elas, pretendo evidenciar como elas produzem diferencialmente aquilo que determinam como desregulação endócrina. Sendo assim, o que elas oferecem não são respostas definitivas ao questionamento que embala esta conversa. Seguindo Barad (2012, p. 46) entendo-as como "articulações inteligíveis específicas do mundo", isto é, não como "entidades determinadas existindo

individualmente, mas [como] fenômenos-em-seu-devir, onde o devir não está ligado a uma temporalidade futura, mas à relacionalidade radicalmente aberta da própria mundificação do mundo" (*ibidem*). Isto é, mundificação se refere ao processo intra-ativo de produção de propriedades, características e fronteiras diferenciais e relativas de entidades científicas, sua determinação dentro de um fenômeno específico. As ancoragens etnográficas, portanto, oferecem determinações ou materializações onto-epistêmicas emergentes dos DEs – não as entidades desreguladoras endócrinas em si mesmas, mas uma figuração. Apesar de compartilharem de uma dada relacionalidade ambientes/organismos/toxicidade, gostaria de destacar que, as diferentes materializações implicam até mesmo distintas entidades desreguladoras endócrinas.

Mundificações tóxicas: ancoragens etnográficas

A pergunta dessa proposta, para retomá-la, é a seguinte: o que são os desreguladores endócrinos? Ao invés de entendê-la como uma forma de delimitar o campo ou o objeto etnográfico de minha investigação, pretendo tratá-la como ponto de partida para olhar atenciosamente as práticas material-discursivas que podem respondê-la. Similarmente, as respostas, como mencionei anteriormente, não são determinações definitivas do objeto ou do campo, mas in/determinações onto-epistêmicas que ajudam a materializar a desregulação endócrina e seus efeitos como fenômenos *do* mundo.

A primeira possível resposta é uma definição médica oferecida pela *Endocrine Society* (ES) em uma "declaração de princípios" [*statement of principles*] de 2012. Não tenho tempo ou espaço para apresentar o trabalho da ES em relação a desregulação endócrina, mas é suficiente dizer que, desde o final dos anos 2000, ela tem se destacado como um dos atores mais importantes e interessados nesta discussão. Entre 2009 e 2025, já publicou diversos documentos, tanto técnicos quanto voltados à popularização e à regularização dos DEs. No documento de 2012, partindo da definição de quatro outras instituições – a *Endocrine Disruptor Screening and Testing Advisory Committee* (EDSTAC), a *Environmental Protection Agency* (EPA), a *European Union* (EU) e a *World Health Organization* (WHO) –, a ES afirma que "[um] DE é uma substância química exógena, ou mistura de substâncias químicas, que interfere com qualquer aspecto da ação hormonal" (Zoeller *et al.*, 2012). Diferentemente das definições da EDSTAC, EU e WHO e

similarmente à definição da EPA, a definição da ES não descreve os efeitos adversos, mas oferece uma definição do modo de ação das substâncias químicas tóxicas a serem identificadas como desreguladoras endócrinas, deixando a definição aberta o suficiente para incluir os efeitos adversos conhecidos atualmente e os que serão conhecidos com o aprofundamento da pesquisa.

Tal definição destaca as características inerentemente biológicas da ação desreguladora endócrina. Mesmo sendo uma breve definição, em seu contexto de aplicação, percebo que a ES renaturaliza os processos fisiológicos que seriam desregulados e instaura uma lógica de im/pureza (Shotwell, 2016) entre o ambiente (contaminado) e o organismo (sistema hormonal). Isto fica mais evidente quando retomamos sua definição de hormônios. Hormônios são

> "[...] substâncias químicas naturais, produzidas em células dentro de uma glândula e liberadas na corrente sanguínea, onde são transportados até alcançar um tecido ou órgão-alvo. [...] Para produzir um efeito, cada hormônio se liga aos seus receptores específicos de uma forma reminiscente a uma chave (hormônio) abrindo um cadeado (receptor). Na célula alvo, o hormônio desencadeia uma resposta muito específica [...]." (Gore *et al.*, 2024)

"Em outras palavras", Gore *et al*, 2024 afirmam, os "hormônios são mensageiros químicos naturais". Esta metáfora faz parte da pesquisa hormonal desde o início da compreensão bioquímica das ações fisiológicas do sistema endócrino. Mas como considerar as relações entre ambientes e organismos através de mensagens químicas em um "contexto tóxico" (Ah-King; Hayward, 2019) de "sobrecarga informacional" (Roberts, 2007)?

No contexto dessa pesquisa, me esforço em questionar os pressupostos médicos que ratificam as distinções interno/externo e saúde/doença, e até mesmo sexo/gênero ou natureza/cultura, e tratam o organismo como uma entidade meramente biológica *no* mundo, e não *do* mundo. Contrariamente, inspiro-me no trabalho de Ford *et al* (2024, p. 1) para quem os hormônios são artefatos simultaneamente biológicos e culturais, entidades material-semióticas que "provocam, respondem e possibilitam as funções e os processos corporais" ao mesmo tempo que "carregam significados, criando efeitos em cadeia de informações entre pessoas e moldando compreensões e realidades materiais de saúde, normalidade, sexo e gênero". Simultaneamente, penso com a noção de transcorporeidade de Alaimo (2010, p. 2-3) que postula "as interconexões da corporeidade humana com o

mundo mais-que-humano", isto é, "interconexões substanciais entre humanos e o mundo mais amplo" e a compreensão sensual de Hayward (2010a, p. 593), para quem "a reatividade [*responsiveness*] de um organismo a um ambiente são as condições de sua emergência", isto é, "o organismo é uma resposta transicional aos seus limites sensoriais". Se, como Hayward (2010a, p. 593, ênfase minha) coloca, "[u]m organismo não é uma reação ao ambiente, mas, através de seus sentidos, manifesta-se *com* e *de* seu ambiente como uma improvisação", o que a desregulação endócrina pode oferecer na compreensão que temos da relação entre ambientes e organismos?

Muitos dos documentos da ES que estou analisando para a tese são coproduzidos com a *International Pollutants Elimination Network* (IPEN), uma rede global que, segundo seu slogan, luta "por um futuro livre de substâncias químicas tóxicas" [*for a toxics-free future*]. Mas o que fazer – como agir com respons-habilidade (Haraway, 2016) – se nem ao menos sabemos a real extensão e efeito da contaminação química a nível planetário (Richardson *et al.*, 2023; Rockström *et al.*, 2009; Steffen *et al.*, 2015) e com limites reais na regulamentação da produção e circulação de substâncias químicas tóxicas (Langston, 2010; Shotwell, 2016)? Adiante, pretendo elaborar alguns pontos teóricos e conceituais sobre a "copresença inevitável" (Ah-King & Hayward, 2019, n.p.) de DEs, especialmente como ela afeta a forma como levamos a sério a matéria. Antes, descreverei duas situações etnográficas que servirão de ancoragem para pensar tal elaboração.

A masculinidade em risco

A primeira situação que descreverei é a entrevista intitulada "Atração, Homens Dominantes e Mente Feminina" do *Sem Groselha – A resenha que liberta sua mente*, um *podcast* criado durante o cenário da pandemia para discutir diversos assuntos "sem censura e sem groselha", daí seu nome. Acumula 244 mil seguidores no Instagram e 412 mil inscritos no YouTube. O vídeo da entrevista em questão foi publicado 29 de junho de 2023 e totaliza até o momento 115.677 visualizações[4]. Na descrição do vídeo, consta que a entrevistada "é mestre em biologia e estuda sobre psicologia e a mente humana. É

[4] Desde a primeira versão deste texto (30/06/2025), o número de visualizações aumentou em pouco mais de quatro mil.

especialista em relacionamentos para homens e criou o movimento homens dominantes". Para o presente momento, o conteúdo do *podcast* e aspectos de sua vida pessoal e profissional serão indispensáveis para a argumentação, visto que não se trata de uma cientista com publicações na área da desregulação endócrina, mas alguém que populariza o tema através do pânico moral. Em seu perfil de Instagram pessoal, sem nenhuma atualização desde 2020, ela se define como "bióloga" e diz se interessar por observação de pássaros e vida selvagem. Em seu perfil de Instagram profissional, atualizado diariamente com postagens de "cortes" de entrevistas e "*stories* de caixinha", ela acumula 909 mil seguidores[5]. Nele, disponibiliza um link que leva à página de sua mentoria, chamada "O caminho do homem", destinada a "ensinar gatilhos para conquistar uma mulher [utilizando] apenas técnicas comprovadas cientificamente [para] ativar o *instinto primitivo* e deix[á-la] obcecada por você" (ênfase minha).

Similarmente à Rachel Carson (2010) e Theo Colborn (Colborn; Dumanoski; Myers, 2002), cientistas que se dedicaram a pesquisar as substâncias químicas tóxicas desreguladoras endócrinas, a entrevistada é proveniente da área das ciências da vida, se graduando em biologia entre 2010 e 2013. Ainda de acordo com seu Lattes, sabe-se que ingressou no mestrado em Engenharia de Biossistemas na Universidade Federal Fluminense em 2015, sem contudo constar a data de defesa da dissertação. Uma rápida busca pelo seu nome em um acervo de teses e dissertações não devolveu resultado algum, me fazendo questionar seu título de "mestre em biologia". No site de mentoria, o título de mestre não é mencionado, mas ela se define como "bióloga e cientista que estuda sobre o comportamento humano e a mente feminina" (adaptado do site). Destaco esse aspecto porque a referência a "ser cientista" ou "ser mestre em biologia" funciona como atestado de sua autoridade em relação a suas afirmações, frequente em suas falas gravadas e no site. Durante a entrevista ao *podcast*, ao responder porque se interessou por essa área, ela reafirma a importância da biologia e da ciência:

> Bom, eu já trabalhava com comportamento animal, né? [...] E tem várias coisas que a gente modela para o comportamento humano, né? Vários princípios, enfim. A biologia, me trouxe isso demais. Eu sempre tive muita visão sistêmica sobre as coisas. [...] Então o que que eu estou querendo dizer? Que você vê o

[5] O número de seguidores também aumentou em 32 mil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> sistema e como que um se interliga com o outro. Essa visão sistêmica eu trouxe da biologia, me ajudou muito a eu começar a entender mais da dinâmica nos relacionamentos [...].” (Atração [...], 2023, 42m37s)[6]

Apesar do espaço predominante da ciência, logo em seguida ela afirma que se deslocou para “outro paradigma” e “come[çou] a ir para a área mais mental”, apesar de “não [ser] psicóloga”. Ela se refere aos “pensamentos” e às “crenças” (limitantes) que “não [vêm] necessariamente de uma ancestralidade ou da biologia do hormônio XYZ”, mas “dali, [...] do feedback do ambiente” – o exemplo de crença limitante que ela utiliza é “homem não presta”. Apesar desse deslocamento, a forma como ela interpreta “pensamentos” e “crenças” está muito ligada à forma como ela compreende a “ecologia”, isto é, “como que o meio influencia na dinâmica comportamental [...]”, a relacionalidade entre condições externas e comportamentos internos (fisiológicos, biológicos e hormonais). É por causa dessa sobreposição que “pensamentos” e “crenças”, de um lado, e “comportamento”, “fisiologia/biologia” e “hormônios”, de outro, podem ser aproximados ao afirmar que crenças emergem “do que ela [a mulher que crê que “homem não presta] capta de informação, do ambiente, das experiências passadas, da família” o que “começa a mudar o pensamento dela” e, consequentemente, “toda a mudança comportamental biológica [...] do sistema endócrino mesmo, né? *Os hormônios começam a atuar sendo guiados por esse pensamento.* Confusão”. (*idem*, 40m42s, ênfase minha)

A forma como seu pensamento é articulado *realmente* é confuso: ela parte da “visão sistêmica da biologia” e chega à compreensão de que pensamentos e crenças guiam os hormônios, acarretando mudanças fisiológicas, biológicas e hormonais. Apesar de confuso e de não se ater a critérios científicos para sua argumentação (nunca ouvimos uma referência a dados científicos ou pesquisas, somente a exemplos de suas “mentorias” e seus “mentorados”), é ao discutir questões hormonais que vemos a aproximação entre seu discurso com a ciência e, particularmente, com um conjunto de livros e publicações científicas e de divulgação científica que se apoiam em discursos indutores de pânico.

Na primeira meia hora do *podcast*, a entrevistada discute o “papel da mulher” e o “papel do homem”. Nesse ponto, vemos como os estereótipos de gênero, sexualidade e

[6] Estou atualmente trabalhando na transcrição deste vídeo.

sexo (Martin, 1991) são mobilizados e atualizados para o contexto do *podcast*. Feminilidade e masculinidade são características cristalinas e essenciais, expressas pelas noções de "mulher feminina" e "homem masculino". Essas noções rígidas estão associadas a questões ocupacionais e ambientais, como por exemplo neste trecho onde discute masculinidade, obesidade e baixos níveis de testosterona:

> Quando você vê um homem muito feminino, geralmente você já... eu já pergunto assim [sussurrando]: "você andou dando uma olhada nos seus hormônios?" E pode ser a causa, ou seja, a baixa hormonal pode ser a causa [...] do quanto o cara está feminino e também pode ser a consequência dos atos femininos dele irem baixando... começam a baixar o hormônio dele. Então o cara começa obeso [...], ele tem uma tendência a dimin..., a testosterona dele cair, né? Porque sedentarismo, enfim. Então você vê que aí, mentalmente falando, o cara não está, não está agindo tanto, não tem [...] essa dinâmica de força. Aí começa o externo influenciar no interno, um retroalimenta o outro. Quem veio antes, o ovo ou a galinha? (*idem*, 41m37s)

São a ação e a força, em contraponto à languidez e passividade da mulher feminina, que definem o homem masculino. Ela retoma este ponto mais adiante quando o *host* lhe pergunta "e quando tu vê, por exemplo, homens com comportamento explicitamente feminino e talvez uma cultura que incite isso [...]?"[7]. Em resposta, ela retoma "um estudo lá falando sobre a diminuição ao longo dos últimos 30 anos [...] de 40% na testosterona do homem". Tal fenômeno, segundo o estudo (não citado) resulta "desde o entretenimento [...] que estimula ele a ser mais feminino", o desencorajamento ao esporte e o encorajamento ao consumo de drogas ou à má alimentação. A partir de sua "visão sistemática", informada pela biologia, a entrevistada identifica isso como uma "agenda global que está castrando os homens" (*idem*, 2h11m50s). Ela afirma:

> [...] olha o quanto de mulher usa anticoncepcional... E aí no final das contas, quando você for olhar, tudo está interligado, que é... Quando que começou o movimento para mulheres usarem anticoncepcional? [...]. Aí o que acontece? As mulheres usam anticoncepcional, muito. [...] Hoje em dia é difícil uma mulher que não use. Só que acontece quando a mulher urina, ela expele uma parte desses hormônios. Então existe um índice alto de hormônios femininos na água que os homens consomem. Esse estudo falava sobre isso também. Então [...]

[7] A intervenção completa do *host* é a seguinte: "E quando tu vê, por exemplo, homens com comportamento explicitamente feminino e talvez uma cultura que incite isso, tipo quando tu vê homens agora pregando que tu tem que usar mais maquiagem ou que homens podem ter a unha cumprida, assim. O que que tu pensa em relação a isso? Eu acho assim... Eu não sei nem o que achar. Às vezes assim, [...] eu acho que cada um pode fazer o que quiser, mas eu acho que não tem que fazer os outros engolir um discurso [...] fazer as outras pessoas engolir um discurso e achar lindo. Tipo, eu não sou obrigado a achar nada lindo. Eu acho lindo o que eu quiser." (*idem*, 2h11m41s).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> tudo isso está [...] afeminando o homem. E aí começa a vir [...] a vontade no homem, extremamente natural de usar unha, de usar *cropped*, de usar saia, de fazer maquiagem, que são coisas que estão registradas na nossa mente há muito tempo como características femininas. [...] [N]o ponto de vista biológico, o homem é a brutalidade da coisa, é a força. Saía pra caçar. [...] Nossa ancestralidade, sim, influencia no nosso "eu" hoje, tá? [...] Do ponto de vista [...] biológico, o homem, ele precisa de praticidade, de praticidade, de autoproteção e de funcionalidade [...] para ele exercer a função dele no mundo. Então, se eu vou caçar, se eu vou sair para trabalhar, eu preciso estar pronto mais rápido. Por isso que [...] às vezes um cara com o cabelo muito [...] grande e que fica cuidando demais [...] acaba trazendo vários trejeitos femininos, porque ele vai sair, ele precisa cuidar pra caramba do cabelo, então isso tudo vai tirando a praticidade dele, vai deixando ele mais lento. Ele começa a ter que se preocupar com várias outras coisas. Os cara que tem cabelo grande às vezes acaba desenvolvendo tique de passar a mão no cabelo [...]. Então vai trazendo vários trejeitos femininos. Então, a forma e a função do homem, não é interessante biologicamente que ele comece a colocar um monte de frufru. (*idem*, 2h11m50s)

Ainda que as falas e seu contexto pareçam exageradamente cômicos e falaciosos, a mensagem não difere muito do que muitos livros e páginas no *Instagram* de divulgação científica, por exemplo, compartilham. A articulação do problema dos DEs por ela é similar às metáforas sobre a saúde reprodutiva e a (in)fertilidade que relacionam as mudanças fisiológicas ao fim do mundo, como por exemplo as expressões "espermagedom" (*spermageddon)*, em referência à batalha religiosa do Armagedom (Swan & Colino, 2021), "estrogeração" (*estrogeneration*), aludindo à onipresença de hormônios feminilizantes no meio ambiente e nos corpos nas últimas décadas (Jay, 2017), "alterando o Éden" (*altering Eden*), sugerindo que os efeitos dessas substâncias afetam um estado de natureza primordial e imaculado (Cadbury, 1999) ou evidenciando mais diretamente o risco da feminilização, com a seguinte expressão: "a feminilização da natureza" (Cadbury, 1998). Tais metáforas são acompanhas de imagens que aludem aos riscos dos DEs à natureza e à reprodução ou de descrições de terras e florestas arrasadas, como no capítulo introdutório de Rachel Carson (2010).

Antes de trazer alguns pontos reflexivos quanto à essa mundificação tóxica, discutirei brevemente uma outra: trata-se de uma *videoperformance* intitulada *Housewives Making Drugs* da artista Mary Maggic. Diferentemente do que vimos até agora, esta ancoragem etnográfica se centra em pensar as dimensões estéticas da desregulação endócrina e as consequências em se viver em um ambiente "estrogenado", isto é, permeado

pelo estrogênio, sem, contudo, ignorar as consequências que tal ambiente pode trazer às relações entre organismos, ambientes e substâncias químicas tóxicas.

Autonomia corporal em um "estromundo"

A segunda ancoragem etnográfica que elenquei chama-se *Housewives Making Drugs* [Donas de casa fazendo drogas], uma videoperformance da artista Mary Tsang, cujo nome artístico é Mary Maggic. A performance é resultado de um projeto mais amplo de Mary Maggic sobre os efeitos da maior presença e circulação de substâncias estrogênicas no meio ambiente chamado *Open Source Estrogen* (Estrogênio de Código Aberto), com o objetivo de "criar novas subjetividades para a vida em um planeta colonizado pelos hormônios" e cujo ponto de partida é o questionamento "e se fosse possível sintetizar estrogênio na cozinha?" (Tsang, 2017, p. 17, tradução minha). Mary Maggic elenca duas estratégias para tal objetivo: em primeiro lugar, inspirada por outros projetos de *biohacking* e *do it yourself*, o projeto se esforça em "desmistificar protocolos laboratoriais esotéricos e desenvolver colaborativamente ferramentas de *biohacking* de baixo custo e metodologias que funcionem como engajamentos críticos na esfera pública" (*ibidem*); em segundo, em consonância com a compreensão feminista e crítica da ciência de que hormônios não são simples artefatos biológicos predeterminados, o projeto "[infunde] o significado social e cultural por meio de design especulativo e narração de histórias para ir além dos medos e ansiedades e produzir novas subjetividades que refigurem [*refigure*] o mundo" (*ibidem*).

Há uma primeira versão dessa videoperformance intitulada "*Open Source Estrogen: Housewives Making Drugs*" . Em tom de manifesto, a dimensão política do espaço da cozinha como "prescrito às mulheres" e do consumo de estrogênio como "maior controle sobre seus corpos ao eludir governos e instituições" é anunciada como "uma possibilidade ubíqua do futuro próximo" (*idem*, p. 19). Paralelamente ao trabalho de produzir especulações fabulativas sobre a síntese e o consumo de estrogênio, como o vídeo-manifesto, Mary Maggic pesquisou métodos científicos de sintetização que poderiam ser performados no contexto da cozinha – diferentemente do que constatamos na situação anterior, a artista buscou na ciência, e não além ou aquém dela, metodologias e práticas que

poderiam ser interessantes para sua pesquisa, sem contudo subscrever a seus limites epistêmicos e técnicos. Entre esses métodos, Mary Maggic testou a possibilidade de extrair o estrogênio da urina através de cromatografia em coluna, uma técnica laboratorial utilizada na "separação de compostos químicos baseada em suas estruturas químicas e polaridades ao criar uma 'fase estacionária' e uma 'fase móvel' dentro de uma coluna de vidro longa" (*idem*, p. 27). Tsang desenvolve protocolos para a fabricação do equipamento assim como para a reação química (*idem*, p. 27-29) .

Contudo, importante para nós é a videoperformance produzida mais tarde, com a participação das artistas Jade Renegade e Jade Phoenix, as dona de casa que sintetizam o hormônio de sua transição de gênero na cozinha a partir do método criado por Mary Tsang. Disponível no YouTube, o vídeo em questão possui muito menos visualizações do que o descrito anteriormente, 3.507 até o momento da finalização deste artigo. O ponto de partida da *videoperformance* é uma carta de recusa de liberação dos hormônios femininos de uma das personagens, uma situação que se tornou recorrente no contexto norte-americano desde a primeira eleição de Donald Trump à presidência[8]. A partir desta situação, e da constatação de um conjunto de outras situações que as personagens apontam como negativas na vida de pessoas trans (especialmente a transfobia e o cissexismo no sistema médico estadunidense), uma delas afirma: "Gostaria que houvesse uma forma de conseguir hormônios sem uma prescrição médica". Como se acessássemos o imaginário das personagens, somos transportados para o programa *Housewives Making Drugs* onde as apresentadoras, Maria e Maria, ensinam uma forma de reutilizar o estrogênio (hormônio feminino) que é excretado na urina, uma forma de "driblar todo o complexo médico industrial" e de mulheres trans "conseguirem autonomia corporal radical". As Marias destacam como essa metodologia de sintetização hormonal é uma prática comunitária, voltada ao compartilhamento de hormônios e criação de novos sistemas de

[8] No contexto norte-americano, a população trans e os serviços públicos voltados para ela (como a distribuição de hormônios e outros serviços de saúde) tem sido objeto de escrutínio por parte do governo. O *podcast The Protocol* de Azeen Ghorayshi e Austin Mitchel documenta a história destes serviços e os embates políticos e jurídicos que podem acabar com eles. No contexto brasileiro, o cenário não é tão diferente, como aponta levantamento feito pela Folha de São Paulo: em janeiro de 2024, havia um mínimo de 77 leis antitrans em vigor em dezoito estados do país (Avelar, 2024).

interdependência. Como elas afirmam: *sharing is caring* [compartilhar é cuidar]! De acordo com a própria artista, a questão que se coloca aqui é a seguinte: "[e] se houvesse um protocolo de código aberta para sintetizar estrogênio que pudesse ser executado em qualquer cozinha padrão?" (*idem*, p. 37).

Para tal feito, elas lançam mão da metodologia descrita dois parágrafos acima, a cromatografia em coluna. Sendo uma ação de *biohacking* e *do it yourself*, Mary Maggic descreve que o equipamento é feito com materiais facilmente acessados, como uma garrafa de vidro (fundo separado do restante), gel de sílica, filtros de cigarro, filme de parafina, água e metanol. O equipamento se chama *Estrofeminizer* – algo como um "feminilizador" a base de estrogênio, a materialização dos pesadelos daqueles que postulam que o nosso (de quem?) futuro está sendo roubado (Colborn *et al*, 2002) . O trabalho de Mary Maggic está interessado em romper com os limites institucionais do conhecimento científico, se apropriando de um conhecimento especializado para, diferentemente da entrevista do vídeo anterior, torná-lo acessível. A ciência é mobilizada com o intuito de produzir um aparato de incorporação de substâncias sintéticas estrogênicas presentes nos ambientes. Trata-se de reenquadrar a urina e o hormônio que nela é excretado como aliados não humanos em técnicas utilizadas na transição de gênero das personagens, e não um agente de risco, como acontece na descrição anterior.

O humor é uma questão fundamental para a proposta da artista: o programa *Housewives Making Drugs* é concebido como um programa de auditório e, ao passo que as personagens levantam questões de autonomia corporal e denunciam a precarização das vidas trans e do acesso a tratamentos de saúde, especialmente o acesso à saúde afirmativa de gênero (*gender-affirming care*), elas também fazem comentários irônicos e engraçados sobre os procedimentos técnicos realizados. Além disso, as personagens discutem os riscos e as implicações éticas do procedimento. Por um lado, o experimento é um exercício fabulativo e a artista não recomenda consumir o líquido que resulta dele, além de tomar cuidado ao manusear o metanol, uma substância química tóxica para os organismos humanos e não humanos. Por outro, as personagens afirmam que, além dos riscos de a receita dar errada ou alguém se machucar, a questão que se coloca é: "com o acesso ao

estrogênio de código aberta, há grande poder... mas com tal poder, há também uma responsabilidade muito maior" (*Housewives*..., 07m56s). Cuidado, compartilhamento e (auto)experimentação sobre os efeitos da toxicidade ambiental a partir de protocolos abertos e prática *do it yourself*[9].

Diferentemente da situação observada anteriormente, não há uma apropriação indutora de pânico em relação aos desreguladores endócrinos e sua ação feminilizante. Ao contrário, há a aceitação [*embrace*] da toxicidade como um elemento indispensável não só de produção de vida de algumas pessoas, mas também uma condição compartilhada de precariedade. Por se tratar de um exercício fabulativo, essa *videoperformance* funciona como uma ótima ferramenta para pensar sobre as possíveis respostas ao questionamento que intitula este artigo. Sem oferecer uma resposta definitiva, mas um exercício especulativo quanto às condições de vida e morte em ecologias contaminadas, em um meio ambiente que está carregado e continua sendo carregado diariamente de substâncias químicas tóxicas. Como discutirei no ponto a seguir, essa situação etnográfica funciona como uma forma de visualizar, ainda que fabulativamente, as possibilidades de devir-com-xenoestrogênio: momentaneamente, a desregulação endócrina é determinada como uma ferramenta onto-epistêmica de modos de vida transfemininos.

Considerações finais: organismos e ambientes emaranhados em ecologias contaminadas

> "Whatever futures await us, we are the future organisms that we are becoming."
>
> Malin Ah-King & Eva Hayward, 2019, n.p.

Gostaria de terminar esta proposta fazendo breves apontamentos teóricos e conceituais que estas descrições me fazem pensar. A abordagem feminista, trans e queer sobre os DEs é bastante diversa: por um lado, há trabalhos que problematizam o pressuposto de um ambiente "puro", afirmando que todo organismo é perpassado pelas substâncias que o rodeiam desde muito cedo (a desregulação endócrina trouxe à tona o fato que o útero não

[9] Neste ponto, penso no trabalho historiográfico de Jules Gill-Peterson, uma mulher trans norte-americana, sobre o compartilhamento de saberes e práticas de transição de gênero entre mulheres trans dos Estados Unidos como uma forma de conhecimento *do it yourself*. Não tenho tempo ou espaço para escrever sobre isto aqui, mas fica a sugestão de palestra proferida em 2023: https://www.youtube.com/watch?v=PzUDA-ruTyVU. Acesso em: 25/09/2025.

é um ambiente protegido dos ambientes externos). A referência à "pureza" seria parte da retórica normativa do dimorfismo sexual bioquímico; por outro lado, há uma extensa literatura, nacional e internacional, que discute os efeitos nocivos do aumento da produção, circulação, disseminação e despejo de substâncias químicas tóxicas, seja a partir dos movimentos de saúde ou de justiça ambiental. Esta literatura e o debate que ela propõe é indispensável para discutir os efeitos do crescimento da indústria química, especialmente ao oferecer, do ponto de vista socioantropológico, modos mais complexos de entender a distribuição diferencial de precariedade química e vulnerabilidade hormonal a que estamos, humanos e não humanos, expostos (Ah-King & Hayward, 2019; Tsing, 2022).

Esta proposta se esforça em trabalhar conjuntamente com essas diferentes abordagens, especialmente se atendo às aberturas onto-epistêmicas e material-discursivas que a desregulação endócrina torna possível, sem, contudo, ignorar os efeitos nocivos que a presença dessas substâncias causam ou reproduzir visões indutoras de pânico. A escolha de partir de três registros distintos que, contudo, se encontram em pontos de convergência é uma forma de me engajar com campos distintos que levam a sério a presença de DEs para produzir propostas (conceituais e estéticas) que não renaturalizem os organismos nem gerem pânico sexual. Neste sentido, interesso-me particularmente nos efeitos material-discursivos da toxicidade sobre os corpos, a biologia, a matéria e as práticas científicas, populares e artísticas.

Os três registros – ainda que não tenha me detido longamente sobre a ES – nos chamam atenção para o fato que vivemos em um "contexto tóxico" no qual substâncias químicas tóxicas que interferem com a ação hormonal se figuram como uma "copresença inevitável" (Ah-King & Hayward, 2019). Apesar de negacionismos, o papel das substâncias químicas tóxicas nas mudanças ambientais e seus efeitos sobre os organismos humanos e não humanos é cada vez mais presente (Bombardi, 2023) nas novas condições planetárias em que vivemos. Ao pensar com Anna Tsing (2019), podemos identificar essas condições como o Antropoceno, uma era de extinções em massa, mas também de emergências. Entre as coisas que emergiram no tempo do Antropoceno, Tsing destaca a "diversidade contaminada", isto é, "[os] modos culturais e biológicos de vida que se desenvolveram em relação aos últimos milhares de anos de difusão e perturbação humana"

(Tsing, 2019, p. 23), materializada, por exemplo, em resíduo [*waste*] que "poderia apodrecer ou se desintegrar, tornando-se materiais para uma nova vida" (Dump, [*s. d.*]). Contudo, o último século foi testemunha de um crescimento desmedido de "novas – e nocivas – produções" antropogênicas durante os séculos XX e XXI que "geram novas formas de toxicidade ambiental, com efeitos indesejados, muitas vezes imprevisíveis e, por vezes, duradouros sobre outros seres vivos e ecossistemas" (*ibidem*). A característica feral das substâncias químicas tóxicas, isto é, as consequências não antecipadas, resultam de sua circulação incontrolável e bioacumulação muitas vezes imperceptível. O que Tsing chama de "diversidade contaminada" é tida como uma copresença convidativa, no caso da segunda descrição, e um prenúncio do terror da feminilidade, no caso da primeira.

Em um artigo sobre os efeitos nos organismos da presença de substâncias químicas tóxicas nos ambientes, Ah-King e Hayward (2019, n.p.) afirmam que "embora a poluição de desreguladores endócrinos afete o mundo todo, é relevante se perguntar quais populações humanas [e não humanas] estão mais expostas" uma vez que a produção e utilização dessas substâncias estão localizadas geopoliticamente em países do Sul global. Larissa Mies Bombardi, por exemplo, aponta como houve um aumento na produção de monocultura para a exportação nos últimos 50 anos no Brasil, tornando o país o maior consumidor mundial de agrotóxicos (Bombardi, 2023). Neste sentido, vemos como tais substâncias "se alinham com, e exacerbam, padrões sociais mais amplos que designam lugares, pessoas e outros organismos como 'zonas de sacrifício' ou 'terrenos baldios'" (Dump, [*s.d.*]). Consequentemente, Ah-King e Hayward (2019, s.n.) afirmam que se torna necessário não só entender "a desregulação endócrina [como] uma copresença imprescindível da vitalidade [*liveness*] dos organismos", como incorporá-la em modelos de sexo que o tomem como processual ao invés de "uma dicotomia dada pela natureza ou uma característica essencialmente discreta" (*ibidem*). Destaco os efeitos dos DEs sobre o sexo pois, como é o caso da primeira descrição, os efeitos desreguladores endócrinos são mobilizados para produzir uma noção indutora de pânico frente à possível dissolução dos limites bioquímicos do dimorfismo sexual e seus efeitos comportamentais, isto é, "homens feminilizados". Ah-King e Hayward argumentam que esta visão sobre o sexo

depende de sua redução à forma mais simplificada e ratificada de antagonismo binário. As autoras se perguntam, então,

> Por que o sexo é mais importante do que o câncer, as doenças autoimune e até mesmo a morte? Quais nervos culturais (muitos dos quais globalizados) são acionados? E, para nós que temos preocupações feministas, como podemos reorientar o debate para longe do essencialismo, do sexismo e da heteronormatividade? (*ibidem*)

A desregulação endócrina "apresenta um desafio à forma como nós conceituamos o sexo" (*ibidem*). Frente a este desafio, as autores propõe se deslocar para um modelo de sexo que "enfatiza [os] processos dinâmico nos quais os organismos têm mais ou menos 'potenciais em aberto' de sexo, características relacionadas ao sexo e comportamento" (adaptado de Ah-King & Hayward, 2019). "Potencial" deveria ser entendido como "uma abertura, uma reatividade [*responsiveness*] que é ontologicamente mais dinâmica do que estática" (*ibidem*). A concepção sensual de organismos de Hayward – diluída em diversos momentos de sua obra – é indispensável para pensar-com os efeitos dos DEs sobre os organismos enquanto fenômenos de materialização *do* mundo. Para Hayward, "corpos não são produtos diretos ou reações aos ambientes, mas, ao contrário, manifestam relações sensoriais e improvisadas dentro das condições de emergência de um organismo" (Hayward & Weinstein, 2015). Atenção aos desreguladores endócrinos e levar a sério seus efeitos aponta não só para a diluição de padrões binários rígidos, mas às condições da experiência corpórea que vamos, humanos e não humanos, matéria orgânica e inorgânica, enfrentar nos próximos anos. Os riscos à cisheteronormatividade talvez sejam os menores dos problemas. Ah-King e Hayward (2019, n.p.) destacam que "[v]ivemos em uma catástrofe ambiental. Certamente alguns organismos sobreviverão; talvez apenas os humanos não". Tal frase não ecoa as ideias ecofascistas e eugenistas de que o problema do planeta Terra são os humanos, mas encara, como uma realidade mundana, isto é, relativa às condições simbióticas da vida que interliga diferentes espécies. A desregulação endócrina não encoraja nem xeno-filia (simpatia pelo que é estrangeiro, estranho, alienígena) nem xeno-fobia (aversão ao que é estrangeiro, estranho, alienígena), palavras que utilizo com um hífen para me referir às sensações de esperança ou pânico, respectivamente, que a discussão sobre desregulação endócrina pode engendrar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para finalizar, gostaria de fazer um breve comentário sobre a substância que perpassou as duas descrições feitas acima. Quando elenquei ancoragens etnográficas que destacam a importância da urina para a presente proposta, meu objetivo era discutir alguns dos levantamentos que tenho feito para a tese. A urina é uma substância que, uma vez excretada, deveria ser adequadamente disposta, dado o perigo que representa aos limites materiais e simbólicos do corpo (Douglas, 2014). Quem não se lembra quando o ex-presidente e atual condenado postou na sua conta de *Twitter* "o que é *golden shower*?"? No caso da primeira ancoragem etnográfica, apresento a forma como o hormônio feminino presente na urina de mulheres é mobilizado com o intuito de determinar os DEs como uma ameaça aos homens e à masculinidade. No caso da segunda, os hormônio femininos presente na urina de mulheres trans é mobilizado com o intuito de determinar os DEs como uma possível alternativa de fonte de Terapia de Reposição Hormonal (TRH) . Pânico e possibilidade hormonais são diferencial e relativamente produzidas nos distintos registos. As descrições apresentam os fundamentos normativos do discurso indutor de pânico que postula os riscos à pureza hormonal dos sexos, particularmente à feminilização do sexo masculino, assim como práticas e discursos que se perguntam questões especulativas, fabulativas e exuberantes (Favero, 2025) sobre a onto-epistemologia da relação entre organismos, ambientes e a toxicidade ambiental. O caso da segunda descrição lança luz à questão que alguns profissionais da saúde tem postulado uma relação causal entre o aumento de diagnósticos de disforia/incongruência de gênero e a presença de desreguladores endócrinos (Straube, 2024). Consequentemente, a diversidade de gênero (médica ou social, hormonal ou não) (Favero, 2024) é configurada como um marcador de desastre ambiental. Contra esta perspectiva e a partir da circulação da urina e de produtos derivados dela, podemos pensar a diversidade de gênero como um fenômeno sempre ambiental, não um indicador de desastre, extrapolando os limites entre as espécies.

A urina é extremamente importante na história da pesquisa hormonal e dos estudos feministas da ciência. Nelly Oudshoorn (1994) e Celia Roberts (2007) destacam seu papel na pesquisa sobre os hormônios sexuais e a surpresa dos cientistas ao descobrirem que a urina de homens cisgêneros era uma das fontes mais ricas em estrogênio. Donna Haraway em um capítulo de *Ficar com o problema* destaca duas coisas com relação à

urina: uma delas é a incontinência urinária de sua cadela, tratada com dietilestilbestrol (DES) – a primeira substância desreguladora endócrina a se ter notícia dos efeitos em organismos humanos por atravessar a placenta e afetar os fetos de mulheres grávidas (Langston, 2010). A outra é a origem do hormônio que ela mesma utilizou em sua TRH para a menopausa, o Premarin, um hormônio sintético que entrou no mercado canadense em 1941. O nome deste hormônio feminino sintético, utilizado em TRHs como no tratamento de sintomas de menopausa e na transição hormonal de mulheres trans, deriva da sua origem: Premarin vem de PREgnant MARes' urINe, isto é, urina de éguas grávidas. As condições de trabalho dessas éguas envolvem estarem frequentemente grávidas e beberem pouca água para urinarem quantidades altas de hormônio concentrado (Haraway, 2016; Hayward, 2010b, 2014). A reflexão sobre a presença e a circulação da urina, assim como sua importância em experiências corporificadas, assume outros contornos no trabalho de Eva Hayward. Em uma série de artigos publicados entre 2003 e 2025, Hayward afirma que mulheres trans, ao tomarem hormônios sexuais femininos conjugados a partir da urina de éguas grávidas, "sempre foram trans-espécies", não porque borram as fronteiras entre o humano e o animal, mas porque se encontram em uma espécies de "devir-com-cavalo" (2014, p. 256). Seguindo Haraway (2016), Hayward (2014, p. 256) afirma que, ao ingerir esse hormônio, "o singular [...] é conjugado com o múltiplo através de envolvimentos corpóreos", visto que o estrogênio "transiciona[10] [...] as fronteiras de espécies, filos e reinos". As consequências materiais do consumo de Premarin, isto é, a configuração morfológica e sensível, resultam do que Hayward denomina de "cultura material de manutenção do gênero" (Hayward, 2025), elementos materiais com substâncias químicas xenoestrogênicas que penetram os corpos, afetando a todos e "revigorando a promessa da política transgênero" (Hayward, 2014, p. 257).

Espero ter demonstrado como, apesar de recente e crescente, a pesquisa em torno da desregulação endócrina é um fenômeno material-discursivo que produz distintos efeitos no mundo, emaranhando distintos campos e práticas discursivas. As substâncias químicas tóxicas aqui debatidas contribuem na discussão sobre os efeitos das mudanças

[10] Aqui Hayward utiliza o verbo "*trans*" similarmente ao verbo "*queer*".

ambientais sobre os corpos. Ao destacar as possibilidades dos DEs para além dos efeitos nocivos, não pretendo diminuir a importância de se discutir temas como o câncer, a diabetes etc., mas destacar, como coloca Hayward (*ibidem*), que "onde há perigo, a promessa pode ser encontrada": a porosidades dos organismos, sua abertura aos ambientes, é também a condição de sua cura e de sua existência, "tal é a natureza emergente das condições de morrer e viver". Ao invés de se preocupar com o pânico do que podemos nos tornar um dia, busquei destacar que, "nós somos os futuros organismos que estamos nos tornando" (Ah-King & Hayward, 2019, n.p.).

REFERÊNCIAS

AH-KING, M.; HAYWARD, E. Toxic Sexes: Perverting Pollution and Queering Hormone Disruption. **Technosphere Magazine**, [*s. l.*], 2019. Disponível em: https://technosphere-magazine.hkw.de/p/Toxic-Sexes-Perverting-Pollution-and-Queering-Hormone-Disruption-w19PngN1pNwssGrnNm7hmy. Acesso em: 22 set. 2025.

ALAIMO, S. **Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self**. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2010.

ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (org.). **Material Feminisms**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

AVELAR, D. Brasil tem pelo menos 77 leis antitrans em vigor pelo país. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 2024. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidi-ano/2024/01/brasil-tem-pelo-menos-77-leis-antitrans-em-vigor-em-18-estados.shtml. Acesso em: 22 set. 2025.

BARAD, K. **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham London: Duke University Press, 2007.

BARAD, K. Nature's Queer Performativity. **Kvinder, Køn & Forskning**, [*s. l.*], v. 1–2, p. 25–53, 2012.

BOMBARDI, L. M. **Agrotóxicos e colonialismo químico**. São Paulo: Elefante, 2023.

CADBURY, D. **Altering Eden: The Feminization of Nature**. New York: St. Martin's Press, 1999.

CADBURY, D. **The Feminization of Nature: Our Future at Risk**. London: Penguin Books, 1998.

CARSON, R. **Primavera silenciosa**. São Paulo: Editora Gaia, 2010.

COLBORN, T.; DUMANOSKI, D.; MYERS, J. P. **O futuro roubado**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Debates, v. 120).

DUMP. [*S. l.*], [*s. d.*]. Disponível em: https://feralatlas.supdigital.org/modes/dump?cd=true&bdtext=isc-dump. Acesso em: 23 set. 2025.

FAVERO, S. **Lapidar os sentidos da infância : reimaginando o cuidado com crianças trans**. 2024. 363 f. Tese - Universide Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/291077. Acesso em: 2 ago. 2025.

FORD, A. *et al.* (org.). **Hormonal Theory: A Rebellious Glossary**. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2024.

GILL-PETERSON, J. **A Short History of Trans Misogyny**. London New York: Verso, 2025.

GORE, A. C. *et al.* **Endocrine Disrupting Chemicals: Threats to Human Health. Pesticides, Plastics, Forever Chemicals, and Beyond**. [*S. l.: s. n.*], 2024.

HARAWAY, D. **Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature**. New York: Routledge, 1991. Disponível em: Acesso em: 17 set. 2025.

HARAWAY, D. J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press Books, 2016.

HAYWARD, E. FINGERYEYES: Impressions of Cup Corals. **Cultural Anthropology**, [*s. l.*], v. 25, n. 4, p. 577–599, 2010a. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1548-1360.2010.01070.x. Acesso em: 23 set. 2025.

HAYWARD, E. Spider city sex. **Women & Performance: a journal of feminist theory**, [*s. l.*], v. 20, n. 3, p. 225–251, 2010b. Disponível em: https://doi.org/10.1080/0740770X.2010.529244. Acesso em: 19 set. 2025.

HAYWARD, E. Transxenoestrogenesis. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, [*s. l.*], v. 1, n. 1–2, p. 255–258, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1215/23289252-2400190. Acesso em: 24 jul. 2025.

HAYWARD, E. Xenoestrogenesis: Disrupted Ecology of an Odalisque. **Online**, [*s. l.*], 2025. Disponível em: https://www.tsqnow.online/post/xenoestrogenesis-disrupted-ecology-of-an-odalisque. Acesso em: 7 set. 2025.

HAYWARD, E.; WEINSTEIN, J. Introduction: Tranimalities in the Age of Trans* Life. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, [*s. l.*], v. 2, n. 2, p. 195–208, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1215/23289252-2867446. Acesso em: 23 set. 2025.

JAY, A. G. **Estrogeneration: How Estrogenics Are Making You Fat, Sick, and Infertile**. Los Gatos: Pyrimidine Publishing, LLC, 2017.

LANGSTON, N. **Toxic Bodies: Hormone Disruptors and the Legacy of DES**. New Haven: Yale University Press, 2010.

LAW, J. What's wrong with a one-world world? **Distinktion: Journal of Social Theory**, [*s. l.*], v. 16, n. 1, p. 126–139, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066. Acesso em: 26 jun. 2025.

MARTIN, E. The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, [*s. l.*], v. 16, n. 3, p. 485–501, 1991. Disponível em: https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/494680. Acesso em: 23 set. 2025.

OUDSHOORN, N. **Beyond the Natural Body: An Archaeology of Sex Hormones**. [*S. l.*]: Routledge, 1994.

RICHARDSON, K. *et al.* Earth beyond six of nine planetary boundaries. **Science Advances**, [*s. l.*], v. 9, n. 37, p. eadh2458, 2023. Disponível em: https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458. Acesso em: 21 set. 2025.

ROBERTS, C. **Messengers of Sex: Hormones, Biomedicine and Feminism**. [*S. l.*]: Cambridge University Press, 2007.

ROCKSTRÖM, J. *et al.* A safe operating space for humanity. **Nature**, [*s. l.*], v. 461, n. 7263, p. 472–475, 2009. Disponível em: https://www.nature.com/articles/461472a. Acesso em: 21 set. 2025.

SHOTWELL, A. **Against Purity: Living Ethically in Compromised Times**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

STEFFEN, W. *et al.* Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. **Science**, [*s. l.*], v. 347, n. 6223, p. 1259855, 2015. Disponível em: https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855. Acesso em: 21 set. 2025.

STRAUBE, W. Endocrine-Disrupting Chemicals (EDCS). *In*: HORMONAL THEORY: A REBELLIOUS GLOSSARY. London; New York: Bloomsbury Academic, 2024. p. 81–90. Disponível em: https://www.torrossa.com/gs/resourceProxy?an=5681912&publisher=FZ0661#page=96. Acesso em: 25 set. 2025.

SWAN, S. H.; COLINO, S. **Count Down: How Our Modern World Is Threatening Sperm Counts, Altering Male and Female Reproductive Development, and Imperiling the Future of the Human Race**. New York: Scribner Book Company, 2021.

TSING, A. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

ZOELLER, R. T. *et al.* Endocrine-Disrupting Chemicals and Public Health Protection: A Statement of Principles from The Endocrine Society. **Endocrinology**, [*s. l.*], v. 153, n. 9, p. 4097–4110, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.1210/en.2012-1422. Acesso em: 19 set. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Santo Haldol®!": etnografia do uso de psicoativos por pessoas internadas em uma enfermaria psiquiátrica masculina

Túlio Maia Franco[1]

Resumo

Neste trabalho, pretendo analisar etnograficamente os diversos usos (consumo e troca) de substâncias psicoativas por pessoas internadas em uma enfermaria psiquiátrica masculina. Na experiência de consumo narrada, especialmente de medicamentos psiquiátricos, café e cigarros, a fronteira entre o uso medicamentoso (extensivo) e o não medicamentoso (intensivo) dessas substâncias é constantemente vazada (Vargas, 2008). Café e cigarros são utilizados pelos pacientes para conter os "efeitos colaterais" dos psicofármacos, numa espécie de uso terapêutico extraoficial dessas substâncias. Por vezes, os próprios medicamentos prescritos são comparados pelos pacientes a drogas ilegais ou a seus efeitos alucinógenos, explorando-se os limites entre uso recreativo e medicinal. Além dos efeitos obtidos por seu consumo, café e cigarros alimentam um sistema de trocas no cotidiano hospitalar, constituindo uma verdadeira economia entre os pacientes. Enquanto os psiquiatras mobilizam o consumo de psicotrópicos como uma forma positiva de transformação dos pacientes em "outras pessoas", para muitos deles, os psicofármacos os transformam em "robôs" ou "zumbis". Explorar as diferentes tensões envolvidas no uso de substâncias por pacientes de uma enfermaria masculina pode revelar os agenciamentos socioquímicos que as pessoas em situação de internação psiquiátrica encontram para modular seu próprio tratamento.

Palavras-chave: Psicofármacos; Hospital Psiquiátrico; Intensidade; Agenciamento.

Introdução

Todos aqueles e aquelas, recebidos pela emergência de um hospital psiquiátrico público, que foram considerados em um quadro clínico intenso demais para serem liberados para casa, são encaminhados para enfermarias: masculina ou feminina. Este

[1] Doutor em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

texto deriva da minha pesquisa de doutorado (Franco, 2025) sobre a experiência de pacientes psiquiátricos em situação de internação numa enfermaria masculina. Um dos aspectos centrais da experiência de internação dessas pessoas é a intensa medicalização e medicamentalização de seus corpos e subjetividades, nas páginas a seguir pretendo refletir sobre esse fenômeno.

Minhas atividades de trabalho de campo se iniciaram no final de outubro de 2020 e acabaram em setembro de 2021. Realizei entrevistas com parte dos membros da equipe assistente e residentes em psiquiatria, participei das reuniões do setor, frequentei o espaço da enfermaria, convivi com as pessoas internadas, acompanhei consultas e a supervisão dos residentes. A pesquisa obteve autorização tanto do Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CEP-CFCH) da UFRJ, quanto da Divisão de Ensino e Pesquisa do hospital psiquiátrico.

Em uma entrevista com Rodrigo[2], um dos médicos responsáveis pelo cuidado com os internos, resumiu a atividade do psiquiatra e psicólogo no contexto etnografado da seguinte maneira: "ali é uma enfermaria de agudos. Nosso objetivo qual é? Tentar estabilizar e pensar num projeto terapêutico pra que evite uma próxima internação". Especificamente na psiquiatria, os médicos se valem dos psicotrópicos, além das palavras, para conduzir essa estabilização. A intervenção medicamentosa era fundamental para contornar a crise que justificava a internação de um paciente na enfermaria[3]. Como ele próprio me disse, outra vez, "primeiro tem que dar uma acalmada para ter uma abordagem... como eles chegam muito agitados". "Ter uma abordagem" significa conseguir "brechas" na relação com o paciente para que ele dê lugar ao médico e um voto de confiança no tratamento. Não era como se o paciente tivesse a escolha de não tomar os psicofármacos, seja por via oral ou injetável. Cedo ou tarde os internos se davam conta

[2] Os nomes de personagens etnográficos são fictícios.

[3] A Lei 10.216 de 2001, juntamente a portarias emitidas pelo Ministério da Saúde, regulam e instituem dispositivos de cuidado em saúde mental que descentram o modelo hospitalocêntrico. Entre estes dispositivos extra-hospitalares estão os Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) gerais e os especializados CAPS – Ad, dedicado a pessoas em situação de uso prejudicial de drogas, e os CAPSi destinados a crianças e adolescentes; as residências terapêuticas, que visam receber todos aqueles usuários da rede de assistência psicossocial que não possuem moradia e os ambulatórios de saúde mental. Esse conjunto de dispositivos jurídicos, no entanto, conservam a figura da "internação psiquiátrica" como forma de cuidado intensivo em saúde mental. Ela permanece como alternativa para os casos que esgotaram os recursos extra-hospitalares disponíveis na rede de saúde mental, seja sob a forma de internação voluntária, involuntária ou compulsória (Brasil, 2001). Na prática, mesmo internações voluntárias se tornam involuntárias, pois a alta do paciente depende do aval da autoridade médica.

que resistir à terapêutica farmacológica significava prolongar seu tempo de internação. Ao mesmo tempo, consumir os medicamentos tinham efeitos desejáveis e indesejáveis no corpo e subjetividade de seus usuários. As ações dos psicotrópicos nos pacientes eram traduzidas pelos profissionais como o controle da "agitação" dos internos e, consequentemente, estabilização e melhora do quadro clínico.

A seguir, pretendo puxar a linha etnográfica dos medicamentos explorando sua transversalidade (Castro; Engel; Azize, 2023) e reflexividade antropológica (Castro, 2012). Longe de se reduzirem à função de controle ou produção de saúde, os psicotrópicos estavam emaranhados em uma "ambiguidade entre dominação e ação", que é "a característica das controvérsias que marcam o uso e a eficácia da psicofarmacologia" (Magaldi, 2020, p. 18). Profissionais e pacientes defendiam ou criticavam o uso dos medicamentos psiquiátricos de maneira que, na enfermaria psiquiátrica, "o reconhecimento da indispensabilidade dos fármacos (como tratamento regular ou emergencial) convive com uma preocupação em relação aos perigos de sua hiperdosagem, ou de seu recurso exclusivo, violento e abusivo" (Magaldi, 2020, p. 18). A valência positiva ou negativa dos psicotrópicos variava conforme a situação e a relação terapêutica estabelecida entre trabalhadores e internos. Esse fenômeno nos faz considerar que não é possível ter uma perspectiva fixa a respeito dos psicofármacos, "o que parece claro é que esses 'mesmos objetos' não são, ao fim e ao cabo, *os mesmos*" (Magaldi, 2020, p. 19, grifos no original). Como descreve o antropólogo Felipe Magaldi (2020, p. 19), uma análise etnográfica dos medicamentos psiquiátricos deve estar atenta ao fato de que: "O encontro entre corpo e psicofármaco só é fabricado em agenciamentos que despertam inquietudes e ensejam múltiplas reações". Não é possível pensar esse encontro como negativo ou positivo *a priori*, ele se dará a cada situação conforme agenciamentos singulares.

O próprio Rodrigo, por exemplo, recusou os pedidos de um de seus pacientes, Bruno, para que o médico lhe administrasse um psicotrópico de emergência para diminuir sua ansiedade. Ele descrevia seu estado como: "sabe quando você vai assistir um jogo de futebol na torcida do seu time e ele leva uma goleada? Estou me sentindo assim". O psiquiatra respondeu ao paciente com um singelo e afetuoso "é assim mesmo" e insistiu com Bruno, que já estava de alta médica, mas por questões jurídicas não podia ser

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

desinternado, a importância de ele sustentar sua ansiedade sem medicá-la, como parte de seu processo de desinstitucionalização.

Outro médico, na supervisão dos residentes em psiquiatria, falava aos seus jovens alunos sobre a importância de se fazer um bom manejo clínico dos remédios sem esperar que eles eliminem o delírio por completo. Sobre um paciente que apresentava delírios de cunho místico-religioso, disse:

> o que um antipsicótico ou um neuroléptico vai fazer não é acabar com o delírio, é para ter uma ação sobre isso: uma agitação, uma hipersensibilidade... Mas isso não vai ter um efeito antidelirante. É muito mais uma redução de um efeito deste estado: um embotamento, uma confusão mental... Neurolépticos ajudam a ajustar isso... até porque, muitas vezes, é o delírio que mantem esse sujeito vivo... Ele [, o paciente,] encontrou[-se] nessa relação com Deus e teve uma cura do seu tormento. Sem essa relação com Deus que funcionou como uma cura, o que vai restar para ele? [...]. Se você tirar isso vai ficar o que? (Caderno de Campo, 2021).

No contexto etnografado, cada paciente trazia consigo uma experiência intensa que motivou sua internação, voluntária ou involuntária, na enfermaria psiquiátrica. O objetivo da intervenção médica era o de modular psiquiatricamente a intensidade dessa experiência. Isso significaria reduzir o volume do ruído experimentado pelo paciente, ciberneticamente falando (Sands; Ratey, 1986)[4], o que poderia gerar duas consequências distintas: 1) a "estabilização" do quadro clínico, uma forma de normalização que permitia a normatividade vital (Canguilhem, 2019) do sujeito psiquiatrizado, ou 2) sua "hiperestabilização", uma ultranormalização que impactava o sujeito na sua relação com o meio, deixando-o indiferente às variações do ambiente ao lhe embotar cognitiva e afetivamente (Monnerat, 2020). A diferença entre essas duas possibilidades é de grau, ou seja, podemos afirmar que quadros clínicos mais agudos tendem mais à hisperestabilização do que os menos agudos.

Nesse sentido, a medicamentalização dos internos segue uma lógica cismogenética, tal qual descrita por Gregory Bateson (2008), isto é, quanto maior a "agitação" do paciente, maior será a dose prescrita pelo psiquiatra. Uma dosagem maior

[4] Como argumenta Bateson (1951, p. 120), para que haja codificação é necessário que os elementos de um sistema sejam ordenados de forma específica, "sejam quais forem os objetos ou eventos ou ideias para que o indivíduo represente certos objetos externos ou eventos, é preciso que haja uma relação sistemática entre o interno e externo, senão a informação não será útil". Chama-se "ruído" (*noise*) os "elementos não-sistemáticos na codificação".

produz “efeitos colaterais” mais intensos no paciente, como o supervisor dos residentes em psiquiatria explicou: com “dosagens muito altas o paciente acaba resistindo ao medicamento pelos efeitos colaterais”. Esse fenômeno pode acarretar numa adesão forçada aos psicofármacos no interior da enfermaria que, costumeiramente, não perdurava extramuros. Conforme o discurso dos trabalhadores, a falta de adesão à terapêutica medicamentosa e sua não manutenção fora do hospital era uma das principais causas de reinternação. Se o objetivo clínico com “pacientes agudos” era “estabilizar” seu quadro de saúde e evitar “novas internações”, o fenômeno da hiperestabilização pode contribuir para um maior número de (re)internações, embora apenas uma pesquisa detalhada sobre o tema pudesse nos oferecer conclusões mais robustas. Mais frequentemente a “vitória” do(a) médico(a), o êxito do tratamento e consequente adesão do paciente aos medicamentos, assumia a “forma de cismogênese complementar” (Bateson, 2008, p. 229), que mantinha a assimetria entre o médico e o paciente, o primeiro com o objetivo de tratar e o segundo com o de sair da internação. A falha nesse processo era experimentada pelo psiquiatra com tristeza e sensação de fracasso. O resultado dessa relação cismogênica, o sujeito psiquiatrizado, era, por vezes, descrito pelos trabalhadores como uma “outra pessoa”, como veremos a seguir.

“Outra pessoa, não é?”: o psicofármaco e sua magia

“Santo Haldol®!”, essa foi a resposta que ouvi de um psicólogo quando comentei que um paciente parecia ter melhorado. A expressão é tão jocosa quanto verdadeira para os atores envolvidos no tratamento psiquiátrico. Frequentemente, os psicofármacos eram dotados de uma áurea “encantada” (Van der Geest; Whyte, 2011). Capazes de concretizar feitos milagrosos ao expandir o alcance e potencializar a ação médica, “Os fármacos professam um mundo compreensível de cura para o sofrimento, oferecendo à ‘coisificação’ imaginada da doença o antídoto ‘coisificado’ do medicamento e vice-versa” (Van der Geest; Whyte, 2011, p. 469).

Subterrânea à “coisificação” do psicotrópico flui a *modulação intensiva* das substâncias no corpo e subjetividade dos pacientes. Assim, a fronteira entre o uso medicamentoso (extensivo) e o não medicamentoso (intensivo) dos psicotrópicos, como bem notado por Eduardo Viana Vargas (2008, p. 60), é “tão tensa quanto tênue”, pois “é

vazada por inúmeras situações intermediárias" e, por isso, é necessário "que não se tome nenhum (ou qualquer um) desses dois polos como se constituíssem termos absolutos, vale dizer, que não se reduza a problemática ética aos preceitos morais". Os psicofármacos "tem dois usos", nos diz Deleuze (2005, p. 90), "podem ter o uso de 'esse aí nos enche o saco, é preciso acalmá-lo', e acalmá-lo quer dizer levá-lo o mais próximo possível da intensidade zero; há casos em que os psiquiatras interrompem um acesso de angústia e essa interrupção é catastrófica"; ou "podem ter outro uso que é também o sentido das drogas", o de "induzir passagens de um limiar de intensidade a outro, podem dirigir uma viagem em intensidade".

Alguns pacientes, como Álvaro, diziam que a internação lhes servia "para descansar", o interno falou que se sentia ainda melhor depois de terem dobrado o número de injeções que recebia. Já Plínio, internado depois de brigar com o irmão de quem suspeitava envenenar sua comida, disse ao psicólogo que usava os medicamentos para "aliviar a tensão". Curiosamente, quando o perguntaram se ele tinha algum "problema psiquiátrico", o paciente negou. Altair, em consulta, disse ter substituído cocaína por Haldol®, ambos lhe serviam igualmente para "limpar o cérebro". Flávio, convidado a descrever o que ele estava sentindo com a alteração dos medicamentos receitados, confessou preferir Haldol® ao Risperidona, enquanto o primeiro deixava "tudo mais colorido e palpável", o segundo tirava-lhe o peso do corpo, deixando-o "mole e babando". Nesses relatos podemos ver a dimensão extática da psiquiatrização da intensidade que preserva o "sentido das drogas", nas palavras de Gilles Deleuze (2005, p. 90).

Talvez seja difícil separar rigorosamente o primeiro sentido do segundo, já que a contenção química de uma crise de angústia pode ser experimentada tanto como controle, quanto como cuidado. Jeferson, por exemplo, estava tão angustiado que a acompanhante terapêutica da enfermaria achou melhor chamar Henrique para medicá-lo. Quando eu e o médico chegamos ao pátio nos deparamos com os olhos cheios d'água de Jeferson. O interno já tinha meditado, tomado banho gelado, mas nada disso o livrou da angústia. Henrique propôs ao paciente uma "solução química" para o seu problema e perguntou a Jeferson se ele a aceitaria. O interno concordou com a proposta, com uma única condição, a de que ele não ficasse "grogue". Henrique aceitou a ressalva do paciente e prescreveu o medicamento. Naquele mesmo dia, mais tarde, o Jeferson aproximou-se de mim e

perguntou qual era o nome do médico que havia lhe atendido antes, porque "o medicamento que ele deu para mim me fez bem".

A "negociação" entre psiquiatra e paciente podia se dar de forma mais ou menos dramática, mas em ambos os casos era movida por uma "tensão cismogênica" (Bateson, 2008, p. 237). Podemos vê-la presente no caso de Jeferson, ainda que em um grau atenuado, no qual a submissão de Jeferson à "solução química" é negociada com seu médico. Mas também havia situações de maior tensão entre as partes, como foi a relação dos médicos com Sebastião.

O paciente tinha 59 anos, branco, cabelos grisalhos, usava óculos arredondados e, quando eu o vi pela primeira vez, vestia um moletom dos *Rolling Stones* sobre o uniforme azul do hospital. O interno olhou para Rodrigo e Helena e, legendando para si mesmo a situação em que se encontrava, disse: "eu estou vulnerável a vocês e aos meus familiares". As falas do paciente geraram alguma comoção entre o médico e a residente, Sebastião era irredutível em relação aos psicofármacos, "eu acho que estou mais saudável sem o remédio". Conforme sua experiência, o medicamento psiquiátrico "altera o meu organismo", especificou, "altera o meu metabolismo".

De acordo com Sebastião, todas as "4 ou 5 vezes" que lhe internaram foram por "motivos fúteis". Daquela vez sua própria irmã "me chamou o SAMU", porque ele estava na janela de seu apartamento, tocando violão, cantando *Cidade Negra* e discursando sobre Martin Luther King e Gandhi. Para Sebastião seu verdadeiro tratamento era música e literatura, apaixonado por tocar violão, já tinha, inclusive, treinado a modalidade clássica. O medicamento que lhe foi receitado o prejudicava na hora de tocar seu instrumento, fazendo-o errar as notas e enxergar as letras da partitura aumentando e diminuindo, "fica tudo turvo", resumiu.

Rodrigo comentou que aqueles fenômenos experimentados por Sebastião não faziam parte do rol dos "efeitos colaterais" do medicamento. Embora pareça uma observação meramente técnica, relatos como esse demonstram a deslegitimação moral, por parte dos cuidadores, dos "sentimentos descritos por aqueles que de fato estavam fazendo uso da medicação" (Monnerat, 2020, p. 114). Contudo, a fala do médico passou batida pelo interno. Sebastião permanecia irredutível, ele até admitia que iria tomar o medicamento dentro do hospital, como já estava fazendo, mas não continuaria usá-lo "lá

fora". Reafirmou ao médico seu desejo de não consumir o psicotrópico e acrescentou que se o ingerisse seria por "imposição sua", disse, apontando para o psiquiatra. O interno argumentou que não iria "brigar" ou "resistir" aos médicos, porque sabia que eles poderiam amarrá-lo, deixando-o "assim": neste momento Sebastião esticou seus braços e esparramou-se na cadeira encenando alguém que era contido mecanicamente.

O psiquiatra mostrou a Sebastião o impasse em que ele estava, Helena tentou explicar ao paciente que sua "doença" tinha origem "genética", insistiu que ele deveria se tratar, assim como suas irmãs faziam, uma era "bipolar" e a outra "esquizofrênica" — nada disso convenceu o paciente. Para Sebastião uma boa dieta alimentar resolveria seu quadro de saúde. Na sala de equipe, depois da consulta, os médicos discutiam entre si que a negação em consumir psicofármacos tornava o caso de Sebastião "mais complexo", mas, Rodrigo destacou, era necessário apostar na "flexibilidade de Sebastião". Os médicos decidiram alterar o antipsicótico prescrito para o paciente, dali em diante ele iria usar Quetiapina.

Em outra consulta com Sebastião, o paciente confessou aos médicos que o remédio novo que lhe receitaram "tirou o peso" que sentia em sua cabeça. Surpresos, os trabalhadores perguntaram ao interno por que ele tinha apresentado anteriormente uma resistência tão grande ao medicamento. Sebastião respondeu que não tinha "resistência ao medicamento", mas sim "resistência ao problema" gerado pelos medicamentos. Com a adesão explícita ao remédio e mudança comportamental, em pouco tempo, algo em torno de duas semanas, Sebastião seria desinternado. Próximo à sua alta, o paciente foi cordial com seus médicos, contrastando e muito com o primeiro atendimento. Depois que saiu da sala em que estávamos, Rodrigo perguntou para mim, "você viu como está o Sebastião?", "sim, impressionante!", eu respondi, "outra pessoa, não é?", complementou o médico. A partir da adesão do paciente ao psicofármaco, bastou ao psiquiatra apenas "acertar com a medicação", esperar seu efeito terapêutico no organismo de Sebastião e em pouco tempo ele estaria desinternado. Como em um passe de mágica, para seu médico, Sebastião havia se transformado em um "outro" que, paradoxalmente, encarnava quem o paciente *realmente era*, seu verdadeiro "Eu" (Wilson, 2023), revelando "uma verdade que estava encoberta pelo mau funcionamento do corpo" (Azize, 2008, p. 22).

Embora parecesse espantosa a aceitação de Sebastião ao tratamento farmacológico, desde o início o interno destacou que os chamados "efeitos colaterais" dos psicofármacos eram, para ele, a parte mais incômoda da terapêutica. Essa era uma crítica comum à grande parte dos internos, contudo, a nomenclatura "efeito colateral" não é adequada, porque não há medicamento psiquiátrico que não gere "problemas" a seus usuários. Nikolas Rose (2018, p. 101) propõe nomeá-los de "efeitos indesejáveis", ressalta: "não vamos os chamar de 'efeitos colaterais', pois eles são tão diretos quanto os efeitos sobre os estados mentais". Os psicofármacos não atingem apenas o comportamento inadequado, o "estado mental anômalo", tal qual se pode ingenuamente crer, também "atuam na neurotransmissão ao longo do corpo, no intestino, no músculo e em outros lugares, frequentemente levando ao ganho de peso, sonolência, problemas motores e muito mais" (Rose, 2018, p. 101). Quando esses efeitos saem do controle e perturbam os corpos e subjetividades dos pacientes, eles podem intensificar sua resistência ao tratamento. A esse aumento da resistência dos internos, os psiquiatras respondiam com uma intervenção psiquiátrica ainda mais intensa, aumentando assim a "tensão cismogênica" (Bateson, 2008, p. 237) da relação médica com o paciente insatisfeito.

Para os trabalhadores, especialmente psicólogos e psiquiatras, os casos mais difíceis de lidar na enfermaria são aqueles que os medicamentos "entram na maluquice" ou "entram na doideira" do paciente, como afirmavam. Nesses casos, os psicofármacos ganham agenciamentos inusitados que compõem com a desconfiança dos internos. Não só os medicamentos em si, mas seus efeitos ou procedimentos colaterais poderiam "entrar na maluquice". Exames de sangue, por exemplo, fazem parte da rotina de um hospital psiquiátrico, seja para a realização de exame clínico, seja para monitorar o nível de lítio no sangue de algum paciente, garantindo que a dosagem da substância permaneça terapêutica e não tóxica. Mesmo esses exames poderiam ser causa de sofrimento. Um dia qualquer, por exemplo, Geraldo abriu a porta da sala de equipe e declarou em alto e bom tom, "não vou aceitar que tirem sangue de mim, porque estou com anemia severa!". Os trabalhadores tentaram tranquilizar o paciente e lhe prometeram não lhe retirar o sangue, inconformado repetiu, "não vão tirar sangue de mim! Já tiraram muito sangue de mim...

Querem me matar!". Todos lhe asseguraram, mais uma vez, que não iriam submetê-lo a um novo exame de sangue.

Em outros momentos os pacientes apresentavam queixas a respeito dos efeitos indesejáveis dos medicamentos tomando a si mesmo como prova para seu pedido, como um interno que se deparou com Rodrigo caminhando pela enfermaria, interrompeu seu percurso e disse, "estou falando lento, eu não falo assim". O psiquiatra engajou-se em uma conversa com o rapaz sobre as doses de seu medicamento e reconheceu a necessidade de readequá-las.

Era esperado, no cálculo psiquiátrico, esse tipo de "negociação" com os pacientes. A avaliação do médico somava-se à autoavaliação do interno na tentativa de se chegar à dose ideal para o seu caso. Esse esforço poderia passar desde a mudança da cor do medicamento, como um paciente que se recusava a tomar medicamentos laranjas por reconhecer que estes o faziam mal, até a maceração do comprimido ou sua aplicação na forma injetável. Na maceração, o comprimido era esfarelado e misturado na água para dificultar sua não absorção, usualmente o médico acrescentava ao receituário do paciente o pedido de "observar a ingestão", atividade de vigilância normalmente feita por um(a) técnico(a) de enfermagem para garantir que o interno ingerisse o psicofármaco.

Muitas vezes não era claro aos próprios pacientes *quais eram* ou *porque* eles usavam os medicamentos. Quando uma residente perguntou para Gilberto se o tratamento fez alguma diferença para a "cabeça" dele ou para o seu "comportamento", ele respondeu à médica, "nada". Contudo, quando lhe questionaram se os remédios lhe deixaram mais calmo, ele afirmou que "sim". Gilberto sabia que alguns psicotrópicos eram piores do que outros, pois tinha percebido que com o medicamento anterior ele não conseguia nem mesmo escovar os dentes. No entanto, ao ser perguntado *quais* os medicamentos que ele consumia, contradizendo às expectativas biomédicas, ele fez uso de uma forma de classificação sensível: tomava o "azul", recentemente começou a usar o "branquinho" e lembrou que também lhe aplicavam uma "injeção oleosa".

Do ponto de vista psiquiátrico, o mais importante era manter o paciente medicado. Para esse objetivo os injetáveis apresentavam uma vantagem inquestionável, pois duram mais tempo no organismo e independem do controle da ingestão ou não de comprimidos feita pelo próprio paciente ou por seus cuidadores. Na experimentação

psicofarmacológica, o médico faz uso da combinação de diferentes medicamentos que podem potencializar um o efeito do outro, sua intervenção é pensada a partir dos efeitos que essa mistura tem nos pacientes, a partir de um cálculo entre os custos (efeitos indesejáveis) e benefícios (as modulações dos comportamentos entendidos como sintomáticos). No entanto, mesmo com esse cuidado vez ou outra o experimento fugia do controle médico.

Alice, psiquiatra da enfermaria, desabafou com os presentes na sala de equipe a respeito de seu paciente, "eu não sei o que fazer com ele, ele se desorganiza bastante com bebida!", Raul era um paciente psicótico e alcoolista. Alice estava desconfiada de que o interno estivesse bebendo em segredo. O residente que acompanhava o caso complementou, "ele foi medicado e não melhorou, na sexta fizemos contenção". Naqueles dias, Raul estava provocando os outros internos e chegou a deferir alguns golpes em parte de seus colegas. Alice não sabia o que fazer com Raul, porque ele não estava aceitando medicação por via oral e a que ele aceitava não impactou da forma esperada no seu quadro clínico. Como disse a psiquiatra, "eu já vi ele chapado de medicação e muito desorganizado, eu não sei o que é isso!". Havia uma aparente contradição entre estar hipermedicado e, ao mesmo tempo, permanecer intensamente "desorganizado". O medicamento não estava fazendo a ação esperada e por isso a médica teria que rever suas estratégias, readequando a receita e, talvez, fortalecendo os mecanismos disciplinares que obrigariam o paciente a ingerir os psicofármacos. De repente, Raul apareceu à porta da sala, suspendendo o debate entre a equipe, e, visivelmente sedado, disse arrastando as palavras, "com todo respeito, quero falar outra coisa para você", imediatamente Alice o interrompeu e pediu para que ele a aguardasse em seu leito.

Até aqui, vimos como os medicamentos são integrados ao circuito cismogênico do tratamento psiquiátrico. A seguir veremos como os medicamentos compõem a "imaginário farmacológico" (Jenkins, 2010) dos internos e como ele fazem uso de outras substâncias para contrabalancear os efeitos indesejados dos psicofármacos. Nessas duas formas de se relacionar com os medicamentos o intercruzamento, na experiência de internação psiquiátrica, entre tempo, controle e cuidado se faz presente.

Entre "zumbis" e "robôs": figuras anestésicas do tratamento

Um dia como outro qualquer, ouvi um paciente dizer ao seu médico que estava se sentindo "um zumbi" com os efeitos dos psicofármacos. O psiquiatra, por sua vez, lhe assegurou que iria diminuir a dosagem do medicamento. Outra pessoa, Malu, uma mulher trans internada na enfermaria masculina, disse se sentir "mecânica" com os psicotrópicos, já Luciano temia estar se transformando em um "robô".

Era a primeira vez que o rapaz foi internado na enfermaria. Luciano era jovem, negro, franzino, tinha um jeito doce e voz suave, mesmo quando irritado. Os pacientes "de primeira vez" eram considerados os "mais difíceis" para a equipe, justamente pelo fato deles desconhecerem a rotina hospitalar e serem muito "demandantes" pela alta. Como resumiu um psiquiatra, a primeira internação de alguém costuma ser a mais longa, porque "até [o paciente] aceitar, até entender, demora". Todos os dias que Rodrigo estava no hospital, Luciano ficava muito ansioso para o seu atendimento. O interno entrava inúmeras vezes na sala da equipe para pedir que o médico lhe atendesse. Mesmo que o psiquiatra garantisse ao paciente que não sairia do hospital sem falar com ele, Luciano permanecia inquieto. De acordo com Rodrigo, o paciente estava "muito positivo", isto é, apresentava um quadro intenso de agitação, alucinação e delírio, e, por isso, do seu ponto de vista, caso consultasse Luciano conforme sua demanda, o psiquiatra temia que o paciente ficasse ainda "mais positivo".

Durante sua internação, o paciente chegou a ser contido por apresentar intensa "agitação psicomotora", dizia que era Lúcifer, seu pai era Joe Biden e era casado com Juliette, vencedora de uma das versões do *reality show Big Brother Brasil*. Além de íntimo de celebridades sobrenaturais, políticas e midiáticas, Luciano acreditava que a maconha iria trazer paz a si e ao mundo. Rodrigo percebia nessas falas e atitudes do paciente um aumento de sua "agitação psicomotora", presença de "humor exaltado" e o sentimento de ser "muito invadido" por sua experiência delirante. Esse quadro foi definido pelo médico como "um momento intenso de vivência delirante" e o fez prescrever uma dosagem mais alta de psicofármacos ao paciente, "ele está tremendamente medicado para alguém que não estava tomando nada", disse, e complementou falando que "estava jogando pesado" com o interno. Catarina, acompanhante terapêutica do hospital, ponderou que Luciano poderia não estar tomando a medicação, já Rodrigo não

excluía a possibilidade de os comportamentos do paciente fazerem parte do "curso da doença"; de todo modo, concluiu: "ele precisa dar uma contida, não pode ficar como tá".

Noutro dia, acompanhei Rodrigo no atendimento de Luciano. Como de praxe entre a grande maioria dos pacientes, especialmente no início da internação, o rapaz lhe pediu insistentemente por alta, argumentando que só queria "ir para casa fumar *cannabis*", sabia que foi a planta o motivo pelo qual lhe internaram, mas acreditava que era ela que poderia lhe retirar dali. Diante das evasivas do médico, o paciente exclamou, "doutor Rodrigo, você está me fazendo de robô, você está me mantendo aqui para me estudar!". O psiquiatra tentou tranquilizar o interno, "tudo tem o seu tempo", Luciano assentiu, mas continuou obstinado pela alta. Rodrigo permaneceu inabalável em sua posição e indagou ao paciente se ele realmente estava tomando os medicamentos prescritos, Luciano lhe assegurou que sim e ressaltou que apenas uma vez ele tinha deixado o comprimido cair no chão, mas o ingeriu mesmo assim. Rodrigo o alertou que ele não podia tomar os medicamentos de outros pacientes, como fez com os de Artur.

Luciano continuou reiterando que não desejava permanecer na enfermaria. Em um determinado momento, pediu para que Rodrigo encostasse suas mãos nas dele, o médico disse que só poderia fazê-lo com o punho cerrado, por causa do protocolo sanitário vigente à época da pandemia do SARS-CoV-2, Luciano insistiu com o psiquiatra sem obter o resultado almejado, teve que se conformar com o punho fechado. Então, virando-se para mim, repetimos a mesma cena, mas dessa vez ele insistiu em me tocar e, assim que o fez, deitou-se no chão aos prantos pedindo por sua alta. Nesse instante eu também me angustiei, já Rodrigo tentou acalmar o paciente, mas não obteve sucesso. Luciano saiu da sala gritando que não queriam lhe dar alta. Encerrada a consulta Rodrigo desabafou, "é difícil conversar com ele, não consigo sustentar muito tempo", e disse frustrado, "acho que a gente não está conseguindo fazer as coisas aqui....", havia pouco tempo que a enfermaria tinha mudado de lugar no interior do hospital, tanto os trabalhadores quanto os pacientes estavam se adaptando com a nova organização.

De volta à sala da equipe, Rodrigo já estava envolto com a burocracia hospitalar quando Luciano entrou abruptamente e disse novamente, "o senhor tá me fazendo de robô, me dá um tanto de remédio!", sentou-se no chão, refez as acusações, demandou que sua mãe o levasse dali e repetiu "você está me fazendo de robô!". Rodrigo continuou

fazendo o seu trabalho indiferente à demanda de Luciano. Nesse mesmo dia, quando eu e o médico saímos da enfermaria ouvimos os gritos de Luciano dizendo que nos amava.

Eventualmente, a calmaria química se abateria sobre o paciente. Em outra semana, no início do atendimento com Luciano, Rodrigo comentou que ele aparentava estar melhor, o rapaz lhe retrucou, "graças a essa melhora eu estou entrando em depressão". Menos agitado, mas ainda lentificado, a resposta de Luciano não agradava seu psiquiatra, mas é reveladora da potência anestésica dos psicofármacos (Heyes, 2020). Luciano continuou demandando pela alta e prometeu ao médico que não iria mais fumar maconha. O paciente estava com a voz embargada, física e psiquicamente exaurido, nos dizia que gostaria de voltar ao convívio familiar, prometeu que iria aderir ao tratamento extramuros e reclamou que estava passando frio na enfermaria, que em casa ele "não passa por isso". Depois de mais algum tempo de internação, Luciano finalmente saiu do hospital, no dia de sua alta disse para mim que estava muito feliz por voltar para casa.

Podemos ver com Luciano que a "tensão cismogênica" (Bateson, 2008, p. 237) de sua relação com o médico aumentava com a passagem do tempo. Isso fazia com que o paciente se sentisse cada vez mais submetido ao tratamento e, consequentemente, mais dependente do médico para ser desinternado. Essa intensificação cismogênica fazia com que muitos pacientes se angustiassem, o que poderia induzir a crises psiquiátricas. O aumento da dosagem prescrita e a contenção química e física são formas de intervenção psiquiátrica que agiam aliviando essa tensão de modo a controlar a cismogênese para mantê-la em "equilíbrio dinâmico" (Bateson, 2008, p. 234).

Os psicofármacos conseguem suspender a temporalidade progressiva da internação, já que "induzem a uma relativa indiferença à passagem do tempo e às demandas sensoriais que tornam nossa temporalidade típica tão exaustiva. A ansiedade diminui" (Heys, 2020, p. 97). Os medicamentos não faziam com que Luciano se conformasse em permanecer internado, mas permitiam que ele *sentisse menos* o fato de que continuaria enclausurado. As drogas psiquiátricas são anestésicas e, mais ou menos intensamente, nos aproximam de estados de inconsciência, nos quais estamos "desmaiados, sedados, adormecidos" (Heys, 2020, p. 98). Tal qual disse um paciente certa vez sobre seu uso de psicotrópicos na enfermaria, os remédios serviam-lhe para "ficar mais cansado" e "dormir". À essa suspensão temporal, a teórica feminista Cressida Heys

(2020, p. 99) nomeou de "tempo anestésico". Essa modalidade temporal é atuante, seja na "cervejinha" do final de um dia extenuante de trabalho, ou no uso intensivo de outras drogas, lícitas e ilícitas. Há quem experimente esse "tempo anestésico"

> como um alívio do trabalho no capitalismo comunicativo, mas há também aqueles que são descartados pelos sistemas de trabalho como excedentes e que são anestesiados como uma forma de gerenciá-los ou subjugá-los. Essas populações incluem pacientes psiquiátricos, prisioneiros, pessoas idosas e com deficiência em cuidado residencial (Heys, 2020, p. 114).

É este o caso de Luciano e de tantos outros pacientes. Na internação psiquiátrica, assim como nos complexos prisionais, os psicotrópicos não se restringem a um uso terapêutico, eles também são utilizados como "tecnocorreções" (Hatch; Bradley, 2015, p. 225). Nesse contexto, a fronteira entre controle e cuidado é fluida e definida situacionalmente (Muusse *et al.*, 2023) de modo que determinar a legitimidade ou ilegitimidade da prática psiquiátrica "depende da forma de racionalidade política que justifica a adjudicação [*enactment*] da própria prática" (Hatch; Bradley, 2015, p. 230). Assim, "a fronteira conceitual entre o que é legítimo ou não, como a contiguidade teórica entre biopoder e necropoder, é porosa e indeterminada, como os espaços ontológicos que separam a vida desperta e a morte certa" (Hatch; Bradley, 2015, p. 230). Essa indeterminação ontológica é articulada por Luciano em sua frase "graças a essa melhora eu estou entrando em depressão", em que estão fundidas saúde e doença, vida e morte, em um processo do qual se precipita o sujeito psiquiatrizado, o "eu" da sentença.

Os efeitos dos psicotrópicos no corpo do paciente também têm consequências em sua subjetividade, já que "o sujeito corporificado é concomitantemente espacial e temporal" (Heys, 2020, p. 102). Além da suspensão temporal, os medicamentos também modificam o modo que os internos se movimentam, tanto pelo espaço, quanto em sua gestualidade. Essa modulação era experimentada como uma modificação significativa na experiência de si acarretada por sua metamorfose biopsíquica em "zumbis" ou "robôs". Essas são duas formas de pós-vida que habitam os "mundos de morte" da necropolítica, "formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condição de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos'" (Mbembe, 2018, p. 71), seja esse pós-vida alcançado por magia ou por tecnologia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O escritor e jornalista Ted Morgan (1974, online), quando se deparou com os internos da ala psiquiátrica do antigo complexo prisional chamado popularmente de *The Tombs,* em Nova Iorque, não poupou tinta para descrever a medicamentalização dos prisioneiros. Nas palavras ácidas do autor,

> Uma maneira segura de acalmar um homem que estava "agindo de forma inadequada [*acting out*]" era colocá-lo em uma dose diária de 1.100 miligramas de Thorazine[5]. Isso o transforma em um zumbi. Ou, em termos clínicos, reduz a quantidade de estímulos para que o paciente possa reorganizar sua estrutura psíquica.

A equivalência entre "reorganizar-se psiquicamente" e "transformar-se em um zumbi" indica um paralelo inquietante entre a figura mítica e sua reaparição na psiquiatria biológica. Meu encontro ou o de Ted Morgan não eram inéditos, a antropóloga Zora Neale Hurston, (2009) no clássico *Tell My Horse: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, publicado originalmente em 1938, narrou seu inusitado encontro etnográfico com um zumbi durante seu trabalho de campo no Haiti. Hurston (2009, p. 195) soube numa conversa com o médico Rulx Léon em 8 de novembro de 1936 que "um Zumbi foi encontrado na estrada e estava agora no hospital em Gonaïves". Chegando ao hospital deparou-se com Felicia Félix-Mentor, *a* zumbi. De acordo com o relato de familiares, a mulher havia falecido em 1907 e nunca mais tinha sido visto desde então.

No hospital, a presença da antropóloga não parece ter agradado a paciente-zumbi, que se recuava diante do avanço da autora. Apesar da tentativa de acalmá-la, "ela parecia não ouvir nada. Apenas continuava tentando se esconder" (Hurston, 2009, p. 195), relatou a antropóloga. Diante da tentativa frustrada de se comunicar com a mulher, Hurston não hesitou em tirar sua foto[6]. Posteriormente ao encontro com a interna, a pesquisadora engajou-se em um debate com os médicos responsáveis por Felicia, juntos chegaram à conclusão de que aquele "não era um caso de despertar dos mortos, mas sim de semblante de morte induzido por alguma droga conhecida por poucos. Algum segredo trazido de África e passado de geração em geração", relata Hurston (2009, p. 196). Ela suspeitava de que os poucos que detinham o segredo da substância "sabem o efeito da droga e o

[5] Nome comercial da Clorpromazina nos Estados Unidos, medicamento antipsicótico utilizado no tratamento da esquizofrenia, tem forte poder sedativo, como qualquer neuroléptico.
[6] Disponível em: https://www.flickr.com/photos/cc210/5705656505.

antídoto. É evidente que ele destrói a parte do cérebro que governa a fala e a força de vontade. As vítimas podem mover e agir, mas não conseguem formular pensamentos".

No trecho destacada acima, vemos novamente a relação entre psicotrópicos e zumbis. Essa estranha e improvável quimera reaparece na psiquiatrização de sujeitos que têm sua pós-vida inscrita em um modo instrumental de existência. É nesse mesmo nível que surge a segunda figura anestésica do tratamento psiquiátrico que analisarei, o "robô". A palavra "robô" apareceu pela primeira vez na década de 1920, pelas mãos do dramaturgo tcheco Karel Čapek, na peça *R.U.R*. A etimologia do termo remonta à "*robota*" que pode ser traduzido do tcheco "para 'serviço compulsório', semelhante ao '*robota*' eslavo, significando 'servidão, trabalho duro'" (Richardson, 2015, p. 2). Originalmente, na peça de Čapek os "robôs eram humanos, feitos de carne, sangue, ossos e veias, mas anexados [*assembled*] a uma linha de produção mecânica" cientificamente calculada (Richardson, 2015, p. 5). Foram outros artistas que, posteriormente, reencenaram a peça transformando os robôs humanos em máquinas.

Como argumenta a antropóloga Kathleen Richardson (2015, p. 5), "historicamente, o robô tem sido uma forma de falar sobre a desumanização e a elevação do não-humano" que remetem à gramática racializada da escravização. Basta notarmos que no interior da linguagem informática preservam-se termos como "HD mestre" e "HD escravo" ou analisarmos a maneira que, no imaginário popular, se performa "a história entrelaçada de máquinas e escravos" (Benjamin, 2019, p.58). Sob essa luz que podemos examinar as acusações feitas por Luciano ao seu médico de querer transformá-lo em robô e mantê-lo internado com a finalidade de estudá-lo. O paciente vê os efeitos do medicamento sobre o seu corpo como uma mecanização de si, tal qual um robô ele se percebe enrijecido, "metálico, seus gestos são descontínuos, bruscos, desumanos" (Baudrillard, 2006, p. 129). O robô "é a síntese entre a funcionalidade absoluta e o absoluto antropomorfismo", argumenta Baudrillard (2006, p. 128), pois como o zumbi ele deve servir ao seu mestre, e, embora seja um duplo do humano, dele se diverge por ser "visivelmente um objeto, e por este meio um *escravo*" (Baudrillard, 2006, p. 129, grifos no original). Para tornar-se objeto e inscrever-se funcionalmente no tratamento psiquiátrico, Luciano precisou, primeiro, ser robotizado. O caminho reverso também é possível, Richardson (2015, p. 16) descreve que especialistas em robótica

recorrentemente fazem "analogias entre pessoas com deficiência e máquinas". Cientistas da área costumam "imaginar uma máquina robótica como uma pessoa com autismo, uma entidade que carece da capacidade de ler sinais sociais e responder apropriadamente" (Richardson, 2015, p. 16). Como no caso dos zumbis, há uma estranha recursividade entre robôs e pacientes psiquiátricos potenciais ou atuais.

O circuito das trocas: tempo e substâncias

Café, cigarros e psicofármacos são as substâncias psicoativas que mais circulavam entre os internos da enfermaria. Os dois primeiros eram utilizados pelos pacientes para contrabalancear os efeitos dos medicamentos, seu uso pode ser visto como uma maneira dos próprios internos se apropriarem de seu tratamento. Os remédios demoravam para "fazer efeito", como diziam os médicos, o que impactava diretamente no tempo de internação. O tempo farmacológico poderia ditar a estratégia terapêutica, como alertou o supervisor dos residentes, "presta atenção, esse negócio de antidepressivo em emergência é muito complicado, porque você precisa de umas três semanas para ter efeito farmacológico. Às vezes você vai passar ansiolítico, sedativo para ter efeito de curto prazo". No entanto, o efeito sedativo nos pacientes gerava uma contrarresposta, a busca pelo "cafezinho". Além de ser um hábito alimentar muito comum, o efeito estimulante da cafeína ajudava a demover os pacientes da sonolência quimicamente induzida pelos psicofármacos, como me disse um interno.

Já os cigarros lhes serviam para dar "uma relaxada" ou "arejar a cabeça", tal qual relatou outro paciente. Se os medicamentos e a própria internação tensionavam os corpos e mentes dos internos, a nicotina era uma forma de contrabalancear os efeitos iatrogênicos da internação. Esta é a conclusão de um artigo científico sobre o tema: "a nicotina, um dos componentes principais do fumo de tabaco, estimula a atividade dopaminérgica do sistema nervoso central" (Salokangas *et al.*, 2006, p. 375), o que "pode explicar por que fumar pode ter um efeito protetor frente aos sintomas extrapiramidais[7] induzidos pelos neurolépticos" (Salokangas *et al.*, 2006, p. 375). Os pesquisadores indicam que "o

[7] Sintomas extrapiramidais: "referem-se aos danos causados pelas drogas psiquiátricas no sistema extrapiramidal - rede neural que governa os movimentos involuntários, reflexos, e coordenação motora" (Burstow *et al.*, 2013, p. 336).

tabagismo entre os pacientes com esquizofrenia se associa com doses altas de medicação neuroléptica" (Salokangas *et al.*, 2006, p. 379) e se intensifica quando o paciente está institucionalizado. Aliás, o consumo de cigarros nesse segmento é significativamente maior do que na população em geral (Rondina *et al.*, 2003, Leon; Diaz, 2005). A nicotina também pode diminuir a eficácia dos psicofármacos (Simón, 2015), consequentemente seu uso poderia afetar no tempo de internação ou recrudescer a intervenção psiquiátrica com o aumento da dosagem dos medicamentos.

Além de produzir efeitos bioquímicos nos pacientes, café e cigarros promoviam encontros e movimentavam circuitos de troca (Mauss, 2013) na enfermaria. Os pacientes poderiam obter esses produtos de duas formas: a) comprando na lanchonete do hospital, gerida por Ademar, antigo paciente psiquiátrico, ou b) no interior da enfermaria. Na enfermaria ficavam guardados os maços, geralmente doados por seus familiares ou outros cuidadores. Caso o interno não tivesse quem lhe fornecesse cigarros, ele os recebia da "caixa de doações" suprida pelos próprios trabalhadores da enfermaria, assim como o pó de café. Havia o café que era servido junto às refeições, pelo setor responsável no hospital, mas também tinha o momento do "cafezinho" que era gerenciado pela equipe da enfermaria, especialmente pela acompanhante terapêutica. A quantidade de cigarros por dia e os momentos em que se bebia café eram limitados e controlados pela equipe dirigente. Isso não impedia certas negociações particulares entre os próprios internos e com os trabalhadores. Alguns pacientes, por exemplo, me pediram, assim como faziam com a equipe, para pagar-lhes um café ou cigarro na lanchonete ou que lhes acompanhassem para fumar e/ou beber café debaixo do pé de amendoeira, lugar fora da enfermaria, mas dentro do hospital. Eu mesmo cheguei a combinar com um paciente, cuja família não iria visitá-lo e, por isso, estava sem estoque de tabaco, de fornecer-lhe um maço de cigarros por semana, por exemplo.

Assim como Goffman (1974, p. 228), eu pude observar no interior da enfermaria psiquiátrica o "papel ritual dos cigarros". Os objetos podiam estreitar laços ou motivar brigas. Quando um paciente estava fumando, muitos outros lhe pediam um trago ou até mesmo que ele lhes desse seu próprio cigarro. Era praticamente impossível recusar acender o cigarro de outro interno. Havia, ainda, aqueles que recebiam as bitucas de outros colegas para fumar ou as catavam do chão, esta última ação denotava pouco

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

privilégio do ator frente a seus companheiros. Em todos esses casos, ficava a critério do fumante ceder ou não ao pedido, o que o tornava mais próximo ou distante do demandante. O "status do paciente como tal" influenciava nas "exigências que uma pessoa podia fazer a outra, apenas em virtude de ambas serem pacientes" (Goffman, 1974, p. 230). Dirceu, por exemplo, durante uma atividade no pátio da enfermaria, conseguiu comunicar-se, através das grades, com um paciente de outro setor do hospital. Os homens se cumprimentaram, conversaram sobre o tempo que compartilharam juntos na emergência psiquiátrica antes de serem designados para enfermarias distintas. O colega disse a Dirceu que sairia de alta no dia seguinte. O paciente viu ali sua chance de pedir ao colega que lhe deixasse um pacote cigarros em seu nome. O pacto foi selado entre as partes. Acordos como esse fortaleciam a solidariedade entre pacientes e comprometiam o beneficiário de retribuir o favor futuramente. Dirceu tinha uma longa trajetória psiquiátrica, além de gozar de um carisma que lhe era próprio, o que pareceu lhe conferir o status necessário frente ao outro paciente.

O tabaco funcionava como moeda de troca entre os internos. Era possível trocar uma quantidade de cigarros por comida, utilizá-los para fazer apostas e empréstimos. Trocas como essas são típicas de "instituições totais", para usar um termo goffmaniano, embora sejam práticas extraoficiais. Elas geram seus próprios problemas,

> Geralmente, tal como ocorre nos muitos casos em que os cigarros passam a ser empregados como um meio de troca, o armazenamento pode ser um problema; a equivalência entre marcas é um problema; a redução do valor por perda de tabaco é fácil; o consumo, como um bem, pode introduzir grandes flutuações no valor do dinheiro. (Goffman, 1974, p. 221).

O paciente que recebesse uma grande quantidade de cigarros poderia gerar perturbações significativas no circuito de trocas. Vicente, por exemplo, ganhou uma aposta que fez com Josué. A mãe do último, durante uma visita, pagou a dívida do filho com Vicente. O paciente sabia que para assegurar suas doações ele tinha que passar os maços que ganhou ao domínio da enfermaria, assim foi feito. O psicólogo de Josué, sabendo das apostas, recebeu os cigarros de Vicente e colocou o nome do ganhador nas embalagens para assegurar-lhe a posse. O aumento de capital de Vicente fez com que ele passasse a trocar cigarros com outros pacientes, inclusive de outros setores do hospital. A intensificação das trocas tornou-se problemática e passou a ser notada por outros

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

membros da equipe que reclamaram que o interno "está cheio de cigarros" e "causando problemas na enfermaria". Mesmo que soubessem dessas trocas, quando elas se tornavam indiscretas, os trabalhadores se viam forçados a reprimir negociadores alardeantes, como Vicente.

A respeito das marcas, não presenciei nenhuma disputa em torno do tema entre os pacientes, talvez porque a maciça maioria dos cigarros que circulavam na enfermaria tinham o mesmo rótulo, *Gift*. A predominância da marca pode ser explicada pela vantagem econômica que ela oferecia ao consumidor final. Por ser uma marca fruto do mercado ilícito e amplamente fornecida nas ruas, os maços de *Gift* eram bem mais baratos que seus concorrentes. Inicialmente contrabandeados do Paraguai, esses cigarros também passaram a ser falsificados no interior do estado (Cruz; Moreira; Leitão, 2024).

De volta ao hospital psiquiátrico, a compra de produtos na lanchonete renovava a dinâmica das trocas com outras mercadorias. Pacientes não podiam trazer os alimentos que compravam na lanchonete para o interior da enfermaria, o que os forçava a consumir e/ou trocar os produtos comprados antes de retornarem. Quando fui com Leonel à lanchonete para tomarmos café, ele também pediu para que eu lhe comprasse um pacote de biscoitos recheados sabor limão. Eu comprei. Leonel pegou alguns biscoitos da embalagem e ofereceu para um senhor em troca de um trago de cigarro. O homem, morador do abrigo do hospital, aceitou fazer o escambo. Logo em seguida, Leonel ofereceu ao colega um gole de seu café e mais um biscoito. O senhor aceitou e depois ausentou-se durante um tempo e retornou com um pedaço de pão para Leonel. O paciente recebeu o pão e retribuiu com o restante de café que tinha consigo. Por fim, o homem mais velho deu um copo com alguns cigarros dentro para Leonel. A troca de um punhado de biscoitos por um trago virou, seguindo a lógica da dádiva (Mauss, 2013) — obrigação de dar, receber e retribuir — um punhado de cigarros.

Essas trocas também podiam estreitar os laços entre a equipe assistente e os pacientes do hospital. Ao chegar no local pela manhã vi Getúlio, um senhor negro, de cabelos brancos e andar curvado, como tantas outras vezes, sentado nos degraus do saguão principal, esperando lhe autorizarem a entrada. Meu caminho cruzou-se com o de Miguel. O psicólogo era um velho conhecido de Getúlio, embora este não estivesse internado no hospital, ele era um frequentador assíduo da instituição e partilhava com

outro paciente psiquiátrico um ateliê improvisado no estabelecimento, de vez em quando pude vê-lo desenhando. Quando os olhos de Getúlio se deparam com Miguel, ele se levantou e sinalizou para o psicólogo acender seu cigarro. Miguel o perguntou, "e a máscara?", Getúlio apalpou os bolsos e retirou uma máscara descartável suja e amassada. O trabalhador assinalou que ele deveria trocá-la por uma nova. Em uma linguagem que lhe era própria, mas que Miguel era fluente, Getúlio pediu café ao psicólogo que não demorou para atendê-lo. Ao passar pela lanchonete, próxima à entrada, o psicólogo, entregando o dinheiro para Getúlio, pediu para Ademar preparar o café de seu companheiro. Getúlio sabia que Miguel era alguém que ele podia contar, frequentemente ele aparecia pela entrada exterior da sala de equipe para que o psicólogo lhe acendesse um cigarro ou lhe desse café.

Considerações finais

O uso de psicofármacos durante a internação de pessoas em uma enfermaria psiquiátrica masculina é, como visto acima, profundamente relacional. A agência socioquímica dos medicamentos é fruto da trama de relações em que eles se inserem (Magaldi, 2020). Em algumas situações, as substâncias são utilizadas para intensificar o controle sobre a subjetividade e corporeidade dos internos; em outras, elas abrem possibilidades de um uso subversivo dos psicofármacos. Neste último caso, o uso de medicamentos é equiparado ao uso recreativo de outras drogas, dando margem a modos singulares de apropriação pelo paciente do remédio. Há, portanto, a possibilidade de um uso psicofarmacológico estilizado pelos próprios pacientes, seja através da autoadministração de substâncias que contornam os efeitos indesejáveis dos psicotrópicos, seja pela negociação com os médicos dos termos em que se dará este uso.

O estilo de uso dos psicofármacos que cada paciente encontra depende das "brechas" entre cuidado e controle que ele enfrenta na sua relação com a equipe dirigente durante a internação. Na prática, os internos se veem obrigados a aceitar injeções ou a ingestão de psicofármacos; contudo, neste processo, criam maneiras de lidar com os medicamentos que escapam à dualidade resistência/subordinação (Mahmood, 2019), reinventando a si mesmos através de diferentes composições socioquímicas. Essas

relações se inserem na "cultura medicamentosa" (Monnerat, 2020, p. 116), presente em hospitais e dispositivos extra-hospitalares, e impactam diretamente na experiência de pacientes psiquiátricos. O fato de ser creditado ao medicamento um "retorno" ao normal do paciente acaba por legitimar a internação e manutenção de alguém, contra sua vontade, em um estabelecimento psiquiátrico.

Referências bibliográficas

AZIZE, Rogério Lopes. Uma neuro–weltanschauung? Fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças e medicamentos do cérebro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 7-30, 2008.

BATESON, Gregory. Information and Codification: A Philosophical Approach. *In:* RUESCH, Jurgen; BATESON, Gregory. **Communication, the Social Matrix of Psychiatry**: Human Psychology, Behavior and Culture in the Modern Society. Milão: Pantianos Classics, 1951. cap. 7, p. 119-149.

BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BENJAMIN, Ruha. **Race After Technology**: Abolitionist Tools for the New Jim Code. Cambridge; Medford: Polity Press, 2019.

BRASIL. Presidência da República. Lei n. 10216, de 05 de abril de 2001. **Diário Oficial da União**, Brasília, 09 abr. 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10216.htm. Acesso em: 28 mar. 2022.

BURSTOW, Bonnie *et al*. Glossary of Terms. *In:* LEFRANÇOIS, Brenda A.; MENZIES, Robert; REAUME, Geoffrey. **Mad Matters**: A Critical Reader in Canadian Mad Studies. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2013. p. 334-340.

BURTS, Carolyn. Felicia Felix-Mentor Of Haiti. **Flickr**. 2011. Disponível em: https://www.flickr.com/photos/cc210/5705656505. Acesso em: 6 jul. 2024.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019. 277 p.

CASTRO, Rosana. Antropologia dos medicamentos: uma revisão teórico-metodológica. **R@U**, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 146-175, jan./jun. 2012.

CASTRO, Rosana; ENGEL, Cíntia; AZIZE, Rogério Lopes. Apresentação do Dossiê: Antropologias a partir dos medicamentos: coproduções, políticas e agenciamentos contemporâneos. **Ilha**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 7-20, jan. 2023.

CRUZ, Adriana; MOREIRA, Gabriela; LEITÃO, Leslie. Áudios revelam brutalidade de criminosos da máfia dos cigarros no RJ: "Taquei fogo no corpo, e o povo achou que era balão". **O Globo**. Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/04/02/audios-revelam-brutalidade-de-criminosos-da-mafia-dos-cigarros-no-rj-taquei-fogo-no-corpo-e-o-povo-achou-que-era-balao.ghtml. Acesso em: 25 jun. 2024.

DELEUZE, Gilles. **Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Buenos Aires: Catus, 2005.

FRANCO, Túlio Maia. **"Pessoas de linha"**: etnografia da experiência anormal. Rio de Janeiro, 2025 Tese (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HATCH, Anthony Ryan; BRADLEY, Kym. Prisons Matter: Psychotropics and the Trope of Silence in Technocorrections. *In:* PITTS-TAYLOR, Victoria. **Mattering**: Feminism, Science, and Materialism. Nova Iorque; Londres: NYU Press, 2016. cap. 13, p. 224-241.

HEYES, Cressida J. **Anaesthetics of Existence**: Essays on Experience at the Edge. Durham: Duke University Press, 2020.

HURSTON, Zora Neale. **Tell My Horse**: Voodoo and Life in Haiti and Jamaica. Nova Iorque: Harper Collins, 2009.

JENKINS, Janis Hunter. Psychopharmaceutical Self and Imaginary in the Social Field of Psychiatric Treatment. *In:* JENKINS, Janis Hunter. **Pharmaceutical Self**: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010. cap. 2, p. 17-40.

LEON, Jose de; DIAZ, Francisco J. A meta-analysis of worldwide studies demonstrates an association between schizophrenia and tobacco smoking behaviors. **Schizophrenia Research**, Amesterdã, v. 76, n. 2-3, p. 135-157, 15 jul. 2005.

MAGALDI, Felipe. Nas tramas da poção mágica: psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico do Rio de Janeiro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 63, n. 2, p. 1-23, 22 jun. 2020.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 135-175, 21 mar. 2019.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MONNERAT, Silvia. Contribuições etnográficas para o estudo da medicação psiquiátrica: reflexões sobre o (des)controle dos sintomas. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, jun. 2020.

MORGAN, Ted. Waiting for justice—8th floor: homicides; 9th floor: addicts; 10th floor: suicidals. **The New York Times**. Nova Iorque, 1974. Disponível em: https://www.nytimes.com/1974/02/17/archives/entombed-the-psychiatrist-always-asked-how-do-you-feel-do-you-hear.html?smid=url-share. Acesso em: 6 jul. 2024.

RICHARDSON, Kathleen. **An Anthropology of Robots and AI**: Annihilation Anxiety and Machines. Nova Iorque; Abingdon: Routledge, 2015.

RONDINA, Regina de Cássia *et al*. Relação entre tabagismo e transtornos psiquiátricos. **Revista de Psiquiatria Clínica**, v. 30, n. 6, p. 221-228, 2003.

ROSE, Nikolas. **Our Psychiatric Future**: the politics of mental health. Cambridge; Medford: Polity, 2018.

SALOKANGAS, Raimo K. R. *et al*. Tabaquismo en la esquizofrenia a largo plazo. **European Psychiatry**, Cambridge, v. 13, n. 8, p. 375-379, 2006.

SANDS, Steven; RATEY, John J. The Concept of Noise. **Psychiatry**, Londres, v. 49, n. 4, p. 290-297, 1986.

SIMÓN, Aurora. **Ficha Técnica do Centro de Informação do Medicamento**: Interacções entre tabaco e medicamentos. Ordem dos Farmacêuticos (ROF 114). Lisboa, 2015. p. 109-110. Disponível em: https://www.ordemfarmaceuticos.pt/fotos/publicacoes/ft114_interaccoes_entre_tabaco_e_medicamentos_17382145725b042c29c2d27.pdf. Acesso em: 6 jul. 2024.

VAN DER GEEST, Sjaak; WHYTE, Susan Reynolds. O encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 457-472, jul./dez. 2011.

VARGAS, Eduardo Viana. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. *In:* LABATE, Beatriz Caiuby (Org) *et al*. **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 41-64.

WILSON, Wander. Misturas e Cortes entre Drogas, Medicamentos e Corpos na Feitura "Eu". **Ilha**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 134-158, jan. 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A recusa ao tratamento medicamentoso no Instituto de Psiquiatria da UFRJ

Luana Oliveira Clemente[1]

Resumo

Este artigo é fruto do mestrado em andamento da presente pesquisadora, representando parte focalizada da pesquisa mais ampla. Como objetivo do projeto como um todo, tem-se mapear as recusas expressas pelos usuários do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB) diante dos diagnósticos recebidos e dos tratamentos propostos, bem como as práticas profissionais diante de tais recusas. No decorrer do trabalho, contudo, notou-se, por meio de entrevistas e observação participante, a prevalência das recusas às medicações psiquiátricas. Diante disso, buscou-se, aqui, explorar essa especificidade do campo. Como resultados preliminares, temos que tal recusa expressa um conflito a ser superado, por meio de estratégias específicas de convencimento do usuário a ingerir os remédios. Até o momento, as estratégias mapeadas são: convencimento a partir da história pessoal (na qual eventos da vida são retomados para o usuário e reinterpretados conforme saber "psi"), convencimento pedagógico, negociação, escambo e coerção. Importante salientar que, caso o sujeito não se entenda portador de um transtorno psiquiátrico, porém aceite a medicação, raramente alguma dessas estratégias são convocadas. Assim, construir no sujeito uma ideia de si conforme o saber "psi" se mostra necessário, principalmente, mediante a recusa medicamentosa, indicando para a centralidade de uma "adesão ativa ao tratamento medicamentoso" na instituição.

Palavras-chave: Recusa à medicação; remédios psiquiátricos; IPUB; saúde mental

Introdução

A recusa à medicação psiquiátrica, por parte dos usuários do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB), é tema de grande importância para a presente pesquisa de mestrado em andamento. Por mais que a pesquisa como um todo objetive mapear as recusas aos tratamentos e diagnósticos no IPUB, bem como as estratégias profissionais evocadas diante de tais recusas, os psicotrópicos vêm adquirindo destaque nos mapeamentos. Não raras foram as entrevistas feitas em que os profissionais atiraram: "*O que eu mais vejo aqui é recusa de remédio*". Todavia, antes de iniciarmos a empreitada

[1] Psicóloga, mestranda em Psicossociologia pelo programa EICOS da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

de observar as diferentes formas que essas recusas aparecem no IPUB, seguidas das estratégias profissionais utilizadas para tal manejo, é válido dar um passo para trás. Ora, o que se quer dizer com "recusa"?

O termo "recusa" não chega de forma livre de complicações neste campo, tendo já sido questionado, renomeado, ou mesmo declarado inexistente por alguns profissionais do IPUB. Parece necessário, portanto, dar-lhe atenção. Em discussões teóricas, pensou-se inicialmente em nomear "resistência" o que um usuário expressava ao não aceitar, por exemplo, a tomar as medicações prescritas. O termo, aqui, estaria em seu sentido foucaultiano, no qual toda relação de poder implica em um contrapoder, ou seja, uma expressão de resistência (Foucault, 1995).

Contudo, o conceito "resistência" não é livre de disputas e complicações. É usado na psicanálise de maneira muito diferente ao que se buscava a partir de Foucault. Na tradição psicanalítica, a resistência indicaria um conjunto de reações do analisando que cria obstáculos para o desenrolar do tratamento, sendo considerado um dado clínico causado por elementos inconscientes (Roudinesco & Plon 1998). Dessa forma, a resistência psicanalítica ao tratamento aponta para uma verdade interior inatingível. O conceito carrega, portanto, uma postura realista, na qual o transtorno está lá, dado, numa realidade inerente ao sujeito resistente a tratamento.

Abandonou-se o termo "resistência", buscando por outro que fosse menos disputado. Foi adotado "recusa", por não necessariamente pressupor, no jargão comum aos profissionais da saúde mental, uma ideia realista de transtorno mental. A recepção do termo foi positiva entre os profissionais de diversos dos dispositivos do IPUB, que serão melhor apresentados no que segue.

Porém, há de se fazer uma ressalva sobre um dos serviços do IPUB, no que se refere ao termo "recusa". Em aproximações iniciais ao campo, perguntei a Miguel, estagiário do Centro de Atenção Diária (CAD), se ele podia observar recusas a tratamentos e diagnósticos dentre os usuários. Sua reação foi uma risada, em que disse: "*Só de domingo a domingo*". Entretanto, em uma reunião com a equipe do CAD, afirmaram quase não observarem "recusas", mas sim "*pequenas resistências eventuais ao tratamento*", no sentido psicanalítico do termo. Afirmaram, também, que "recusa" parecia uma palavra muito forte. Logo, principalmente na interação com o CAD, passou-

se a haver uso de múltiplos termos nos diálogos entre pesquisadora e profissionais: desde recusas, a resistências, a discordâncias. Para fins de organização do presente texto, adota-se "recusas", compreendendo sua ambivalência para uma parte desse campo.

Deve-se descrever, ao menos brevemente, a constituição interna do IPUB. Isso importa considerando o direcionamento teórico-metodológico desta pesquisa: a praxiografia, como proposta por Annemarie Mol (2002). Ela consiste no mapeamento voltado às *práticas*, focalizando as realidades que estas produzem. E, como disse Mol em entrevista para Martin, Spink e Pereira (2018), as especificidades do campo são muito importantes na praxiografia, pois uma prática sempre acontece em algum lugar, nunca em todos os lugares. Os métodos empregados para analisar tais práticas foram entrevistas e observação participante em grupos terapêuticos, assembleias de usuários e reuniões de equipe. Ao todo, serão aqui utilizadas 11 entrevistas.

O IPUB possui uma constituição curiosa, composta por dispositivos como: as Enfermarias masculina e feminina, o Centro de Atenção Diária Luiz Cerqueira (CAD), uma sala de Eletroconvulsoterapia (ECT), um Centro de Convivência e Cultura (CECCON Praia Vermelha), Ambulatórios Geral e Especializados, um CAPS Infanto-Juvenil (CAPSI Carim), dentre outros. Já os dados colhidos aqui dizem respeito especificamente às Enfermarias, ECT, Ambulatórios, CAD e ao CECCON.

Neste panorama, há de se perguntar: como se articulariam as práticas das Enfermarias (cuidado pautado na internação em ambiente controlado), com um Centro de Convivência e Cultura (cuidado em liberdade através do convívio comunitário)? Como se articularia o ECT (prática pautada em manipulação elétrica cerebral), com um CAD (práticas pautadas em oficinas, grupos terapêuticos e constituição de usuários dotados de direitos e deveres)? À primeira vista, parecem haver contradições basilares entre os serviços disponíveis em uma mesma instituição. Dessa forma, prosseguiremos com o cuidado de localizar cada um dos passos que aqui daremos, explicitando de onde partem as práticas analisadas.

Uma característica interessante: em relação a recusas à medicação, imperam as Enfermarias. Elas são um local privilegiado para esta pesquisa, enquanto polo de recusas das mais diversas. É o que podemos ver na fala bem humorada de Neusa, enfermeira lá lotada: *"Quando eu ouvi da sua pesquisa, eu fiquei pensando: "recusa sobre o quê?"*.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

São tantas aqui [risos]". Não coincidentemente, os relatos das Enfermarias aparecerão frequentemente neste texto.

Porém, há de se ter certo cuidado para não se tomar conclusões precipitadas. Embora, sim, seja observada certa tensão entre a lógica de internação proposta pelas Enfermarias e a lógica de cuidado em liberdade de serviços do IPUB voltados mais predominantemente para a Atenção Psicossocial[2] (como o CAD e o CECCON), há tensões importantes dentro das próprias Enfermarias. Em outra fala de Neusa, temos: "*O IPUB tem muitos IPUBs. Aqui dentro [das Enfermarias] tem uma psiquiatria mais radical, tradicional. E temos tentado fazer uma psiquiatria mais numa perspectiva de Atenção Psicossocial. Às vezes, a gente consegue*".

As recusas às medicações psiquiátricas no IPUB

A medicação psiquiátrica, a depender do local no IPUB, assume locais mais ou menos centrais, porém ainda assim relevantes. Múltiplos informantes, de diversos serviços, apontaram para a necessidade da medicação psiquiátrica no cuidado em saúde mental. Todavia, também argumentaram que os remédios seriam apenas uma das suas ferramentas, sendo possível pensar o cuidado a partir de outras, como a escuta, as oficinas, o vínculo com o usuário, o território, etc. Foi como disse Geraldo, Residente Multiprofissional: "*A verdade é que vai ter casos que a medicação não faz quase nada pela pessoa, mas muitas vezes é essencial ter a medicação junto. Não é o principal, mas é também um ponto importante*".

Foi nas Enfermarias, em especial dentre a equipe médica, que muitos apontaram que a medicação se torna o ponto central no tratamento. Nesse sentido, Pedro, Acompanhante Terapêutico (AT) nas Enfermarias, relatou ter ouvido algo de um psiquiatra, que o causou estranhamento. Foi a afirmação de: *"Se está aqui [na internação], é porque alguma coisa ele tem que tomar!"*. Diante disso, Pedro refletiu: "*Se não tivesse medicamento, o que seria um cuidado ali [dentre a equipe médica], né? Não sei. Fico me perguntando*".

[2] Atenção Psicossocial é um paradigma de cuidado em saúde mental herdado do movimento de Reforma Psiquiátrica Brasileira, que visa substituir o paradigma manicomial ao propor um cuidado integral em liberdade, pautado no território existencial do sujeito, na cultura, nos vínculos. Para mais detalhes, ver Amarante (1998).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Por outro lado, esse ponto foi retomado por Aline, enfermeira das Enfermarias. Ela afirmou que, por mais que fosse incomum, já havia se deparado com usuários internados que não eram medicados. Em um de seus exemplos, o motivo da não medicação se deveu à recusa da usuária, somada a um entendimento da equipe médica de que os remédios psiquiátricos "não modulavam sua produção delirante". Dessa forma, era como um desses casos abordados anteriormente por Geraldo, no qual a equipe entende que "*a medicação não faz quase nada pela pessoa*". Dessa maneira, Aline comentou:

> Será que todo usuário internado precisa de psicotrópico? Beleza, também acho que não dá para ser um protocolo de "todo mundo interna, todo mundo medica". Mas para quê então que está na enfermaria? Porque aí não dá pra não estranhar o motivo de um usuário [não medicado] estar aqui numa enfermaria de crise. Isso aqui é enfermaria de crise, então eu preciso cuidar da crise. Se aquele sujeito não tem indicação de psicotrópico, quais são os elementos de desorganização? É uma questão puramente social [de não se ter para onde ir ao sair]? Então, o que que a gente precisa explorar e ampliar para articular [essa alta]?

Dessa forma, por mais que se questione o protocolo de "todo mundo interna, todo mundo medica" (cujos principais defensores, segundo informantes, são os psiquiatras de uma dita "psiquiatria mais dura e ortodoxa"), ainda se pode ver a centralidade da medicação na crise. Tais casos são o público alvo das Enfermarias, salvos os que lá permanecem por questões "puramente sociais", como discutido por Aline, nos quais não há necessariamente uma crise a ser tratada[3].

Em muitas entrevistas, foi feita uma tentativa de se explicar tais recusas. Pedro, AT, contou sobre o que costumava ouvir dos usuários: "*Ah, não, eu não quero ficar dopado, não quero ficar sem pensar direito. Quando eu tomei remédio, eu fiquei dopado, eu não quero*". A questão dos efeitos colaterais dos psicotrópicos se repetiu ao longo das histórias. Neusa, enfermeira, relatou casos em que um usuário se recusava por perder sua potência sexual; outra se recusava por se sentir fisicamente muito mal.

Também pude receber em primeira mão um desses relatos. Ao circular pelo IPUB, fui abordada por um usuário internado. Não me reconhecendo, ele perguntou quem eu era, então expliquei que era pesquisadora e estava lá para acompanhar um grupo do CAD, chamado Ouvidores de Vozes. Aquela revelação nos levou a conversar; o usuário falou

[3] Tais casos de "questões puramente sociais" podem chegar ao IPUB por erros de triagem, nos quais os serviços de emergência enviam ao IPUB casos sem indicação de internação psiquiátrica, porém dotados de alta vulnerabilidade social. Essas pessoas podem não possuir uma rede de apoio que garanta a sua alta de forma tão facilitada.

que possuía poderes telepáticos e que costumava escutar vozes de pessoas mortas, mas que não as ouvia naquele momento. Estando internado, ele tinha que tomar medicações que faziam sumir todas as vozes e seus poderes. Antes de se afastar e continuar sua caminhada, ele falou baixinho: "*Estou doido pra sair daqui e parar de tomar essas coisas. Eu adoro ouvir as vozes*".

Outras tentativas de explicar tais recusas, por parte dos profissionais, iam não pelos efeitos da medicação, mas pelas causas que levariam alguém a tomá-la. Foi como disse Helena, Residente Multiprofissional: "*Em muitos casos [a recusa] é pelo medicamento estar atrelado ao significante "Eu sou doido". E aí, se você não é doido, você não precisa disso*". Portanto, uma vez que a pessoa não se reconhece enquanto alguém para quem um tratamento psiquiátrico seria necessário, surgiria a recusa.

O usuário poderia também defender que seu sofrimento não seria tratado pela medicação psiquiátrica. Isso foi observado em uma fala de um sujeito em um grupo terapêutico que acompanhei. Ele afirmou que "*remédio não leva a lugar nenhum, só pra impregnação*". Em seguida, passou a compartilhar como escutava louvores para apaziguar as vozes que ouvia. Pode-se inferir, dessa forma, que a medicação psiquiátrica estava posicionada como algo incapaz de aplacar seu sofrimento, o qual seria de ordem religiosa, não médica nem psicológica.

Ainda sobre a recusa medicamentosa, Helena continuou: "*Quando tem um paciente que volta para enfermaria, muitas vezes é isso. Ele parou de tomar o remédio porque achava que estava bem. Aí não precisa mais, né? Aí isso [o remédio] é coisa de maluco"*. Tal questão da recusa ao remédio que surge apenas na saída do usuário das Enfermarias, mas não durante a internação, foi ressaltada pelos entrevistados. Apontaram que alguns usuários aceitavam a medicação para que pudessem receber alta. Por vezes, como será exposto adiante, a alta é moeda de troca para que as pílulas fossem aceitas.

Por outro lado, afirmaram que havia usuários que aceitam passivamente qualquer ato médico quando estão nas Enfermarias; desde ingerir pílulas, a fazer ECT. Tal aceitação passiva pode não se sustentar quando o sujeito sai da instituição. Segundo Penélope, psicóloga das Enfermarias: "*muitas vezes [a recusa] de manter um acompanhamento lá fora aparece por dizer 'eu não preciso, não sou doido, eu não tenho nada', mas também porque às vezes o vínculo ainda é frágil também com o serviço*".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

As relações de vínculo foram também consideradas fundamentais para Miguel, estagiário do CAD, ao discorrer sobre as recusas medicamentosas no IPUB. Ele disse:

> O medicamento, na minha breve experiência, está para muito além daquele pequeno comprimido. Isso é, sim, a parte material da coisa, mas tem toda uma outra parte simbólica do cuidado. O que essa pessoa está recusando? É ser tratada, não é? De quem ela está recusando? É sempre uma pessoa específica, que fala com uma outra pessoa. São indivíduos conversando, não é o sistema que está dando uma coisa e aí o indivíduo recusa.

O vínculo será exposto mais detidamente no que segue, dentre as estratégias profissionais evocadas diante das recusas. Mas é interessante, de adianto, salientar como esse vínculo é colocado como instrumento de trabalho, na medida em que sua falta ou fraqueza seria a causa para que um tratamento ou proposta terapêutica fosse recusada.

Ademais, tentou-se também explicar as recusas às medicações devido a uma argumentação antipsiquiátrica trazida pelo usuário. Vê-se isso no que Isabela, Residente em Psiquiatria, contou sobre um de seus pacientes da Enfermaria masculina. Ele argumentou em um de seus atendimentos: "*Eu não concordo. Eu sou totalmente antipsiquiatria. Eu sou contra antipsicótico*". Diante disso, Isabela respondeu a ele: "*Eu acredito numa posição do meio: não é nem da psiquiatria absoluta que é só dar a medicação e pronto, mas também não acredito nessa recusa total a tudo*".

Algo similar aparece no relato de Bruno, Residente em Psiquiatria:

> Era uma paciente que tinha muito conhecimento. Eu acho que o contato dela com outras ideias, enfim, com a perspectiva histórica das coisas, faz com que ela questionasse muito tanto o diagnóstico, quanto a questão da psiquiatria, né? E aí ela trazia argumentos interessantes, mas, lógico, tudo no campo da loucura dela, da psicose dela, né? [Os argumentos dela eram] "Não sou psicótica, por isso eu não vou usar antipsicótico". Ela também falava muito sobre a perspectiva da mulher. Então ela se via num lugar de uma mulher que não estava sendo ouvida. Ela usava isso como uma forma de dizer que a gente não estava valorizando o que ela estava falando. Aí ela não aceitava tomar medicação oral.

Atenta-se à forma que os argumentos da usuária contra a medicação e ao diagnóstico são definidos como "*interessantes, mas, lógico, tudo no campo da psicose dela, né?*". Principalmente porque aponta para um elemento da psiquiatria que nos concerne: o conceito de baixo insight. Também chamado de "baixa consciência de morbidade", ele define uma falta de consciência, por parte do paciente, de um suposto transtorno que o acomete. Então, segundo a psicopatologia descritiva, um sujeito com baixo insight: não conceberia suas 'experiências anormais' como sintomas; e/ou não se consideraria portador de um transtorno mental; e/ou não faria a adesão ativa ao tratamento

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

(David, 1990). Alguns autores chegam a defender que, pela sua grande prevalência, o baixo insight poderia ser considerado um sintoma da esquizofrenia, da mesma forma que o delírio e a alucinação (Amador, 1994). Dessa forma, recusar um diagnóstico recebido ou um tratamento proposto poderia ser considerado parte inerente a esse transtorno a que se busca recusar. Tem-se, aqui, um exemplo de uma concepção realista de transtorno mental, o qual está dado no interior do indivíduo que, por sua própria condição patológica, não seria capaz de entrar em contato com certa realidade dada de sua experiência. Veremos, no que segue, essa discussão ser retomada por outros sujeitos neste campo.

As estratégias profissionais

Diante das recusas às medicações psiquiátricas, uma série de estratégias foram possíveis de serem observadas. Seguem organizadas como: 1) convencimento a partir da história pessoal; 2) convencimento pedagógico; 3) negociação; 4) escambo e 5) coerção.

Convencimento a partir da história pessoal

Esta estratégia foi observada, até o momento, principalmente dentre as práticas das Enfermarias. Consiste, a grosso modo, em retomar elementos da história pessoal do sujeito recusante, traduzindo-os em termos *psi,* fazendo com que sirvam de argumento para a necessidade dos medicamentos. Foi considerada a estratégia ideal, por apresentar grandes chances de sucesso no convencimento, e por construir no sujeito um sentido para o trabalho de cuidado realizado. Como disse Geraldo, Residente Multiprofissional: "*Acho que o ideal é sempre… se você conhece a história da pessoa, é você tentar ir por aí"*.

Sobre esse tipo de intervenção, Geraldo continuou, explicitando como ocorre tal prática: "*É tipo assim: 'fulano, você tentou matar tua avó. Você não estava bem, cara. Não tava legal'. Então seria a partir da história da pessoa, história das crises, a história de momentos difíceis, é tentar criar um entendimento a partir disso"*.

Porém, havia momentos em que se fazia necessária a figura da autoridade médica para que esse entendimento fosse criado com êxito. Não foram raros os momentos em que Residentes declararam a necessidade de convocar seus supervisores para uma conversa a três com o usuário. É como conta Bruno, Residente em Psiquiatria:

> O meu chefe participou dessa conversa, e acho que foi uma conversa interessante, porque a gente conseguiu que ela... Ela conseguiu falar mais sobre a vida dela. Foi uma conversa difícil, muito demorada. Eu acho que a presença

> do meu chefe foi essencial. Aí ela foi progressivamente mostrando uma abertura pra possibilidade de começar a medicação.

Sendo, em seguida, questionado sobre detalhes, Bruno explicou mais detidamente. Em primeiro lugar, ele reiterou a importância da presença do psiquiatra, seu chefe, pois: "*Tem essa coisa da firmeza que ele teve que passou muito segurança. Ele falou assim várias vezes: 'Você precisa confiar na gente'*". Em seguida, ele explicitou que:

> O que aconteceu nessa conversa é que ele [meu chefe] pediu para que eu falasse para ela e para ele também sobre como ela estava, o que que tinha acontecido antes da internação, que ela tinha se colocado em risco, tinha colocado o companheiro dela em risco, tinha agredido ele, etc. E como ela estava naquele momento agora. Então, de alguma forma, ***ela foi confrontada com a própria história***.

"Ser confrontado pela própria história" parece uma ótima síntese desta estratégia. A partir de um local de maior ou menor autoridade (desde um diálogo direto do sujeito com alguém da equipe multiprofissional, até uma intermediação do médico psiquiatra), propõe-se uma releitura de vivências, tornando-as um indicativo de um adoecimento psíquico e, assim, algo que pode sofrer a intervenção do profissional de saúde mental. Despret (2011), fala sobre como o profissional *psi* propõe uma redefinição do problema de acordo com a maneira como ele mesmo pode intervir. Nesse caso, a agressão ao marido, por exemplo, torna-se um sintoma de um adoecimento e algo que pode ser tratado pela via medicamentosa.

Nesse sentido, Aline, enfermeira das Enfermarias pontuou:

> Meu trabalho, minha condição de cuidado, só começa a partir da percepção daquele usuário, dele com o corpo dele, da necessidade de algum cuidado. Porque se não fica eu formatando na minha ideia. Porque eu venho com o que o livro diz: "tem que tomar remédio porque está com sinais e sintomas XYZ, aí você tem que tomar medicação". E aí, na verdade, desse jeito, você está formatando ali algo que ele não vai absorver, ele não vai acessar. Então eu sempre gosto de escutar: O que te fez chegar aqui? O que que houve?

Geraldo, Residente Multiprofissional, comentou sobre essa necessidade de autopercepção: "*Você pode ter pressão alta, mas se você não sente nada, você não vai querer tomar o remédio. A não ser que você faça um exame e mostre: "a sua pressão tá horrível, tu vai morrer". Só que na saúde mental não existe isso, não tem exame. Aí você vai pela vida do usuário mesmo*".

Cabe citar Foucault (2006) e a prova da realidade em psiquiatria. O autor afirma que, no fim do século XVIII, o surgimento da anatomopatologia possibilitou que a medicina correlacionasse lesões nos tecidos às doenças. Contudo, para o autor, a psiquiatria do século XIX era *uma medicina na qual o corpo está ausente*. Essa ideia é interessante, na medida em que se pode ver certa continuidade histórica no que disse Geraldo, "*na saúde mental não tem exame*".

Então, segundo Foucault (2006), na tentativa de responder se certo comportamento seria indicativo ou não de loucura, buscou-se no corpo, sem sucesso, uma prova. Na ausência do corpo, foi necessário constituir outras provas de realidade que, na psiquiatria, adquiriram um duplo sentido: fazer existir como doença os motivos dados para um internamento e fazer existir como sintomas de uma doença os motivos da demanda *("Você sabe porque você está aqui?", "Você tentou matar a sua avó, cara, você não estava legal")*. Dessa maneira, Foucault elenca alguns exemplos de provas de realidade, dentre elas, o interrogatório.

É no interrogatório que se vincula um indivíduo à sua identidade, obrigando-o a se reconhecer em seu passado. Além disso, busca-se, nas perguntas de antecedentes, mostrar que a loucura (ou ao menos seus sinais) já existia anteriormente nessa história pessoal. O que se intenta, segundo Foucault (2006, p. 335), é "encontrar elementos do seu sofrimento, como força de um desejo monstruoso, como marcas de um movimento irresistível, em suma, como sintomas". Visa-se transformar os motivos pelos quais o indivíduo se encontra diante do psiquiatra em sintomas de uma doença, atribuindo à sua história um corpo fantasmático, uma prova de realidade de sua loucura.

Sobre essa atribuição de elementos do passado à sintomas, em momentos de recusa à medicação, houve profissionais que não consideraram essa uma estratégia tão interessante para suas práticas. Miguel, estagiário do CAD, questionou certa verticalização entre profissionais da saúde mental e usuários, diante dessa recusa. Apontou que: "*Às vezes tem uma de: "Ô seu animal, você esqueceu que você é maluco? Toma essa p... aí", sabe?*"

Em posição contrária, Aline, enfermeira, argumentou que essa era justamente uma estratégia que evitaria certo lugar de controle sob o sujeito internado. Isso porque, como dito anteriormente pela profissional, seria necessário que o indivíduo construísse para si

um entendimento de que ele necessita de cuidado, a fim de possibilitar a "entrada" de seu trabalho sem estar impondo algo que o sujeito, de outra forma, não iria acessar.

Diante de tal conjuntura, há de se pensar em outro aspecto do interrogatório, como trabalhado por Foucault (2006): seu intento central de produzir uma confissão. A partir da confissão: "Eu sou louco, eu escuto vozes!", busca-se vincular a pessoa ao sintoma, a obrigá-la a ser quem diz ser. Busca-se, em suma, obrigá-la a dizer (e a se tornar) "efetivamente aquele para quem foi construído o hospital psiquiátrico [...]; sou doente e, já que sou doente, você que tem por função me internar, é médico" (*ibid*, p. 356). Dessa forma, confessar-se louco não apenas atribuía realidade para a loucura, mas assegurava que o que faziam os psiquiatras fosse um ato médico. Para além disso, segundo o autor, se você diz sua loucura, você se livra dela. Em uma convergência com a confissão religiosa que perdoa os pecados confessados, o que buscavam os psiquiatras era: "Eu libertarei você de sua loucura, contanto que você a confesse".

Porém, em contraposição à essa centralidade da confissão para possibilitar as engrenagens do tratamento psiquiátrico, percebi casos de pessoas que, por mais que não se considerassem dotadas de algum transtorno, se medicavam. Era como o sujeito que dizia possuir telepatia e tomava as medicações a contragosto. Questionei-me se, nessa situação, a estratégia de construir no sujeito uma concepção de si como alguém com sintomas a serem tratados seria feita, ou se a dita "adesão ao tratamento" tornaria a confissão da loucura desnecessária. As respostas variaram, mas, no geral, a maioria dos profissionais afirmou que, estando garantida a adesão ao tratamento, não seria necessário trabalhar na autopercepção dos usuários. Aline, enfermeira, disse: "*Acaba que entra num protocolo. Algo protocolar, a toque de caixa, né? Medicou, tá tudo OK".*

Ainda que esse protocolo de "*medicou, tá tudo OK*" fosse o mais largamente observado em seu cotidiano, a profissional afirmou que não trabalhava dessa forma. "*Nesses casos de não entender o porquê dele tomar [o remédio], de achar que não tem doença, isso também me preocupa. Então eu sempre gosto de estranhar. 'Por que você toma a medicação?'*"" Nesse caso, a profissional relatou também retomar elementos da história do sujeito, apresentando o que chamou de "*dados de realidade*", para construir com ele um sentido para essa ingestão de medicação, a qual, anteriormente, estava na ordem de "*Tomo porque meu médico mandou*".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Utilizar-se da estratégia de confrontar o usuário com a própria história em casos em que ele aceita a medicação é exceção ao que muitos declararam como regra. Sylvia, estagiária de um dos Ambulatórios Especializados, relatou um caso no qual o sujeito, diagnosticado com Transtorno de Estresse Pós-Traumático, passou a se considerar livre de seu trauma. Contudo, por mais que ele se considerasse curado, continuava a ir às suas consultas e relatava ainda tomar a medicação, dizendo que assim se sentia bem. Uma vez que a equipe ainda o considerava adoecido e, na medida em que ele aderia ao tratamento, não foi feita qualquer intervenção em sua autoconcepção. Geraldo, Residente Multiprofissional, afirmou:

> Acho que de modo geral, se o usuário tomava a medicação, se deixava quieto, não se mexia nisso. Não vou falar de todo mundo, porque realmente tinha gente que se preocupava em deixar claro por que a pessoa toma cada um daqueles remédios. Mas poucas vezes eu vi a pessoa contextualizando com a história do usuário. Geralmente era: 'Ah, esse aqui vai te ajudar a dormir. Ah, esse remédio aqui você vai tomar porque vai fazer isso pra você'. Mas não de se preocupar em ver o entendimento dessa pessoa sobre si mesma, não".

Ao final da fala, temos outra estratégia encontrada: o convencimento pedagógico.

Convencimento pedagógico

Chamo de convencimento pedagógico a estratégia que visa lidar com a recusa à medicação através do ensino sobre os possíveis benefícios dos medicamentos. É utilizada principalmente nas Enfermarias, em especial quando não se conhece a história do usuário, porém se sabe suas queixas imediatas. Foi considerada uma estratégia menos potente, utilizada em momentos em que ainda não se fez contato nem com algum serviço que conheça o histórico de suas crises, nem com a família para obter dados da história pessoal.

Dessa maneira, a entrada são os incômodos expressos durante a internação. Segundo Aline, enfermeira, mesmo que a pessoa internada não se considere adoecida e, por isso, não aceita as medicações, "*sempre tem um incômodo. É aí que eu pontuo: 'disso a gente cuida'. Aí me perguntam: 'Como'? Bem, tem medicação, a fala, a escuta, né?"*.

Já Gabriela, Residente Multiprofissional, contou um caso similar. Ela explicou que era responsável pelo cuidado de uma usuária internada, da qual não conhecia o histórico. Diante de sua recusa a tomar as medicações, Gabriela argumentou: "*Você não diz que você fica ansiosa, sem dormir, que você se sente agitada, que você ouve vozes… você não diz tudo isso pra gente? Então, pra isso tem medicação para você ficar melhor*".

Mesmo incômodos que poderiam ser associados a condições apenas somáticas puderam ser observados sendo utilizados para o convencimento. Foi como no diálogo de Aline, enfermeira, com um usuário, o qual dizia: "*Não tomo haldol, não tomo nada!*". Aline respondeu: "*Olha, beleza, mas você não consegue minimamente cuidar desse corpo. Você não está dizendo que está incomodando, teu pé?*" Diante da alegação de que o remédio psiquiátrico não tinha "nada a ver", Aline rebateu: "*Mas tem esse remédio aqui, que é o Haloperidol, que ele te ajuda a organizar o corpo inteiro*". Explicando-me melhor, ela continuou: "*Eu precisava que a pessoa fizesse um curativo no pé, mas sem organização psíquica, ia ter negligência de autocuidado, não ia ter crítica de morbidade, então precisava de antipsicótico entrando".*

A figura de autoridade médica também evocada nesta estratégia. Helena, Residente Multi, contou sobre uma de suas pacientes que não tomaria ácido valproico, pois era feito com porco. "*Coisas de um delírio, de uma pesquisa na internet. E aí era sempre o médico, meu supervisor, ir lá explicar que não tinha nada a ver. Eu acho que [explicar] ajuda na adesão ao tratamento. E aí ela aceitava [o remédio] depois".*

Há também o caso relatado por Isabela, Residente em Psiquiatria. Ela contou sobre seu paciente que, assim que chegou na internação, recusou-se a tomar o medicamento injetável, principalmente quando ela o nomeou como um "antipsicótico". Isabela, então, teve uma conversa a três, com o paciente e o supervisor dela. Descreveu a estratégia usada pelo chefe como "*ocupar o espaço com outra coisa que tinha mais a ver com o desejo [do paciente]*". O supervisor identificou que ele não desejava tomar um antipsicótico, então explicou que esse nome é ultrapassado, ensinando as novas categorias usadas para se compreender tais medicamentos. A partir dessa conversa, o paciente passou a aceitar o injetável.

Interessa perceber que, muitas vezes, essa prática pedagógica de convencimento se associa a uma necessidade de suavizar o termo "antipsicótico". Como disse Helena, Residente Multiprofissional: "*É para você tomar os remédios, porque eles te deixam mais calmo. Você não acha que te deixam mais calmo, que te ajudam a dormir?' E você vai contornando, em vez de falar, 'ó, esse remédio é um antipsicótico'. Você vai pelas bordas para tentar dar um contorno".*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Outra forma que essa estratégia pedagógica se apresenta é a partir de falas que visam não apenas um eufemismo do termo "antipsicótico", mas também uma metáfora com condições clínicas mais aceitas do que um transtorno psiquiátrico. Gabriela, Residente Multiprofissional, explica a necessidade do uso continuado dos psicotrópicos da seguinte forma: "*Tem gente que vai ter pressão alta, vai precisar tomar remédio para hipertensão para o resto da vida. Tem gente que tem diabetes, vai tomar insulina pro resto da vida. Com essa injeção também é assim*".

Às vezes, o convencimento pedagógico se dava por meio de fornecimento de ditos "dados de realidade" no momento da intervenção. Pontua-se ao usuário, seu estado, sinais e sintomas apresentados na crise. Geraldo, Residente Multiprofissional, exemplifica: "*É ficar tentando convencer, falar: 'olha só, você vai ter que tomar [o medicamento], não tem como. Você está assim, assim, assado agora. Você vai ter que tomar'*".

Negociação

A negociação aparece enquanto uma estratégia complexa. Não apenas estão em cena um usuário e um profissional em negociação. Também participam, principalmente, uma relação de vínculo construída entre as partes e uma concepção do usuário como sujeito de direitos e deveres perante seu tratamento. É uma estratégia amplamente utilizada na Atenção Psicossocial, advindo de movimentos de Reforma Psiquiátrica que ensejam constituir, dentre suas práticas de cuidado, sujeitos cidadãos (Birman, 1992).

Aqui pode ser vista uma tentativa de valorizar a posição do usuário, que, estando "bem informado" sobre sua condição, poderia negociar os termos do tratamento e se corresponsabilizar por este. De todo modo, não se têm condições simétricas de negociação, uma vez que há um limite. No IPUB ele é, muitas das vezes, o fato que a medicação será, sim, tomada. Logo, o que poderia ser negociado, a partir da recusa, é a dosagem, a quantidade total de medicações e/ou o seu tipo.

A negociação aparecia fortemente intermediada pelo vínculo com o usuário. Logo, conceituaremos o vínculo para a área. Considerado uma tecnologia leve em saúde, portanto uma prática interpessoal de cuidado, o vínculo vai além do afeto; é um facilitador para a corresponsabilização do tratamento, para a tentativa de democratização da saúde mental e, portanto, para negociações entre os sujeitos (Jorge et al, 2011).

Nesse sentido, Aline, enfermeira, conta que havia recebido nas Enfermarias um usuário conhecido por ser "difícil" e "agressivo", o que fez a equipe recuar. Assim que ele chegou, Aline não se afugentou e se dedicou a construir uma relação com o sujeito, estando próxima sempre que possível. A certa altura, receberam a prescrição que esse usuário já fazia uso, contudo, um dos psiquiatras do IPUB quis associar uma nova medicação. Precisariam, portanto, convencê-lo a tomar todos esses remédios.

A equipe, segundo Aline, ficou muito temerosa: "*Ele não vai aceitar. Ele tem uma questão de recusa. Ele recusa muito a medicação".* A profissional, diante disso, afirmou:

> Eu acho que tem coisa que a gente precisa jogar a real. E aí eu fui, falei: "Olha, a prescrição do CAPS chegou agora, se você parasse a medicação você tem risco, inclusive, de convulsionar, e isso seria muito ruim para o seu tratamento. Você topa?" Eu expliquei a prescrição pra ele. "São 4 medicações, essa e essa aqui, ó. Essa é porque o médico daqui quis associar com o que você já toma". Aí ele: "Cara, eu topo. Você tá jogando limpo desde a hora que você chegou no plantão, você tá aqui comigo".

Portanto, a negociação só foi possível graças ao vínculo com a profissional. Contudo, se a negociação fosse malsucedida, a estratégia que mediaria a relação entre o sujeito internado e a equipe poderia ser diferente, como veremos na subseção sobre a coerção. Isso porque as práticas coercitivas se dão, principalmente, diante de uma situação de risco — como o de convulsão.

Bruno contou sobre um paciente que reclamava dos efeitos colaterais dos remédios. Disse que tentava validar tais queixas e fazer alterações na prescrição, porém tais mudanças, às vezes, não eram da forma que o paciente queria, ou o efeito não era tão rápido quanto ele esperava. Com isso, o paciente não raro se tornava hostil. Assim, o Residente em Psiquiatria afirmou : "*É muito difícil, porque você se coloca em risco e ele também se coloca em risco. Mas eu prefiro apostar no vínculo, mesmo que eu não consiga pesar tanto na medicação ou usar a medicação da forma mais adequada, digamos assim"*

Questionado sobre esse uso adequado, Bruno explicou que, através da negociação, pode prescrever medicações em tipos ou doses que não são consideradas "padrão-ouro". Assim, seus ajustes privilegiam o que o paciente "topa", mais do que o cânone psiquiátrico indica, visando uma boa relação com o paciente. Sobre isso, Bruno concluiu: "*Isso me dá muito medo, porque, às vezes, eu me considero meio refém [do vínculo], sabe? Sei que eu tenho que adotar uma postura X, mas por medo de como o vínculo vai ficar, eu acabo sendo mais comedido ou dando passos mais lentos".*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O vínculo aparece como ferramenta de trabalho, favorecendo práticas de negociação e facilitando o encontro de um território comum (onde usuários "topam" certa proposta de tratamento). Quando, ao final da entrevista, resumimos em conjunto as estratégias de manejo das recusas de seus pacientes, Bruno foi o primeiro a relembrar do vínculo, apontando que: *"Na minha humilde opinião, é talvez o que faça mais diferença"*.

Escambo

O escambo é uma prática que surge a partir da identificação do que o sujeito recusante deseja. Geraldo contou: "*Tinha uns [profissionais] que iam muito pela base de fazer uma certa troca mesmo. Tipo,"se você não tomar o remédio, eu não vou comprar cigarro pra você"*. O escambo também apareceu no CAD. Em reunião de equipe, na qual apresentei resultados preliminares da pesquisa aos profissionais, expus estas mesmas categorizações. Ao citar o escambo, notei risadas. Um profissional disse: "*Eu ofereço um salgado e um café!*".

Além de guloseimas e cigarros, um elemento já citado apareceu como moeda de troca: a alta da internação. Helena, Residente Multiprofissional, contou: "*Tinha um usuário que recusava um medicamento. O médico que falou: "você quer ir embora? Então eu vou precisar que você tome"*. Ela acrescentou: "*E aí [o médico] coloca uma coisa institucional. "Para a instituição, para você sair, você vai ter que seguir o tratamento". Colocar a instituição enquanto um nome superior ajuda".*

Na primeira vez que entrei na Enfermaria feminina, escutei um diálogo entre uma usuária e um médico. Eu era apresentada ao espaço por uma residente. Enquanto andávamos, pude ouvir que a usuária recusava as medicações. O médico respondeu, firme: *"Se você quiser ter alta, vai precisar tomar a medicação*".

Muitos profissionais apontaram para a dificuldade de garantir que alguns usuários continuassem a ingerir as medicações ao saírem da instituição. Também era um desafio garantir que de fato ingeriam, ou se apenas fingiam para ter alta. Essa mesma residente falou ser comum encontrarem pílulas cuspidas no chão, principalmente perto dos leitos.

Coerção

Chamo de coerção a prática na qual o controle e a força prevalecem sobre a recusa medicamentosa. O controle, ou sua tentativa, pode ser visto neste relato de Helena, Residente: "*É muito difícil garantir porque podem vomitar [os remédios] depois. Podem*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

botar embaixo da língua, por mais que bote na ficha, né? Quando prescreve. O médico consegue botar "verificar se tomou mesmo", mas a gente não tem como ter certeza".

De todas as estratégias elencadas, a coerção é a que se mostrou mais transversal, ou seja, um escambo, ou mesmo uma tentativa de negociação podem ter tons coercitivos. Vê-se, a seguir, um bom exemplo de uma tentativa de negociação de teor coercitivo. Bruno, Residente em Psiquiatria, conta de uma paciente recusante. Para não afetar a relação com a mulher, pediu que um terceiro interviesse, o qual, segundo Bruno:

> Ele chegou dizendo: "Você está internada numa enfermaria de psiquiatria". Eu acho que ele foi muito... No sentido de dizer: "ou você vai tomar a medicação oral ou você vai tomar medicação injetável, você precisa escolher". Acho que foi uma coisa nesse sentido, mas eu acho que foi uma estratégia muito firme também, sabe?

Interessa retomar que, argumentando pela obrigatoriedade de tomar o psicotrópico, o médico disse: "*Você está internada numa enfermaria de psiquiatria*". Vemos um exemplo do chamado "*protocolo de todo mundo interna, todo mundo medica*". Nessa cena, se ela está numa enfermaria psiquiátrica, é imperativo que se medique.

Um exemplo interessante de um escambo com teor coercitivo foi uma história contada por Helena. Ela falou do caso de um sujeito internado que havia se agitado ao ponto de ter sido contido fisicamente. Nas Enfermarias, isso se dá em um leito na sala da equipe, onde o sujeito permanece amarrado à maca. É comum que seja também feita a contenção química, geralmente aplicando um antipsicótico injetável. Ela explicou:

> Até a contenção química protege de alguma forma, né? Porque você ficar amarrado, acordado, deve ser mais adoecedor. Aí ele [o usuário], assim que ele acordou, no meio da noite, ficou muito mal, ficou agitado, porque ele estava amarrado e tal. Iam dar uma outra injeção, mas acabaram não dando. A enfermeira me explicou o porquê. Foi porque ela falou com ele. Ela falou assim: "ó, tu não gostou da outra injeção. Não quero te dar essa, mas tu vai ficar aí agitado? Não é bom para você, não vou te deixar fazer isso, entendeu? Você já falou comigo que não gostou, então se você dormir, tá tudo bem. Se não eu vou ter que vir aqui e eu vou ter que dar uma injeção". E aí ele dormiu. Se acalmou. É sempre um cuidado muito ali na hora, assim.

Nesse escambo, o usuário ofereceu sua calma para ficar livre de uma nova injeção. Para além disso, a *ameaça* de se realizar a injeção modulou a dinâmica entre as partes, produzindo, através da força, seus efeitos.

Conter para ministrar os remédios à força foi uma estratégia muito citada por profissionais das Enfermarias. Surgia principalmente em casos de agressividade e hostilidade, que caracterizam risco para si e/ou para os outros. Geraldo, Residente

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Multiprofissional, fala de uma aplicação coercitiva considerada necessária, diante da hostilidade do sujeito e sua falta de resposta a outras tentativas:

> A gente não conseguia nem se aproximar dele. O que pensaram foi tentar fazer a força mesmo, o injetável, e ver o que acontecia. Foi o tipo de coisa que eu nem fui contra, porque eu pensei assim: "Cara... Não sei também mais o que fazer, a gente tentou de tudo, nada gera um efeito. Foi semanas isso". Resultado, fizeram [o injetável à força]. Passou uma semana, o cara já tava conversando, ele estava aceitando e estava fazendo as coisas.

Dessa maneira, a introdução forçada do antipsicótico representou uma melhora no quadro, devido a seus efeitos ("conversar, aceitar, fazer as coisas") num sujeito que antes era hostil, agressivo e recusante. Além disso, foi produzido um entendimento no usuário de que: *"Não, realmente, vou ter que tomar isso mesmo, porque se não, eu não vou ficar legal'. Aí, de certa forma, ele sentiu que o remédio fazia bem a ele".* Retomando Despret (2011), vê-se como o processo terapêutico propõe uma reformulação do problema, constituindo no sujeito certa concepção de sua experiência que seja acessível às práticas *psi*. O sujeito se tornou alguém cujo sofrimento é capaz de ser tratado por um remédio.

Possíveis caminhos?

Nas recusas discutidas aqui, muitos dos entrevistados problematizaram a forma com que elas eram, por vezes, manejadas na instituição, de forma a revelar certa dinâmica de controle sobre os sujeitos recusantes. Miguel, estagiário do CAD, comentou achar complicada a verticalização na saúde mental, descrevendo-a como: "*Eu estou saudável, portanto, eu sou melhor que você, portanto eu falo e você cala a boca, você é maluco"*.

Essa preocupação com a verticalização ressoou nos relatos de Aline, enfermeira, que apresentou estratégias para a construção de um sentido para o tratamento, junto ao sujeito, a fim de que as práticas dela não fossem uma "formatação" e "controle" coercitivos. Dessa forma, para se evitar a coerção se propõem estratégias de releitura das experiências dos usuários. Por exemplo, quando a profissional, diante da recusa à medicação, tenta "*trazer um pouco da percepção do sujeito, a partir daquela experiência que ele tem. Algum incômodo aparece, sempre tem alguma coisa*". Com isso, Aline traz tais incômodos para construir um entendimento no usuário de que se é alguém necessitado de tratamento medicamentoso: "*Ainda que ele minimize o quadro psíquico dele, eu corroboro com aquela medicação, [porque ela] entra por conta de alguma coisa ali. Eu falo, você conhece esse remédio? Sabe aquela fúria de leão quando você tá irritado?*

Esse remédio ajuda nisso". Retomamos, então, o que aqui se escolheu chamar de um convencimento pedagógico, que, segundo Aline, tem sua utilidade para que o aceite à medicação adquira um sentido para o sujeito e para se evitar estratégias coercitivas.

Neusa, enfermeira, trouxe ainda o seguinte:

> Isso [as recusas] é algo que a gente pensa pouco, porque a gente tende a colocar numa falta de consciência de morbidade. E aí, a depender de como a gente ouve essas recusas, ou, no caso, como a gente não ouve essas recusas, a gente não consegue construir saídas com os usuários.

De fato, na maioria das entrevistas, surgiram, ao final, frases muito similares: falavam como havia sido uma conversa interessante, pois, na correria da rotina, nunca (ou raramente) haviam tido a oportunidade de pensar sobre as recusas dos usuários. Além disso, como disse Neusa, é comum que haja uma leitura do tema pela via da "falta de consciência de morbidade", que, como vimos anteriormente, também pode ser chamada de "baixo insight". Isso, segundo a profissional, cala as recusas e impede saídas no cuidado. Afinal, uma vez que se considera uma recusa a um remédio ou diagnóstico um sintoma, tal recusa, agora patologizada, possui pouco espaço possível de investimento que não seja a tentativa de superá-la a todo custo. Afinal, se recusar é um sintoma, então aceitar o que se propõe é uma melhora de um quadro psiquiátrico.

Isso pode ser uma chave interessante de leitura das estratégias vistas até o momento, em que o objetivo foi, de forma geral, fazer com que os sujeitos aceitassem as medicações. E buscavam isso não apenas pela crença que, naqueles casos, a medicação contribuiria significativamente no cuidado — esse também é um fator a ser considerado, mas não é tudo. As estratégias consideradas ideais pela equipe, vale ressaltar, foram as que conseguiam construir sujeitos que ativamente cultivavam para si um outro entendimento da própria história e identidade, de forma a buscar de forma ativa o tratamento assim que saíssem da internação.

Vê-se isso fortemente no CAD. Em diversas das reuniões de usuários das quais fiz parte, pude observar um fenômeno curioso. É comum que esses sujeitos se apresentem utilizando o nome dos grupos de saúde mental aos quais se associam. Falam: "Sou Fulano, Casa das Palmeiras". Ou "Ciclano, Clube da Esquina". Não surpreendentemente, em conversas informais com profissionais do CAD, falaram-me como é raro encontrarem resistências aos remédios no CAD, ou mesmo recusas a diagnósticos, uma vez que esses usuários estão em acompanhamento lá há anos ou décadas. É um perfil de serviço bem

diferente das Enfermarias, que atendem crises de forma pontual. Então, no CAD, já está constituída, na maioria dos casos, essa concepção de si mesmo enquanto um usuário de saúde mental. Há, inclusive, movimentos e organizações políticas fortes, vindas de usuários, em que reivindicam medicações quando estas estão em falta.

De volta à estratégia de convencimento a partir da história pessoal: uma vez que é uma prática custosa, no sentido de demandar recursos de investimento, de tempo e de acesso a um histórico do sujeito, ela nem sempre é possível de ser sustentada. Ela apareceu principalmente em casos de *recusa a medicação*, e não necessariamente em qualquer caso de não entendimento de si enquanto um portador de transtorno mental. É que, segundo Aline, no cotidiano do serviço: "*se medicou, tá tudo OK*". Portanto, a priorização de tal estratégia nesses casos de recusa aos psicotrópicos pode também nos direcionar a hipótese de que — principalmente nas Enfermarias — o que possui centralidade é a garantia de uma adesão ao tratamento medicamentoso.

Neusa, então, continuou, questionando: "*O que é que leva o sujeito a estar recusando? A recusa vem de onde? Eu acho que essa é uma grande perspectiva de cuidado que eu tenho, de que a recusa também possa ser material de trabalho*". Ela contou um exemplo interessante, em que uma mulher chegou à Enfermaria recusando não apenas a medicação, mas qualquer contato com a equipe. Neusa, contudo, todo dia ia até a porta de seu quarto cumprimentá-la e convidá-la para uma sala da Enfermaria feminina na qual se oferece um espaço para leitura, desenho, produção de miçangas ou "*apenas existir, nem que seja para só deitar no sofá*". Todo dia, a mulher se recusava a comparecer, mantendo-se no leito a conversar com as vozes que ouvia.

Até que, progressivamente, os contatos frequentes de Neusa surtiram certo efeito e uma relação de vínculo foi estabelecida. A partir disso, a mulher aceitou comparecer à sala com ela. Durante os desenhos que ela quis produzir, foi possível que falasse mais sobre suas recusas aos medicamentos. A mulher falava que as medicações começaram a fazer mal a ela. Neusa comentou: "*E aí eu pude entender, né? Que mal é esse? Que é que essas medicações produzem? São todas elas que fazem mal ou não?".* Nesse caminho de tentativa de compreensão, a usuária pôde falar sobre os seus retrovirais.

Foi identificada, então, que sua recusa era de uma experiência ruim com as medicações retrovirais, associadas à entrada posterior de antipsicóticos. Acolhendo essa

recusa da usuária, a profissional pôde ouvir sobre a sua relação com o diagnóstico de HIV. Neusa disse: "*E aí vem o conhecimento da enfermagem, das interações medicamentosas. A entrada com o retroviral causou uma questão gástrica, né? E aí o incômodo nesse corpo, do [receber um] diagnóstico também, o mal estar geral de tudo, né?"*. Com esse entendimento, foi possível "*dela poder testar e ir tomando, nos dizer o que fazia mal, e aí tirando essas e ir reduzindo algumas que não precisavam*". Foi então, com essa *"aproximação que a gente entendeu essa recusa. É entender um pouco o que é essa experiência para a gente poder construir novas possibilidades".*

Há, nessa *negociação via recusa*, algumas diferenças da negociação anteriormente vista. Por mais que, nesse exemplo, tenham sido negociadas as doses e tipos de medicação ministradas, essa prática não foi simplesmente voltada ao manejo de efeitos colaterais. Foi utilizada a própria recusa para um investimento de atenção e uma abertura a se compreender o que estava sendo recusado por aquela pessoa em específico; o que, para aquela pessoa, significava tomar uma medicação e porque ela não a desejava tomar. Vê-se como as recusas, para Neusa, funcionam como uma porta de entrada. A partir delas pôde-se estabelecer uma ponte de compreensão entre a experiência singular do sujeito e as ofertas de cuidado das equipes, em vista de construir possibilidades pautadas nesse entendimento mútuo (ainda que haja enquadramentos que limitem as criações possíveis de cuidado, principalmente se tratando de um leito de internação). Existe muito menos uma preocupação de constituir um usuário autogerido, dotado do poder de escolha e autonomia, como visto muitas vezes na negociação. Há, sim, algo muito mais situado no contexto das necessidades específicas dos usuários e das suas realidades. Tal discussão muito se relaciona ao que Tobie Nathan (2001, p.113) argumenta: que a cientificidade (e a verdadeira potência) da prática clínica vem justamente da "possibilidade que ela pode oferecer ao sujeito de se revelar *recalcitrante*", ou, com uma breve licença poética: recusante.

Referências Bibliográficas

AMADOR, X. F. Awareness of Illness in Schizophrenia and Schizoaffective and Mood Disorders. Archives of General Psychiatry, 51(10), 826, 1994.

AMARANTE, P. Loucos pela vida a trajetoria da reforma psiquiatrica no brasil. Rio De Janeiro Fiocruz, 1998.

BIRMAN, J. A cidadania tresloucada. Em: B. Bezerra & P. Amarante (orgs.), Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DAVID, A. S. Insight and Psychosis. British Journal of Psychiatry, 156(06), 798–808. doi:10.1192/bjp.156.6.798, 1990.

FOUCAULT, M. O poder psiquiátrico : curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

JORGE, M. S. B. et al. Promoção da Saúde Mental - Tecnologias do Cuidado: vínculo, acolhimento, co-responsabilização e autonomia. Ciência & Saúde Coletiva, v. 16, n. 7, p. 3051–3060, jul. 2011.

MARTIN, D.; SPINK, M. J.; PEREIRA, P. P. G. Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, v. 22, n. 64, p. 295–305, jan. 2018.

MOL, A. The Body Multiple. Duke University Press, 2002.

NATHAN, T. Nous ne sommes pas seuls au monde, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris, 2001

ROUDINESCO, E. PLON, M. Dicionário de psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

RELATOS DE UMA (IN)GESTÃO AUTÔNOMA DE COGUMELOS: APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE PSICODÉLICOS E A G.A.M

Yuri Patrick Oliveira Marrocos[1]

RESUMO

Este estudo analisa 738 publicações do fórum r/Cogumelos_Brasil no Reddit para investigar as relações entre cogumelos mágicos e a gestão autônoma de medicação. Inserida nos contextos da Reforma Psiquiátrica e do Renascimento Psicodélico, a pesquisa busca compreender como práticas autogeridas com cogumelos emergem à margem do modelo biomédico tradicional, valorizando a agência do sujeito no cuidado de si. Utilizou-se a técnica do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), fundamentada na Teoria das Representações Sociais, que organiza dados qualitativos verbais em discursos-síntese na primeira pessoa, possibilitando reconstruir o pensamento coletivo sobre cogumelos mágicos a partir dos relatos online. Os resultados indicam que essa rede virtual de compartilhamento de recomendações, dúvidas e relatos pessoais, baseada em vínculos horizontais e cuidado compartilhado, legitima os psicodélicos como prática alternativa à medicação convencional, constituindo-se no principal banco de informações para interessados em cogumelos num contexto legal e científico restritivo. Assim, o fórum oferece um espaço de co-gestão autônoma em saúde mental, trazendo os psicodélicos para o circuito do tratamento farmacológico de forma autônoma.

Palavras-chave: Cogumelos Mágicos; Gestão Autônoma de Medicação; Reddit; Discurso do Sujeito Coletivo;

[1] Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP, São Paulo, Brasil. E-mail: marrocosyuri@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1 BREVE HISTÓRIA DO USO DE COGUMELOS EM SAÚDE

Os cogumelos da família *Psilocybe Cubensis*[1] entrelaçam seu caminho com o nosso há pelo menos 5.000 anos. Vestígios materiais, como as "pedras-cogumelo" do séc. XI a.C encontradas na região atual do estado mexicano de Chiapas[2], contam um pouco da história dessa aliança interespécie. No entanto, segundo Benítez (1964), os principais achados arqueológicos dessa relação não estão em fósseis, talhados em pedras ou numa superfície perdurável, mas encontra-se na dispersão de práticas xamânicas, nos conhecimentos aprendidos sobre esses organismos e passados para a posteridade como um patrimônio cultural da humanidade.

Culturas indígenas da mesoamérica, região rica em cogumelos psilocibínicos, integraram o poder psicoativo desses organismos nas suas práticas médicas (Vargas, 2018). O povo mazateca de Oaxaca recorria aos cogumelos para identificar a causa de uma enfermidade e tratá-la: era quando algo ia errado que esses cogumelos eram ingeridos, devendo sempre submeter ao seu poder um caso de sofrimento concreto. Eram, ao mesmo tempo, agentes e intermediários da relação entre entidades humanas e não-humanas, e através da compreensão adquirida por essa experiência "se adquire as competências necessárias para se enfrentar a doença" (p. 36).

Trabalhos etnográficos como o de Rodríguez (2016) identificam que os bruxos da Antiguidade, mesmo para os mazatecas, eram temidos na medida em que eram requisitados. Conhecer as formas de trabalho com os cogumelos era essencial para poder fazer frente às enfermidades com maior êxito. Por volta de 1756, temos o primeiro registro do Velho Mundo sobre as práticas ritualísticas com essa medicina. "Esses cogumelinhos negros chamados *nanacatl*", escreveu o colonizador espanhol Bernardino de Sahagún, "que embriaga mas não é vinho, que faz ter visões e provoca a luxúria" - continua - representa a comunhão demoníaca, o que "(justifica) a aniquilação dessas práticas para criar sobre suas ruínas o mundo da luz, da pureza e da verdade de Deus" (Benítez, 1964). Com isso, ordenou a destruição de templos, rituais e determinou a escravização e catequese dos indígenas.

Durante os séculos que se seguiram, os cogumelos foram envolvidos numa atmosfera de temor e segredo, perderam sua natureza original e sua magia passou a ser vivenciada através de uma via espiritual secundária, sincretizada com a mística cristã. Em 1936, o engenheiro Roberto Weitlander soube das propriedades alucinantes de alguns cogumelos experimentados na Serra Mazateca e encomenda um artigo sobre. Dois anos depois, o etnólogo Jean Bassett Jonhson participa de uma cerimônia ritual com os cogumelos e publica um trabalho na Suécia contando aos especialistas o que vivenciou. Mas a reintrodução das propriedades mágicas desses fungos no acervo cultural do Ocidente se deve a um banqueiro de Nova Iorque chamado M. R. Gordon Wasson e do fotógrafo Allan Richarlison, que participaram juntos de um ritual xamânico com a *curandera* Marìa Sabina, em 1955 (Benítez, 1964).

"Nos sentíamos na presença das ideias a que se refere Platão", escreveu Wasson sobre as visões que teve: "e o que víamos era uma única verdade, do qual suas contrapartes no dia a dia não são mais que simples imagens imperfeitas" (LIFE, 1955). Menos de um ano depois da publicação da matéria, as explorações com cogumelos já envolviam uma série de especialistas em química, botânica, etnologia e linguística etc. Como exemplo, o médico Roger Heim e seu ajudante Roger Cailleux, que passaram a produzir os cogumelos em laboratório, visitaram o México e a América Central, participaram de cerimônias e experimentaram os efeitos do nanacatl, registrando tudo em artigos científicos. Também o doutor Gyu Stresser Pean, do Museu do Homem em Paris, que estudou diversos aspectos etnológicos deles.

Mas foi o químico Albert Hoffman, do Laboratório Sandoz de Basileia, que isolou e sintetizou a molécula da psilocibina, princípio psicoativo dos cogumelos mágicos. Ele, que já havia isolado anos antes a molécula ativa do ácido lisérgico (LSD) a partir do esporão do centeio, estudou junto dos membros da Academia de Medicina de Paris (sobre a direção do médico Jean Delay) as propriedades farmacológicas e fisiológicas dos cogumelos. Testaram os efeitos da psilocibina sobre pessoas saudáveis e em sofrimento mental, publicando e traduzindo as suas descobertas em mais de cinco idiomas, junto do Instituto Linguístico de Verano. Assim como o LSD, a psilocibina foi distribuída gratuitamente para médicos do mundo todo visando estimular a pesquisa com essas moléculas e mapear seus efeitos na psique.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A inclusão dos psicodélicos no Anexo I da Convenção da ONU sobre Substâncias Psicotrópicas (drogas), em 1971, brecou uma série de pesquisas em andamento, abalando sismicamente os campos da saúde mental, da arte e da investigação inconsciente, mas também criando linhas de fuga instantâneas. Para Deleuze e Guattari (1981), uma linha de fuga é um caminho pelo qual se deixa de estar no que é fixo e começa a se conectar com outras forças, criando novas possibilidades de existência. A migração dessas pesquisas para a clandestinidade, em virtude da sua proibição jurídica, criou as condições para o surgimento de alguns vetores que, cada qual a seu modo, preservaram e acrescentaram novas perspectivas ao potencial criativo que se pretendia cultivar a partir da pesquisa com psicodélicos. Podemos dizer que os programas de redução de danos, a urbanização de rituais religiosos com Ayahuasca, a criação de rede de cultivadores caseiros de cogumelos mágicos etc, são derivados diretos dessas pesquisas.

Os cogumelos ganharam centralidade para a comunidade psicodélica porque dispensavam a produção em laboratório: são organismos vivos que brotam da terra. O foco passou a ser garantir condições seguras de pesquisa com os cogumelos, de modo que se pudesse plantar e cultivar esses fungos em casa. O primeiro método realmente acessível para o cultivo caseiro surgiu no começo dos anos 90. Robert McPherson, mais conhecido como Psilocybe Fanaticus, em 1991 apresentou pela primeira vez o chamado PF Tek, que ficou famoso por democratizar o saber do cultivo dos cogumelos. Esse foi o modelo de entrada porque ensinou a humanidade a cultivar usando o arroz e uns frascos de palmito, inspirado no cultivo dos cogumelos champignon. A comunidade rapidamente se apropriou dele e passou a tratar o connhecimento como um patrimônio coletivo. O fórum Shroomery foi o primeiro fórum sobre o tema, fundado por Ythan em 1997, com apenas 15 anos. Ele foi lançado nos primórdios da World Wide Web, e acabou sendo uma das comunidades online pioneiras para discussão de cogumelos no mundo, tendo sua primeira publicação sobre cultivo em 1998.

Dia 23 de janeiro de 2005, nasceu o antigo fórum CM, o famoso Cogumelos Mágicos, hoje renomeado para Teonanacatl. Em 2013, surge o canal no YouTube Esporos no Ar. Com conteúdo audiovisual sobre o cultivo de cogumelos, desde a esterilização à colheita, se tornando não apenas o primeiro canal a falar disso no Brasil, mas também o mais difundido e acessado. Fundada em

2020, semanas após decretada a quarentena no Brasil, a comunidade r/Cogumelos_Brasil é hoje a maior em número de postagem e de membros ativos. Descrita como "comunidade brasileira sobre cogumelos mágicos, seu cultivo, efeitos e relatos de experiências", é um importante ponto de encontro e de trocas de informações entre a comunidade psicodélica brasileira.

Os fóruns apontam a isso que James Fadiman afirma ser sua crença fundamentada na prática: de que o autorrelato, no contexto da pesquisa psicodélicas, é uma forma sui generis de se obter dados, pois ainda leva em consideração "a generosidade e integridade natural dos membros da comunidade psicodélica ao redor do mundo" (2011). Será a própria idiossincrasia dos efeitos dos cogumelos que favorecem uma experiência mais coletiva do uso da substância? Porque hoje temos os fóruns, a melhor imagem em semelhança de uma assembleia psicodélica descentralizada, mas já na época de Sahagún, estava escrito que, após o ritual com o nanactl, "eles sentavam em roda e contavam sobre as visões que tiveram". Não seriam os fóruns a transposição da biologia única dos fungos (coletiva, em rede) para o campo social?

2 A GESTÃO AUTÔNOMA DE COGUMELOS

Surgida na mesma época do Shoomery, a Gestão Autônoma da Medicação (GAM) é uma estratégia que nasceu no Quebec, no Canadá, a partir de movimentos sociais que questionavam o papel dominante dos psicofármacos no tratamento em saúde mental (ONOCKO-CAMPOS et al., 2019). As motivações centrais para seu desenvolvimento foram a falta de informação oferecida aos usuários sobre os medicamentos prescritos, o fardo dos efeitos colaterais, a persistência do sofrimento apesar do tratamento e o desejo de muitos de viver sem a medicação. Entender o contexto é crucial, pois enquadra a GAM não como uma inovação clínica, mas como uma resposta política liderada pelos próprios usuários.

No contexto brasileiro, a GAM foi adaptada à nossa realidade a partir de uma pesquisa multicêntrica com universidades canadenses e nacionais. Os usuários dos serviços de saúde que utilizassem a ferramenta GAM passariam a ser tratados como "protagonistas e corresponsáveis" em seus próprios tratamentos, visando um modelo de "cuidado compartilhado" em saúde

(PASSOS; MACERATA; SADE, 2019; ONOCKO-CAMPOS et al., 2012a). Esta abordagem representa um novo modo ético de "condução dessas vidas", no qual a voz do usuário é central. A estratégia está explicitamente alinhada aos princípios da Reforma Psiquiátrica Brasileira, que enfatiza a emancipação, a participação social e a superação do modelo asilar (GONÇALVES, 2017; MACERATA; PASSOS, 2024; AMARANTE, 1995).

A gestão autônoma de medicação funciona como uma ferramenta que problematiza a lógica da monocultura dos psicofármacos no tratamento (PASSOS et al., 2020). Isto é particularmente relevante em serviços como os Centros de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas (CAPS-AD), onde a GAM ajuda a abordar a complexa questão do uso de múltiplas substâncias (prescritas e proscritas), evidenciando as fragilidades de uma abordagem puramente proibicionista ou farmacológica (PASSOS et al., 2020). A estratégia é operacionalizada por meio de ferramentas como o Guia GAM, um manual adaptado para o Brasil que visa facilitar a reflexão e o diálogo sobre o uso de medicamentos para melhorar a qualidade de vida (REDE HUMANIZASUS, [s.d.]; PASSOS et al., 2022).

Sua implementação como política de saúde transcende a mera gestão de medicamentos para se tornar uma tecnologia de cidadania. O usuário deixa de ser um paciente passivo a ser gerenciado e passa a ser um cidadão com direito à informação, à tomada de decisão e à autodeterminação sobre seu próprio corpo e tratamento (REDE HUMANIZASUS, [s.d.]). Apoiando-se na ideia de que ser autônomo é dar a si mesmo as próprias regras (PASSOS et al., 2013), a autonomia é aqui enxergada como um processo criativo, e portanto em constante autocriação. A cogestão, por sua vez, é a prática que viabiliza essa autonomia, operando por dentro das estruturas já consolidadas para criar uma arena de gestão compartilhada.

A gestão autônoma de medicação, ao valorizar a experiência do sujeito, busca transformar as relações de poder na saúde mental. Ela não se define como uma prática "contra" a medicação, mas como uma estratégia "a favor" do protagonismo, da pluralidade de relações com os fármacos. A partir disso, quais são as aproximações possíveis de serem feitas com os fóruns online sobre psicodélicos? Entendendo que: a) o surgimento de ambos coincidiram temporalmente (final do

século XX); b) ambos nascem de uma insatisfação muito similar com o modo de gestão em saúde e o acesso às substâncias; será possível falar de uma gestão autônoma de cogumelos?

3 O SUJEITO COLETIVO DO R/COGUMELOS_BRASIL

Para responder à pergunta acima, a inspiração metodológica foi a própria biologia dos cogumelos. Os micélios estão para os fungos como raízes estão para as plantas, são entidades interconectadas e interconectantes que formam um elo entre vários seres da natureza. As micorrizas, associações simbióticas mutualistas entre fungos e raízes, são chamados de "internet das plantas" (Sheldrake, 2020). Respondendo à pergunta deixada sem resposta na introdução: importa para essa pesquisa pensar os fóruns online como transposição da biologia dos fungos para o social, por uma questão de imaginação científica, mas também como provocação e trazer para o método a forma única de vida desses seres: pensar em rede (Tsing, 2020).

Assim como os micélios, os fóruns online são espaços onde linhas invisíveis conectam vários pontos distintos e produzem comunicação entre eles, sem que um exerça sobre o outro primazia. Se é a própria idiossincrasia do efeito do cogumelo que modula essa experiência mais coletiva ou se é o contrário, ainda vamos saber. Por ora, interessa investigar como a análise do fórum r/Cogumelos_Brasil pode nos dar pistas de um pensamento coletivo em ato, ao permitir que visualizemos os caminhos traçados por linhas individuais de desejo que se conectam formando redes, assim como as plantas trocam informações e nutrientes através das micorrizas.

Para ter acesso a essas postagens, foi desenvolvido um script em Python, utilizando a biblioteca PRAW, que percorreu o fórum r/Cogumelos_Brasil entre janeiro de 2022 e março de 2025, coletando 1.492 publicações — cada uma contendo título, autor, data e texto integral. Subsequentemente, realizou-se uma leitura minuciosa para descartar entradas irrelevantes. Após essa filtragem, complementada por revisão manual, consolidou-se um corpus final de 738 postagens para análise.

As 738 publicações foram organizadas em uma planilha de análise documental, na qual cada linha representa um post. Para cada registro, foram sistematizadas as seguintes variáveis:

título, data de publicação, expressão-chave (o "tônus" do texto), número de comentários (interação), votos (relevância interna), motivação do autor (ansiedade, depressão, etc.), ideia central (síntese temática), protocolo empregado (dosagem e frequência) e tipo de postagem (relato, dúvida ou dica). Essa organização permitiu a visualização de padrões e serviu de base para a etapa analítica subsequente.

Com o corpus de postagens estruturado, aplicou-se o método do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC). Esta técnica de análise de dados verbais é fundamentada na Teoria das Representações Sociais, que postula que o conhecimento do senso comum é socialmente elaborado e compartilhado, servindo para que os indivíduos se orientem e se comuniquem no mundo social. Os fóruns online sobre cogumelos podem ser vistos como um ambiente fértil onde essas representações sociais são construídas, negociadas e disseminadas. O DSC, portanto, funciona como a ferramenta ideal para extrair e reconstruir, na primeira pessoa do singular, o pensamento coletivo que emerge dessas interações, revelando as crenças e valores partilhados pelo grupo sobre a experiência psicodélica (LEFEVRE; LEFEVRE, 2012).

A metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) organiza depoimentos individuais para revelar o pensamento de um grupo. O processo inicia-se com a identificação das Expressões-Chave (ECH), que são os trechos literais que contêm a essência do depoimento. Em seguida, essas expressões são agrupadas por semelhança temática, e a cada agrupamento atribui-se uma Ideia Central (IC), que sintetiza seu sentido fundamental. Ocasionalmente, uma fala pode revelar uma crença ou valor mais profundo, denominado Ancoragem (AC), que contextualiza a ideia central dentro de um sistema de pensamento mais amplo. Por fim, todas as Expressões-Chave que compartilham a mesma Ideia Central são articuladas em um único discurso-síntese, redigido na primeira pessoa do singular, como se o coletivo falasse a uma só voz (LEFEVRE; LEFEVRE, 2005). O exemplo a seguir ilustra a aplicação do método:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Linhas	IC (Ideias Centrais)	ECH (Expressões-chave)	A (Ancoragem)
Linha 6: Uso de Cogumelos Como Ferramenta Terapêutica e de Bem-Estar	Alívio de sintomas de depressão, ansiedade, TDAH, bipolaridade; melhora do humor, foco, produtividade, bem-estar geral; substituição de tratamentos convencionais com efeitos colaterais adversos; busca por alternativas naturais.	"Meu dia melhorou muito"; "o tratamento me ajudou demais, fez em 1 mês o que anos de medicamento controlado não resolveram"; "Sinto minha vida mudada, mas não a ponto de nunca mais sentir a depressão, mas no sentido de finalmente eu ter encontrado algo capaz de me fazer ver com mais clareza tudo o que eu tenho de positivo no cotidiano."; "Estou pra começar a fazer microdosagem de cogumelos pra ver se me ajuda a lidar melhor com minha depressão, ansiedade e tdah."; "Meu propósito é terapêutico, eu acho que fritei meu sistema	Crença na eficácia dos psicodélicos para saúde mental; desconfiança da medicina convencional; valorização de abordagens "naturais".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4 DISCUSSÃO DE RESULTADOS

Nesse projeto, a análise via DSC revelou 10 linhas principais de investigação, em ordem decrescente: cultivo doméstico (187 postagens), perguntas sobre dosagem e métodos de consumo (155 postagens), descrição de alterações sensoriais/perceptivas (142 postagens), enfrentamento à "bad trips" (98 postagens), dicas sobre preparação de ambiente e do estado mental (85 postagens), tratamento para condições de saúde mental (76 postagens), uso para fins de lazer (71 postagens), busca por experiências espirituais (49 postagens), microdosagem para desempenho (43 postagens) e informações legais (54 postagens). De forma orgânica, é possível observar como esse espaço virtual funciona como um campo de aplicação da prática de autonomia, cogestão e partilha de saberes, pilares da GAM. As postagens não apresentam temas puros, muito deles se entrecuzam, mas ainda é possível extrair de cada postagem uma ideia central.

A emergência de comunidades online sobre psicodélicos, como o r/Cogumelos_Brasil, não pode ser dissociada de um contexto mais amplo de crise do modelo atual de saúde e de gestão das substâncias. A análise das postagens revela que um número significativo de usuários chega aos cogumelos mágicos não por curiosidade, mas como resultado de uma longa, frequente e frustrante jornada por tratamentos psiquiátricos convencionais. É um movimento de busca por alternativas e questionamento dos modelos oferecidos, é uma forma de se pensar saúde coletivamente. O fórum mobiliza em seus usuários a necessidade de um certo grau de gestão em suas experiências. Para esta discussão, a linha 6 (tratamento para condição de saúde mental) foi escolhida como a que melhor esmiúça o argumento que se pretende realizar neste artigo. A seguir, seu discurso-síntese e exemplos com postagens do fórum. O DSC sobre a motivação terapêutica e a autonomia de buscar outras formas de tratamento pode ser assim construído:

> "Eu luto contra a depressão há anos. Já tentei vários antidepressivos, mas os efeitos colaterais são terríveis e sinto que eles só me deixam apático, não resolvem a raiz do problema. Um psiquiatra nunca perguntou sobre meus traumas, só me deu uma receita. Ouvi falar do potencial terapêutico dos cogumelos e decidi tentar por conta própria, como último recurso. Depois de uma experiência profunda, sinto que uma chave virou na minha cabeça. Consegui olhar para as minhas dores de outra forma. Não é uma cura mágica, mas abriu uma porta que a psiquiatria tradicional

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> mantinha fechada. Aqui no fórum, vejo que não estou sozinho. Ler os relatos de outras pessoas me deu a coragem para tentar e me ajuda a integrar o que aprendi".

Esse discurso-síntese traz à baila a importância do grupo na legitimação do tratamento com cogumelos, numa perspectiva que engloba o desencanto com a psiquiatria convencional e a autonomia de decidir "por conta própria" tentar outras medicinas. Questiona-se o papel dominante dos psicofármacos no tratamento em saúde mental, o que apareceu em várias postagens reunidas nessa linha, Como caso, peguemos outra postagem, intitulada "minha experiência com 10g + lemon tek":

> "Eu sofro de depressão desde a infância, sempre foi uma situação muito difícil para mim e para a minha família. [...] Estive buscando ajuda psiquiátrica durante ANOS, mas nenhum remédio foi capaz de me ajudar. Nenhum mesmo. Eu só ficava dopado, sem emoção e, o pior de tudo, com ideação suicida. [...] Cheguei a tentar suicídio por conta desses remédios 'controlado'. [...] Eu li diversos artigos sobre o uso de psicodélicos no tratamento de depressão e decidi que eu iria fazer por mim mesmo, já que ninguém estava fazendo".

Relato clássico do fórum, ilustrando bem a linha a qual ele faz parte: o tratamento não apenas se mostra ineficaz ("nenhum remédio foi capaz de me ajudar"), como agrava o sofrimento ("pior de tudo, com ideação suicida"). A sensação de estar "dopado, sem emoção" é também uma queixa central entre os usuários de psicofármacos que serviram como sujeitos de pesquisa nos estudos-piloto da GAM: o fardo dos efeitos colaterais (RODRIGUEZ DEL BARRIO, L. et al, 2013). A decisão de "fazer por mim mesmo" está relacionada com o desejo de ser protagonista do próprio cuidado, utilizando a pesquisa e a informação como ferramentas para a ação, um movimento análogo ao uso do Guia GAM para a apropriação do tratamento.

Outra postagem representativa dessa linha é intitulada "como os cogumelos me ajudaram a sair da depressão":

> "Fui diagnosticada com depressão e ansiedade há alguns anos e já passei por diversos antidepressivos. Alguns funcionavam por um tempo, mas depois paravam de fazer efeito ou os efeitos colaterais eram insuportáveis. Eu me sentia presa num ciclo vicioso de troca de medicação. [...] A primeira experiência [com cogumelos] me mostrou uma perspectiva diferente sobre meus problemas, algo que anos de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> terapia e remédios não conseguiram. [...] Não é uma cura mágica, mas me deu as ferramentas pra trabalhar em mim mesma, coisa que os remédios nunca fizeram, eles só mascaravam."

A ideia trazida pela usuária de se sentir em um "ciclo vicioso" de medicação com "efeitos colaterais insuportáveis" é o motor que impulsiona a busca por psicodélicos, Uma distinção crucial é aqui posta: enquanto os psicofármacos "mascaravam" o sofrimento, os cogumelos forneceram "ferramentas para trabalhar em si mesma". A persistência de um tratamento que não resulta em ganhos para a saúde não valoriza a pluralidade de relações dos usuários com as substâncias. Com os cogumelos, o tratamento deixa de ser a ingestão passiva e passa a ser uma experiência ativa. O fórum, neste caso, funciona em um design semelhante ao do dispositivo grupal da GAM, onde a experiência é partilhada e validada através dos relatos de experiência, que alimentam em moto-contínuo a relação dos usuários-leitores com seu próprio uso.

Outro exemplo é a postagem “Psilocibina para ansiedade social”:

> "Sofro com ansiedade social desde a adolescência. Já fiz terapia e tomei paroxetina por um tempo. A terapia ajudou um pouco, mas o remédio me deixava... sei lá, 'flat'. Sem emoções. Parei de tomar por conta própria. [...] Um amigo me falou dos cogumelos e da microdosagem. [...] Comecei a fazer um protocolo e a diferença é gritante. Não me sinto dopado, sinto-me mais presente, mais conectado com as pessoas, a 'vozinha' da ansiedade diminuiu muito. Sinto que estou no controle, não um remédio."

O efeito de "flat" (em tradução livre, achatado/monótono) é uma das críticas mais recorrentes aos antidepressivos inibidores da recaptação de serotonina e um fator que motiva o desejo de viver sem a medicação. A decisão de "parar por conta própria" foi, inclusive, uma das principais demandas mobilizadoras do movimento de pacientes que deu origem ao primeiro Guia GAM. Embora arriscado quando feito sem suporte, evidencia a necessidade do usuário de ser agente em seu processo. A fala "sinto que estou no controle, não um remédio" sintetiza a passagem de um estado onde se era governado por uma força externa (o fármaco) para um de autonomia. Este processo de experimentação e partilha de protocolos viabiliza o suporte entre pares, pois é a comunidade e não uma autoridade médica, quem propõe e legitima formas de uso. A postagem "relato do meu primeiro cultivo e primeira trip" também vai nessa direção:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> "Sou um cara de 27 anos que luta contra a depressão e ansiedade há mais de uma década. Já passei por uns 5 psiquiatras diferentes e uns 10 tipos de remédios. Nada nunca adiantou muito. Me sentia um zumbi químico, apenas existindo, sem sentir a vida de verdade. Cansado de tudo, resolvi que ia tentar algo diferente. Comecei a pesquisar sobre os cogumelos e o potencial terapêutico para me reconectar."

A expressão "zumbi químico" é uma metáfora muito utilizada nos fóruns como uma crítica à gestão puramente farmacológica do sofrimento. Ela denuncia um modelo de cuidado que, na visão do autor da postagem, conduz sua vida em direção a nada. A trajetória por "5 psiquiatras diferentes e uns 10 tipos de remédios" evidencia a falência dos modelos disponíveis para diminuir seu sofrimento. A decisão de "tentar algo diferente", antes de mais nada, representa uma espécie de reflexão sobre uso de medicamentos, a autonomia de experimentar substâncias que possam ou não trazer ganhos à saúde,

Este movimento está no cerne da estratégia clínico-política da GAM, que questiona a medicalização da vida e aposta em ferramentas que ampliem a capacidade do sujeito de refletir sobre sua própria existência (PASSOS; SADE; MACERATA, 2019). O cultivo dos próprios cogumelos, nesse contexto, torna-se um ato simbólico de produção do próprio cuidado, que começa a partir de uma relação com o medicamento que existe antes mesmo dele brotar da terra. Em mais uma postagem, “cogumelos para parar com antidepressivo” nos conta que

> "Tomo antidepressivo (venlafaxina) há 2 anos, mas quero muito parar. Os efeitos colaterais são chatos e não quero depender disso pro resto da vida. Vi que os cogus podem ajudar a 'resetar' o cérebro. Alguém já fez essa transição? Qual o protocolo? Tenho medo dos efeitos da retirada do remédio."

O desejo de não "depender disso pro resto da vida" expressa a busca por autonomia não apenas na escolha, mas também no término de um tratamento. O medo dos sintomas de retirada é um obstáculo real, e a falta de apoio profissional para esse processo frequentemente leva os usuários a buscarem ajuda entre pares. Ao perguntar "Alguém já fez essa transição? Qual o protocolo?", o usuário aciona a função de cogestão do fórum. A comunidade é convocada a compartilhar saberes práticos para construir coletivamente uma estratégia de retirada segura. Este processo horizontal de criação e validação de protocolos, baseado na experiência mútua, é uma alternativa direta ao

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

modelo vertical onde apenas o médico detém o poder de prescrever e, idealmente, de desprescrever uma medicação.

Na postagem “tem risco de ter uma bad trip?” aparece outros pontos de discussão.

> "[...] estou numa situação bem barril na minha vida, uma crise fudida no casamento. tentando resolver os conflitos do casal e ao mesmo tempo na iminência de uma separação. Enfim, mal to conseguindo trabalhar. Minha intenção é usar os cogumelos de forma terapêutica, até mesmo pra olhar pra questões internas minhas que possam ser nocivas no meu relacionamento. Mas será que é uma má ideia consumí-los em meio a essa situação?"

Este relato demonstra um nível sofisticado de reflexão, alinhado à premissa central da GAM de que a relação com uma substância vai muito além de sua farmacologia. O autor compreende que os efeitos não dependem apenas da molécula, mas do contexto — o que a comunidade psicodélica chama de *set* (estado mental) e *setting* (ambiente). A pergunta "será que é uma má ideia consumí-los em meio a essa situação?" é um ato de gestão autônoma por excelência. O usuário não busca apenas uma informação, mas submete sua intenção a uma deliberação coletiva. Ele aciona o fórum como um dispositivo de análise crítica, convidando a comunidade a ponderar sobre a pertinência do uso em um momento de extrema fragilidade emocional. Isso se aproxima da prática nos grupos GAM, onde os participantes discutem não apenas "o quê" e "quanto" tomar, mas "quando", "por quê" e "em que condições" (PASSOS; SADE; MACERATA, 2019).

A resposta da comunidade irá ajudá-lo a construir uma avaliação de risco-benefício mais robusta. Algo semelhante também ocorre no post “vou dropar pela primeira vez, quanto devo ingerir?”:

> "eu sou usuária de cocaína e quero abandonar o vício, falaram que o cogumelo é bom pra ajudar na abstinencia (sic) e eu comprei um (que inclusive achei bem caro) pra experimentar. alguem experiente sabe dizer o quanto eu devo comer pra ter uma brisa agradável e não muito intensa?"

Esta postagem é emblemática. A usuária, insatisfeita com sua condição, busca ativamente uma alternativa terapêutica fora de qualquer circuito institucional. Ela não espera por uma prescrição,

mas toma a iniciativa de gerir seu próprio processo de cuidado. O ponto central aqui é a ativação do dispositivo grupal para uma finalidade de redução de danos. A usuária demonstra ter consciência do risco e procura o saber da comunidade para modular os efeitos da substância, visando um resultado terapêutico e gerir da melhor forma os riscos e prazeres.

Este processo espelha diretamente os objetivos de um grupo GAM, onde os participantes compartilham experiências para encontrar a "menor dose eficaz" de um medicamento ou para manejar efeitos adversos (PASSOS et al., 2013). E sobre isso, finalizo a discussão de resultados com mais uma postagem “cogu e remédios controlados (ansiolíticos)”, para efeitos de ilustração:

> Comecei a tomar desvenlafexina pra ansiedade, ritalina para TDAH e risperidona só para dormir. Apesar de risperidona ser um remédio recomendado para esquizofrênicos, eu não sou. Enfim, já pesquisei sobre e sei o que a ciência diz sobre misturar essas substâncias, então eu queria pedir de vocês experiências próprias. Cada um tem seu organismo, claro, e nem toda reação vai ser igual, ams com experiências reais, fica mais fácil entender a gravidade das consequências, já que teoricamente todos sabemos que pode dar merda né. Já usei cogumelos diversas vezes, porções de 3g e 4g, nunca tive nenhum problema usando.

É sabido que se trata de uma pequena amostragem. E também que se trata de uma amostra enviesada, já tendenciosa a ver os psicodélicos de uma forma positiva. Para todos os efeitos, essa pesquisa busca indicar caminhos possíveis de pesquisa, que tragam como variáveis não só a natureza farmacológica de uma determinada substância, mas os efeitos extra-farmacológicos (o coletivo, a transferência com o grupo, a autonomia) que têm determinada pungência sobre o efeito farmacológico. Comunidades como essa não se criam à toa, são movimentos que propõem um novo olhar sobre a saúde, à semelhança de movimentos que já existem, como a GAM. Se os efeitos relatados são placebo, resta fazer das palavras de Sidarta Ribeiro as nossas: o sistema placebo é o processo natural de cura que você e eu somos capazes (Burgierman, 2019).

5 CONCLUSÃO

Os resultados deste estudo mostram que o fórum r/Cogumelos_Brasil funciona como um espaço coletivo de troca e aprendizado sobre o uso dos cogumelos mágicos. As pessoas que

participam do grupo compartilham dúvidas, relatos e recomendações, criando uma rede de apoio baseada na experiência vivida e no cuidado mútuo. O que se observa é um movimento de busca por autonomia, em que cada um tenta compreender como cuidar de si fora das regras fixas da psiquiatria tradicional. Esse modo de agir se aproxima dos princípios da Gestão Autônoma de Medicação (GAM), que também valoriza o diálogo, o protagonismo do usuário e a construção compartilhada do cuidado.

Grande parte das postagens analisadas vem de pessoas que já passaram por longos tratamentos médicos e se sentiram insatisfeitas com os resultados. Muitas relatam o uso de diversos remédios, com efeitos colaterais incômodos e pouco benefício real. Ao recorrer aos cogumelos, buscam não uma "cura mágica", mas uma forma diferente de lidar com o sofrimento, com mais sentido e participação ativa no processo. No fórum, encontram acolhimento, informação e uma escuta que muitas vezes falta nos serviços de saúde. Assim, o espaço virtual se torna uma espécie de grupo ampliado, onde a experiência pessoal é valorizada como fonte legítima de conhecimento.

Apesar das aproximações possíveis entre o que ocorre nos fóruns online e a proposta da GAM, é importante reconhecer que não se trata da mesma coisa. A gestão autônoma. foi criada dentro dos serviços públicos de saúde e envolve uma estrutura organizada, com acompanhamento e mediação profissional. Já os fóruns se formam de modo espontâneo e independente, sem coordenação institucional. Mesmo assim, ambos compartilham valores semelhantes: a autonomia, o diálogo e a corresponsabilidade. Por isso, se o Brasil quiser discutir a inserção dos psicodélicos no Sistema Único de Saúde, o modelo da GAM pode servir de inspiração. Mais do que uma técnica, ela representa uma forma ética de conduzir o cuidado, baseada na co-gestão e no consentimento livre e informado.

Os casos da maconha e da ayahuasca ajudam a entender por que esse modelo é necessário. No caso da maconha, a liberação medicinal avançou, mas de modo restrito e desigual: prioriza medicamentos caros, produzidos por empresas estrangeiras, e ignora tanto a capacidade individual de cultivo quanto o potencial da indústria nacional de atender à demanda interna. Já a ayahuasca tem o uso autorizado apenas em contextos religiosos formalmente registrados, o que significa que

o acesso à substância depende do intermédio de um CNPJ religioso. Esses dois exemplos mostram que a legalização, sozinha, não garante autonomia nem acesso democrático. Se os psicodélicos vierem a ser incorporados ao SUS, é essencial que isso ocorra de forma diferente — com base na gestão compartilhada, no diálogo e no direito de cada pessoa escolher, com responsabilidade e informação, o que deseja colocar em seu próprio corpo.

REFERÊNCIAS

AMARANTE, P. **Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995.

BENÍTEZ, F. **Los hongos alucinantes**. México, D.F.: Ediciones Era, 1964.

BURGIERMAN, Denis Russo. Cannabis faz o que a pessoa pede para ela fazer. **Época**, 14 out. 2019. Disponível em: https://oglobo.globo.com/epoca/coluna-cannabis-faz-que-pessoa-pede-para-ela-fazer-24016847. Acesso em: 20 out. 2025.

CARON, E.; FEUERWERKER, L. C. M. Gestão Autônoma da Medicação (GAM) como dispositivo de atenção psicossocial na atenção básica e apoio ao cuidado em saúde mental. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 28, n. 4, p. 14-24, out./dez. 2019.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995-1997. 5 v.

FADIMAN, J. **The Psychedelic Explorer's Guide: Safe, Therapeutic, and Sacred Journeys**. Rochester: Park Street Press, 2011.

GONÇALVES, R. W. **Gastos da política de saúde mental e os rumos da reforma psiquiátrica**. 2017. Tese (Doutorado em Política Social) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, Ana Maria Cavalcanti. **Discurso do Sujeito Coletivo**: um novo enfoque em pesquisa qualitativa (Desdobramentos). 2. ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, Ana Maria Cavalcanti. **Pesquisa de representação social**: um enfoque qualiquantitativo: a metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo. 2. ed. Brasília: Liber Livro, 2012.

ONOCKO-CAMPOS, R. T. et al. **Guia da Gestão Autônoma da Medicação (GAM): guia para o cuidado compartilhado de medicamentos psiquiátricos**. Campinas: UNICAMP, 2012.

ONOCKO-CAMPOS, R. T. et al. Adaptação multicêntrica do guia para a gestão autônoma da medicação. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 16, n. 43, p. 967-980, out./dez. 2012.

ONOCKO-CAMPOS, R. T. et al. A Gestão Autônoma da Medicação: uma intervenção analisadora de serviços em saúde mental. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 2889-2898, out. 2013.

PASSOS, Eduardo et al. Autonomia e cogestão na prática em saúde mental: o dispositivo da gestão autônoma da medicação (GAM). **Aletheia**, Canoas, n. 41, p. 24-38, ago. 2013.

PASSOS, E.; SADE, C.; MACERATA, I. Gestão Autônoma da Medicação: inovações metodológicas no campo da saúde pública. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 28, n. 4, p. 6-13, out./dez. 2019.

REDE HUMANIZASUS. **Gestão autônoma da medicação**. [S.l.]: Rede HumanizaSUS, [s.d.]. Disponível em: https://www.redehumanizasus.net/sites/default/files/guia_da_gestao_autonoma_da_medicacao.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

RENAULT, L.; PASSOS, E. Do Isolamento à Cogestão: A Gestão Autônoma da Medicação (GAM) com Familiares. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [S.l.], v. 42, p. e235329, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1982-3703003235329. Acesso em: 20 out. 2025.

RODRÍGUEZ, M. T. Discursos de identidad y nuevos escenarios de la religiosidad mazateca. **Nueva Antropología**, n. 84, p. 73-93, 2016.

RODRIGUEZ DEL BARRIO, L. et al. Autonomous medication management (GAM): new perspectives for users, professionals and services. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 10, p. 2879-2887, out. 2013.

SANTOS, D. V. D. et al. Da prescrição à escuta: efeitos da gestão autônoma da medicação em trabalhadores da saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 261-271, abr./jun. 2019.

SHELDRAKE, M. **Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds & Shape Our Futures**. New York: Random House, 2020.

TSING, A. L. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

WASSON, R. G. Seeking the Magic Mushroom. **LIFE**, v. 42, n. 19, p. 100-120, 13 maio 1957.

10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Redução de Danos e Emoções: teias de vínculo e acolhimento aos usuários de drogas

Rodolfo Ferreira[1]

RESUMO

Após produzir uma etnografia em uma cena de consumo de crack no centro do Rio de Janeiro (SILVA, 2024), onde a vergonha emergiu como afeto central, marcando uma distinção que reforçava a 'cultura da evitação' e, ao mesmo tempo, promovia pertencimento, tenciono avançar no estudo das emoções e subjetividades a partir do atendimento realizado na rede pública de saúde (SUS), com foco no trabalho dos CAPS e CAPS AD sob a perspectiva da Redução de Danos (RD).

Entendendo os CAPS como híbridos (Latour, 2019), observa-se a intersecção entre saberes médicos, práticas sociais, relações afetivas, políticas públicas, experiências subjetivas e tecnologias do cuidado. A RD, enquanto "espaço terapêutico", não opera com uma separação rígida entre o biológico e o social, mas justamente na articulação entre esses domínios, o que Bonet e Tavares (2007) definem como "espaço entre", percepções de corpo e visões de mundo diferentes que se tencionam e negociam constantemente.

O cuidado é pensado como um processo relacional, envolvendo dispositivos, instituições e práticas que articulam elementos formais e informais. Nesse contexto, destaca-se a importância dos encontros singulares entre profissionais e usuários, nos quais se produzem sentidos e efeitos terapêuticos. O cuidado surge na escuta, na abertura à alteridade, no reconhecimento do outro em sua diferença e na construção conjunta de estratégias de vida.

Destarte, busco refletir sobre as tecnologias de cuidado presentes na RD, a (re)construção de sociabilidade e subjetividades dos usuários, bem como o papel das emoções em sua dimensão micropolítica, incluindo debates sobre permissividade *versus* proibicionismo.

Palavras-chave: redução de danos, etnografia, antropologia das emoções, drogas.

[1] Pesquisador de Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução: Trajetórias de pesquisa

> Desprezo era um lugarejo. Acho que lugar
> desprezado é mais triste do que abandonado (...)
> Não sei por que aquele homem com olhar sujo de dor
> queria permanecer no Desprezo. Eu não sei
> nada sobre as grandes coisas do mundo, mas
> sobre as pequenas eu sei menos.
> (Desprezo - Manoel de Barros)

Em postagem no Instagram, no dia 29/06/2025, a equipe do CAPS III Franco Basaglia[2], perguntou aos usuários dos seus serviços por que eles gostam do CAPS. Eles responderam o seguinte:

> *"O CAPS é um centro de 'recolhimento', não é só de drogado, é a pessoa que tem problema de cabeça, né. Mas aqui é bom o respeito e todo mundo gosta de respeito, e o CAPS tem ajudado a desenvolver as teorias da cabeça." (usuário 1).*
>
> *"Um ambiente onde eu consigo encontrar alguns iguais e compartilhar... É mais nesse sentido. O acolhimento e o atendimento é de muita eficiência no meu entendimento. Por isso que eu gosto daqui." (usuário 2)*
>
> *"Eu gosto do CAPS porque eu sou muito bem acolhida aqui, o pessoal é excelente, a parte de enfermagem também, superatentos, não deixam a gente suja, tendeu?". (usuário 3)*

Os depoimentos acima são uma pequena amostra do que pretendo discutir na sequência das minhas pesquisas sobre o consumo problemático de drogas, ou seja, o programa de Redução de Danos (RD) adotado nos CAPS e CAPS AD na cidade do Rio de Janeiro. Nos três depoimentos o tema do acolhimento aparece como técnica de cuidado

[2] https://saude.prefeitura.rio/wp-content/uploads/sites/47/2024/08/CAPS-Franco-Basaglia-Accountability-2023-1.pdf Os depoimentos estão disponíveis no perfil do Instagram @capsfrancobasaglia

aos usuários do espaço. Essa é uma questão incontornável e voltarei a ela posteriormente. Minha trajetória, porém, teve início por outra seara.

Iniciei minhas pesquisas no universo do consumo e tratamento para o uso abusivo de drogas depois da visita de um grupo de Narcóticos Anônimos a uma das escolas públicas onde lecionava. A controvérsia envolvendo NA advém da interpretação do senso comum de que se tratava de um "grupo secreto" e "fanático religioso", voltado para a promoção do que se convencionou chamar de "autoajuda".

Como hipótese da pesquisa para o Mestrado, trabalhei com a ideia de que o processo de ingresso em NA, embora formalmente semelhante, sobretudo em seus aspectos simbólicos, a um ritual de conversão religiosa, se distingue desse tipo de conversão porque ocorre em contexto diferente do de uma igreja ou grupo religioso. Ao contrário das igrejas, NA e os Alcóolicos Anônimos (AA) oferecem um modelo de convivência associado àquilo que Peter Berger (2017) identificou como marca da modernidade atual e chamou de "pluralismo". NA conjugaria aspectos seculares e religiosos no processo de (re)construção da identidade social dos seus membros, permitindo que essas novas identidades respeitassem padrões sociais e culturais diversos.

Já na pesquisa para o Doutorado, propus-me a realizar uma etnografia numa cena de uso de crack no centro da cidade do Rio de Janeiro. Conhecida como Ocupação Colombo, fica na região da Gamboa, próxima ao Morro da Providência e ao colégio onde atuava. Acionando o referencial teórico da Antropologia das Emoções, em uma perspectiva contextualista (REZENDE & COELHO, 2010), analisei as representações sociais e as gramáticas emocionais em torno do uso considerado problemático de drogas[3], observando em que medida essas representações são internalizadas ou não pelos usuários e moradores da cena pesquisada. Baseado nos relatos e nas histórias de vida, a vergonha (SCHEFF, 2000) emerge como afeto central, atravessando as trajetórias dos meus

[3] Segundo a organização mundial de saúde (OMS), droga é qualquer substância que, introduzida no organismo, interfere no seu funcionamento. Consequentemente, tanto é droga a maconha quanto a aspirina e o antibiótico; tanto o álcool quanto a cocaína; tanto o cigarro quanto o LSD; tanto o cafezinho quanto o lança perfume. O que varia é como atua no organismo de cada indivíduo, bem como a finalidade, pois, quando a droga é empregada com finalidade terapêutica, ela passa a denominar-se medicamento. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE: Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento da CID-10: Descrições Clínicas e Diretrizes Diagnósticas. Tradução: Dorgival Caetano, 1ª ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 69-82, 1993.

interlocutores, conferindo sentindo e contribuindo para a construção de uma identidade a partir da percepção do outro sobre si, operando em um duplo sentido: por um lado, internalizando a "cultura da evitação" (Milito & Silva, 1995); por outro, atuando como um afeto que aglutina e contribui para a construção de uma sensação de pertencimento.

Dito de outra forma, se, por um lado, os moradores/frequentadores da ocupação Colombo identificam o seu uso como uma "falha moral", por outro, ao entrarem em contato com a própria história e narrarem os episódios de violência e privação que sofreram, parecem promover o "encontro" que Helen Lynd (1958) chamou de "experiência positiva de revelação". A vergonha, então, passaria a operar como um afeto que confere sentido e promove um senso de pertencimento, a ideia de que ali não serão julgados. O uso de crack, assim, seria mais um aspecto das suas vidas, sem defini-los integralmente.

I – Seguindo para a Redução de Danos (RD)

Nesse contexto, tenciono avançar no estudo das emoções e subjetividades, a partir do atendimento realizado na rede pública de saúde (SUS), observando o trabalho desenvolvido pelos CAPS e CAPS ad numa perspectiva direcionada pela Redução de Danos, doravante RD, que, diferentemente dos NA, não propõe a abstinência como única "solução" para a questão do uso considerado problemático de drogas. Assim, penso no papel que o programa de RD pode desempenhar na (re)construção de identidades sociais e subjetividades borradas pelo uso problemático.

Entendendo os CAPS como híbridos (Latour, 2019), observa-se a intersecção entre saberes médicos, práticas sociais, relações afetivas, políticas públicas, experiências subjetivas e tecnologias do cuidado. A RD, enquanto "espaço terapêutico", não opera com uma separação rígida entre o biológico e o social, mas justamente na articulação entre esses domínios, o que Bonet e Tavares (2007) definem como "espaço entre", percepções de corpo e visões de mundo diferentes que se tencionam e negociam constantemente. O cuidado é pensado como um processo relacional, envolvendo dispositivos, instituições e práticas que articulam elementos formais e informais. Nesse contexto, destaca-se a importância dos encontros singulares entre profissionais e usuários, nos quais se produzem sentidos e efeitos terapêuticos. O cuidado surge na escuta, na abertura à

alteridade, no reconhecimento do outro em sua diferença e na construção conjunta de estratégias de vida.

Assim, busco refletir sobre as tecnologias de cuidado presentes na RD, a (re)construção de sociabilidade e subjetividades dos usuários, bem como os debates sobre permissividade versus proibicionismo.

Aqui, adiciono na discussão a perspectiva sobre as emoções como cognições, como pensamentos incorporados ou *embodiment* (Rosaldo, 1984). Segundo essa visão, a relação entre emoção e corpo não é natural. Os afetos surgem como cognição, interpretações sempre informadas e produzidas culturalmente, amparados no pensamento. Ou seja, as emoções devem ser sempre pensadas nos contextos culturais. Afeto e pensamento são esferas unidas, nas quais as emoções são vistas como pensamentos sentidos no corpo. Para entender as emoções é preciso compreender a noção de pessoa do contexto investigado. As noções de "pessoa" e "emoção", então, seriam tributárias de um contexto cultural, relacional, considerando também as histórias individuais. Dito de outra forma, "as emoções veiculam sempre modos determinados de relacionamento e, assim, constituem modos específicos de viver relações". (BONET, 2024, p.1).

Ao trabalhar a questão do uso problemático de drogas numa perspectiva ampla e transdisciplinar, o programa de Redução de Danos implementado nos CAPS pode contribuir também para (re)construção de um senso de pertencimento e de outras formas de estar no mundo que influenciam decisivamente na percepção de si, alterando a maneira como os indivíduos se percebem. Para tanto, as categorias de vínculo e acolhimento são centrais no debate e nos ajudam a delimitar o escopo da análise.

São objetivos da pesquisa:

1. Perceber como os profissionais de redução de danos lidam com as emoções dos usuários (empatia, compaixão, frustração) e como isso influencia o sucesso das intervenções a partir das categorias de vínculo e acolhimento.
2. Identificar como as emoções são compartilhadas em grupos de usuários de drogas e como a RD pode fortalecer e reforçar laços de sociabilidade.
3. Reconhecer como as emoções dos usuários mudam ao longo do tempo, à medida que eles se engajam em práticas de RD.

Como hipótese central, trabalho com a ideia de que a RD atua na (re)construção de subjetividades, sociabilidades e autoestima dos usuários problemáticos de drogas. Também gostaria de pensar sobre como as emoções influenciam - e são influenciadas por - políticas públicas de RD, incluindo debates sobre permissividade *versus* proibicionismo.

II – Drogas, Ciências Sociais e Redução de Danos

Existe um relativo consenso nas Ciências Sociais de que o uso de substâncias psicoativas não deve ser descontextualizado, ou seja, que essa questão não pode ser compreendida sem levar em conta o seu contexto social e histórico.

Inicialmente, o uso dessas substâncias era percebido nas Ciências Sociais de forma acessória, como uma espécie de complemento aos esforços médico e sanitário para apontar possíveis caminhos e "solucionar" o problema. Nesse sentido, os estudos consideravam o uso de substâncias psicoativas como um "desvio" das normas sociais vigentes. Segundo Fiore: "Os estudos sobre drogas se situaram, assim, sob o mesmo guarda-chuva temático de delinquência e da violência (...) e foram profundamente influenciados pelo funcionalismo e pela sociologia aplicada norte-americana." (FIORE, 2020, p. 23).

Com o surgimento da escola sociológica conhecida como "Interacionismo Simbólico" e o questionamento do conceito de desvio, tornou-se possível estabelecer uma reflexão de orientação disciplinar especificamente sociológica para o uso de psicoativos.

Um dos primeiros estudos sobre o tema e que acabaria por se tornar canônico foi o trabalho de Howard Becker, publicado originalmente na década de 1960, sobre o uso de maconha. Aqui, Becker adota uma perspectiva pendular em que, por um lado, produz um amplo levantamento empírico a fim de mapear formas e sentidos do uso dessa droga e, por outro, investe no detalhamento de como a pecha de desviante é socialmente atribuída ao grupo de usuários.

Tendo como referência e inspiração o trabalho de Becker, Gilberto Velho produziu uma obra pioneira no Brasil, *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*, que foi sua tese de Doutorado, defendida em 1975 na Universidade de São Paulo, e publicada em livro posteriormente, em 1998.

Em *Nobres e Anjos*, Velho busca mapear os estilos de vida e visões de mundo de dois grupos das camadas médias cariocas da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.

Primeiro, os vanguardistas-aristocratas, que pertencem ao que o autor denominou de "roda intelectual-artístico-boêmia". Em seguida, um grupo de jovens surfistas que gravitavam em torno de uma lanchonete em Ipanema, com origem social estruturalmente semelhante à do outro – burguesia empresarial e profissionais liberais com projeto de ascensão social.

Assim, Velho propõe refletir sobre as diversas formas de expressão do individualismo no interior das camadas médias urbanas. Ao trazer biografias individuais, associadas a noções de criatividade, talento, competição, autoconhecimento pela psicanálise, expressividade interior e um hedonismo calcado na busca por prazeres do primeiro grupo (roda intelectual-artístico-boêmia), estabelece um contraponto com a forma pela qual o segundo grupo (os jovens surfistas) identifica noções como liberdade, igualdade, individualidade e estabelece um hedonismo centrado nas sensações. Essa pode ser uma importante chave para a compreensão dos múltiplos caminhos que a noção de individualismo percorre no interior das camadas médias urbanas.

Dessa forma, torna-se fundamental perceber o contexto social e cultural no qual indivíduo e substância estão inseridos, desnaturalizando a questão. É preciso considerar a diversidade de atores e contextos para obtermos uma melhor compreensão do significado do uso de substâncias psicoativas por diferentes atores em diferentes sociedades e, portanto, diferentes culturas.

Do ponto de vista dos estudos relacionados à Redução de Danos, os textos apresentam, em sua maioria, um histórico do seu desenvolvimento, desde a sua origem no Brasil, na cidade de Santos e o programa inicial voltado para a prevenção do HIV nos anos 1980, até as abordagens atuais que conferem um caráter de centralidade à questão do uso problemático de drogas e dos Direitos Humanos.

Fábio Mesquita (2020) percorre este trajeto, destacando a tentativa de criminalização dos agentes de Saúde da cidade de Santos nos anos 1980, quando no programa de prevenção de HIV/AIDS da Secretaria Municipal de Saúde implementou-se uma ampla distribuição de seringas. Posteriormente, aponta os avanços alcançados em nível federal, desde a implementação em 1992 dos CAPS em rede nacional, os CAPS ad e a lógica dos “consultórios de rua.” Finalmente, destaca o caráter abrangente dos programas de Redução de Danos atualmente, em que possuem uma visão contrária a ideia

de que a repressão ou a abstinência são as únicas soluções. Como um exemplo bem-sucedido, cita o programa "De Braços Abertos", implementado na gestão Haddad da prefeitura de São Paulo na região conhecida como Cracolândia. Este programa, que tive oportunidade de visitar quando preparava o projeto para a pesquisa de Doutorado, atuava sobre o tripé saúde, moradia e emprego, numa abrangência psicossocial.

Já Denis Petuco (2020), a partir de uma reflexão de seus próprios trabalhos anteriores, apresenta a tese de que o programa de Redução de Danos no Brasil, diferentemente do que ele próprio pensava, evolui em "ondas", a partir de um acúmulo crítico de experiências. Conceito polissêmico, a RD assim experimentou na sua primeira onda um foco na prevenção ao HIV e hepatite (anos 1980), na segunda voltou-se para a questão da saúde mental, sobretudo após a dispersão do consumo de crack no Brasil (anos 2000) e agora experimenta uma terceira onda, focada nos direitos humanos e desenvolvimento social. Essa percepção é interessante porque parte do pressuposto de que não houve uma ruptura, como o próprio autor admite ter pensado anteriormente, mas um acúmulo de experiências.

Após também apresentarem um histórico do desenvolvimento da RD no Brasil, Mairla Protazio e Liliana da Escossia (2018), percebem a RD como um modo de cuidado que se dá "entre redes", sendo a RD ao mesmo tempo um dispositivo de cuidado e de articulação entre os diversos níveis e redes de atenção à saúde, mas não somente. Nesse contexto, a RD opera na intersetorialidade através da articulação também com redes de assistência social, educação e justiça. Este é um ponto importante a destacar, na medida em que a transversalidade dos programas de RD complexifica o debate.

Segundo as autoras, para a RD, vínculo e acolhimento são estratégias de cuidado. Através de uma escuta ativa, sem julgamentos, preconceitos ou moralismos, produz-se uma abordagem que favorece a clínica de uma forma ética e que valoriza a "arte do encontro" e do "fazer juntos". A ideia aqui é simplesmente aceitar o fato de que o uso de psicoativos faz parte da história da humanidade desde sempre e de que nenhuma substância é ruim em si mesma. Dessa forma, a RD seria mais do que apenas uma estratégia para atenuar as consequências do uso de drogas, mas uma diretriz do cuidado em saúde.

Como citamos anteriormente, a Redução de Danos é um conceito polissêmico, bastante abrangente e em constante construção. Estudando os sentidos da RD nos CAPS ad do Distrito Federal, Santos & Pires (2020), apontam as dificuldades apresentadas pelos profissionais "da ponta" para apreensão do conceito do RD, bem como os entraves que esta dificuldade cria para a operacionalização da RD enquanto política pública. Ao abordarem o conceito, os entrevistados pelas pesquisadoras apontaram como principais problemas o fato de ser recente a implantação da RD como política pública[4], além da ausência de programas de capacitação e, sobretudo, o caráter contra-hegemônico da RD, que se contrapõe a abordagens mais tradicionais no campo do consumo problemático de drogas.

Definida pelos autores como uma "ética do cuidado", a incorporação da RD nos CAPS ad do Distrito Federal convive ainda, segundo eles, com percepções mais tradicionais e que ainda são hegemônicas sobre o lugar das drogas e de seus usuários no tecido social. Este seria um fator complicador para o desenvolvimento da RD num contexto em que a visão em prol da abstinência prevalece e as formas de cuidado muitas vezes são ainda orientadas para este fim.

O artigo reverbera uma discussão que me parece longe do fim. Durante a pesquisa do Mestrado, fui informado por um interlocutor de Narcóticos Anônimos que a associação realizava com frequência palestras, chamadas por eles de "Informação ao Público", em CAPS ad da cidade do Rio de Janeiro, convidando os seus frequentadores a conhecerem os grupos de NA, mesmo sabendo que ali há uma posição muita clara em favor da abstinência como uma única forma possível de lidar com o problema.

Um outro aspecto que gostaria também de investigar é justamente a relação que existe entre essa visão mais conservadora do tratamento da questão das drogas com a política repressiva conhecida como "guerra às drogas". Passos e Souza, em artigo escrito em 2011, já levantavam esse problema, propondo que a RD poderia se afirmar como uma política alternativa à chamada "guerra às drogas", apresentando os avanços da RD no

[4] Portaria no 1.028, de 1 de julho de 2005. Determina que as ações que visam à redução de danos sociais e à saúde, decorrentes do uso de produtos, substâncias ou drogas que causem dependência, sejam reguladas por esta Portaria.

mundo e no Brasil. Para os autores, a inclusão de usuários problemáticos de drogas em "arranjos de cuidados coletivos" trata-se de uma importante direção clínica e política.

Segundo eles, a RD surge como um método construído pelos próprios usuários de drogas e que restitui, na contemporaneidade,

> um cuidado de si subversivo às regras de conduta coercitivas. Os usuários de drogas são corresponsáveis pela produção de saúde à medida que tomam para si a tarefa de cuidado. Reduzir danos é, portanto, ampliar as ofertas de cuidado dentro de um cenário democrático e participativo. (PASSOS & SOUZA, 2011, p.161).

Por outro lado, enxergam as inúmeras dificuldades que a incorporação da RD como política pública encontra no Brasil, sobretudo em função da visão conservadora hegemônica e do proibicionismo vigente. Os autores pareciam antever as políticas implementados ao longo dos governos Temer e Bolsonaro que, mais uma vez, privilegiam a noção ancorada no binômio doença-cura, abstinência e isolamento social, como no caso dos incentivos às ações de instituições religiosas conhecidas como "comunidades terapêuticas".

III – Etnografia, observação participante e a dimensão ética da pesquisa

Numa etnografia sobre tratamento de usuário de crack, Barros, Knauth e Machado (2014), apresentam duas abordagens diferentes: uma que preconiza a internação hospitalar e outra que trata a questão a partir de uma abordagem psicossocial. Segundo elas, o modelo de atenção psicossocial característico dos CAPS, apresenta uma proposta que pensa a reinserção social enfatizando a (re)construção da identidade social através da atuação social. Dito de outra forma, é preciso que os sujeitos retomem uma certa "funcionalidade", o que para as autoras, cria uma ideia "durkheimiana (...) de que o uso de drogas torna o usuário 'disfuncional' e 'desintegrado' da sociedade". (BARROS, KNAUTH e MACHADO, 2014, p. 123). No entanto, é importante destacar que para os profissionais dos CAPS a abstinência total não é exigida e que há um movimento autorreflexivo dos usuários sobre a sua relação com as drogas. Aqui, a retomada de vínculos sociais é vista como um incentivo para a redução de danos associados ao consumo de drogas.

Procuro captar esses detalhes e produzir uma etnografia, uma descrição densa e detalhada, a partir do trabalho de campo em dois espaços de atendimento, o CAPS ad

Heleno de Freitas[5], localizado no bairro de Botafogo, na zona sul da cidade do Rio de Janeiro, e o CAPS III Maria do Socorro[6], situado na favela da Rocinha, também na zona sul da "cidade maravilhosa". Embora possua uma abrangência maior, atendendo a outras demandas, o CAPS Maria do Socorro também possui um trabalho voltado especificamente para a RD. Foi aqui que consegui uma primeira entrada no campo, através de um interlocutor que conheço há alguns anos e que atua no local. Ele me apresentou ao diretor e, após uma reunião presencial me foi concedida a permissão para desenvolver a pesquisa. Foi também através do mesmo diretor que processo semelhante se deu no CAPS ad Heleno de Freitas, onde após contato virtual e presencial, também obtive a permissão para o desenvolvimento da pesquisa.

Segundo o diretor do CAPS Maria do Socorro, um dos trabalhos que o espaço desenvolve com usuários problemáticos são os grupos de RD que acontecem nas Clínicas da Família. No caso em questão, a Clínica fica num prédio contíguo. Esses grupos são abertos a qualquer um que deseje participar. No entanto, esta não é a única abordagem possível. Segundo ele:

> O nosso perfil de usuário do CAPS é um perfil muito grave. Ou AD muito grave, ou usuário de saúde mental muito grave, que precisa de intensividade, precisa vir no CAPS todo dia. Alguns desses usuários, os ADs principalmente, tem indicação de estar no grupo, mas nem todo mundo que está no grupo é muito grave. Tem gente que faz uso abusivo de cocaína, mas consegue levar a vida, consegue trabalhar (...) vive sem precisar de tantos cuidados intensivos. (conversa com o diretor do CAPS Maria do Socorro. setembro de 2025).

O diretor ainda destacou que o tipo de tratamento ao qual o usuário do CAPS será submetido depende do que é definido no Projeto Terapêutico Singular (PTS), que é um projeto terapêutico individualizado, desenvolvido para cada usuário. Assim:

> Dependendo do caso, eles têm disponibilidade de psiquiatra, psicólogo, terapeuta ocupacional, oficineiro, redutor de danos, enfermeiro, técnico de enfermagem, educador físico. Uma equipe multiprofissional. Por isso o projeto terapêutico é complexo e feito por várias pessoas. São várias pessoas acompanhando. Todo usuário precisa ter um técnico de referência, que é o profissional que organiza o cuidado dele. O usuário é acompanhado

[5] Atende pessoas de todas as faixas etárias que apresentam intenso sofrimento psíquico decorrente do uso de álcool e outras drogas, e outras situações clínicas que impossibilitem estabelecer laços sociais e realizar projetos de vida. Indicado para municípios ou regiões de saúde com população acima de 70 mil habitantes. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/desmad/raps/caps

[6] Atende prioritariamente pessoas em intenso sofrimento psíquico decorrente de problemas mentais graves e persistentes, incluindo aqueles relacionados ao uso decorrente de álcool e outras drogas, e outras situações clínicas que impossibilitem estabelecer laços sociais e realizar projetos de vida. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saes/desmad/raps/caps

intensivamente por várias pessoas. (conversa com o diretor do CAPS Maria do Socorro. setembro de 2025).

Como dito anteriormente, essa visão holística e o caráter multidisciplinar dos CAPS constitui-se num dos principais pontos de atenção da nossa pesquisa. O trabalho desenvolvido aqui, penso, atravessa diversas áreas do conhecimento, formas de saberes diversos e que parecem atuar de maneira não-hierarquizada.

No dia 18/09/2025, o projeto recebeu o parecer "aprovado" do CEP-UFRJ (Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro), na Plataforma Brasil, e agora aguarda o parecer do Comitê de Ética da Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro. Cabe destacar que, embora a pesquisa se desenvolva em espaços de saúde da rede pública, são pesquisas "com" seres humanos e não "em" seres humanos, como no caso das áreas biomédicas. Aqui, é preciso salientar "a distinção entre a intervenção médica no corpo de um indivíduo e o caráter interacional da pesquisa social, a diferença entre a filosofia individualista da intimidade e a filosofia relacional e coletiva." (ZALUAR, p. I, 2015)

IV – Considerações Finais

Ciente das dificuldades que podem ser enfrentadas ao longo da pesquisa, sobretudo no que diz respeito ao engajamento inicial do público-alvo no projeto, acredito que a proposta aqui apresentada pode contribuir de maneira significativa para a discussão sobre as formas de abordagem e acolhimento dos programas de Redução de Danos aos usuários problemáticos de drogas.

O estudo das emoções pode nos ajudar a aprofundar aspectos subjetivos do consumo de drogas e avançar no campo das sensações e moralidades, uma vez que os usuários problemáticos são historicamente estigmatizados pelo senso comum. Ao analisar as emoções de usuários e trabalhadores, tenciono perceber em que medida os programas de RD contribuem para a (re)construção de subjetividades e identidades muitas vezes afetadas pelo consumo problemático. Também pode ser uma interessante chave analítica para identificarmos de que maneira influenciam na produção de novas relações de sociabilidade e cosmovisão de mundo, sobretudo no caso dos trabalhadores.

Espero ainda participar do debate que opõe o respeito às diferenças e aos direitos humanos ao proibicionismo vigente e a política conhecida como "guerra às drogas". Em pauta há muitos anos no Brasil, essa política tem se demonstrado ineficaz no que diz respeito ao seu propósito primordial, o "combate às drogas", além de ter se mostrado extremamente dispendiosa. Em estudo organizado e publicado pelo CESEC (Centro de Estudos de Segurança e Cidadania) em 2021, o relatório "Drogas, quanto custa proibir"[7] apresentou um conjunto de dados bastante robusto e que corrobora esta tese. Nesse quadro, acredito seja possível a consolidação de novas abordagens pautadas nos direitos humanos, como a RD, e que permitam aos indivíduos explorarem plenamente as suas potencialidades humanas. Dito de outra forma, uma "ética do cuidado" que possibilite outras formas de estar no mundo.

V – Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*. https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/

BECKER, Howard. *Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

BERGER, Peter. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista.* Petrópolis, RJ, Vozes. 2017.

BONET, Octavio. Antropologia das emoções e traumatismo da ordem vital. *Cad. Psicanálise*. (CPRJ), Rio de Janeiro, v. 46 n. 50, p. 39-56, jan./jun 2024.

BONET, O.; TAVARES, F. O cuidado como metáfora nas redes da prática terapêutica. In: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. (org.). *Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor*. Rio de Janeiro: CEPESC-IMS, 2007. p. 263-277.

CESEC (Centro de Estudos de Segurança e Cidadania). *Relatório Drogas, quanto custa proibir*. 2021. Disponível em: https://drogasquantocustaproibir.com.br/

COELHO, Maria Claudia. As emoções e o trabalho intelectual. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p.273-297, maio/ago.2019.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *História da antropologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

[7] Disponível em: https://www.drogasquantocustaproibir.com.br/

FIORE, Maurício. *Substâncias, sujeitos e eventos: uma autoetnografia sobre uso de drogas.* Rio de Janeiro: Telha, 2020.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Petrópolis, RJ, Vozes, 1997.

LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. São Paulo. Editora 34, 2019.

LYND, Helen Merrell. *On shame and search for identity.* New York, Harcourt, Brace &World, Inc. 1958.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London : Routledge & Kegan Paul, 1967.

MACHADO, P.S; KNAUTH, D.R & BARROSO, P.F. Desintoxicação, medicamentos e reinserção social: o tratamento de usuários de crack em diferentes perspectivas. In: FERREIRA, Jacqueline & FLEISCHER, Soraya. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro, Garamond, 2014.

MEAD, George Herbert. *Mente, self e sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

MESQUITA, Fábio. Redução de Danos. pp.10-18. In: Drogas e 30 anos de Redução de Danos. *Boletim de Estudos da Saúde* – BIS. Volume 21. No.2 – Dezembro de 2020. Portal de revistas da SES – SP – http: //periodicos.ses.sp.bvs.br

MILITO, Cláudia &SILVA, Hélio R.S. *Vozes do meio fio.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria nº 336, de 19 de fevereiro de 2002. Define e caracteriza as modalidades dos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) na rede SUS. Disponível em: https:// bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2002/ prt0336_19_02_2002.html

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria Nº 816 de 30 de abril de 2002. Institui o Programa Nacional de Ação Comunitária Integrada aos Usuários de Álcool e outras Drogas. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/ gm/2002/prt0816_30_04_2002.html

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria no 1.028, de 1 de julho de 2005. Determina que as ações que visam à redução de danos sociais e à saúde, decorrentes do uso de produtos, substâncias ou drogas que causem dependência, sejam reguladas por esta Portaria. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/ gm/2005/prt1028_01_07_2005.html

PASSOS, E. H. & SOUZA, T. P. (2011). Redução de danos e saúde pública: construções alternativas à política global de "guerra às drogas". *Psicologia & Sociedade, 23*(1), 154-162.

PETUCO, Dênis. As Três Ondas da Redução de Danos no Brasil. pp.94-104. In: Drogas e 30 anos de Redução de Danos. *Boletim de Estudos da Saúde* – BIS. Volume 21. No.2 – Dezembro de 2020. Portal de revistas da SES – SP – http: //periodicos.ses.sp.bvs.br

PROTAZIO, Mairla Machado & ESCOSSIA, Liliana da. Redução de Danos entre a saúde mental e a atenção básica. pp.327-361. In: *A Atenção Integral ao consumo e consumidores de psicoativos*: conexões interdisciplinares. Salvador: EDUFBA:CETAD, 2018.

REZENDE, Claudia Barcellos & COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções.* Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010 (versão digital).

ROSALDO, Michelle Z. 1984. Toward an anthropology of self and feeling. In: Shweder, Richard A.; LeVine, Robert A., *Culture theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 137-157.

SANTOS, Maria Paula & PIRES, Roberto Rocha Coelho. Sentidos da "Redução de Danos" nos CAPS AD do Distrito Federal: entre o "escopo ampliado" e traduções conservadoras. *Revista Teoria e Cultura*. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 15 n. 2 Julho. 2020 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print).

SCHEFF, Thomas J. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*, vol. 18, no. 1, 2000 (1), pp. 84–99. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/223283. Accessed 31 Jul. 2022.

_____. Shame as the master emotion of everyday life. *Journal of Mundane Behavior*, 1(3), 2000. https://doi.org/info:doi/.Acesso em 31/07/2022.

SILVA, Rodolfo Ferreira da. Memória, trauma e identidade :trajetórias na Irmandade de Narcóticos Anônimos. *Revista Sem Aspas*, Araraquara, v. 8, n. 1, p. 74-87, jan./jun.2019. ISSN: 2358-4238.DOI: 10.29373/sas. v8i1.12476.

_____. *Uma Nova Maneira de Viver*: trocas simbólicas e mecanismos de subjetivação na irmandade de Narcóticos Anônimos. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS-UERJ). Defesa em fevereiro de 2020.

_____. *Segue o "fluxo*"! Emoções a partir de uma etnografia numa cena de uso de crack. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS-UERJ). Defesa em maio de 2024.

VELHO, Gilberto. *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

WORLD HEALTH ORGANIZATION AND UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. *International standards for the treatment of drug use disorders: revised edition incorporating results of field-testing***.** Geneva: World Health Organization and United Nations Office on Drugs and Crime; 2020. License: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. Disponível em: https://apps.who.int/iris/handle/10665/331635

ZALUAR, Alba. Ética na Pesquisa Social: Novos Impasses Burocráticos e Paroquiais. *REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA* | Vol 03, No. 05 | Jan./Jun./2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

SM 24 MEDICAMENTOS, REMEDIOS, DROGAS E MAIS: COMPOSICOES CONTEMPORANEAS

Coord: Joao Balieriro Bardy, Luis Phillipe Nagem Lopes, Rogerio López Azize.

TÍTULO: "¡Cómo le vas a negar el antibiótico!" La dispensa de antibióticos sin receta en farmacias de la provincia de Buenos Aires. Etnografiando disputas y saberes.

Dra. María Pozzio. Doctora en ciencias antropológicas.
Investigadora adjunta CONICET, Argentina. Profesora asociada Instituto de Ciencias de la Salud/UNAJ, Argentina.

PALABRAS CLAVE: ATENCIÓN FARMACÉUTICA- USO RACIONAL DE MEDICAMENTOS- ANTIBIÓTICOS- FARMACIAS-ARGENTINA

En Argentina, se conoce como medicamento ético al prescripto por un profesional (según la ley, sólo médicos, odontólogos y veterinarios pueden prescribir) y cuya dispensa debe realizarse sí o sí "bajo receta". En lo que respecta a la dispensa de antibióticos, sin embargo, esta reglamentación no siempre se cumple pues entra en tensión con nociones que configuran la profesión farmacéutica: la atención farmacéutica (AF) y el Uso racional de medicamentos (URM). La AF ha surgido como propuesta de reconfiguración de las incumbencias de las y los farmacéuticxs en el seno de cambios del modelo profesional. El URM es una propuesta que ha tenido un fuerte impacto en la Argentina. A partir de un trabajo de campo etnográfico realizado "desde el mostrador" en farmacias oficinales de la provincia de Buenos Aires (PBA), fue posible entender el modo en que la dispensa de antibióticos sin receta se realiza de parte de farmacéuticas y farmacéuticos en el marco de estas dos grandes nociones: la AF y el URM. En esta ponencia, busco describir y analizar el modo en que estas dos nociones se actualizan en el cotidiano de farmacias de barrio de la PBA.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"¡Cómo le vas a negar el antibiótico!" La dispensa de antibióticos sin receta en farmacias de la provincia de Buenos Aires. Etnografiando disputas y saberes.

Dra. María Pozzio. Doctora en ciencias antropológicas.
Investigadora adjunta CONICET, Argentina. Profesora asociada Instituto de Ciencias de la Salud/UNAJ, Argentina.

1- Introducción.

La farmacia de Pol[1] está ubicada en una zona peri-urbana y la mayor parte de las personas que compran medicamentos allí no tienen ningún tipo de cobertura social y por lo general, tampoco tienen recetas. Una mañana fresca de inicios del otoño, estaba detrás del mostrador junto a Pol y su empleada. Se acercó un señor de unos 60 años y pidió "antibiótico para el resfrío", Pol entonces le preguntó si buscaba los caramelos que tienen antibiótico y el señor le dijo que no, que es para su mujer "que quiere los de la pastilla roja"[2]. Pol entonces le preguntó "si la señora no es alérgica" a lo que el hombre, con humor, respondió: "no, aguanta cualquier cosa, si me aguanta a mí". El hombre y el farmacéutico rieron juntos y mientras le dispensaba el medicamento solicitado, Pol le recordó: "esto se toma cada 8 horas si está muy mal y hasta terminar la caja, eh? no es que si se siente mejor lo deja, no. Hasta terminar la caja", enfatizó.

Este inicio etnográfico me permite poner en escena algunas de las principales cuestiones en torno de la dispensa de medicamentos éticos en farmacias de barrio de la Provincia de Buenos Aires (PBA) . Como vemos en el registro, si bien la ley establece que la dispensa de antibióticos debe realizarse sí o sí bajo prescripción médica, es decir, con una receta que el farmacéutico debe recibir y a partir de la cual hace su dispensa, esto en la mayor parte de los casos no sucede.

Es la primavera de 2022 y en la farmacia de Licia, frente a una conocida plaza de la ciudad de La Plata, se encuentra Fedra a punto de comenzar su turno. Los turnos son rotativos e implican que la farmacia debe permanecer abierta por 24 horas, una vez al mes; se organizan por medio del Colegio de Farmacéuticos (COLFARMA) y es una de las instancias que muestran que las farmacias son un espacio de la atención de la salud y que quienes trabajan allí deben brindar servicios sanitarios, aún cuando el gasto de mantener la farmacia abierta en un turno, no derive en un beneficio económico.

---

[1] Respetando el acuerdo firmado entre las partes, los nombres de mis interlocutores en el campo han sido modificados. El uso de las comillas busca dar cuenta de los sentidos nativos o punto de vista de los actores sociales.

[2] la pastilla rosa es Amoxicilina, casi todos los laboratorios que la comercializan lo hacen con una pastilla similar, el más conocido es Amoxidal, de los laboratorios Roemmers. La pastilla azul, también entre las más vendidas, es la Norfloxocina, usada para infecciones urinarias.

Fedra, una estudiante avanzada de farmacia que "hace" los turnos, me explica: "y sí, imaginate que estoy toda la noche y por ahí no se vende nada pero el que viene es el que necesita, típico de acá, como estamos cerca del *Bollini* (hospital odontológico público que tiene guardia de 24 hs) y viene la gente, dolorida por las muelas y vos ya sabés que necesita el antibiótico y el analgésico". Otro día en la misma farmacia, la que atendía era Licia, la propia farmacéutica. Un señora pidió azitromicina, Licia dio por descontado que la persona no tenía receta porque ni se la pidió y sólo preguntó: "¿Por 3? ¿Por 6? Te doy por 3, así es más barato..." La señora le preguntó: "¿Una cada 24 horas, no?. Sí -respondió la farmacéutica- y por 7 días."

Aquí podemos ver que en una misma farmacia pueden vender con o sin receta, siempre entendiendo el contexto sanitario de la dispensa, que va acompañada de su correspondiente conserjería. En la dispensa durante el turno, el costo beneficio de la dispensa del antibiótico en términos estrictamente económicos es casi nulo: se prioriza la dispensa como un acto sanitario. En el segundo, se ofrece el antibiótico de menor costo para el paciente. En ambos casos, quienes dispensan están poniendo en práctica diferentes aspectos de lo que se conoce como Uso Racional de Medicamentos, que implica priorizar a la persona y su dolencia, no así el medicamento, por lo que la decisión de prescribir (para el médico) y de dispensar (para el farmacéutico) debe seguir el criterio de Eficacia-Seguridad y Costo (en el próximo apartado, se profundiza sobre esta cuestión).

De este modo, en esta ponencia buscaré problematizar la dispensa de antibióticos según lo relevado en un trabajo de campo realizado, en diversas etapas desde 2020, en farmacias de barrio en la provincia de Buenos Aires, Argentina. En dicha provincia, la más poblada del país, existen 4500 farmacias privadas que son consideradas de utilidad pública, cada una de ellas debe estar bajo la dirección técnica de un farmacéutico matriculado por el colegio de farmacéuticos provincial, profesional que en la mayoría de los casos, especialmente en farmacias de barrio, es también el dueño de la farmacia. Por farmacias de barrio entiendo, siguiendo el uso de los actores, aquellas farmacias donde predominan las relaciones personalizadas y de confianza entre los pacientes y las personas que allí trabajan, donde el farmacéutico está presente detrás del mostrador, ejerciendo lo que se conoce como atención farmacéutica, esto es: aconsejando, custodiando el medicamento, brindando cuidados y poniendo en acto, cada vez que sea necesario, lo que llaman el "modelo sanitario de farmacia", según el cual el medicamento es un bien social y su dispensa debe realizarse siguiendo el paradigma del Uso Racional del Medicamento (URM).

Así, comenzamos viendo cómo en las farmacias de barrio se dispensan distintos tipos de antibióticos en diferentes contextos y para diferentes usos, con o sin receta, a pesar de que la ley es muy clara respecto a la obligatoriedad de la prescripción médica para los antibióticos. Las y los farmacéuticos que los dispensan a pesar de que los pacientes no tienen recetas, no lo hacen con afán de lucro o de violar la ley, sino en función de anteponer un deber sanitario y un saber propio, relacionado especialmente con el paradigma del URM. Por ello, a continuación, me interesa precisar algunas cuestiones en torno a este paradigma y su "llegada" a las farmacias de la PBA.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2-Uso Racional de Medicamentos en las farmacias de barrio.

La noción de URM es solidaria de la política que la Organización Mundial de la Salud (OMS) comenzó a plantear desde 1977, año de la creación de un comité de experto en medicamentos esenciales donde se planteó por primera vez la importancia de disponer de listas actualizadas de medicamentos seguros y accesibles en relación a las dolencias prevalentes de los países y regiones. Sin embargo, tiene un tinte local que es importante subrayar y que reconstruiré a partir de entrevistas realizadas[3] el último año. A principios de los años ochentas, en el retorno democrático, volvieron a Argentina el matrimonio de médicos farmacólogos compuesto por Héctor Buschiazzo y Perla Mordujovich. Obligados a exiliarse al inicio de la dictadura civico-militar (1976-1983), estuvieron esos años del exilio trabajando en el departamento de Fisiopatología de la Universidad de los Andes, en Mérida, Venezuela. Esa experiencia ayudó a que comenzaran a trabajar la importancia de los problemas de salud de las poblaciones y el medicamento como derecho, en relación a la Farmacología. Al volver a Argentina, comenzaron a bregar por este modelo con la creación del Grupo Argentino por el Uso Racional del Medicamento (GAPURMED), organizado a partir de los encuentros anuales de las cátedras de Farmacología de carreras de Medicina, Bioquímica y Farmacia de la mayoría de las Universidades Públicas del país. A la vez, el grupo que pusieron en marcha en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), elaboró un nuevo enfoque, sobre el que trabajarían los años siguientes. En una entrevista realizada con la Dra. Mordujovich, ella lo describía así:

"era un enfoque terapéutico racional basado en los problemas de salud de la gente... del análisis razonado de ese problema de salud, de toda esa situación, debería surgir la elección de una estrategia farmacológica o no... pues no siempre lo farmacológico es la solución [...] Las estrategias farmacológicas tiene una base de la fisiopatología pero también de la determinación social de la enfermedad, del problema...Entonces ¿Qué implicaba este enfoque para la medicina y especialmente, para la enseñanza de la medicina? Había que realizar una estrategia razonada, realizar un estudio sistemático. Ahí entonces diseñamos una tabla para ver las características del medicamento: su beneficio, su riesgo y ver si es entonces adecuado o no... y a partir de ese análisis razonado, es que se debe elegir. Si el medicamento es adecuado, se pasa entonces al análisis de la conveniencia y por último, al costo. Antes esto del costo ni se evaluaba" (Entrevista a PM, agosto 2025)

El enfoque del URM inspira publicaciones, capacitaciones a lo largo y ancho de todos los países de América Latina y a principios de los 2000, el reconocimiento de los pares europeos. En una reunión en Países Bajos, Hans Horgezeil, quien estaba promoviendo la creación del Primer Formulario Terapéutico de la OMS, se acercó a Perla Mordujovich y su grupo, invitándolos a participar de ese trabajo y a formar un centro que fuera colaborador de la OMS. De allí surgirá en 2003 la creación de Centro Universitario de Farmacología (CUFAR) en la Facultad de Ciencias Médicas de la UNLP.

[3] dada la constante mención de las y los farmacéuticos al URM, entrevisté a los académicos de la UNLP que son quienes impulsaron el tema en la PBA: Dr. Gustavo Marín, cátedra de Farmacología UNLP y Dra. Perla Mordujovich. CUFAR-UNLP

De este modo, es posible ver la confluencia de saberes en torno de la farmacología, pero a la vez, cómo las experiencias concretas históricamente situadas de médicos y científicos argentinos, le brinda un matiz local, que es el que nuestros interlocutores destacan. Porque mientras la dra. Mordujovich avanzaba en los aspectos científicos (formación de becarios, publicaciones, capacitaciones en diferentes países), su esposo, Héctor Buschiazzo, empujó la iniciativa a nivel pedagógico y político: la creación y sostenimiento de GAPURMED, un grupo que instaba a trabajar en la formación a través de la enseñanza por ABP (aprendizaje basado en problemas) pero que también buscaba resaltar en esto una postura ética y política, manteniéndose alejados del lobby y financiamiento de los laboratorios farmacéuticos. Esto convirtió a Buschiazzo en un reconocido líder y activista de la idea de que el medicamento ha de ser un "bien social" y "un derecho".

Ahora bien ¿cómo llegan estas ideas a las y los farmacéuticos de la PBA? El contexto es central: en 2002, luego de la crisis económica y política que vivió Argentina, el entonces ministro de Salud Ginés González García propuso y acompañó la sanción de la ley 25649 de Medicamentos Genéricos, que obligaba a la prescripción por nombre genérico de la droga (y no de su nombre de fantasía o marca). Además de esta medida, ese ministro propició la creación de *Plan Remediar,* que proveía medicamentos básicos de forma gratuita a todos los centros de atención primaria de la salud. Era la primera vez en décadas que el Estado Nacional elaboraba una política de medicamentos considerándolos un bien social, y que por lo tanto, afectaba seriamente a la Industria Farmacéutica, que es una de los sectores industriales de capital nacional más importantes de la Argentina[4]. Este contexto pone en el centro del debate público la cuestión de los medicamentos y es recibida con beneplácito por algunos sectores profesionales de la farmacia, acostumbrados a sufrir el rigor del actor más poderoso de la cadena de producción, circulación y consumo de medicamentos, como es la "industria"[5].

Es así que un grupo de farmacéuticos que estaba al frente del Colegio de Farmacéuticos (COLFARMA) de la PBA y que había tenido serios enfrentamientos con la industria, resistiendo su política oligopólica de imposición de precios, invitó a GAPURMED, a dar una serie de charlas y capacitaciones sobre la "ley de genéricos", sobre la cual había mucho desconocimiento. Esa ocasión le sirve a Héctor Buschiazzo y su grupo para difundir en las más de 40 filiales que el Colegio tiene en la

[4] Según datos de la propia industria farmacéutica argentina, para 2022 el sector aportaba más del 5% del valor agregado industrial del país y abastecía a más del 50% del mercado interno de medicamentos (CILFA, 2022)

[5] Llamada así a secas por las y los farmacéuticos. Sin embargo, "la Industria" agrupa a diferentes actores, siendo representados principalmente por 3 cámaras empresariales: CILFA (Cámara Industrial de Laboratorios Farmacéuticos Argentinos, agrupa a los principales laboratorios de origen nacional); CAEME (Cámara Argentina de Especialidades Medicinales, incluye las de capital transnacional) y COOPERALA (Cooperativa de Laboratorios Argentinos: agrupa a laboratorios nacionales más pequeños)

PBA, no sólo el funcionamiento y fundamento de la nueva ley sancionada, sino sobre todo, el enfoque de la URM. Estas ideas le daban un lugar importante al saber farmacéutico, poniendo la dispensa como un acto ético y profesional que se convertía entonces en parte fundamental de su quehacer como profesionales sanitarios.

La receptividad del colectivo de farmacéuticos a propuestas como la del URM puede entenderse en tanto desde los años 2000 se había formado en el COLFARMA, una comisión que propiciaba la capacitación en torno de la *atención farmacéutica.* Este paradigma busca acercar al farmacéutico al paciente y se inspira en la idea del *pharmaceutical care,* conceptualización producida por Linda Strand (Hepler y Strand,1990) en Estados Unidos, con quien la Farmacéutica Andrea Paura, impulsora de esta comisión en el COLFARMA, se formó. En una conversación vía zoom con ella, explicaba que esas ideas (p*harmaceutical care/atención farmacéutica*) se relacionan con el proceso de estandarización de los medicamentos de parte de la industria, lo que obligó, ya desde el último cuarto del siglo XX, a repensar y redireccionar las incumbencias y expertisse de los profesionales de la farmacia. La propuesta de la *atención farmacéutica* como una estrategia que refuerza el rol sanitario de las y los farmacéuticos, acoge muy bien la idea del URM. Es así como el enfoque de URM y las capacitaciones de GAPURMED tienen tanta pregnancia y se difunden y actualizan en la labor de las y los farmacéuticos en la PBA.

3-Disputa de saberes.

"Lo de vender antibióticos con receta archivada, es una pavada" me dijo una de las farmacéuticas, que conocí haciendo trabajo de campo en la ciudad balnearia de Mar del Plata. Al instante, me aclaró "nunca lo diría en público". Otra farmacéutica, Tatiana, cuya farmacia queda sobre la avenida de acceso a una localidad cercana a la capital provincial, comentaba: "yo no sé si lo hicieron por el tema de la trazabilidad, entiendo que sí, archivás, sabés quién prescribe, pero controlar.... mirá -señala una bandeja repleta de papeles sobre su escritorio- todas estas recetas... ¿quién va a venir a controlar? ¿a auditar? Igual que los psicotrópicos y todos los psiquiátricos, que tengo que anotar en un cuaderno.... nadie viene, nadie controla".

Lo primero que surge aquí es que la obligatoriedad de dispensar antibióticos con receta archivada, aumenta el trabajo burocrático con una finalidad de control que no está claro, que se percibe como una "pavada" o como improbable; que se comprende en la teoría -en tanto alguien debe velar por la trazabilidad y regular ciertos consumos- pero que se experimenta como impracticable.

La ley 27680, reglamentada en 2023 y que es la que obliga a la dispensa bajo receta de los medicamentos "cuyos ingredientes farmacéutico activos contengan actividad antimicrobiana sistémica" está fundamentada en la prevención y control de la resistencia a los antimicrobianos, considerados "un recurso limitado y no renovable" (Infoleg, 2022). Esto va de la mano de la declaración de la OMS, que plantea la resistencia microbiana como una de las 10 principales amenazas a la salud

mundial (Noticia ONU, 2019)[6]. Si bien estos fundamentos se entienden en términos de salud pública, un farmacéutico con más de 30 años de profesión a quien llamaré Rubén, me comentaba que el problema "es el uso de antibióticos en los animales, en la industria, por ejemplo las granjas de pollos, pero también en los animales domésticos, no sé si viste, pero en algunos países la farmacias venden antibióticos para el gatito, para el perrito...." Este farmacéutico está preocupado y muy informado sobre la iatrogenia de los medicamentos, un tema que no ha sido lo suficientemente estudiado (Faizang y Ouvrier, 2019). Rubén se explayó sobre la cuestión mientras charlábamos en la mesa grande ubicada en medio de la zona privada de su farmacia, entre recetas, papeles de PAMI[7] que firmaba y sus dos enormes gatos:

"Los medicamentos hacen mal, pero hacen bien. El tema es el uso. En el último congreso al que fui, nos mostraron los datos, cómo los medicamentos extendieron la calidad y los años de vida de la gente... por ejemplo mi abuela, que tenía presión alta, para bajársela le cortaban un poco el brazo y la hacían sangrar ¡hoy eso es impensado! Pero pasa también que para la gente es un tema a veces ir al médico para tener una receta... eso también se habló mucho en el congreso, sobre todo con el tema antibióticos"

Vemos aquí entonces que además del aumento de trabajo administrativo y burocrático que implica la cuestión de la receta archivada, la problemática "de los antibioticos" se ubica en otros saberes profesionales: en el "excesivo" uso veterinario de antibióticos y en el problema de "ir al médico para obtener una receta".

En la farmacia de Mar del Plata, donde estaba atendiendo Lore, entró un muchacho y pidió azitromicina; entonces ella le preguntó para qué la necesitaba y él le mostró que tenía placas en la garganta. Entonces ella, segura de sí misma, le dijo: "ah, ok, pero para eso necesitás amoxicilina". A continuación, le dispensó ese antibiótico y le indicó cómo tomarlo, cada cuántas horas y por cuánto tiempo. Cuando el muchacho se fue, yo le pregunté, con exceso de ingenuidad, si después le iba a traer la receta, a lo cual ella respondió: "No, o tal vez la trae, qué se yo... te voy a poner un ejemplo, viene un sábado alguien con dolor de muela, no puede ir al dentista hasta el lunes o quién sabe cuándo... ¡cómo le voy a negar el antibiótico! La receta... bueh, eso se ve...."

El ejemplo de la muela y el dentista lo he escuchado más de una vez entre los diferentes farmacéuticos. La cuestión de las dificultades de tener un turno con algún profesional que permita obtener la receta se convierte también en un motivo que justifica, a los ojos de las y los farmacéuticos, la dispensa de antibióticos sin receta. Planteo "de las y los farmacéuticos" porque es una decisión que

[6] Es necesario remarcar que este listado sale antes de la pandemia por COVID-19 y plantea entre esas 10 amenazas: contaminación ambiental y cambio climático; enfermedades crónicas; pandemia global de gripe; entornos frágiles y vulnerables; resistencia a los antimicrobianos; ébola y otros patógenos peligrosos; servicios precarios de salud primaria; rechazo a la vacunación; dengue; VIH.

[7] PAMI es el Instituto Nacional de Servicios Sociales para jubilados y pensionados creado en 1971 y más conocido por las siglas de Programa de Asistencia Médica Integral, brinda la cobertura médica y asistencial para los jubilados y pensionados de todo el país.

toman como directores técnicos de la farmacia, es decir, como una voz autorizada: no es una decisión del empleado ni tampoco, en lo que ellos, plantean, una decisión comercial o no meditada. Para la ausencia de recetas, las distintas farmacias encuentran diferentes modos de resolver la cuestión. Por ejemplo, en una ciudad pequeña de la pampa húmeda, donde sólo hay un hospital público y la gente se conoce mucho entre sí, la farmacéutica Silvina me explicaba que ella dispensa el antibiótico y después le indica al paciente "andá al hospital, a tal hora atiende fulano, decile que te haga la receta para mí, que te vendí el *clabulónico*". En este caso es posible pensar en una prescripción "dirigida" por la farmacéutica.

Lo cierto es que para muchos de estos profesionales, como me dijo Pol "los únicos contentos con la ley de antibióticos son los médicos"; para Rubén "es un lío ir al médico, entonces la automedicación es inevitable". Otro farmacéutico, que puso hace poco más de dos años su farmacia en una localidad donde antes no había más que un dispensario público, me explica: "yo prefiero dispensar sin receta a que la gente después compre en cualquier lado por tira, acá pasaba, como no había farmacia buscaban en el súper, en el kiosco, y después no sabés si ese medicamento está vencido, la gente no sabe qué está comprando...".

Con esto se remarcan dos cuestiones "sanitarias" que los farmacéuticos anteponen a lo que reglamenta la ley: la seguridad del medicamento, seguridad que sólo ellos en una dispensa profesional pueden garantizar; y su acceso, en tanto a veces lograr atención médica y una receta, es algo mucho más difícil que ir a la farmacia.

Algunas reflexiones finales

En esta ponencia pretendí poner en relación la dispensa de antibióticos sin receta en las farmacias de la PBA con dos nociones que las y los farmacéuticas ponen en práctica en el ejercicio profesional "en el mostrador" y que vinculan íntimamente con los saberes e incumbencias del mismo: la atención farmacéutica y el URM. Ambas nociones son complejas y provienen de tradiciones académicas diferentes, no fue la intención aquí historizar esas propuestas, sino reconstruir el modo en que las y los farmacéuticos actualizan esas nociones en su trabajo cotidiano. En el caso del URM, describí con un poco más de detalle las narrativas que sitúan la elaboración de este paradigma como un "producto argentino", a partir de las trayectorias del matrimonio de farmacólogos Buschiazzo-Mordujovich y el accionar de GAPURMED. La forma en que estos constructos técnico-científicos son producidos y legitimados, se publican y circulan, y son apropiados por los distintos grupos de profesionales, es algo que excede esta presentación pero que buscaré ampliar a futuro pues permite entender, en mi perspectiva, una disputa central en torno al consumo de antibióticos, que tiene que ver con quiénes son los "autorizados" a prescribirlos, así como los saberes y conocimientos que se ponen en juego tanto en la prescripción como en la dispensa.

Al mismo tiempo, haber situado una problemática de salud global como la resistencia microbiana y la dispensa de antibióticos desde la perspectiva de lo que sucede en las farmacias de barrio de la PBA, pone de relieve las potencialidades de la perspectiva etnográfica a la hora de construir evidencias que permitan comprender y complejizar el devenir de algunas políticas y legislaciones en

torno de la cuestión. Alejado de un punto de vista normativo y partiendo de una mirada contextual y situada, estos materiales permiten echar un poco más de luz sobre la vida de un objeto complejo, enlace único de biología y cultura (Pignarre, 1997) como es un medicamento y en este caso, un tipo muy particular: los antibióticos.

Referencias:

CILFA (2022) "La industria farmacéutica argentina: su carácter estratégico y perspectivas" Informe.

Faizang, S. & Ouvrier, A. (2019) Face aux risques médicamenteux. *Anthropologie & Santé* Revue internationale francophone d'anthropologie de la santé 19 |https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.5312

Hepler, Charles y Strand, Linda (1990) "Opportunities and responsabilities in pharmaceutical care" American Journal Hosp Pharm; 47:533-43

Infoleg (2022) Ley 27680 de Prevención y control de la Resistencia a los antimicrobianos. Disposiciones. Información Legislativa, Ministerio de Justicia de la Nación. Disponible: https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=370267

Noticias ONU (2019) "Conoce las 10 principales amenazas contra la salud mundial". Disponible en https://news.un.org/es/story/2019/01/1449582

Pignarre, P. (1997) Qu'est-ce qu'un médicament? Un objet étrange, entre science, marché et societé. París, p.233. editions La Découverte.

ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Atender a los muertos": notas sobre relacionalidades mais-que-humanas no interior de Cuba

Autora: Juliane Oliveira Nunes[1]

Resumo: No cenário de colapso energético e do legado das plantations escravistas, esta pesquisa investiga as configurações familiares de afrodescendentes em Perico, Cuba. Apoiando-se no conceito de "relacionalidades" (Carsten, 2004), investiga-se como se 'faz parentes', com base em etnografia realizada entre 2023 e 2025. Famílias guardiãs de heranças como Gangá-Longobá, Regla Arará, Ifá cubano, Palo Monte e Santería destacam a centralidade das relações com os mortos. Conceitos êmicos como "rama", "bambases" e "casa" organizam seus modos de compor vínculos, materializados em práticas descritas como "atender a los muertos". Propõe-se pensar "relacionalidades" com os mortos' como objeto de análise para examinar como os conceitos acima citados operacionalizam a (des)feitura de laços, tensionando fronteiras entre noções tradicionais de 'religião' e 'parentesco', ao passo que dicotomias natural/sobrenatural se diluem na produção da vida comunitária e cotidiana.

Palavras-chave: Relacionalidades; Mortos; Parentesco; Cuba; Mais-que-humano.

Abstract: In the context of the energy breakdown and the legacy of slave plantations, this research investigates the family configurations of Afro-descendants in Perico, Cuba. Based on the concept of "relationalities" (Carsten, 2004), it examines how kinship is 'made', based on ethnography conducted between 2023 and 2025. Guardian families of heritages such as Gangá-Longobá, Regla Arará, Cuban Ifá, Palo Monte, and Santería highlight the centrality of relationships with the dead. Emic concepts such as "rama" (branch), "bambases," and "casa" (house) organize their ways of composing bonds, materialized in practices described as "atender a los muertos" (attending to the dead). It proposes thinking 'relationalities with the dead' as an object of analysis to examine how the aforementioned concepts operationalize the (un)making of ties, straining boundaries between traditional notions of 'religion' and 'kinship', while natural/supernatural dichotomies dissolve in the production of community and everyday life.

Keywords: Relationalities; Dead; Kinship; Cuba; More-than-human.

[1] Pesquisadora de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS, MN/ UFRJ) e integrante do Laboratório de Antropologia e História (LAH, MN) e do coletivo negro Marlene Cunha (MN).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Este texto resulta da pesquisa de doutorado em curso e tem como objetivo analisar as configurações relacionais que estruturam a vida familiar de afrodescendentes no município de Perico, província de Matanzas, Cuba, em um cenário marcado por um colapso energético contemporâneo e pelo legado histórico das plantations escravistas. Apoiando-me no conceito de "relacionalidades" (CARSTEN, 2004, p. 18), que enfatiza o processo de "fazer parentes" para além dos laços de sangue, investigo como conceitos êmicos ("casa", "rama" e "bambases") organizam modos específicos de compor vínculos, materializados de forma privilegiada na prática descrita como "atender a los muertos".

A etnografia, realizada entre novembro de 2023 e abril de 2025, concentrou-se em famílias guardiãs de heranças como Gangá-Longobá, Regla Arará, Ifá cubano, Palo Monte e Santería. Tais grupos destacam a centralidade das relações com os mortos, personificadas em figuras ancestrais como Florentina Zulueta, fundadora de uma importante "rama" Arará, e Florinda "Linda" Diago, matriarca Gangá-Longobá.

Propõe-se, aqui, pensar as 'relacionalidades com os mortos' como um objeto analítico multifacetado para examinar como os conceitos nativos operacionalizam a feitura e (des)feitura de laços. Essa abordagem tensiona fronteiras estabelecidas entre noções tradicionais de religião e parentesco (BONGIANINO, 2020, p. 45), ao mesmo tempo em que ajuda a dissolver dicotomias entre natural e sobrenatural (CASTRO, 1996). Nesses mundos, espíritos, santos, animais, plantas, terras e águas emergem como partícipes ativos na produção da vida comunitária e cotidiana. O artigo se insere, assim, no seminário temático "Modos de existência que brotam nas frestas", ao demonstrar como essas alianças insurgentes com o mais-que-humano florescem nos interstícios de categorias modernas.

O trabalho está estruturado em quatro seções, além desta introdução. Na primeira, contextualizo historicamente a formação de Perico e o protagonismo da princesa Na-tegué/Florentina Zulueta. Na segunda, discuto a mobilização da noção de "casa" como local de fundamento e transmissão de conhecimento. Na terceira, abordo os incômodos com a categoria de "religião" e a oposição natural/sobrenatural, apresentando cenas etnográficas que ilustram a imbricação desses domínios. Por fim, na quarta seção, dedico-me às definições êmicas de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"casa", "rama" e "bambases" e ao relato etnográfico sobre experiências cotidianas de "atender aos mortos", pontuando como estas categorias e práticas articulam as redes relacionais em foco.

1. Antecedentes Históricos: A Princesa Na-tegué e a Fundação da 'Sociedade Africana'

A história do município de Perico está intrinsecamente vinculada à expansão açucareira e ao tráfico transatlântico de escravizados. Em 1845, uma estação ferroviária, construída para o escoamento da cana-de-açúcar, foi a primeira edificação civil ao redor da qual trabalhadores de *plantations* regionais se agruparam, dando início ao povoado (Arquivo do Museu Municipal de Perico). Por volta de 1860, o traficante e futuro monopolista açucareiro Julián de Zulueta comprou mais de 26 hectares da fazenda "Altamisal" para construir o engenho *España*. Em 1863, um navio sob seu comando trouxe centenas de dahomeyanos traficados, entre os quais estava a princesa Na-tegué, que, aos 15 anos de idade, foi batizada como Florentina Zulueta (ALONSO, 1992, p. 7-9), para garantir a "propriedade" do colono espanhol "diante de Deus". Juntos, ela e seus conterrâneos (alguns dos quais eram seus súditos) foram alocados no barracão que se tornou o primeiro assentamento arará em Cuba.

Anos depois, em 1887, no pós-abolição, Ma[2] Florentina Zulueta fundou *La Sociedad Africana Nuestra Señora de las Mercedes* na Rua Clemente Gómez, 183, em Perico, onde dezenas de africanos libertos ocuparam terras ociosas, construindo suas casas em um quintal retangular partilhado ao redor da casa de sua reconhecida princesa. Os santos e tambores eram de fundamento arará, mas cantava-se e dançava-se lucumí, ewé-fon, 'francês'[3] e espanhol, congregando africanos de diversas origens na reconstrução da vida pós-escravidão. Segundo relatos feitos a Guilhermo Alonso (1992, p. 17) [4], a bandeira da nação de Florentina era roxa com uma estrela amarela no centro e nos feriados, ela era colocada ao lado da bandeira cubana na porta de entrada. Nas palavras de uma das anciãs entrevistada por ele: "con respecto, Ma Florentina besaba las dos banderas". O local ainda abriga remanescentes, como Pietro e Victor

[2] Segundo relatos de seus mais velhos coletados por Alonso, outros africanos a chamavam de 'mama' desde o convívio no barracão e pelo engenho.
[3] Uma de minhas interlocutoras anciãs, Maria Eugenia Zulueta, conta que sua bisavó integrou o grupo de africanos de língua francesa, porém sem reconhecer correlação direta ou indireta com Haiti (que foi uma dúvida que surgiu em campo).
[4] Autor do livro no qual nos baseamos aqui para contar a história da princesa Na-tegué, já falecido, foi um dos descendentes de Florentina Zulueta por afinidade; sua avó, Victória Zulueta, foi adotada pela princesa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Zulueta, neto e bisneto de sua herdeira, Victoria Zulueta, uma das filhas adotivas de Ma Florentina.

Em relato, outras anciãs, Ramona Perez Zulueta e Evarista Juara, "Cunda", então com 90 anos, lembravam da Sociedade como espaço de acolhida a órfãos e idosos, mas também de reorganização familiar e apoio financeiro mútuo. Uma delas disse: "*sobre la esclavitud, Madrina no hablaba con los muchachos; pero yo le veía las marcas en el cuerpo como si estuviera cortada por cuchillos; y algunas conversaciones con otros esclavos y siempre terminaban llorando*". Concepción Parovani, também nonagenária, afirmou a Alonso (1992, p. 28; 32), que:

> La Sociedad Africana era una ideología. Todo allí era respeto, bienestar y grandeza. Era un lugar de fundamento. Era la Sociedad Africana la más importante Casa de Santo que había. También estaba la de los gangás, con los Diago. [...] En la Sociedade Africana había muchos viejos a los que teníamos que ir diariamente a pedirles la bendición; porque de no hacerlo y enterarse nuestros mayores, el regaño era grande.

Maia Eugenia Zulueta, em entrevista para esta pesquisa (2025), sintetizou: "la sociedad africana fue una 'mata' que Florentina Zulueta fundó para sus santos". Foram 8 santos 'plantados' por Ma Florentina, redistribuídos após sua morte, em 1933, aos 105 anos, através da 'Repartição dos Fundamentos Sagrados': uma cerimônia que inclui o "jobá pakututó" e o "Itu"[5], configura um mecanismo comunitário e hierárquico de transmissão de conhecimento e legado cosmológico, garantindo a preservação e transmissão do *ashé* (força vital).

2. A Noção local de "Casa": Local de Fundamento e Transmissão de Conhecimento

A relocalização dos santos de Ma Florentina (com exceção de Dañé, após 1989) deu origem a novas "Casas-Templo", que nesses casos são também residências. Em termos êmicos, a nova localização de um santo conforma uma nova "mata", onde seus fundamentos são 'plantados' e de onde outras 'ramas' florescem. Cada uma dessas "casa" assume, portanto, o lócus material e espiritual da transmissão do conhecimento, das práticas e dos valores das culturas em confluência entre todas as nações africanas presentes na Sociedade Africana.

[5] Um conjunto de cerimônias fúnebres que são oficiadas na morte de um 'santero'. Em decorrência dessa Itu, conhece-se o destino dos santos e das vestes que pertenciam ao religioso falecido (Alonso, 1992, p.95).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dessas novas casas-templo-residência, três adquirem relevo para esta pesquisa devido às associações com meus interlocutores: 1) a casa de Hebioso (Changó), de Pietro e Victor Zulueta; 2) a casa de Dasoyi (Omolú/ Babalú Ayé/ San Lázaro), de Armando Zulueta (atualmente, cuidada por Maria Eugênia); 3) a casa de Somaddonu (Obatalá), de Justo Zulueta, respeitado sacerdote da Sociedade Africana (cuidada, agora, por Vladimir Zulueta).

Paralelamente às transmissões diretas desse legado de Florentina, três anos antes de sua morte, precisamente em 1930, se estabeleceu em Perico a senhora Florinda Diago, quem 'plantou' ali a "rama" Gangá-Longobá[6]. Linda (como é chamada por seus parentes), "[...] não herdou um panteão: ela o criou. E nesse ato, tornou-se a origem", conforme aponta Alessandra Ortiz (2005, p. 6). Ela resgatou da própria memória cantos, toques e valores associados às deidades de origem Bantu, principalmente Yebbé (identificado com Omulu e/ou San Lázaro em Cuba). Seu casamento, realizado no Central Santa Elena (o antigo engenho onde sua mãe foi escravizada), foi narrado como um ato de rebeldia no pós-abolição por um de meus interlocutores, Silvio Diago, o último sobrinhos vivo de Linda (em entrevista para esta pesquisa em fevereiro de 2025).

Diferentemente de outras organizações como a Regla de Osha/ Santeira ou o Ifá Cubano, onde o parentesco pode ser associativo via iniciação, a "rama" Gangá-Longobá se desenvolveu primordialmente por relações consideradas como de consanguinidade. Para Ortiz (2005), a dificuldade de transferir saberes para descendentes interessados em turismo ou migração, teria levado os gangás-longobás a associarem pessoas também por meio da *coranación*, já que não possuem um rito de iniciação formal. A autora atribui tal ausência a ameaça de desaparecimento do "grupo" justamente porque configuraria uma falta de um sistema estruturado de transmissão de conhecimento: uma percepção que esta pesquisa transcende.

A anciã Adela Corbea Diago (Mamaita), neta de Florinda Diago e atual liderança Gangá-Longobá me inseriu na família por meio da *coronación*. Durante uma consulta, Ma Francisca (uma morta do congo que a orienta), orientou Mamaita a me "coroar" para os mortos gangás guiarem meus passos. Assim o fizemos. Após a *coronacion,* Mamaita me apresentou a Florinda

[6] Por suas práticas, foram declarados como "grupo portador da cultura afro-cubana", cuja genealogia remonta a Serra Leoa, em África. Segundo a pesquisadora Alessandra Basso Ortiz (2005), "gangá" seria um termo recorrente que emergiu durante o período escravista das plantations para identificar grupos de pessoas trazidas de África para o trabalho forçado nos engenhos cubanos. E o termo "Longobá" seria referente ao nome de um rio que atravessava algumas aldeias em Serra Leoa, de onde provavelmente essas pessoas foram trazidas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Diago (e a outros ancestrais e mortos gangas), materializados em uma estrutura de metal redonda situada no fundo ao quintal dela. Contudo, no meu caso, se tratava mais de receber autorização para acessar a intimidade dos conhecimentos e da vida dos longobás do que uma necessidade de os garantir. A causa da consulta confirma isso: Mamaita disse que precisava consultar "sua morta", Ma Francisca, para saber por que eu fazia tantas perguntas.

3. Incômodos com a categoria de "religião" e a oposição "natural/sobrenatural"

A categoria "religião é incontornável em Perico. A fama de Matanzas como "a terra da Santeria" e de Perico como "un pueblo rico en culturas africanas" reforça essa marca. O município concentra heranças de Palo Monte, Regla de Osha, Regla Arará, Ifá cubano e Gangá-Longobá. Todas elas lidas comumente sob a rubrica de "culto religioso". No entanto, manter uma perspectiva estritamente ancorada na "religião" poderia ocultar outras dinâmicas relacionais mais complexas.

Por um lado, ela nos permite observar a manutenção de idiossincrasias ritualísticas. Por exemplo, em uma ocasião, presenciei Mamaita interromper os tambores em uma festa para Yebbé, realizada em sua casa, gritando: "isso não é longobá!... toca longobá!"; uma preocupação compartilhada por outro interlocutor desta pesquisa, o escultor Alfredo Duquesne Mora (El Duque), que receia a sobreposição do tronco linguístico e modos de vida ganga por outras experiências de matrizes africanas (Duque é conhecido como "o último artista Gangá-Longobá" e passou a ser considerado família após sua tia, "Pyuia", assumir o legado de sua amiga Linda após a morte dela).

Por outro lado, na vida cotidiana, essas variações se entrelaçam por meio das relações e filiações entre casas. Mamaita também é santeira; Roberto Zulueta (outro descendente de Florentina) é Arará, mas não se considera religioso; praticantes de Mayombe frequentam cerimônias Gangá-Longobá e vice-versa. Ou seja, os "sistemas de crença" articulam-se, sobrepõem-se e se afastam a depender do conceito mobilizado para designar suas relações "rama, bambase e casa" operacionalizam essas diferenciações, conforme será detalhado adiante.

Desse modo, ao descentralizar o estritamente "religioso", outras dinâmicas tornam-se visíveis. Por exemplo, nos intervalos de um "cumpleños de santo", homens conversavam sobre trabalho, partilhando "comidas de santo". Um babalaô experiente, também membro do Partido

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Comunista Cubano (PCC), comentava que averiguaria em reuniões partidárias as condições para ajudar colegas presentes a conseguirem emprego. Em outra ocasião, Mamaita relatou que uma amiga do "ciclo religioso", com cargo importante no PCC, aprovou a carteira do partido para seu filho, ampliando suas possibilidades de trabalho. Além disso, apoiar a circulação de pessoas entre casas pode gerar recompensas, como uma comissão implícita, refletindo uma economia moral imbricada com o espiritual.

Essas observações reforçaram meu desconforto com a tese de Ortiz (2005) de que o único aspecto sobrevivente da herança Gangá-Longobá seria a religião, ameaçada de desaparecimento pela falta de um sistema mitológico explicativo. Minha etnografia sugere o contrário. Duque, por exemplo, confessou discordar da representação reducionista de sua herança. Ele não se considera religioso: "é minha família, é sangue do meu sangue e é um modo de viver deixado pelas minhas ancestrais", disse ele. Suas heranças permeiam sua subjetividade, afetos, práticas artísticas e seu modo de se comunicar com as forças vitais presentes nas madeiras, pedras e plantas.

Casos de transmissão de cargos religiosos como herança familiar indesejada também complexificam esse quadro. Um jovem negociante me disse: "eu vou herdar uma 'prenda de família' [...] mesmo sem querer, terei de estudar para ser o próximo babalaô, porque só restou eu [o irmão dele migrou para os EUA] mas meu negócio são os mortos, por isso eu peguei o morto que era do meu irmão para mim". Sua mãe, que afirma não ser religiosa, mostrou-me a oferenda a Shangó para ajudar o filho nos EUA, explicando: "meu negócio é com os mortos, porque na árvore sagrada, em primeiro lugar, está Deus, depois os mortos e só depois os santos... como dizemos, 'o morto pariu ao santo'".

4. Conceitos êmicos e a prática de "atender aos mortos"

4.1. Definições de "Casa", "Rama" e "Bambases"

Inicialmente, a pesquisa focou-se em visibilizar como meus interlocutores conceituam e mobilizam localmente as categorias "casa, rama e bambases". Para melhor compreensão, organizei como tópicos uma breve elaboração para cada uma:

Casa - Por um lado, é associada a filiações mais-que-humanas e ao estabelecimento de um espaço físico e ritual para garantir a transmissão do conhecimento e das práticas. É o lugar onde o fundamento está "plantado". Simultaneamente, constitui uma unidade sociocultural

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

complexa, um espaço de produção de relações sociais, identidade e significado (Marcelin, 1999).

Rama - Maria Eugencia Zulueta me explicou a diferença da seguinte forma: "Me coube uma família por sangue... Mas me coube uma família de fundamento, que é a família de pedra... E tem uma 'mata'. [...] E a 'rama' é o que brota dessa mata. Então pode ter uma mata que sai uma rama para um lado e uma rama para outro lado". Seu Benito, herdeiro da casa mais antiga Palo Monte em Perico, complementou: as 'raízes fundamentais' estão em África, "pero las 'ramas' de eso estan por toda Cuba".

Logo, a "rama" pode referir-se tanto à origem da nação (lucumí, arará, longobá) quanto ao desdobramento específico de um fundamento plantado: no caso em que essas "confluências" (BISPO DOS SANTOS, 2015) criam práticas, como se vê na Santeria, onde converge as variações cubanas do Ioruba (Ifá cubano e Palo); a casa de Obatalá, gerida atualmente por Vladimir Zulueta) e florescida da 'mata' de Florentina Zulueta é um exemplo isso. Ele padrinho de santo da filha caçula de Mamaita, Anneris Corbea, que é, simultaneamente gangalongobá, filha de Obatalá pela casa de Vladimir e "mortera".

Bambases - Definição mais direta. Segundo Mamaita, são "toda essa gente que veio de África acorrentada". Damares Diago precisou: "nem todo negro é bambase: aquela gente é de santero comum, não é bambase". É uma categoria que pensa a descendência direta dos africanos, independentemente das "ramas" e "casas" ou mesmo da cor da pele. Assim, associações baseadas em "casas" não implicam necessariamente inclusão na noção de "bambases", já que qualquer pessoa pode se iniciar na santeria ou Ifa: segundo meus interlocutores, para isso "basta nascer com *ashe*".

4.2. Relato Etnográfico: "atender aos mortos" na casa de Damares Diago

Dia 26.03.25

Fui visitar Damares Diago, bisneta de Florinda Diago. Dado ao horário de apagão, ela me recebeu com uma lâmpada recarregável e um livro de rezas, vestindo roupas brancas e um *panuelo* na cabeça, durante sua missa para os mortos. Sentou-se em um banquinho no corredor entre a mesa espiritual (sobre a qual sempre se deve manter um copo cheio d'água para cada morto a ser cuidado) e a pia, próximo ao altar de San Lázaro (o Yebbé dos Gangá-Longobá), que também conforma o espaço para "dar de comer a Oshun" (matem-se ali, águas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de rio e de mar em um pote para essa orixá, que, na cosmovisão iorubá assume a forma de rios de água doce). Ela descreve esse espaço como lugar para "atender aos mortos e orishas".

Ali sentada diante da mesa espiritual, ela lia orações do livro. Ao concluir cada uma, ela tocava suavemente a própria cabeça e a mesa espiritual, depois de citar os nomes dos mortos de sua família cuidados por ela, começando por Linda (Florinda Diago) e Domingo - os ancestrais mais velhos que conheceu. Ao final, repetia: "luz para os espíritos e que estejam sempre comigo". Suas orações foram interrompidas várias vezes: por um vendedor ambulante, por seu filho caçula e por uma sobrinha. A cada interrupção, ela demonstrava impaciência: "cabalero, é só eu parar diante dessa mesa pra todo mundo me chamar". Ao final, borrifou alfazema sobre as mãos, passou pelo corpo e sacudiu as mãos sobre os copos d'água da mesa espiritual.

Sentando-se novamente, explicou: "uma vez por semana eu faço essas orações... há que fazê-la! Porque são a eles [aos mortos] que a gente recorre". E acrescentou: "são os mortos que ajudam a gente em todas as situações, imagina só". Nessa ocasião, perguntou-me se no Brasil também 'atendíamos aos mortos'. Comentei sobre a Umbanda e as missas católicas. Ela então diferenciou: "não, me refiro aos religiosos. Aqui nós, os religiosos, podemos fazer missa na igreja, porque há uma Virgen de Regla lá, nossa Iemanjá" (observação: note-se que ela faz uma distinção entre "cristãos" e "religiosos": em Perico é muito comum que a categoria de religiosas seja mais destina aos 'santeros e santeras').

Ela também me explicou sobre as "missas roubadas": ela paga por três missas na igreja católica, depositando 10 pesos por morto incluído na lista a ser citada pelo padre, que é colocada na "cestita de los muertos". Depois, realiza "missas roubadas": "essa missa é roubada quando você não paga, entendeu; nessa você entra e não paga nada, você entra e vai direto se sentar e fica quieta, mas quando o padre começa a falar dos mortos de quem deixa o dinheiro lá, você fala baixinho o nome dos seus mortos. Então as vezes eu pago para os outros poderem roubar e as vezes faço [a missa] roubada e assim vai girando".

Em um momento de desabafo, Damares expressou o desejo de "fazer o santo" (iniciar-se), o que exige ter casa própria para "nascer de novo" como Iaô e instalar seu altar adequadamente. Seu irmão, nos EUA, está comprando uma casa nova para ela. Enquanto isso, ela "atende" a Oshun e Iemanjá, suas guardiãs, junto a missa para os mortos. Além disso, ela

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

mostrou-me sua "Francisca" (nome dado a mortas não ancestrais, como de Mamaita, é um tipo de categoria mortandade). A roupa de Francisca, materializada em uma "boneca de santo" é intercalada com as cores das 'orixás das águas' que regem a vida de Damares: ora veste amarelo (de Oshun), ora azul (de Iemanjá). Para esta última, Damares mantém um pote com água do mar e uma pedra, com a qual se banha todas as manhãs. Quando não pode trazer água do mar, "liga" com água da torneira coletiva.

Nesse fluxo, a conversa levou-nos aos baldes de água dispostos pela casa. Ela explicou a complexa gestão hídrica: um balde para limpeza, outro para cozinhar, outro para beber (parte da qual é congelada) e para trocar as águas dos santos e mortos, o que precisa ser feito necessariamente. "Vê, eles não podem ficar sem água nenhum dia", reforçou. Apenas na Semana Santa os copos ficam vazios.

Ela também relatou que pediu o conselho dos mortos para decidir se venderia sua casa para ajudar o irmão a migrar quando ele ficou preso na fronteira com o México. Eles a autorizaram a vender: ela ressaltou "os mortos sempre resolvem tudo". No entanto, expressou preocupação com conflitos familiares e a pressão sobre estrangeiros: "as vezes as pessoas distorcem as coisas por interesse... usam seus próprios mortos para enganar os outros". E acrescentou que, apesar do desejo de viajar, sua ligação com Cuba é intensa, ainda que a situação atual ("não tem emprego e falta condições") a faça considerar a migração.

Finalizamos a conversa. Ao sair, notei uma pequena tartaruga em um balde de água ao lado da porta de acesso a rua. Perguntei o motivo. Ela riu e explicou: "essa tartaruga absorve todo mal, por isso ela tá aí na porta, nenhum mal passa por essa porta. Ela absorve tudo e deixa a água purificada. Por isso me banho com ela e deixo a água secar naturalmente, não pode usar toalha". Por fim, se despediu calorosamente: "você é diferente, você pode voltar aqui sempre que quiser".

Considerações Finais

Práticas de cuidado associadas a "atender aos mortos", tal como vivida e narrada por Damares Diago e outros interlocutores em Perico, constituem o eixo das relacionalidades mais-que-humanas que este texto buscou explorar. Por meio delas, os conceitos êmicos de "casa", "rama" e "bambases" ganham materialidade e operacionalidade, organizando modos

específicos de fazer e (des)fazer parentalidades que transcendem as dicotomias natureza/cultura e humano/não-humano.

Nesses dinamismos relacionais, a "casa" é o lócus onde o fundamento é 'plantado' e de onde as "ramas" brotam, definindo pertencimentos familiares que conectam material e imaterial, passado e presente. Enquanto a categoria "bambase", localmente, remete a uma ancestralidade africana direta e é atravessada por um imaginário de pertencimento por origem (só se considerado "bambase" quem consegue traçar a genealogia familiar até os ancestrais das *plantations*, seja entre longobás ou ararás; assim, o desconhecimento de tal genealogia exclui pessoas da categoria "bambase", ainda que sejam pessoas negras). Juntos, esses conceitos compõem uma gramática relacional que tensiona e expande as noções ocidentais de religião e parentesco (BONGIANINO, 2020).

A Sociedade Africana fundada por Florentina Zulueta e as 'casas-templo-residência' e "ramas" que dela descendem, assim como a "rama" Gangá-Longobá de Florinda Diago, não são meros redutos religiosos. São, antes, matas relacionais insurgentes que brotaram nas fissuras das lógicas de plantation e que persistem, reinventando-se frente aos desafios contemporâneos (do colapso econômico e energético à migração, resultantes da geopolítica norte-americana) através de práticas de cuidado contínuas e criativas de se "atender aos mortos".

Para muitos, as relações com outros seres são tecidas de modo indissociável no cotidiano, sem a mediação explícita da categoria "crença". Deidades, mortos e ancestrais assumem uma presença vívida e indiscriminada. A materialização dos orixás em "bonecas de santo" (Oshun em dourado, Iemanya em azul, Eleguá como bonecos) abre questões sobre os limites do "natural": essa forma de materialização naturalizaria o mais-que-humano ou desnaturalizaria a matéria inumana?; por fim, para além das respostas possíveis a essa questão, por ora, podemos imaginar, que, tais práticas de cuidado com os mortos, longe de serem um mero 'ritual', podem ser pensadas como parte de uma 'multiplicidade ontológica' (MOL, 2002) que torna visíveis as variações nos modos como conexões, vidas e seres são trazidos à existência em Perico.

Referências Bibliográficas

ALONSO, Guillermo Abreu. *Los Araras en Cuba: Florentina, la princesa Dahomeyana*. Coleccion Echú Bi, 1992.

BONGIANINO, Claudia Fioretti. Coexistências (in) visíveis entre corpos afro-caribenhos, humanos e divinos. Mediações-Revista de Ciências Sociais, p. 640-657, 2020.

CARSTEN, J. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (1996): 115-144.

MARCELIN, Louis Herns. *A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo baiano*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 31-60, out. 1999. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002 Acesso em: 20/09/2025

MOL, Annemarie. *The body multiple*: ontology in medical practice. Londres: Duke University Press, 2002.

ORTIZ, Alessandra Basso. *Los gangá em Cuba*. Fundación Fernando Ortiz, 2005.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Brasília, DF: INCTI/UnB, 2015.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O mundo nas mãos: as castanhas e os Jamamadi do Alto Purus

Hugo Ciavatta
pós-doc do PPGCS Unesp/Araraquara

Introdução

Em relatório da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), Silbene Almeida (1991) comenta o conhecimento dos Jamamadi do Alto Purus da Terra Indígena (TI) Capana sobre os acidentes geográficos da região e do igarapé que nomeia a TI. Fala sobre as sementes e os cultivares dos indígenas na região, citando jamamadis de aldeamentos também próximos de Boca do Acre. Cita, por fim, o depoimento de um indígena, "Aonde nós fomos, nós levamos a semente para não se perder" (ALMEIDA, 1991, p. 2). A conclusão de Almeida é de que, para os Jamamadi, "o passado é o presente e o futuro". Contudo, mais do que uma metáfora temporal com referência às sementes, Almeida (1991) não se atenta à especificidade da relação das mesmas sementes com a terra, ligadas, por sua vez, a uma localização espacial.

A referência de Almeida são os Jamamadi do alto Purus, ou Jamamadi ocidentais. A fala citada parte de um indígena proveniente de um aldeamento contemporaneamente não demarcada como Terra Indígena. Os processos na FUNAI, por outro lado, em seus muitos documentos, revelam deslocamentos dos indígenas desde mais acima do curso do mesmo rio, próximos de Sena Madureira (AC), e já mais próximos de Boca do Acre (AM), ao longo do século XX, mas mais diretamente a partir dos anos 1960 e 1970. Os Jamamadi do alto Purus são falantes de uma língua Arawá Madiha, a língua *jamamadi ocidental* (DIENST, 2014, 2016). Os Kulina da mesma região, assim como os Deni, compartilham a mesma ramificação Madiha, o que faz com que as três línguas sejam reciprocamente compreensíveis. Os Madiha, do ponto de vista linguístico, se afastam então dos demais Arawá, como os Jamamadi do médio

Purus, ou Jamamadi orientais (SHIRATORI, 2018; 2019), os Paumari (BONILLA, 2007), o Suruwaha (HUBER, 2012) e os Banawa (APARICIO, 2019). Os Jamamadi ocidentais dos aldeamentos Goiaba, Ikerema e Massekury, áreas não demarcadas, assim como das TIs homologadas, Capana e Inauini/Teuini, em sua maioria são falantes de jamamadi ocidental.

O objetivo deste artigo, então, é explorar dimensões conceituais dos mitos Jamamadi, abordar passagens dessas narrativas, registrados em Massekury, em 2017 e em 2025. De maneira mais ampla, pensar com os mitos as histórias dos Jamamadi na região, destacando uma das histórias no contexto da pesquisa. Com isso, cria-se um contraste com as noções institucionais, estatais de Terra Indígena. Nesses, "Monana", "Wato", há espaços criados pelas narrativas, movimentos e termos que descrevem relações, que evocam, ora, a história jamamadi na região, entre os demais indígenas e ainda entre seus *deni*. Um destes termos é *alapa*, que pode ser traduzido como "campo(s) grande(s)". Além disso, a eminente relação com as sementes apontam para dimensões espaciais relacionais não humanas. Os mitos, seus termos, conjuntamente, criam ainda uma espacialidade não correspondente às métricas de território e terra convencionais, conformadas pelo Estado.

Dos seringais às fazendas

Os Jamamadi do alto Purus tem sua história, do final do século XIX e ao longo do século XX, associada ao que viria a se tornar a TI Capana. Em 1977, uma comissão mista composta por servidores da FUNAI, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da Confederação Nacional da Agricultura (CNA), elaborou um relatório no qual está registrado a presença dos indígenas Jamamadi na altura do antigo Seringal Lourdes, falava-se em "famílias Jamamadi dispersas do igarapé Capana". A comissão foi justamente criada para estudar a questão dos indígenas no município de Boca do Acre, tendo ainda como objetivo

apontar um "habitat" destinado aos Apurinã e aos Jamamadi. Eram dois os grupos Jamamadi relatados, um próximo do Platô do Piquiá, que viria a se tornar o novo centro da mesma cidade, e outro subindo o curso do Purus. Juntos, seriam cerca de cem indígenas residindo em terras entre fazendas e com pequenos roçados (Ministério da Justiça, 2017a).

Retrospectivamente, as terras próximas do igarapé Capana, afluente da margem esquerda do alto curso do rio Purus, tinham sido compradas, em 1905, fundando-se ali diversas unidades produtivas, seringais de extração de borracha (Ministério Público Federal, 2004). Foi assim que aquele território indígena foi intensamente ocupado pela população regional. O período é próximo daquele que Marco Antônio Gonçalves (1991) conjectura como sendo, possivelmente, dos primeiros contatos dos Jamamadi com a sociedade nacional, por volta de 1873. No referido relatório de Silbene de Almeida (1991), a qualificação para a área do seringal, no início do século XX, era de escravização indígena. Havia propriamente uma prática nos seringais contra os Jamamadi, a de incentivar as diferenças políticas internas dos indígenas para os manter subjugados.

Durante as décadas da primeira metade do século XX, na altura do mesmo igarapé Capana, os Jamamadi incendiaram barracões nos Seringais São Miguel, Bananal e Rio Branco. Os indígenas sofreram uma série de epidemias de sarampo, em 1946, em 1950 e em 1957. Entre os anos 1968 e 1972, houve um novo surto epidêmico de sarampo que contribuiu decisivamente para a dispersão dos Jamamadi do alto Purus, eles foram para os demais seringais da região e em direção a Boca do Acre (MPF, 2004).

No ano de 1977, há um pedido oficial da Câmara Municipal da cidade de Boca do Acre direcionado para a presidência da FUNAI: "sustar a criação de mais duas áreas de terras indígenas em território deste município" (PREFEITURA MUNICIPAL DE BOCA DO ACRE,

1977a). A região mencionada é a da fazenda Bem-Posta, que se tornaria a fazenda Boa Esperança, conhecida também a partir da alcunha Volta do Valença, enfim, sob justificativa de título de propriedade expedido pelo governo do Estado do Amazonas desde finais do século XIX. As atividades de pecuária e agricultura também são apontadas como justificativa para a não demarcação. A outra região, próxima à BR-317, por sua vez, é destacada pela vizinhança ao novo centro de expansão da cidade, o mesmo Platô do Piquiá, conotado como "patrimônio do município". Para as duas áreas, tais elementos configuram a expressão de um "povoamento brasileiro" contraposto à presença indígena, primeiro expressamente negada para, em seguida, ser posta como recente, não originária, ou atenuada pela ideia de "integração". Assim, era necessário interromper a criação de áreas destinadas aos indígenas, pois estes compartilhavam dos "padrões de vida da região", todos tinham "a mesma cultura". Os indígenas eram referidos, inclusive, como "eleitores, registrados, casados e aposentados", tudo isso para retirar ou não fazer valer direitos (PREFEITURA MUNICIPAL DE BOCA DO ACRE, 1977a).

Na linguagem institucional, os Jamamadi surgem como em "estágio de integração mais atrasado". A região do igarapé Capana, por sua vez, é notada como terra de exploração de dois proprietários, claro, não indígenas, como constavam nas certidões do cartório da Comarca de Boca do Acre, além de um título de posse, em nome de uma firma comercial. Concluía o relatório da FUNAI com a necessidade de "conscientizar" os Jamamadi a voltar para a região do Capana. (MINISTÉRIO DO INTERIOR, 1987)

Em relatório do ano seguinte, o antropólogo e chefe da regional da FUNAI, situada em Rio Branco, referindo-se à situação indígena na região de Boca do Acre, resume as relações que, se marcavam aqueles anos, também se repetiriam décadas depois, ainda nos anos 2010:

> A reserva delimitada para estes índios Apurinã impediu que o senhor Adão Nunes Barbosa (Mineirinho) que tem um título de sua Fazenda

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Monte Verde de aproximadamente 760 ha, expandisse os fundos de sua fazenda numa faixa desejada e ansiada de 10.000 ha, ultrapassando o rio Inauini, nos fundos dessa tentativa de grilagem. Quando mostramos o mapa da área delimitada ao senhor Prefeito de Boca do Acre, Valdir Avila, ele nos disse: "não aceito que um homem como Mineirinho, que tem 1.000 cabeças de gado, seja impedido de expandir sua propriedade por causa de terras de índios". O próprio Mineirinho, quando da ida da Comissão designada pela Portaria nº 408/E de 27/06/78, disse ao Doutor Walter Mendes, membro da Comissão, que o "Presidente da FUNAI os mandara lá para resolverem seu problema, já que ele teria que ampliar sua área e a área dos índios era um empecilho". Lógico que foi contestado prontamente. Outra coisa: tem fins eleitoreiros. Vizinhos à área delimitada e a ser demarcada para os índios, na localidade de Terra Firme, habitam aproximadamente 100 famílias de brancos que não possuem terras, vivem de biscates na cidade ou de pequenas roças nos fundos de suas casas. Para o prefeito local, a área dos índios impediria estes moradores de terem suas roças, logo não deve haver área indígena. Vemos pelo mapa que a área indígena é muito pequena em sua frente para o Rio Purus, ampliando-se nos fundos, onde não incorre sobre propriedade de ninguém. Então se por acaso a área não fosse delimitada e garantida para os índios no local onde está, o Prefeito teria esse argumento, como tendo conseguido arrumar terras para os moradores brancos da Terra Firme e fatalmente garantiria votos e prestígio. (MJ, 1978).

Estão presentes no trecho acima não só a tentativa, mas a própria expansão agropecuária que persistirá sobre os indígenas naquela região, mesmo que áreas territoriais estivessem sendo e tenham sido reconhecidas para os Apurinã e para os Jamamadi. A prática da grilagem também já estava nomeada; da mesma forma, a relação ambígua, contraditória com o Estado brasileiro, que, em escalas diferentes, ora aparece para reconhecer direitos indígenas, do ponto de vista federal, ora, para legitimar a tomada de seus territórios, localmente pressionando instâncias federais, ou agindo de maneira direta para legitimar a prática da mesma grilagem. Do final dos anos 1970 aos anos 2010, a dinâmica das relações permanece, áreas indígenas "interferiram" nas relações locais de poder, na capacidade de lideranças políticas não indígenas estenderem suas relações de trocas: títulos de posse, ou de propriedade, por cargos, ou apoio em eleições governamentais, estatais. Os próprios "fins eleitoreiros" tornam-se

"meios" nos pedidos oficiais dos governos locais. A dinâmica das relações de poder municipal eram instrumentos para pressionar instâncias de poder distantes.

É uma compreensão de "terra", de "território", assim, que aparece no centro das dinâmicas de poder, infletida como "propriedade privada", no caso de fazendas, mas ainda como "terra de município": instrumento para garantir poder local na eleição de postos de representação dos governos municipais; ou finalidade na disputa local, por meio de grilagem; mas sempre como instrumento em relação às instâncias centrais do poder de Estado, nas instâncias regionais e nacionais.

Tudo é repetitivo, não só em um relatório, mas historicamente. O caminho argumentativo também é o mesmo desde os anos 1970, expondo em seus termos suas próprias contradições. Não havia indígenas, mas os agentes da nomeada colonização, ora, ao chegar àquelas terras, tornaram indígenas (que não estavam nas terras?) trabalhadores, "aculturados", "civilizados"? Como se indígenas viessem de um lugar sempre outro, nunca estivessem "lá", podendo apenas estar na medida em que trabalhando para o processo colonial, ou para não indígenas afirmarem suas noções de propriedade. Para os não indígenas colonizadores da região, a relação entre indígenas e não indígenas teria não só transformado indígenas contemporâneos em indígenas precários, menores, sem direito, "não verdadeiros". A colonização, como transformação da floresta em fazenda, ignora, apaga, destrói as múltiplas existências indígenas pela região, mesmo daqueles que restaram em seus corpos, seus corpos, suas sementes, à luz da passagem do tempo, do mesmo processo de ocupação. Só há uma existência possível quando se trata do regime de propriedade privada, a do trabalho nas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"fazendas de domesticação" (LEIRNER, 2012). Quando se trata de habitar o alto Purus como indígena, para não indígenas, não se está "lá".[1]

Narratividades míticas com os Jamamadi do alto Purus

Mawani Jamamadi, *inikuli*, em termo nessa língua indígena que pode ser traduzido como "mulher mais velha", ou "anciã", era a principal narradora dos mitos em Massekury, ela contava a narrativa dos personagens míticos Quila e Tamaku, em 2017. Um dia antes, em meio às nossas aulas de informática em Para-cima-da-terra, na mesma TI, um dos filhos de Mawani, Inuwa, também seu tradutor, e um dos professores do aldeamento, disse que sua mãe desejava me contar uma história, pedindo então que eu voltasse no dia seguinte.[2] Retornei, mas o rapaz não estava, havia ido à cidade de Boca do Acre (AM) junto a lideranças. Um dos netos de Mawani então faria a tradução de Quila e Tamaku, mas naquela tarde fomos interrompidos por um chamado da principal liderança da aldeia para que eu o acompanhasse em uma reunião na FUNAI, a mesma para a qual outras lideranças, como tínhamos sabido naquele dia, também já tinham partido. Perguntei se não poderíamos esperar o fim da narrativa e Mawani, primeiro com as mãos, como quem não é fluente em português, pediu para que fôssemos embora, complementando, "outro dia".

[1] Os documentos aqui apresentados não se encontram em um arquivo, não estão organizados. Estão sujeitos aos deslocamentos institucionais, especialmente referente aos dos anos de 2016 a 2022, no Brasil, que coincidiu com a maior parte de minha pesquisa de campo. Meu acesso à documentação, contudo, deu-se diante da insistência dos Jamamadi para que a produção da FUNAI, mas também do Ministério Público Federal, cuja atuação não aparece, não tem efeito objetivo para os indígenas, também compusesse minha investigação. Ora, os Jamamadi estão em busca de aliados (ALMEIDA, 2015). Além de agradecer a FUNAI pela disponibilização de parte de seu acervo sobre os Jamamadi do alto Purus, documentos digitalizados e enviados a mim por e-mail, também agradeço ao Procurador da República Fernando Merloto Soave pelo envio digital de parte da documentação do MPF referente aos Jamamadi e Apurinã da mesma região.

[2] Estávamos em abril de 2017, mas minha pesquisa de campo com os Jamamadi do alto Purus havia se iniciado no ano anterior, com minha primeira estadia na região. Meus períodos de campo ainda iriam até 2019, e sendo retomados em agosto e setembro de 2025. Ao todo, totalizaram cerca de 11 meses.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Semanas depois, Mawani, antes de recomeçar Quila e Tamaku, acrescentou previamente o mito chamado Wato, que apresentarei adiante. Como narradora dos mitos, Mawani fez ver, desse modo, que suas escolhas narrativas, por contar determinado mito, também eram uma ação decisiva para compreender a história dos Jamamadi da região. Tal entendimento não estava explícito, verbalizado e compartilhado durante a pesquisa de campo.

As conexões dos mitos ameríndios com a história indígena estão postas desde o arcabouço conceitual das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss (2010; 2011; 1986; 1993) e vasta tradição etnológica[3]. Também aparecem trabalhadas de certo modo por pesquisas dedicadas aos Arawa, como a de Flávio Gordon (2006). Minha aproximação da questão, por outro lado, deu-se mais no intuito de procurar pelos modos de descrição (Strathern, 1999) que as narrativas míticas Jamamadi poderiam fazer da própria vida social dos mesmos indígenas. Contar estes mitos, depois que eles foram gravados e traduzidos, no plano da oralidade, claro, é grafá-los. Mas procuro não reproduzir a oposição entre escrita e oralidade, e sim criar os nexos a partir das relações e observações de pesquisa, é este o sentido da *grafia*, da escrita como conceito, um dispositivo de compreensão (Kofes, 2020). Reproduzir os mitos é também produzi-los de uma forma específica. Aproximando-me de como foram contados, ou melhor, dos modos como eram performados, é ainda retomá-los diversas vezes na escrita como maneiras de transformá-los conceitualmente (Viveiros de Castro, 2012). Trata-se de encarar a experiência compartilhada das narrações míticas, também suas histórias como uma variação imaginária,

[3] Ao cruzar o levantamento das narrativas míticas com a região e suas línguas indígenas, os Arawa do alto Purus, aqueles da mesma ramificação linguística Madiha, aproximam-se etnograficamente dos Kanamari (Carvalho, 2002; Costa, 2007; Reesink, 2016), já em um tronco linguístico diferente, Katukina. Tais apontamentos reforçam a hipótese levistraussina dos indígenas ameríndios com proximidades geográficas que revelam suas diferenças por meio precisamente de seus mitos, isto é, no procedimento estruturalista, por seus mitemas, também evidentes por suas línguas, ou seja, entre os Arawa do alto Purus e os Kanamari pode encontrar-se um grupo de transformação mítica, ou um conjunto (Lévi-Strauss, 2010, 2011).

conceitual, isto é, de assumir que os indígenas coproduzem nossas teorias (2015, p.21-22). Os mitos dos Jamamadi de Massekury aproximam-se de "uma transformação mítica das transformações míticas que eram seu objeto", como sugestão de ser "capaz, inter alia, de contradescrever sua própria imagem" (p.41).

A temporalidade do período de campo, desse modo, tornou-se eixo central de isolamento e separação da produção e organização dos materiais provenientes da pesquisa (Strathern, 2014a, p.345). Tornou-se necessário, ainda, atentar para as relações de lógica, de causa e efeito, do que os Jamamadi faziam entre as minhas notas. Quando a narrativa mítica Quila e Tamaku, então, foi cortada por uma sequência de reuniões junto à FUNAI, Mawani posteriormente não a retoma de maneira imediata. Outra narrativa, Wato, foi acrescentada. Só assim o fluxo da organização das narrativas que Mawani tinha antes foi retomada em Massekury. Dito de outra forma, Mawani e os Jamamadi também estavam atentos às relações que estabeleciam, aos comportamentos que os conectavam, recriando suas "mesmas" relações (Strathern, 2014b, p.270-271). Foi preciso estabelecer com as histórias com os Jamamadi, e com seus mitos, extensões de sua imaginação social, o que implicava ver como eram postos em operação em seu contexto indígena mais imediato mas também histórico. As narrativas míticas começaram a aparecer como conceitos, ou como artefatos manipuláveis, passíveis de uso quando se reconstroem relações. Os mitos revelaram-se por seu efeito analógico, em sua ressonância em outros conceitos e outros usos indígenas (Strathern, 2014c, p.303).

Os mitos

Das gravações junto a Mawani e Zao, respectivamente, em Massekury e no Goiaba, trago abaixo suas parte de suas traduções.

Monana

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando éramos muitos, a Onça vinha para acabar com todos. O Pajé mandou a Onça para acabar com as pessoas. Ela matou muitas pessoas dentro da maloca. Eles estavam lá, aí ela atacou eles lá dentro da casa, da maloca, e ela os matou. (...)

Komissossolode, aquele que habita o céu, Komissossolode canta pela madrugada. O jovem, aquele que nunca namorou, respondeu, "eu vou chamá-lo!". Esse jovem falou, "eu vou chamá-lo! Quem acordar primeiro, me avisa, eu vou chamá-lo!", ele disse. Dormiram a noite toda. Durante a madrugada, ecoou o canto "sololo sololo", diz que Komissossolode cantava. Aí ele (o jovem) subiu no telhado, bem lá encima da maloca, ele ficou de pé. De pé sobre o telhado ele ficou. Lá encima ele cantou, sololo sololo, ele gritou para Komissossolode, "me leva!". "A Onça está nos matando!", ele falou. Ele ficou escutando o céu, aí ele desceu. O dia todo, ficaram o dia inteiro, até o fim da tarde, com o pôr do sol. E a descida Dele se fez ruidosa como a do Urubu Rei, uma grande zoada. Ele pousou na ponta do terreiro, e perguntou, "quem me chamou?". "Não sou qualquer um!" Aí aquele que chamou, ele enfeitou-se, pintou-se com Urucum e quando terminou, foi na direção Dele. "Fui eu que te chamei". "Eu não sou qualquer um!". Komissossolode desceu, quando chamou todos para se reunirem, fazerem festa. "Tragam seus pertences para fazer festa: as coisas bonitas, panelas de barro, aqueles vasos bonitos, tragam tudo. Quando vocês tiverem sono, tirem paus para atar suas redes por aqui", apontou. "Vocês vão atar rede aqui". "Quando atarem, podem dormir". Aí começou a festa, cantaram a noite toda, cantaram mesmo. Enquanto isso, uma mulher duvidou, não acreditando. Ela estava com sono, "eu vou dormir primeiro", em sua casa. "Vou dormir um pouco e volto logo", ela foi com seu marido. Foram dormir os dois. Na madrugada a terra em volta do terreiro foi rachando, e foi rachando tudo. (Komissossolode canta) "A terra está rachando" (6x), ele cantou. A terra então estava levantando, girando, e com aquela terra subiram. Aí estava girando, e depois de rachar toda, começou a levantar, começou a subir. À altura do assoalho das casas, e iam subindo. Aquela mulher, que havia ido dormir, eles acordaram. "Nós vamos subindo!" (4x) (os que estava sobre o terreiro), eles cantavam enquanto a terra estava levantando. Subiram junto com a terra, eles foram subindo. Enquanto aquela que estava com sono, ela acordou quanto a terra estava na altura da maloca, e eles saíram. O marido foi procurar paus para alcançar a altura da terra. Com os paus, tentou atingir a altura da terra. Para lá e para cá, movimentando, tentando, foi subindo, "vamos subindo" (4x) (aqueles sobre a terra cantavam). Eles estavam a uma altura inalcançável. E aquela mulher, "eu poderia ter ficado perto da minha cunhada, até o dia amanhecer, poderia ter ficado mais com ela". O marido brigou com ela. Ele falou, "foi por sua causa!". Ela falou, "eu poderia ter ficado perto da minha cunhada… até o amanhecer". Eles subiram numa altura muito distante então, cantavam: "Os Bacuraus

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

bateram asas!" (4x). As aves levavam a terra e subiram junto com a terra. Subiram em uma altura muito distante: "As corujas bateram asas!" (2x). A batida das asas da coruja, bate as asas a coruja. A altura no céu já era muito longe, e lá longe eles começam a pular, gritando, parecia o canto do Uru: okolokolokolo. Komissossolode levou eles. Quando eles chegaram lá, eles subiram, agora estão morando lá. Os de baixo ficaram lá olhando e o dia foi clareando, e por fim o dia clareou. O céu se abriu. Aí, aqueles que estavam no terreiro, subiram, chegaram juntos, Komissossolode levou eles, eles chegaram. Aí aquele que restou, sozinhos, junto com a mulher dele, ficaram os dois. Aí a Onça não estava mais. (...)
(Narração: Mawani. Ernestina Rodrigues da Silva Jamamadi. Aldeamento Massekury. Tradução: Édson da Silva Jamamadi e Jamil Rodrigues da Silva Jamamadi).

Wato

Assim que nós surgimos, é como se diz, assim é que nós nos originamos. Teve povos que foram para *alapa* (terra/campo grande), eles foram para lá sem provar nenhuma comida. Eles não provaram. Assim que surgiram. Aí, então, aqueles que não provaram comida, eles foram na direção dos campos, caminharam para lá, eram muitas pessoas, assim que surgiram todas as etnias: Anopideni, Tanodeni, Shivakodeni, Zoenadeni, todos misturados. Então, onde elas foram, eles foram divididos. Então, agora, para onde eles foram, foram para uma terra na direção do Jacu, onde o Jacu estava no galho bem baixo. Aí levantavam o rabo do Jacu e passavam. E o Jacu fazia: "tebo" [ruído], o Jacu reagia, fazendo o som. As pessoas se dividiram, metade para cá, metade para lá, entre eles um gaiato e seu cunhado. Essas duas pessoas achando graça no caminho. Aí então esses dois, gaiatos, achando graça nesse caminho. Rindo, eles levantaram o rabo do Jacu, o Jacu fazia "tebo", eles foram, tinha muita gente para os dois lados do Jacu, muita gente para frente, muita gente para trás, todas as etnias misturadas: pessoas de uma língua, separados, povo de outra língua dividido, e outras mais divisões de outras línguas. Entre todos, havia esses dois, então esse gaiato e seu cunhado esses dois passaram por baixo do rabo do Jacu, e subiram o rabo para outros passar. Era muito grande o Jacu, e só na direção, no rumo do Jacu era o caminho para passar. Então, os dois gaiatos, coisas de gerações de gaiatos, agiram, um que passou por baixo, pegou o rabo, a cauda, e puxou, arrancando as penas. Então o Jacu por isso correu para frente, bravo, fazendo o som "pola pola pola", correndo atrás deles, e eles correm para frente. Depois de ir adiante, eles também voltaram para trás. Então isso aconteceu, fomos nós que voltamos, só nós voltamos de toda aquela mistura. Os outros foram para a terra, para os campos grandes, foram para frente, então eles são outros povos, outras línguas. Aí nós voltamos. Dizem

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> que o Jacu correu atrás daqueles outros, que ficaram para trás, para lá, foram todos misturados. Para cá também voltaram, quando não provaram comida. Aí então, como a castanha está no chão, ela foi roída, foi assim que provaram a castanha. A castanha na beira do igarapé foi roída, comeram e deram para os peixes. A castanha que comeram jogaram para os peixinhos, que fizeram tumulto, com o som "shoshosho". Os peixinhos disseram que estava muito boa, que era muito gostosa a castanha. Quem descobriu o nome da castanha foram os peixinhos, que disseram o nome depois de provar.
> (Narração: Mawani. Ernestina Rodrigues da Silva Jamamadi. Aldeamento Massekury. Tradução: Édson da Silva Jamamadi e Jamil Rodrigues da Silva Jamamadi).

Tal como se questiona Gow (2001) diante de Artemio entre os Piro, também me perguntei por que Mawani contou Monana. Entre os Deni[4] do médio Purus (Florido, 2013), ou entre os Jamamadi do alto curso do mesmo rio (Rangel, 1994), também com os Kulina (Altmann, 1990; Adams apud Gordon, 2006, p.82; Viveiros de Castro, 1978), os Kanamari (Carvalho, 2002; Costa, 2007; Reesink, 2016), estes já no Juruá, Quila e Tamaku são os personagens míticos, as narrativas míticas que aparecem como "mito de origem" para os povos da região[5].

[4] Marcelo Florido (2013), entre os Deni, também nota que Quira e Tamaku não falam sobre a origem do cosmos, havendo outras narrativas sobre isso. O surgimento do cosmos está ligado ao aparecimento da água, enquanto os heróis míticos marcam a origem da humanidade atual. Tal anterioridade, todavia, não é cronológica, apenas lógica, o que, de toda maneira, não implicava em uma classificação das narrativas (Florido, 2013: 39-40). Monana e Wato, uma sequência narrativa criada por Mawani, então, encontra paralelo entre os Deni. Ao mesmo tempo, os Deni justificaram uma "aparente necessidade de garantir que Tamaku e Kira sejam conhecidos, antes de serem ensinadas outras coisas, isso parece repousar no grande potencial explicativo que eles possuem. Os eventos que estes irmãos criam e vivenciam se situam em um mundo fisicamente acabado, são eles que causam a organização dos humanos e também o surgimento de outros elementos e relações do cosmos" (Florido, 2013, p.39-40, grifos no original).

[5] A versão de Tamaku e Kira entre os Deni, em seu início, assemelha-se a Monana entre os Jamamadi: "Existiam muitas pessoas. Uma delas era um pajé, Sinukari, que podia curar. Uma criança ficou muito doente, quase morrendo. Perguntaram para ele: - Você é pajé, então cura meu filho. Ele não conseguiu curar a criança que acabou falecendo. As pessoas começaram a acusá-lo de mentir sobre ser pajé. Ele não podia curar ninguém, não tinha arabani. Irritado com as acusações de todos, ele resolveu subir para o céu com sua família. Tomou rapé e foi pelo caminho. Assoviou com as mãos para chamar o espírito do céu (zarava), que escutou e foi até ele. Os filhos e esposa foram colocados dentro do espírito. Durante a viagem ao céu (quase) todos morreram. Irritado, Sinukari pegou um machado velho e começou a quebrar a(s)pedra(s) do céu [...]" (Florido, 2013, p.54-55).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O campo semântico no qual se inscreve Monana, ainda assim, como um mito cujo código traduz outro (Lévi-Strauss, 2008), metaforiza-se em Massekury, já que a vizinhança dos significados no interior da narrativa está posta com a observação geográfica da aldeia jamamadi, com sua própria espacialização física imediata. Isto é, a topografia de Massekury traduz-se de outra forma em Monana, ou o mito traduz-se na topografia da aldeia. As referências constantes e os movimentos das vidas jamamadi em Massekury, entre os núcleos familiares "na beira" do rio Purus, e aqueles que estão mais em "terra firme", ou em Para-cima-da-terra, estão transformadas em Monana. Como afirmam Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), o regime semiótico do mito instaura-se na relação entre os humanos e suas condições mais gerais de existência, o que se impõe como problema para a razão. Aí a narrativa mítica pode ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos, ou, inversamente, uma retroprojeção validante de certas razões suficientes imaginadas como causas eficientes (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 17).

Como entende Lévi-Strauss (1970), Monana aponta o primeiro dos níveis estruturais em que o mito se situa, o geográfico, pois está, não fielmente, traduzindo a realidade às margens do Purus. No mito, é o perigo da onça; em Massekury, às margens do rio, frente ao perigo do barranco, em busca de firmeza para as casas, como dizem os Jamamadi, em "Para-cima-da-terra" foi que se construíram as casas de maneira menos perigosa. Da terra para o céu e ainda para a terra, no mito, a relação vertical, não necessariamente hierárquica, sobre quem está habitando, em Massekury, a margem do rio, e quem está Para-cima-da-terra também se mantém. As oposições, no mito, também são oposições na aldeia. Há ainda, no mito, a rachadura na terra criando entre aqueles que ascenderam aos céus a relação com os que restaram abaixo, por sua vez, paradoxalmente, para a análise estrutural levistraussiana,

metaforizando-se encrustada em Massekury, na margem esquerda do Purus, no barranco contornado para o trânsito entre as casas da aldeia. O mito adquire, desse modo, artifício literal. Se a análise estrutural dos mitos, para Lévi-Strauss (1993, p.174), instrui, em contraste justamente com o meio ecológico, muito sobre a sociedade da qual provém, como a origem das crenças, seu funcionamento, Monana, assim como Wato, estes dois mitos jamamadi tomam o lugar reflexivo do procedimento intelectual. São os mitos que instruem a análise sobre a vida social.

Fabiana Maizza (2012), analisando os desenvolvimentos da cosmologia, as práticas xamânicas e suas implicações para as relações dos Jarawara diariamente, entende que "o mundo Jarawara é um mundo perigoso, pois na terra diversos tipos de seres são potencialmente uma ameaça à vida de um jarawara, e o céu um antro de violência" (p.75). Os Jarawara são também indígenas de língua arawa, todavia, no médio Purus. Tais apontamentos cabem ainda a Monana, Wato e "O Pajé que subiu a castanheira", com os Jamamadi do alto Purus. Deslocamentos, um após o outro no interior dos mitos, na terra, para o céu, o que Mawani estava contando é um mundo sob ameaça, um mundo perigoso, em meio às trapaças, e "enganações".

Quando Mawani contava a narrativa de Quila e Tamaku, tão cara aos indígenas da região, ela foi cortada pela urgência do chamado para uma reunião na FUNAI. A *inikuli*, então, quando retomamos as narrações dos mitos, acrescentou previamente a história Wato. Desse modo, a pergunta que se apresenta é, por que tal acréscimo?

Em Wato, aqueles que não foram para *Alapa*, no termo na língua dos Jamamadi ocidentais, ou para "terra grande", "campo grande", são os Tanodeni. Além de *alapa*, termo destacado enquanto fazia sua tradução, o filho de Mawani parou mais uma vez a sequência narrativa para considerar "castanha", *wato*. São os Tanodeni ainda assumidos como os

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Jamamadi, em seguida, aqueles que foram "enganados" pelos personagens trapaceiros, por aqueles cujas ações têm seu sentido enfatizado na repetição de um termo semelhante, os que são vistos como "gaiatos". Os indígenas enganados, então, tiveram de voltar, fugir do grande pássaro[6] Jacu, enquanto "todos os outros" foram para *Alapa*. Os Jamamadi são estes enganados que, posteriormente, ficaram na beira de um igarapé, com castanhas e peixes.

A narrativa cria seu próprio tempo, sem considerações a mais além de seu apontamento entre os indígenas: seja através dos diversos *deni*, coletivo, (sub)grupo de (auto)denominação - dos Kulina, dos Jamamadi ocidentais e dos Deni -, seja pela referência às línguas outras, todos estavam juntos, mas são diferentes. O transcurso de seu acontecimento narrativo, no entanto, separa entre tais indígenas os Tanodeni, aqueles que não foram para *Alapa*. A geografia que se faz ver para a observação da TI Massekury, às margens do Purus, no mito Monana, em Wato surge com os Jamamadi na beira de um igarapé, assim como na mesma TI também estão os indígenas atravessados pelos igarapés Bo'água, Botija e Preto; assim como os Jamamadi do Capana, cujo igarapé nomeia a própria TI; assim como a história de dispersão do Capana para as regiões próximas a Boca do Acre, para aquela área que viria a se tornar os aldeamentos Ikirema e Goiaba (Rangel, 1994). Há *Alapa* ao redor dos Tanodeni, desde os seringais às fazendas de gado, enquanto os indígenas estão situados nas margens de rios e igarapés.

A não demarcação, o não reconhecimento da área indígena de Massekury e seus demais aldeamentos para os Jamamadi do alto Purus, nos anos 1970 e 1980, bem como a repetição disso nos anos 2000 e 2010, já em outro registro constitucional, nas ações sistemáticas dos não indígenas regionais, impedindo então a afirmação, ou o reconhecimento das Terras

[6] Oiara Bonilla (2007, p.354), ao tratar do xamanismo paumari, lembra que xamãs muito poderosos têm a capacidade de se transformar em *igitha*, ou em todas as formas de pássaro.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Indígenas, também encontram uma leitura indígena na narrativa mítica Wato. Como fizera Peter Gow (2001) se perguntando pelos contextos que mobilizaram a narração de Artemio, entre os Piro, a própria inserção promovida por Mawani, de Wato previamente a Quila e Tamaku, se faz notar como uma espécie de "contexto mítico". Em especial, porque Mawani fora interrompida por uma reunião na FUNAI, em que lideranças regionais precisamente enfrentavam a questão do conflito fundiário e afirmavam mais uma vez a reivindicação pela demarcação. Enfim, a condensação dessas múltiplas situações nas últimas décadas, ressoando nas expressões traduzidas para um termo como *alapa*, ou "campos grandes", ora, não eram casuais para que Wato então fosse contada, acrescida posteriormente. Assim como para Artemio, entre os Piro, seus contextos na década de 1980 no baixo Urubamba marcam o mito, também para Mawani os anos 1960 e especialmente os anos 2010, do Capana para Massekury, para os arredores de Boca do Acre com os demais Jamamadi, seja no Ikirema ou no Goiaba, estes eventos estão em Wato.

A narrativa e seu termo em destaque, *Alapa*, ainda, mesmo que respeitando o desvio semântico de seus planos, descreviam paralelamente um fundo virtual de transformação indígena, ao mesmo tempo historicamente atualizado pelos embates Jamamadi no alto Purus. *Alapa* faz ver a não demarcação como conceito do ponto de vista Jamamadi e também aponta para um olhar indígena em direção aos não indígenas. *Alapa* em Wato não perde a "qualidade sensível", como aquelas presentes nas categorias míticas indígenas para pensarem os conceitos, as operações lógicas mas também históricas (Lévi-Strauss, 2010, 2011)[7]. Quando Mawani insere Wato após a interrupção da reunião na FUNAI, ela está, à maneira indígena, descrevendo

[7] Estou de acordo com a leitura, portanto, de Eduardo Viveiros de Castro referindo-se ao projeto Mitológicas: "há uma mudança de ênfase ao longo das Mitológicas, de uma visada 'antropológica' sobre a imaginação mítica humana para uma teoria 'etnológica' da imaginação mítica americana" (Lagrou & Belaunde, 2011, p.11).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

uma história indígena na região, afinal, "campo grande" ecoa (Lévi-Strauss, 1993, p.49) como uma categoria empírica também cabível para "fazendas".

Wato apresenta-se então como "presente e passado" não só dos Jamamadi de Massekury, mas também de uma parentela extensa cujos antepassados estavam concentrados no igarapé Capana, porém, em função de conflitos e ao mesmo tempo atingidos por surtos de sarampo, direcionam-se a regiões mais próximas de Boca do Acre (Rangel, 1994). A narrativa mítica e a história local dos indígenas se encontram ainda com a história dos Deni. Isto é, por volta de 1955 vários grupos domésticos, que Koop e Lingenfelter (1983) entendem como conjuntos de indígenas que habitavam uma mesma casa, reuniram-se para formar uma grande aldeia no igarapé Pretinho. Depois, um surto de sarampo dizimou um grande número dos mesmos indígenas, fazendo com que a população abandonasse a aldeia e se estabelecesse mais abaixo do referido igarapé, onde permaneceram até o início dos anos 1960. A recuperação dos deslocamentos então mais recentes dos Deni mostra que as locomoções repentinas e frequentes eram uma tônica em vista dos conflitos com regionais não indígenas e o receio de espíritos causadores de acidentes, doenças e mortes. Havia também uma tendência à divisão em pequenas aldeias, em vez de perdurar numa mesma localidade e expandir-se populacionalmente (Koop & Lingenfelter, 1983).

Wato é a tragédia dos indígenas regionais, em fuga, ou já sem ter para onde ir, pressionados insistentemente, repetidamente por não indígenas, suas fazendas, pastos, queimadas e derrubadas. As implicações da narrativa mítica se fazem notar na extensa documentação sobre a demarcação das terras indígenas na região (MJ, 2014). Os Jamamadi não estão literalmente descritos nos mitos, porém, tal como uma obra de arte, os indígenas se encontram na narrativa em seu caráter político. Não como representação, mas, por contraste

com a documentação oficial, com a literatura antropológica, questionando propriamente os limites de tais representações legais (Butler, 2001, p.15-16). Os Tanodeni não foram, ou recuaram dos avanços de *Alapa* e estão na beira do igarapé. Assim como os Jarawara, que concebem e constroem seus territórios de maneira "transportável" para outras regiões em que se instalam, Wato, do Capana para a TI Massekury, mas também para o Goiaba e o Ikirema, estava sendo produzido, reproduzido e transformado de acordo com o local físico (Maizza, 2012, p.46).

Considerações finais

Lévi-Strauss (2008, p.224) apresenta uma definição de mito por seu sistema temporal criado, sempre se referindo a eventos passados, "antes da criação do mundo" ou "nos primórdios", em todo caso, "há muito tempo". Se os Jamamadi se referiam às "histórias de antigamente" contadas por Mawani de maneira semelhante aos Piro, histórias que "os antigos contam", "os mais velhos contam", as histórias também estavam "há muito tempo". Não havia, da mesma forma, uma conotação referida a partir disso, ou o sentido de história ocidental, cujo transcurso pode apontar relações de determinação ou de mudança. Ao ler então o apontamento de Almeida (1991) sobre as sementes e a concepção Jamamadi atrelada, "o presente, o passado e o futuro", a aproximação com os mitos faz ver essa relação, ou seja, a presença de uma dimensão temporal. Mais do que isso, os mitos apontam para a "espacialidade", para uma geografia que a relação enunciada pelas sementes, com as territorialidades e "terras" indígenas no alto Purus, ainda guardam.

No mito Wato, em "castanhas" que também são sementes, os Jamamadi ficaram, onde estão objetivamente em suas vidas diárias, à beira de igarapés e rios. Suas "terras", algumas delas sequer Terras Indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro, podem ter como referências as sementes, são assim territórios-percorridos-por-sua-dispersão, que somente em suas "castanhas", em seus mitos localizam. É uma métrica que não se confunde com as medidas estatais, com suas muitas propriedades, sejam privadas, como fazendas, sejam públicas, como "terras de município". Porém, mesmo com suas "castanhas", enquanto sementes, não perdem as medidas estatais de horizonte, na medida em que podem ainda serem Terras Indígenas demarcadas, são reivindicações contemporâneas, com implicações vitais para vida social dos Jamamadi.

Piero Leirner (2012) faz uma recuperação histórica, de caráter também etimológico, um cotejamento conceitual e teórico sobre o termo "fazenda", desdobrando-o em *fazenda de domesticação*. Com a expressão conjunta, especialmente no segundo termo, ele ressalta o domínio do político, não só porque remete a um mecanismo de internalização e processamento (transformação) das espacialidades assim referidas, como também a um domínio, no sentido que impõe uma condição e demarca uma situação. Boca do Acre e os Jamamadi e os Apurinã parecem diante, historicamente, deste processo de "domesticação" da terra como fazenda. Leirner (2012) pontua que o conceito supõe também uma dimensão de agência, criando-se em moto-contínuo, ao mesmo tempo, revelando os próprios conflitos entre "seus" habitantes. Ora, os agentes institucionais, estatais, históricos, não indígenas, no alto Purus, se confundem como agentes da "fabricação" de fazendas, especialmente contrastados pela trajetória dos Jamamadi na região, dispersos desde o Capana. As *fazendas de domesticação*, desde seringais da borracha, até derrubadas de extração ilegal de madeira e

criação de pasto para pecuária extensiva são este *corpus-locus* avançando sobre as territorialidades indígenas.

Leirner (2012) considera que "na fazenda de domesticação não há cercado, os seres estão o tempo todo sendo convencidos a ficar, e também fugindo. E fora dela estão, como se diz, 'de butuca', de olho" (Leirner, 2012, p.67), parecendo condensar a narrativa mítica Wato de forma analítica. Ou, dito de outra forma, o mito Wato jamamadi também traduz, como história e teoria indígena, as considerações antropológicas, na medida em que estão os indígenas em fuga e, não estando nos "campos grandes", em *alapa*, estão debaixo de uma castanheira, próximo de um igarapé, em imagem narrativa, como ato, próximos de quem, ao mesmo tempo, espera, olha distanciadamente.

Viveiros de Castro (2015) trata a mitologia ameríndia como um "passado absoluto", que nunca "passou", ou que nunca foi presente. Mesmo assim, define-se pela interpenetrabilidade ontológica e a coacessibilidade epistemológica de todos os "insistentes" que povoam e constituem esse meio, são modelos e padrões dos existentes atuais. Os mitos são uma atualização narrativa do plano de imanência (Viveiros de Castro, 2015, p.55).[2] Em seu plano, os mitos são comandados por uma diferença intensiva fluente, e que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, fazendo da transformação anterior à forma, a relação superior aos termos, do intervalo interior ao ser (Viveiros de Castro, 2015, p.58). O destaque do antropólogo, entretanto, em um universo em que a categoria do humano é expandida, está posto para a relação acerca das causas e consequências da especiação, gerando assim uma condição instável entre aquilo que, à maneira ocidental, considera-se as diferenças entre humanos e não humanos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dito de outra forma, no *perspectivismo ameríndio*, como ontologia das terras baixas sul-americanas, os mitos fazem, têm como finalidade, a passagem da Natureza à Cultura, a partir de um mergulho propriamente nas zonas de indistinção entre corpos, nomes, almas e ações, por isso personagens como animais, plantas, espíritos mantém o mundo, nas narrativas, como pré-objetivos, pré-lógicos, para a convenção euro americana, e intensamente subjetivos. Por outro lado, a partir das narrações de Mawani, da observação de Massekury, a instanciação de Monana, ainda nesta forma-fundo profundamente humana da narrativa transformativa, de movimento, de fluxo, a passagem que aparece criada é da espacialização, dessa vez, do tangível para o metafórico. Quem está na beira de qualquer rio, sempre se manterá à procura de para cima da terra, e assim inversa e continuamente, porque em ambas as espacialidades há perigo.[8] Com os Jamamadi e suas "terras", encontram-se nas terras baixas sul-americanas um "céu" vasto como as transformações, as multiplicidades do *perspectivismo ameríndio* na região. Mas sua "epistemologia constante" é a "terra", uma terra que não é a mesma em tantos lugares, mas é "a mesma terra" perigosamente humana, e *rachada*, como em Monana, nestes lugares da alteridade radical (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 68).

Os acidentes geográficos, os igarapés, ao lado das sementes, na leitura feita por Almeida (1991), desse modo, o que estava em questão era menos uma alusão temporal que uma localização espacial, um "georeferenciamento" por sementes, uma maneira de ligar-se à terra, localizando-se, constituindo-se a partir da terra. Com as sementes, com as castanhas, os

[8] "[...] a modalidade Kanamari das condições primordiais do cosmo procedem da concepção da indiferenciação, de uma unidade original dos elementos presentes naquele instante. Uma terra plana, uma camada celestial próxima, um ser consciente e ativo, Tamakori, e, às vezes, uma cobertura vegetal (consistindo de árvores e plantas "selvagens" que incluem a maioria das palmeiras e os 'remédios'), tudo conjugado numa proximidade que induz a pensar na minimalidade das distâncias como o equivalente de um fechamento espacial que traduz, na dimensão espacial, a mesma concepção de unidade. Trata-se de introduzir a descontinuidade, por via de transformações operadas topológica e morfologicamente, sobre estas unidades fundamentais subjacentes. As movimentações de Tamakori no espaço permitem operacionalizar a necessidade da diferenciação das unidades: combinando na sua viagem a abertura dos espaços topológicos com as transformações morfológicas" (REESINK, 2016, p. 149)

Jamamadi levam o mundo em suas mãos, com seus mitos criam um mapa próprio de relações com o universo. “Wato”, a castanha que pode ser um fruto, não deixa de ser uma semente com a qual os Jamamadi encontram-se na beira dos rios e igarapés da região. “Wato”, como castanha, é a recursividade de um fruto que também é semente, ou que contém outra semente. Como a “garrafa de Klein” (Lévi-Strauss, 1986), ora, as sementes jamamadi, em seus cultivos, unem e reproduzem, com Monana e Wato, a espacialidade-temporalidade jamamadi no alto Purus.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William. As Ciências Sociais e seu compromisso com a verdade e com a justiça. **Mediações**, v. 20, n. 1, p. 260-284, 2015.

ALMEIDA, Silbene. Os feitiços do Capana. **Relatório Oficial**. Brasília: FUNAI, 1991. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/os-feiticos-capana. Acesso em: 20 de novembro de 2022.

ALTMANN, Lori. **Convivência e Solidariedade**: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija). São Leopoldo: GTME, COMIN/ IECLB, 1990.

APARICIO, Miguel. **Presas del veneno**: cosmopolíticas e transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental). Quito: Abya Yala, 2015.

APARICIO, Miguel. **A relação Banawá**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

BONILLA, Oiara. **Des proies si désirables**: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

BUTLER, Judith. **El grito de Antígona**. Barcelona: El Roure Editorial, 2001.

CARVALHO, Maria Rosário de. **Os Kanamari da Amazônia Ocidental**: História, Mitologia, Ritual e Xamanismo. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2002.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Quando a Terra deixou de falar**: cantos da mitologia marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.

COSTA, Luiz. A. **As faces do jaguar**: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental, 2014.

DIENST, Stefan. **A Grammar of Kulina**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.

DIENST, Stefan. Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Org.). **Redes Arawa**: ensaios de etnologia do médio Purus. Manaus: EDUA, 2016. p. 259-268.

FLORIDO, Marcelo. **Os Deni do Cuniuá**: um estudo do parentesco. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira (Org.). **Acre**: História e Etnologia. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena, LSP/ IFCS/ UFRJ, 1991.

GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico**. História e Socialidade. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HUBER, Adriana. **Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões**. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia e História) - Philosophisch-historischen Fakultät, Universität Bern, Bern, 2012.

KOFES, Suely . As grafias – traços, linhas, escrita, gráficos, desenhos – como perturbação no conhecimento antropológico. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 12, n. 2, p. 12-26, jul./dez. 2020.

KOOP, Gordon; LINGENFELTER. Sherwood. G. **Os Deni do Brasil Ocidental** - Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário. Dallas: Museu Internacional de Culturas, 1983.

LAGROU, E.; BELAUNDE, L. E.. Do Mito Grego ao mito Ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros Castro. Revista **Sociologia & Antropologia**, 1(Sociol. Antropol., 1(2)), 9–33, 2011.

LEIRNER, Piero. O Estado como fazenda de domesticação. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 38-70, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, Claude et al.. **Mito e linguagem social**: Ensaios de Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido** (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Homem Nú** (Mitológicas v 4). São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Nankin Editorial/ Edusp, 2012.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. Relatório de Levantamento das Necessidades dos Grupos abaixo relacionados. **Protocolo nº 433/ADR RBR/87**, FUNAI, Administração Regional de Rio Branco, Terri Vale de Aquino, 03 ago. 1987.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Relatório sobre a situação da FUNAI em Boca do Acre/AM e os problemas surgidos em decorrência da atuação do órgão naquele município**. Antônio Pereira Neto, chefe da AJACRE, Rio Branco, 23 set. 1978.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Histórico do procedimento administrativo referente à regularização fundiária na Terra Indígena Jamamadi do Lourdes/ Apurinã do Cajueiro. **Informação Técnica nº 06/2014/SEGAT/CR**, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, Ivanise Rodrigues dos Santos, indigenista, 10 set. 2014.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Informação Técnica nº 03/2017/SEGAT**, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, 1 jun. 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Relato de viagem. **Inquérito Civil Público nº1.13.000.001313/2004-11 – PRDC1629**, Procurador Regional dos Direitos do Cidadão. Procurador da República no Amazonas, MPF, 2004.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BOCA DO ACRE. Requerimento da Câmara Municipal ao Presidente da FUNAI. **Ofício nº 101/77**, Estado do Amazonas, 02 mai. 1977.

RANGEL, Lucia Helena Vitalli. **Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico**. 1994. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.

REESINK, Edwin. **Imago Mundi Kanamari**. Recife: Editora da UFPE, 2016.

SHIRATORI, Karen. **O olhar envenenado da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em

Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SHIRATORI, Karen. A terra firme vista das margens: um contraste amazônico entre a vida nas águas e na floresta. In Becker, Evaldo; Becker, Michele Amorim; Matos, Silvia M. Santos (Orgs.). **Técnica, natureza e ética socioambiental**. São Paulo: República do Livro, 2019.

STRATHERN, Marilyn. [Entrevista] No limite de uma certa linguagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, pp. 157-175. 1999.

STRATHERN, Marilyn. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014a. p.263-294.

STRATHERN, Marilyn. Cortando a rede. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b. p.295-320.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2014c. p.345-306.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Kulina do Alto Purus - Acre. **Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978**. Brasília: FUNAI, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imanência do inimigo. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 265-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 'Transformação' na Antropologia, Transformação da 'Antropologia'. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 151-171, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais** - elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Crise ecológica na Amazônia: natureza e sobrenatureza entre os Rikbaktsa

Gabrielle Cardoso Meneses

Resumo

De que maneira os Rikbaktsa, população indígena de língua Macro-Jê do sudoeste amazônico, pensam a crise ecológica? Como as pessoas deste grupo relacionam natureza e sobrenatureza? Os Rikbaktsa atribuem a atual escassez de tubérculos em suas roças tanto ao avanço das monoculturas na região – que reduzem o habitat dos porcos-do-mato, levando-os a consumir os alimentos plantados pelas famílias – quanto a uma crise na relação com espíritos ligados aos mortos e à vitalidade da floresta. Segundo os velhos, alguns dos mamíferos que consomem os rebentos das roças são corporificações de espíritos de seringueiros que frequentaram a região no passado. A relação dos Rikbaktsa com os exploradores do látex entre os anos 1950 e 1960 foi traumática, sublevando-os no que ficou conhecido por meus interlocutores como a "guerra da borracha". Tal relação se atualiza hoje de modo a afetar mais uma vez a integridade física das pessoas, mais precisamente a segurança alimentar delas. Na tentativa de superar a crise com os espíritos dos mortos, os Rikbaktsa buscam se aliar aos espíritos vitais da floresta: os espíritos pai do mato (*Morebe*) e pai do vento (*Zopoktsazo*). Minha hipótese é que, por meio da aliança com os espíritos vitais, os Rikbaktsa conseguem restaurar parcialmente o equilíbrio ontológico em um território afetado pelo extrativismo e pela monocultura – parcialmente porque a relação predatória dos não indígenas com a floresta e os rios engendra, inevitavelmente, e como atestam meus colaboradores, a ira dos espíritos vitais, os quais provocam as desregulações sazonais que todos experimentamos hoje.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Neste ensaio, minha reflexão se organizará em torno da descrição de dois modos de relação com os espíritos nos quais os Rikbaktsa se veem enredados. Veremos como meus interlocutores experimentam atualmente uma crise ecológica atribuída (1) ao desarranjo na relação com os espíritos dos mortos e (2) ao desarranjo na relação com espíritos vitais da floresta. O último desarranjo tem como consequência não propriamente as ações indígenas, mas, como veremos, a falta de tato dos não-indígenas quando em relação com a floresta e os rios. Com efeito, avaliaremos como os Rikbaktsa se veem importunados hoje pelos espíritos dos seringueiros com os quais seus ancestrais estiveram em contato. Ao fazê-lo, perceberemos como as pessoas relacionam as monoculturas atuais, que abundam em torno de seu território, ao passado extrativista na Amazônia, mais particularmente à "guerra da borracha" ocorrida em meados do século XX, entre os anos 1950 e 1960. Ao longo dessa década, os Rikbaktsa passaram por uma série de conflitos com os seringueiros, que haviam sido financiados por seringalistas locais a ocuparem ostensivamente a região. Disso se sucedeu adoecimentos e uma baixa populacional significativa. Atualmente, os anciãos rikbaktsa recordam-se dos locais de seu território em que barracões de seringa e aconselham os novos a evitarem estes locais assombrados pelos espíritos dos seringueiros. Contudo, os espectros dos mortos insistem em sua investida, tomando a forma de porcos que destroem as roças das famílias.

Em um segundo momento do texto, e a despeito da relação perniciosa com os espíritos dos mortos, abordarei como os Rikbaktsa buscam se aliar aos espíritos ligados à vitalidade e regeneração florestais. Trata-se dos espíritos pai do mato (*Morebe*) e pai do vento (*Zopoktsazo*); o primeiro ligado à abundância dos pássaros e responsável pela alternância entre dia e noite, o segundo responsável pela sazonalidade climática e consequentemente pelo ciclo de chuvas e queda dos ouriços da castanha, fruto essencial na alimentação indígena. Tenho como hipótese que, por meio da aliança com os espíritos vitais, os Rikbaktsa conseguem restaurar parcialmente o equilíbrio ontológico em um território afetado pelo extrativismo e pela monocultura – ainda que a relação de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

objetificação dos não indígenas para com a floresta e os rios motive a raiva dos espíritos vitais, levando-os a interferir negativamente ciclo de queda dos frutos silvestres e a provocarem a desregulação sazonal que todos experimentamos atualmente.

I. Os Rikbaktsa: uma visão da crise ecológica na Amazônia

Os Rikbaktsa são uma população de língua Macro-Jê que vive no noroeste do Mato Grosso, no bioma Amazônia. Suas aldeias estão localizadas ao longo do rio Juruena e em dois de seus afluentes principais: o rio do Sangue e o rio Arinos. De acordo com o censo do IBGE feito em 2022, atualmente os Rikbaktsa contam com uma população de 1.600 indivíduos vivendo em 41 aldeias localizadas em três Terras Indígenas Demarcadas: T.I. Erikpaktsa, T.I. Japuíra, T.I. Escondido.

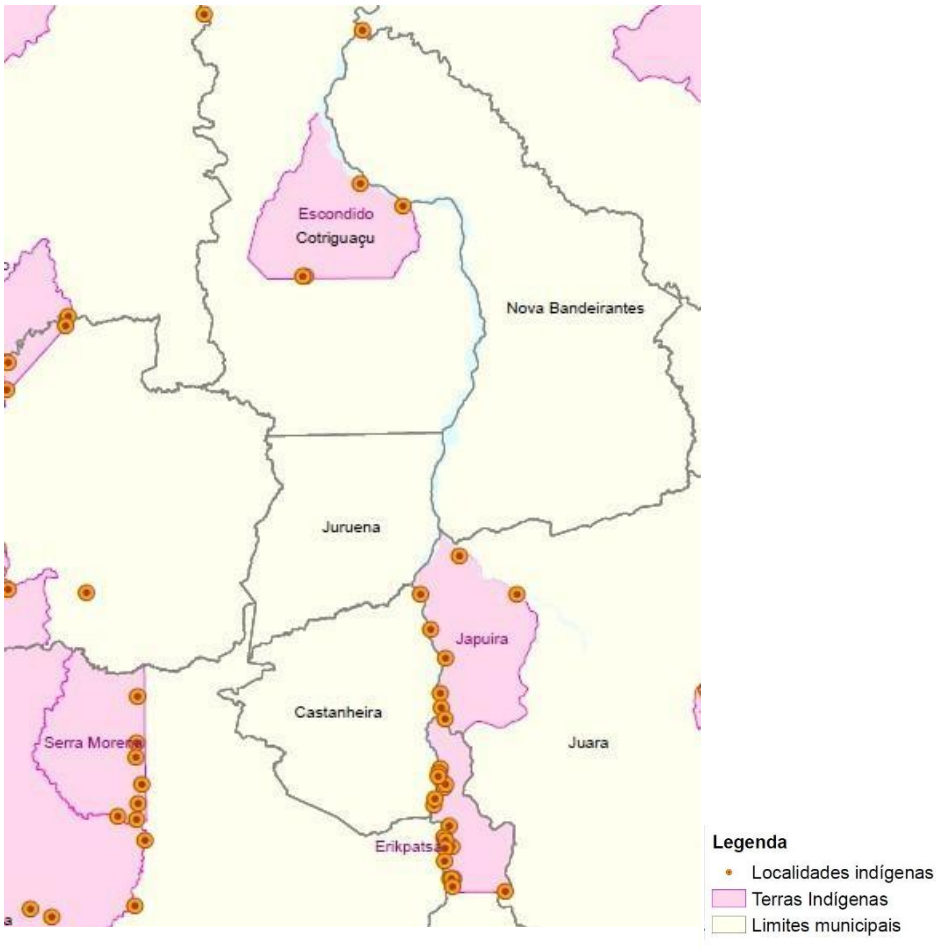


Figura 1. Recorte Terras Indígenas Rikbaktsa (Fonte: IBGE, 2022)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Meu trabalho de campo foi conduzido em quatro etapas entre agosto de 2022 e abril de 2024, totalizando uma estadia de doze meses entre os Rikbaktsa. Os dados utilizados neste texto foram recolhidos, mais especificamente, em três aldeias: Aldeia Pé de Mutum e Aldeia São Vicente, ambas na T.I. Japuíra, e aldeia Areia branca, na T.I. Erikpaktsa.

Figura 2. Mapa com a localização das três aldeias em que a antropóloga residiu. Recorte da PGI - Plataforma Geográfica Interativa do IBGE, com as informações do censo 2022 (grifos meus).

Quando iniciei a pesquisa em 2022, os Rikbaktsa se encontravam em um momento particularmente delicado. Há anos eles vêm sofrendo indiretamente com a pesca predatória em sua região, mas quando estive entre o grupo, eles enfrentavam ameaças e conflitos pontuais com pescadores ilegais na área. Além disso, havia também o risco de construção de um empreendimento hidrelétrico de monta na bacia do Juruena: a UHE Castanheira, que estava projetada para ser construída no rio Arinos, ameaçava a sobrevivência de um molusco bivalve específico, que só existe ali. As mulheres coletam-

nos no período da seca, retirando suas conchas a fim de fabricar colares de uso exclusivamente feminino.

O espírito protetor dos bivalves é *Zopoktsazo*, pai do vento e protetor de corpos aderidos ao solo e ao leito dos rios, como raízes, rochas, pedras e os moluscos revestidos pelas conchas. Quando se manipula de forma negligente tais matérias, diz-se que *Zopoktsazo* provoca ventanias e chuvas torrenciais. Segundo os Rikbaktsa, vindo a destruir os bivalves, a construção da UHE Castanheira comprometia então não apenas a saúde do rio, mas também a estabilidade sazonal e a saúde física e espiritual das pessoas. O projeto de construção da hidrelétrica foi arquivado em 2024, quando constatou-se em definitivo como ela ameaçava o equilíbrio de uma rede de agentes delicadamente interligados (o rio, as pessoas, os bivalves e o espírito *Zopoktsazo*).

Além das disputas relacionadas ao rio, os Rikbaktsa vivem em uma região conhecida como Arco do desmatamento na Amazônia; ao redor de suas terras indígenas demarcadas abundam monoculturas de café, milho, e soja para alimentar o gado também abundante. Ainda no Arinos, na aldeia São Vicente (T.I. Japuíra), por exemplo, é possível ouvir do terreiro de uma das casas o som das máquinas de café trabalhando. Quando eu e meus interlocutores tomávamos um barco, e em seguida um carro para ir até a cidade mais próxima da aldeia, passávamos ao lado de todas essas plantações. Em questão de poucas horas experimentávamos a diferença entre o ar úmido da aldeia e a sensação de secura que da estrada nos conduzia à cidade. Na aldeia Castanhal, às margens do mesmo rio Arinos, aconteceu um fato curioso, o qual eu não presenciei, mas que revela muito sobre a proximidade de lavouras e pastos: um homem me dissera que uma vez um bovino de uma das fazendas vizinhas caíra no rio e a correnteza o conduziu até a aldeia. Todos os moradores surpreenderam-se ao ver o animal, grande como é, no porto da aldeia e com metade do corpo na água.

Além disso, há pouco mais de quatro anos os Rikbaktsa não realizam mais as cerimônias da estação chuvosa por conta de fatores ligados à degradação climática e ambiental. As cerimônias da chuva demandam uma organização prévia, e os Rikbaktsa, ao perceberem que pai do vento (*Zopoktsazo*) vem alterando recentemente o regime de chuvas e ventos, constataram que o período de safra de castanhas desregulou-se, de modo

a complicar a feitura dos mingaus cerimoniais (os mingaus devem ser feitos em grande quantidade nesta cerimônia sazonal).

Entre os Rikbaktsa a estação chuvosa era inaugurada com a coleta de castanhas-do-pará entre os meses de novembro e dezembro. Em tese este é o momento propício para recolher o fruto, pois é quando as cápsulas esféricas e lenhosas que o envolvem, conhecidas popularmente como ouriços, já estão em grande quantidade no chão da floresta, derrubadas pelo vento provocado por *Zokpoktsazo*. Contudo, não é isso o que vem acontecendo nos últimos anos. A derrubada intencional e extensiva de árvores – dentre as quais inclui-se a castanheira –, consequência do desmatamento nas bordas das Terras Indígenas, é algo que vem provocando a raiva de pai do vento (protetor, como disse, de raízes e corpos aderidos à terra). Em retaliação à derrubada das castanheiras, *Zopoktsazo* vem alterando o ciclo de queda dos frutos da árvore: sopra o vento de forma desregulada, fazendo com que os ouriços de castanha caiam em épocas pouco previsíveis às pessoas[1].

Mas existem ainda dois outros impasses com relação à realização do ciclo de cerimônias da chuva. Eles dizem respeito a colheita de alimentos na roça, quais sejam: (1) A redução do volume pluviométrico nos últimos anos na região[2], que vem tornando os solos menos úmidos, prejudicando o crescimento das plantações e (2) por conta do desmatamento local e da consequente redução de alimentos silvestres, os animais do entorno (fundamentalmente caititus e queixadas) passaram a se alimentar de raízes e tubérculos plantados pelas famílias. Assim, os poucos alimentos que logram crescer, são consumidos pelos animais invasores, os quais se veem com território de circulação restrito e por essa razão tem de ir cada vez mais longe em busca de comida.

---

[1] A desregulação do ciclo de safra da castanha é algo que não apenas os indígenas, mas também órgãos científicos vêm constatando. Uma nota técnica emitida pela EMBRAPA notificou os efeitos da seca extrema na oferta de castanhas na Amazônia, o que fez o preço da oleaginosas subir no mercado : https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/99403312/nota-tecnica-impactos-climaticos-na-safra-2024-2025-queda-drastica-na-producao-da-castanha-da-amazonia-e-orientacoes-para-a-cadeia-produtiva

[2] Algo atestado pelos Rikbaktsa, mas também por cientistas a partir de 2022, mais particularmente por diversos institutos de pesquisa do país, como o INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais) e o INMET (Instituto Nacional de Meteorologia), os quais, em nota técnica conjunta emitida em outubro de 2023 afirmaram que os impactos relativos aos déficits de chuva poderiam ser notados, principalmente, no sudoeste da Amazônia, região onde os Rikbaktsa estão situados (nota técnica disponível em: https://portal.inmet.gov.br/notasTecnicas).

À montante do Juruena, onde hoje está a maior parte das aldeias rikbaktsa, a situação é ainda mais comprometedora, porque a degradação ambiental no entorno da T.I. Erikpaktsa é a mais antiga. No Programa de Gestão Territorial Rikbaktsa, feito pela Operação Amazônia Nativa em conjunto com as associações indígenas (2020), há o depoimento de um indígena residente em uma aldeia desta área em que ele comenta sobre uma praga que apareceu nas plantações entre 2014 e 2015: cigarrinhas que urinavam na palha dos milhos os fazendo morrer. Ele associa a aparição da peste à proliferação de lavouras na região. Neste contexto adverso de desflorestamento e escassez de chuvas, as pragas se reproduzem nas plantações com cada vez mais frequência.

No que concerne minhas estadias em campo, não havia uma semana em que uma ou outra pessoa não se mostrasse consternada com o fato de um caititu ter passado em sua roça e ter consumido os brotos de uma mandioca ou de uma batata. Os Rikbaktsa se abatiam também ao constatarem que uma vara de queixadas passara ali destruindo caules de milhos que nem haviam chegado a amadurecer por conta de alguma peste, ou por causa da ausência de chuvas. Antes os casais costumavam fazer suas roças bem mais distantes das residências, indo até elas de canoa ou rabeta. Para poder monitorar com mais frequência a ação dos animais invasores, as famílias passaram, nos últimos anos, a fazer suas roças mais próximas às casas. Um homem preparou sua roça de tal modo perto da residência que ele podia ouvir, de madrugada, a balbúrdia dos porcos, e logo se levantava para espantar os bichos invasores. Até mesmo as lavouras do entorno experimentam esse tipo de problema e notificam os Rikbaktsa: os porcos também invadem as monoculturas de milho (apesar de não as destruírem na mesma dimensão que destroem as roças indígenas, bem menores).

O problema da proliferação de pragas e animais invasores é detectado não só pelos Rikbaktsa, mas por uma outra população amazônica. Os Baniwa também constatam ataques às roças por porcos do mato: a “falsa queixada” (*aapidza panali*), como eles a chamam, vem causando grandes estragos nas roças comunitárias. Segundo Valêncio Macedo, Agente Indígena de Manejo Ambiental: “o cheiro destes animais é forte e são

de tamanho menor"[3]. Este pode ser, portanto, um problema mais abrangente na Amazônia, o qual ainda recebeu pouca ou nenhuma descrição etnográfica.

As causas mais profundas de tal perturbação ecológica são destrinchadas de maneiras distintas por meus interlocutores: os mais jovens, em seu discurso, se concentram exclusivamente no fator do desmatamento. Eles falam, como disse, sobre a proliferação de lavouras na região, além de destacarem a capacidade tecnológica dos não-indígenas, os quais possuem instrumentos de derrubada eficientes, capazes de reduzir com rapidez os locais de moradia e alimentação dos mamíferos da floresta (o que os conduz a procurar alimentos nas plantações das famílias). Os velhos, por seu turno, não discordam, mas complementam: afirmam que a maioria dos mamíferos que consome os víveres não são porcos verdadeiros (*babata*), mas porcos que, enfraquecidos pela fome, tornam-se especialmente suscetíveis à predação dos espíritos dos mortos. Os espectros terrestres dos mortos, então, se aproveitam da vulnerabilidade desses animais magros, se instalando em seus corpos. Segundo os Rikbaktsa, um animal verdadeiro não teria a intenção de prejudicar os vivos de maneira tão insidiosa; os animais que são predados pelos mortos, sim. Os espíritos corporificados em porcos invadem as roças por fome, mas também, meus interlocutores insistem, porque desejam prejudicar a segurança alimentar dos vivos e a realização de suas cerimônias. Na verdade, tal desarranjo relacional é sintoma de um desequilíbrio mais profundo, que remonta o extrativismo predatório e a relação de violência com os seringueiros no passado: os Rikbaktsa afirmam que os espíritos que penetram hoje no corpo dos animais são os espíritos dos seringueiros que circulavam na região em meados do século XX.

Dessa forma, os dois juízos (o dos velhos e o dos jovens) não se contradizem: eles se complementam. Quando tratamos as duas justificativas de maneira conjunta, conseguimos compreender como a conservação do que chamamos de “natureza”, para os Rikbaktsa, depende de uma multiplicidade de fatores, notadamente da ação de uma rede

[3]Ver na íntegra matéria publicada em agosto de 2025: https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/enchente-recorde-seguida-por-ataque-de-porcos-do-mato-ameaca-seguranca). A notícia será integrada, segundo consta, em um texto mais extenso do autor, que aparecerá no próximo número da “Aru, revista de pesquisa intercultural da Bacia do Rio Negro”, a ser lançada em outubro.

extensa de agentes da "natureza", mas também da "sobrenatureza"[4]. As intenções perversas dos mortos, podemos dizer, encontraram nos últimos anos um terreno fértil para se assentarem. Dentro das circunstâncias atuais de redução da floresta e fome dos animais, a agência dos espíritos de seringueiros é potencializada, pois eles encontram corpos mais vulneráveis para se alojar. Dessa forma, a crise na relação com os espíritos dos mortos não está desarticulada do desmatamento.

Segundo os testemunhos de meus interlocutores e com base nas informações registradas nos manuscritos do diário de João Dornstauder – missionário jesuíta que levou a cabo a "pacificação" dos Rikbaktsa e de etnias vizinhas –, entre 1950 e 1960 o grupo esteve em intenso contato com os seringueiros. Os Rikbaktsa, à época, "não viram com bons olhos as armas dos seringueiros"; estes, por sua vez, afoitos que estavam, declararam guerra aos indígenas (Moura e Silva, 1975:4). A exploração do látex ocorreu em toda a Amazônia, mas os Rikbaktsa só foram atingidos pouco antes da construção da Zona Franca de Manaus, no período reconhecido pela literatura como terceiro ciclo da borracha. Segundo Moura e Silva, "para dar base econômica ao empreendimento foi criado o Banco da Borracha, incorporado, em 1950, ao Banco de crédito da Amazônia" (1975:ibid). Ainda segundo o mesmo autor, o Estado do Mato Grosso arrendava indiscriminadamente terras para a extração da borracha, ignorando a existência de populações nativas. Os arrendatários eram colonos ligados à CONOMALI (Colonizadora Noroeste Matogrossense) e angariavam subvenções financeiras para explorar a região.

Em um primeiro momento, necessitava-se de financiamento para despesas com carros, barcos, combustível, e para cobrir os gastos na construção de feitorias (como chamavam-se as casas dos seringueiros). Havia também o dispêndio com mão de obra e com o material de uso técnico para extração da borracha, como os canecos, dentro dos quais eram coagulados ao pé das seringueiras, o látex. Surgiam homens de vários estados do Brasil interessados em trabalhar com a borracha, sobretudo da região norte e nordeste, mas também pessoas de fora do país, notadamente bolivianos e paraguaios (Moura e Silva, 1974:5).

---

[4] Nicole Soares Pinto (2023) chamou de "catástrofe da sobrenatureza", inspirando-se nos escritos do filósofo Marco Valentim, o problema que os povos do complexo do Maricó, na Amazônia Meridional, vêm enfrentando com relação aos espíritos dos mortos. Neste artigo a autora evidencia a coextensividade entre corpo e terra, e como tal continuidade afeta a relação com os mortos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando a guerra entre indígenas e trabalhadores da borracha chegou, por volta de 1953, a um nível insustentável, dando prejuízo a recém-nascida aos seringalistas ligados à CONOMALI, eles organizaram-se para financiar a ida de Dornstauder, a fim de que ele promovesse a "pacificação" dos indígenas[5]. Dentre os seringalistas da CONOMALI, destaca-se o nome de Benedito Bruno Ferreira Lemes, prefeito da cidade de Diamantino (MT) em dois mandatos. Ele facilitou a logística da primeira viagem de Dornstauder ao Arinos, em 1957, fazendo roncar pela primeira vez um motor 13hp naquele rio (Dornstauder, 1975:19). Ainda na década de 1950, os Tapayuna, povo vizinho aos Rikbaktsa no Arinos, sofreram envenenamento com arsênico no açúcar, organizado pelo mesmo Benedito Bruno e noticiado no Jornal do Brasil apenas quinze anos depois (Lima e Bachelany, 2017). De acordo com os escritos do missionário jesuíta, Benedito Bruno teve sérios prejuízos na extração da borracha por conta dos Tapayuna.

Enfim, temos aqui uma pequena amostra do que ocorreu na região naquela época. João Dornstauder relatou com extremo detalhe em seus manuscritos os conflitos e a quantidade de seringueiros e indígenas rikbaktsa mortos e adoentados no período. Por conta do número de mortes, e por causa das moléstias infectocontagiosas contraídas, os Rikbaktsa perderam grande parte de seu contingente populacional – os números são pouco precisos, mas estima-se que a população foi reduzida em 70% (Pacini, 1999; Arruda, 1992). Hoje, não é apenas por meio de uma reflexividade histórica que meus interlocutores mais velhos se lembram com pesar do que chamam atualmente de "guerra da borracha". O assombro experimentado pela presença dos espíritos mortos em guerra é outro aspecto que torna impossível o esquecimento. Os anciãos recordam-se dos locais em que havia feitorias e aconselham seus filhos e netos a evitarem estes locais assombrados por espíritos. Contudo, conforme descrito, os espíritos dos seringueiros se fazem notar destruindo os alimentos plantados nas roças dos vivos, perpetuando por outros meios a guerra do passado.

Na tentativa de superar a crise com os mortos, ou ao menos fazer frente a ela, os Rikbaktsa buscam se aliar aos espíritos ligados à vitalidade da floresta: os espíritos pai do mato (*Morebe*) e pai do vento (*Zopoktsazo*). Neste momento adentro a segunda parte

[5] Fonte: arquivos da Missão Anchieta, incluindo cartas e manuscritos não paginados do diário de Dornstauder, organizado e publicado postumamente, em 1975.

de minha argumentação. Veremos como, por meio da aliança com os espíritos vitais, os Rikbaktsa conseguem restaurar parcialmente o equilíbrio ontológico em seu território, o qual, como vimos, é afetado atualmente pela expansão da monocultura, e historicamente pela extração predatória da borracha.

II. A relação com os espíritos vitais

Como mencionamos anteriormente, pai do vento (*Zopoktsazo*) é um espírito vital ligado às pedras, raízes, e matérias de origem mineral coladas ao leito do rio – como o são as conchas que envolvem os moluscos coletados pelos Rikbaktsa na seca. No momento de coleta destes bivalves, os Rikbaktsa cuidam para não deixá-los cair; isto por que se a queda ocorrer, pai do vento, ao ver os seres que estão sobre seu cuidado serem manipulados de forma imprudente, manda em represália chuvas torrenciais e ventania repentina em pleno período de seca, provocando assim um desarranjo sazonal. Pode ainda colocar abaixo acampamentos, casas e árvores, ou então mandar nuvens de piuns para desorientar quem se ocupa em maltratar suas criações.

Zopoktsazo é um ser que vive no fundo dos rios, possuindo seus próprios machados de pedra e outras ferramentas brilhantes como metal, que são extensões de seu corpo. O que enxergamos como ventania é, na verdade, consequência do uso de tais itens por esses seres superpoderosos. É com essas ferramentas que são coextensivas a seu corpo que ele leva os ouriços de castanha a caírem no chão. Se *Zopoktsazo* percebe que os humanos cortaram os troncos de jatobás em demasia, separando-os de suas raízes, ou então que os bivalves ou pedras foram jogadas para o alto pelos humanos, ele derrubará, em represália, uma pletora de grandes árvores pela raiz com seus machados de pedra invisíveis. Ou então, como vimos, poderá alterar também o ciclo de queda de frutos das mesmas árvores derrubadas pelos humanos. As esposas de *Zopoktsazo* derrubam os troncos das árvores pela metade, pois utilizam as lanças lustrosas que os homens lhes emprestam[6], ao passo que as crianças dos casais, que possuem força ligeiramente inferior, quebram os galhos mais leves, menores. Se o vento bate tão forte a ponto de derrubar o tronco de uma castanheira, uma interlocutora disse-me que não se deve apanhar e comer

[6] Segundo consta (p.260) na coletânea de narrativas míticas composta pelo padre A. Holanda (1994), elas também possuiriam flechas.

os frutos da árvore caída, pois considera-se que eles estão como que contaminados pela sombra de *Zopoktsazo*, de modo que as pessoas adoeceriam se os consumissem.

Se no verão *Zopoktsazo* pode vir a provocar ventanias e chuvas torrenciais a fim de fazer mal a quem manipula de forma inadequada suas criações, no inverno, porém, ele é o responsável pela regularidade do vento e pelas chuvas benfazejas, logo pelo aumento do volume de água doce. *Zopoktsazo* é responsável, enfim, pelo equilíbrio do ciclo hidrológico. Desse modo, nos referimos a um ser não só ligado ao vento frio do inverno, como também à água, sendo capaz de se projetar para o céu e fazer com que as correntes de ar úmidas cheguem até lá.

Assim, para os Rikbaktsa, se há ocorrência de ventania capaz de derrubar casas e árvores com violência, tal manifestação é interpretada amiúde como efeito de uma transgressão. Em outras palavras, é fruto da violação provocada por pessoas que, despropositadamente, alteraram a dinâmica dos seres e seus lugares, retirando do solo, em zombaria ou sem cuidado, o que deveria estar assentado.

Outro espírito vital importante é *Morebe*. Diferente de *Zopoktsazo*, associado à periodicidade longa, ou seja, à alternância sazonal que regula a queda de frutos, o ciclo das chuvas e o clima, *Morebe* é associado à periodicidade curta. Os Rikbaktsa costumam se referir a *Morebe* em português como pai do mato. Eles o chamam desse modo porque ele é capaz de alterar a alternância regular entre dia e noite, fazendo com que a luz do sol se prolongue para que possa continuar capturando aves. Habilidoso caçador, *Morebe* tem um faro apurado para perscrutar os pássaros. Quando as pessoas avistam araras empoleiradas na copa das árvores, comentam que *Morebe* pode estar por perto: onde ele está, há também abundância de aves.

Morebe é visto como exemplo superlativo de virilidade e vitalidade também por dominar as artes da civilização: por possuir peças plumárias, colares, arco e flechas hiper-decorados e animados; seus colares são cobras e suas armas, enfeitadas com penas de japuíra. Além disso, ele sabe cozinhar panelas de barro. *Morebe* não apenas possui fogo, como é imune ao quente e, portanto, mais poderoso que os seres-humanos ordinários. Quando ainda havia cerimônias na estação chuvosa, sua imunidade ao quente era evidenciada por meio de cenas rituais específicas. Um velho adornado com muitos colares e com arco e flechas em punho, fazia as vezes de *Morebe*. Segundo meus interlocutores

me descreveram, uma dupla de mulheres oferecia-lhe um mingau de castanhas ainda bem quente, e ele bebia-o com avidez. Então as mulheres, surpresas, perguntavam: "não está quente, *Morebe*?" Ao que ele respondia: "*uta morebekta, bato izohani, tsiwarikaina!*" (eu sou *Morebe*, para mim não está quente, está frio!).

Enquanto *Zopoktsazo* regula a estabilidade das chuvas no inverno e os ventos que derrubam os frutos das árvores, os mitos de *Morebe* nos falam de sua potência genésica, associando a ela a capacidade que o herói tem de experimentar o quente como frio. Assim, a fermentação "cultural" de *Morebe*, sua profusão de objetos e qualidades "culturais" está alinhada também, ao seu modo, a uma frialdade, mais especificamente à vantagem que ele consegue levar sobre o quente. As encenações eram a maneira por meio da qual os Rikbaktsa se apropriavam da capacidade subjetiva de *Morebe,* que é também o propiciador da abundância faunística.

Esses dois exemplos mostram como os Rikbaktsa fazem uma associação importante, que aparece em vários aspectos de sua socialidade, entre umidade e frialdade e abundância. Com efeito, é por esta razão que *Morebe* é, junto a *Zopoktsazo*, um dos personagens mitológicos que nos ajudam a entender a centralidade das categorias "frio" e "úmido" para esta população. Os seres ligados ao frio, ao vento e à chuva, evidenciam que a existência dos intervalos sazonais é geradora de vida. E a previsibilidade de tais intervalos é fundamental não apenas à regeneração da floresta, como também à socialidade e segurança alimentar das pessoas – algo que notamos, por exemplo, ao falar da diminuição das chuvas que afeta as roças, e da desregulação na queda de frutos da castanheira, ambos fenômenos provocados pela ira de pai do vento (*Zopoktsazo)*. Se não há aliança possível com pai do vento, o ciclo de reprodução hidrológico vê-se desestabilizado. No mesmo diapasão, a aliança com pai do mato (*Morebe*) é importante para calibrar a provisão de aves caçadas e a imunidade humana em relação ao quente e a secura.

As categorias sensíveis ligadas aos intervalos sazonais (quente e frio, ligados por sua vez ao verão e ao inverno, ao calor e à chuva) são fundamentais para os Rikbaktsa descreverem o modo como eles se alinham aos seres ligados à vitalidade e regeneração florestais. Por meio da aliança com as duas figuras que descrevemos aqui (*Morebe* e *Zopoktsazo*), os Rikbaktsa conseguem manter em seus territórios, ilhas verdes em meio a

devastação, um microclima favorável à saúde das pessoas e dos rios, e à regeneração da floresta. Muito embora tal equilíbrio seja ameaçado, e muitas vezes comprometido, pelas ações negligentes dos não-indígenas. Tais ações continuam, como vimos, a reverberar no presente tanto por meio da monocultura, quanto por meio de lembranças e assombros ligados à sanha extrativista. Quando se pensa a crise ecológica do ponto de vista indígena, é impossível falar da "natureza" sem se remeter à "sobrenatureza".

Referências bibliográficas (teses, artigos, livros):

ARRUDA, R. S. V, 1992. Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição. 557 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

DORNSTAUDER, João., 1975. DORNSTAUDER, J. Como pacifiquei os Rikbaktsa. Série Pesquisas (História), vol. 17, pp. 1-192. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo: s.n.

HOLANDA, A., 1994. O Pensamento Mítico do Rikbaktsa. Série Pesquisas (Antropologia), vol. 50. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo: s.n.

LIMA, Daniela Batista de; BECHELANY, Fabiano Campelo., 2017. O descaso induzido: o desterro dos Tapayuna e dos Panará. Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 22, n. 2, p. 179–203, 2017. DOI: 10.5433/2176-6665.2017v22n2p179. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32257. Acesso em: 23 set. 2025.

MOURA E SILVA, José., 1975. Apresentação. In: Como pacifiquei os Rikbaktsa. DORNSTAUDER, J. Série Pesquisas (História), vol. 17, pp. 1-192. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo: s.n.

POVO RIKBAKTSA, 2020. Programa de Gestão Territorial Rikbaktsa. OPAN e Berço das Águas (orgs.), 176 pgs.

PACINI, A., 1999. Pacificar: Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa. 201 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SOARES-PINTO, Nicole., 2023. A catástrofe da sobrenatureza: a relação entre morte e terra no Complexo do Maricó. Mana 29 (1). DOI: 10.1590/1678-49442023v29n1e2023007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/sVfqkpZhh6ytYmdj7ZFBF5B/?format=html&lang=pt. Acesso em: 18 set. 2025.

Entre Natureza e Espírito: Relações Multiespécie e Modos de Habitar no Santo Daime

Frederico Romanoff do Vale (UFSC)

Resumo

Este trabalho apresenta resultados parciais da pesquisa de doutorado "Modos de existência na Ecovila São José: pelo equilíbrio nas relações humano-ambiente", que investiga práticas ecológicas e cosmopolíticas no interior de uma comunidade daimista situada em área de preservação ambiental em Florianópolis (SC). Vinculada ao ICEFLU, a Ecovila articula usos ritualizados da ayahuasca, compreendida como “planta professora”, com discursos ambientalistas e modos de habitar marcados por alianças multiespécies e insurgências sensíveis às materialidades da floresta, dos vegetais e das entidades espirituais. Dialogando com os estudos multiespécies, a antropologia da ciência e ontologias indígenas, a pesquisa explora formas de copresença e agência outras-que-humanas em contextos de ameaça ecológica. Considera, ainda, os desdobramentos geopolíticos do Antropoceno - incluindo Capitaloceno, Plantationoceno e Chtuluceno - como chaves analíticas para compreender disputas territoriais, conflitos infraestruturais e processos de re-existência. A etnografia se abre a modos de existência que emergem nas brechas do extrativismo e às ecologias ruderais que desafiam dicotomias entre natureza e sobrenatureza, político e cosmológico, humano e não-humano. Este trabalho aprofunda os resultados parciais de uma pesquisa de doutorado intitulada "Modos de existência na Ecovila São José: pelo equilíbrio nas relações humano-ambiente". A investigação se debruça sobre as práticas ecológicas e cosmopolíticas que emergem no seio de uma comunidade daimista, estrategicamente localizada em uma área de preservação ambiental no coração de Florianópolis, Santa Catarina.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Apresento neste texto, o resultado da minha participação na 10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia - React, realizada no Rio de Janeiro em 2025. Neste texto, examino a comunidade daimista Ecovila São José, localizada em Florianópolis, Santa Catarina, explorando sua história, organização social, relação com o meio ambiente e os desafios contemporâneos que enfrenta. Através de uma abordagem etnográfica e análise teórica, busquei compreender como esta comunidade intencional, fundamentada na doutrina[1] espiritual do Santo Daime, constrói um modo de existência alternativo em diálogo com questões ambientais, políticas e sociais do nosso tempo.

Entendendo que uma comunidade intencional se caracteriza por um grupo de pessoas que escolhem viver juntas e têm como foco central de sua convivência algum aspecto compartilhado; o caráter intencional das comunidades contemporâneas se dá pela possibilidade de escolha de fazer ou não parte deste agrupamento (MORÃO, 2017). Nas comunidades do tipo "tradicional" não se escolhe pela participação, ela é dada a partir de seu nascimento, região em que se vive e obrigações sociais relativas ao território.

Traço a trajetória histórica da comunidade, desde suas origens em 1987 até o presente. Examino o processo de estabelecimento no atual território, a construção da infraestrutura comunitária e o desenvolvimento dos pilares que fundamentam a Ecovila: espiritualidade, comunidade e ambientalismo. Apresento também o perfil dos moradores e a organização espacial da comunidade.

Pode-se observar que a comunidade passou por diferentes momentos ao longo de sua história, assumindo diferentes status legais. Esse tipo de vida social da comunidade corresponde também às mudanças internas e ao desenvolvimento dos moradores e também faz entrever uma adaptação às condições externas à Ecovila. A própria definição atual do espaço enquanto uma Ecovila pode ser vista de acordo com este movimento de adaptação, criando-se assim, espaços de diálogo com a

[1] "Doutrina" trata-se de uma categoria êmica, ou seja, é umas das formas pelas quais os adeptos da religião do Santo Daime referem-se a sua prática. Costuma ter a conotação de caminho a seguir ou um conjunto de diretrizes que regem a vida dos praticantes desta religião. Pode ser notada, principalmente, a partir da exegese dos hinos que estruturam a cosmologia daimista, bem como da observação do dia-a-dia dos praticantes daimistas na relação com seus pares nos momentos que antecedem e após as cerimônias.

sociedade envolvente.

Analiso ainda a forma que a Igreja e Ecovila se organizam, para tanto utilizo o conceito de “autoridade híbrida” da antropóloga Yvonne Maggie para dar conta da organização hierárquica da igreja e do território, este conceito é discutido em seu livro “Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito” (Maggie, 2001), onde a autora analisa as formas pelas quais a autoridade se constroi em terreiros de candomblé na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Construo então um paralelo para a comunidade em estudo no que diz respeito a coexistência dos dois códigos de legitimidade descritos por Yvonne Maggie: o burocrático, baseado no capital escolar e técnico de profissionais com formação superior que ocupam cargos estratégicos e garantem a legalidade e gestão da Ecovila e da Igreja do Santo Daime; e o espiritual-comunitário, fundamentado no prestígio simbólico adquirido pela dedicação histórica à religião e à vida comunitária, onde o comprometimento espiritual e a presença nas cerimônias conferem autoridade mesmo sem formação acadêmica formal. A respeito disso, podemos dizer que os moradores e praticantes da religião do Santo Daime articulam diferentes aspectos simbólicos e materiais a fim de construir ou manter influência sobre a comunidade.

Seguindo com o diálogo, busco aprofundar a análise da relação entre a comunidade e o meio ambiente. Investigando como as práticas espirituais, especialmente o uso ritual de plantas como a ayahuasca, nesse contexto tidas como “medicinas” ou “plantas professoras”, se entrelaçam com uma ética ambiental e com práticas de sustentabilidade. São examinadas as tecnologias e práticas ecológicas adotadas, como sistemas de captação de água, manejo agroflorestal e produção de alimentos.

Através desta análise, busco entender como os moradores da Ecovila constroem o seu modo de vida, especialmente através de que tipo de tecnologias eles sustentam a opção de construir uma comunidade intencional em uma área rural de Florianópolis imersa em um corredor ecológico e tendo grande parte do seu território dentro de uma Área de Preservação Permanente - APP, o que intensifica a necessidade de equilibrar a vida coletiva com práticas de cuidado ecológico. Além disso, o atual processo de gentrificação e especulação imobiliária em curso na cidade

pressiona não apenas o território em que a Ecovila está inserida, mas também amplia os desafios relacionados às questões ambientais que marcam a região.

Discorro também a respeito da própria opção da vida na floresta, entendendo que os praticantes do Santo Daime vêem esse espaço como um lugar privilegiado, onde podem restabelecer suas energias e construir diariamente uma relação de respeito e estreiteza com a natureza. Vemos que o modo de existência (Latour, 2019) construído através das práticas rituais do Santo Daime indica uma opção de vida em comunidade na floresta como a melhor forma de colocar em prática os ensinamentos da religião, é através da convivência que os conflitos surgem e são vividos dentro do ideal daimista. Neste sentido, o respeito ao irmão de caminhada e a orientação à floresta, são aspectos fundamentais do que podemos chamar de uma “ética daimista”.

Cito os trabalhos das pesquisadoras Maria Betânia de Albuquerque (2011) e Paulina Valamiel (2023) que localizam o Santo Daime enquanto uma “religião ecológica” que, por meio de uma pedagogia ambiental, ensina aos seus praticantes o valor que a floresta tem, e que se inscreve nos debates públicos internacionalmente a partir das discussões de caráter ambiental.

Continuando com a caracterização dos elementos fizeram parte do momento etnográfico da minha pesquisa, abordo uma situação de conflito na comunidade, analisando-a através do conceito de "drama social" de Victor Turner (1980). Exploro como disputas internas refletem tensões mais amplas dentro do movimento daimista, especialmente relacionadas a questões de gênero e distribuição de poder. Oferecendo insights sobre os desafios de governança e tomada de decisão em comunidades intencionais.

Sabe-se que situações de conflito vão ocorrer nos mais diversos agrupamentos humanos, que o conflito é inerente à relação humana, mas este ganha um valor antropológico quando faz surgir de forma nítida no território os papéis sociais dos diferentes atores que compõem o espaço, deste modo, torna-se um momento propício para a análise antropológica. Neste trabalho, busca-se preservar ao máximo os envolvidos, seguindo, para tanto, o manual de ética na pesquisa construído pela Associação Brasileira de Antropologia - ABA (2024).

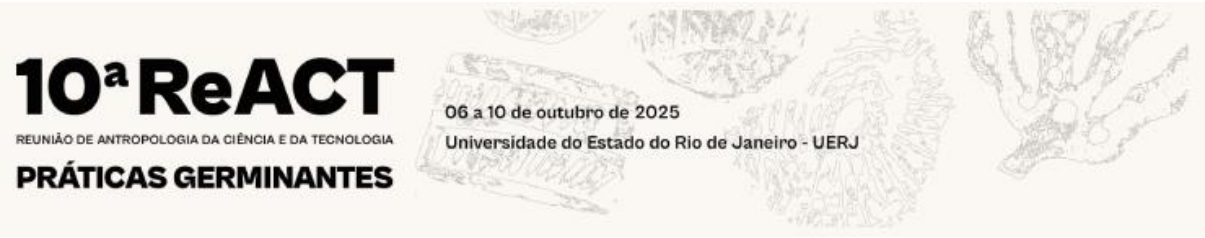
Foi possível observar como o conflito fez com que as atividades comunitárias

fossem abaladas até que algumas soluções começaram a surgir a partir de propostas de reorganização social. No entanto, algumas aparentes soluções tiveram a força de somar outras camadas ao conflito, questionando a legitimidade daqueles que as propunham. Outro aspecto importante foi o de relacionar os conflitos observados em campo a um movimento político maior em defesa da gestão compartilhada dos territórios e organizações daimistas e também de uma maior participação das mulheres nos processos de decisão.

Por fim, situo a experiência da Ecovila São José no contexto mais amplo das discussões sobre o Antropoceno e alternativas ao modo de vida capitalista dominante. Reflito sobre como as práticas e valores da comunidade podem oferecer perspectivas para repensar as relações entre humanos e não-humanos em um cenário de crise ecológica global.

Através deste exercício, busco realizar conexões entre o que foi visto localmente com questões teóricas, políticas e econômicas mais amplas. Neste sentido, o modelo ecológico construído na Ecovila São José pode sugerir soluções inovadoras para uma mudança de chave na forma como tratamos o ambiente. Apesar de haver uma questão de escala e também cultural muito forte, argumenta-se que a mudança deve ocorrer no nível da consciência, ao lado de Tim Ingold e outros autores, discorre-se quais teriam sido as causas que afastaram a humanidade da percepção onde ela se coloca como parte da natureza para uma mudança onde se vê fora desta.

Ao longo da tese em construção, buscou-se dialogar com teorias antropológicas contemporâneas sobre modos de existência, relações multiespécies e ontologias alternativas. A pesquisa contribui para os debates sobre comunidades intencionais, espiritualidade contemporânea e respostas locais a desafios socioambientais globais.



Referências

Associação Brasileira de Antropologia. Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia. Disponível em: https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/, 2024.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no santo daime. Revista Brasileira de História das Religiões, p. 149-173, 2011.

LATOUR, Bruno. Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos. Editora Vozes, 2019.

MAGGIE, Yvonne; VELHO, Yvonne Maggie Alves; Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Zahar, 2001.

MORÃO, Regina Célia Gonçalves. *Ecovilas: Velhos Novos Espaços de Fuga*. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2017.

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. Critical Inquiry in Language Studies, 71, p. 141-168, 1980.

VALAMIEL, Paulina. “Aproximações entre Santo Daime e ambientalismo nos fluxos das religiões globais: o caso de Portugal”. Ciências Sociais e Religião, vol. 25: e023017, 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

10ª ReACT - ST 25: Modos de existência que brotam nas frestas: natureza e sobrenatureza em alianças insurgentes

Coordenador(a)
Uirá Felippe Garcia (UNIFESP), Olivia Maria Gomes da Cunha (UFRJ), Rogério Louvain Viana Filho (UFRJ)

A mata se levanta e a terra estremece: alianças com encantados no Parque Nacional da Chapada Diamantina *Paula Pflüger Zanardi (UFSC)*

Resumo: Este trabalho acompanha a relação do jarê com a paisagem a partir de uma operação de fiscalização do ICMBio, em 2024, no Parque Nacional da Chapada Diamantina (BA) que resultou na destruição de um terreiro e na remoção de um assentamento de caboclo. A ação desconsiderou os vínculos entre corpos, paisagem, encantados e práticas de cuidado que estão nos modos de viver das comunidades jarezeiras. Há uma invisibilização da violência do ato que está expressa no processo de reconstrução do terreiro colocado em curso pelo ICMBio. Em contraste, os assentamentos e caminhos trilhados por curadores apontam para alianças que desafiam a separação entre natureza e sobrenatureza. Essas alianças insurgentes — entre encantados, pedra, mato, terra e rios — não apenas resistem às lógicas de simplificação ecológica, mas constituem outras formas de coabitação que não distinguem religião de natureza. Inspirada por Bispo dos Santos e pela noção de "terra como sujeito", acompanho os efeitos do ataque espiritual e material aos terreiros, mas também a mobilização coletiva que se ergue em resposta. Ao fazer emergir as fraturas do projeto moderno de preservação, o artigo reivindica modos de existência que se afirmam em alianças vivas entre mundos.

Palavras-chave: jarê; unidades de conservação; racismo ambiental;

Entre os dias 14 e 30 de julho de 2024 o ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) executou a operação nomeada "combate a caça, invasões, desmatamento - 2º semestre" que resultou na demolição de mais de uma dezena de imóveis localizados dentro dos limites do Parque Nacional da Chapada Diamantina, na extensão do vale do Curupati que conecta os municípios de Lençóis à Andaraí. A ação foi realizada tendo como base a comparação de imagens de satélite em duas temporalidades, a partir da qual foi

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

identificada supressão de mata. Com as referências das coordenadas geográficas, foi estabelecido os locais a serem fiscalizados.

Em 20 de julho, dois terreiros de jarê[1] foram visitados pelos agentes de campo. O terreiro Pai Gil de Ogum fica à beira do Rio Toalhas, em meio à mata. Pai Gil de Ogum, ou Daso[2] como é conhecido, foi o último curador do jarê da cidade de Lençóis. Sua casa realizava quatro festas por ano e era procurada por gente de todo lugar para a cura das mais diversas aflições. Foi durante a pandemia que os caboclos vieram avisar que Daso deixaria seus mais de quatrocentos filhos de santo.

Quando os agentes do ICMBio chegaram ao terreiro, encontraram-no ocupado pelos filhos de santo, que preparavam a festa da casa; assim, não colocaram em curso a demolição prevista, como fizeram nos outros imóveis naquele dia. Na busca por irregularidades, os agentes localizaram o assentamento do caboclo de Pai Gil, trabalho feito por ele há 33 anos[3].

O assentamento se configura como um agenciamento mágico que relaciona espíritos, a terra e aquele que faz. O local do assentamento torna-se sagrado e referência para cultuar a entidade ali materializada, uma vez que "o encantado vive nele mesmo, vive no elemento da natureza em que se encantou" (Simas; Rufino, 2018, p. 101). Como a magia envolvida na confecção desses lugares é permeada de segredos e perigos, é de conhecimento do povo de santo não interferir no trabalho feito por outro curador. Diferente é a atitude do técnico do ICMBio diante do perigo, como pontua Vieira ao distinguir o saber 'corrido' dos quilombolas com os funcionários 'sabidos': "o sabido não tem consciência de sua própria vulnerabilidade e pensa que vulneráveis são os outros." (Vieira, 2023)

Simas e Rufino (2018) pensam o caboclo como "antinomia da civilidade" (Simas; Rufino, 2018, p. 102), transgredindo os binarismos ocidentais de vida e morte, natureza e

[1] O jarê surge historicamente por meio de complexas interações culturais. O candomblé jeje-nagô, vindo da costa pelo rio Paraguaçu, se funde aos elementos de fundamento congo-angola já presentes na região. O jarê é compreendido como candomblé de caboclo (Senna, 1998) por ser resultante do encontro das matrizes africanas com as entidades nativas da região da Chapada Diamantina, que seriam os espíritos descendentes de indígenas. Castro (2001) afirma que os candomblés de caboclo emergem como manifestação rural do contato "de mitos e crenças indígenas com orientações religiosas do povo banto e do cristianismo, mas que projetavam a ânsia de liberdade representada pela imagem do caboclo, no ufanismo de ser brasileiro". (Castro, 2001, p. 92)

[2] Elaborei as biografias resumidas de Daso, Damaré e outras lideranças religiosas no contexto do projeto cultural *Memória das Cantigas do Jarê*. Disponíveis em: < http://www.cantigasdojare.com.br/liderancas-religiosas.html >.

[3] Segundo relato de Aira Silva durante a reunião realizada entre as partes. Aira é filha de santo de Pai Gil e estava na casa durante a fiscalização.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

cultura, corpo e espírito, o caboclo se constitui como uma entidade na encruzilhada, transversal às classificações racializadas de indígena, negro, sertanejo e povo da mata. Para os autores, "a noção de caboclo é o suporte que encarna as formas de vida potencializadas pelos encante" (Simas; Rufino, 2018, p. 99), não são viventes nem espíritos, mas *supraviventes*, enigma de continuidade na presença. Para além da sobrevivência ou resistência, o caboclo reescreve as possibilidades de vida.

Para os agentes do estado, no entanto, tratava-se de "enfeite feito com" "espécie criticamente ameaçada de extinção" a partir do qual se configuraria um crime ambiental, os filhos de santo foram informados que esse delito custaria 17 mil reais em multas ao terreiro.

Diante da ameaça policial, os filhos de santo removeram o crânio – parte do todo que é o assentamento –, colocando em risco a integridade espiritual da casa e o cuidado dos encantados. No processo SEI/ICMBio nº 02125.001434/2024-21, a fotografia deste assentamento foi registrada e identificada pelos agentes como um "adorno" (Figura 1).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 1 – Fotografia do assentamento documentada no processo

Legenda: Enfeite feito com crânio de macaco-prego-de-peito-amarelo, espécie criticamente ameaçada de extinçãao. No terreiro de "Pai Gil", que foi identificado a cerca de 1.5 quilômetros acima deste espaço religioso também tinha este adorno utilizando-se de espécie ameaçada de extinção.

Fonte: imagem extraída do processo (Brasil, 2024, p. 5).

O outro terreiro visitado pela fiscalização foi o Peji da Pedra Branca de Oxóssi, liderado por Damaré. Desta vez, não havia ninguém presente na casa.

Pedra do morro desce: caminhos que levam ao terreiro

O caminhar necessário para chegar ao terreiro de Damaré despertou minha atentividade para perceber quando havia adentrado seu espaço. Na véspera, ainda na cidade, Damaré havia me explicado como chegar[4]; não quis acompanhá-lo em seu trajeto diário que faz antes do

[4] A primeira vez que percorri esse caminho foi em 2021, para o desenvolvimento de um projeto cultural que incluía dez terreiros do município de Lençóis. (Zanardi; Pinto, 2021)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

alvorecer. Sairia mais tarde da cidade, atravessando o rio Lapão em direção ao rio Mandassaia, passando pelas roças que se estabeleceram ali durante a pandemia[5]. Uma hora mata adentro perdi a trilha ao atravessar o segundo rio. Segui o que parecia ser uma picada até que a voz de um homem no meio da mata me perguntava de longe para onde eu estava indo. Informei que estava indo a convite de Damaré, conhecer sua casa, ao que o sujeito sem rosto respondeu que andava no caminho certo.

Desde a porteira havia cabeças de bonecas e fitas fixadas aos troncos, indicando o caminho até a casa, árvores amarradas para Eru, crânios de animais e grandes esculturas em barro. Desenhos no chão de terra e restos de cera evocavam as velas que haviam sido acesas ali. Tanto no processo quanto nas escutas públicas não houve referência por parte do Estado a esses elementos que compunham o espaço sagrado, e sim a afirmação de que não foi possível reconhecer o terreiro, argumento questionado diversas vezes pela comunidade[6].

[5] Em ensaio fotográfico publicado, aponto para a expansão das roças de cultivo nesta área em relação à insegurança alimentar decorrente da pandemia (Zanardi, 2022). No processo analisado "as recentes invasões imobiliárias iniciadas a partir de 2019" se dão devido à "diminuição de fiscalização por conta da pandemia de COVID-19". (Brasil, 2024, p. 4)

[6] O *continuum* entre o terreiro de Daso e Damaré foi apresentado pela comunidade, como foi possível compreender que o primeiro se tratava de espaço religioso não o outro, se reproduzem as mesmas formas de culto às entidades? Entre os presentes, crescia a sensação de que o Estado mascarava uma escolha deliberada e agora, frente aos comunitários, dissimulava suas intenções.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2 – Damaré em seu terreiro

Fonte: cena do filme "Profilaxia Mágica" (2020). Direção de Rodrigo Rodowicz.

Outro caminho se desenha nas trilhas do processo para chegar ao terreiro de Damaré. Em uma classificação que antecede o gesto, o ato é nomeado antes da sua consumação e fiscal se encontra com a ruína prevista:

> "Essa *demolição* foi a segunda que encontramos no caminho e foi *demolida* com a utilização de ferramentas para a derrubada física e posteriormente com a observação de um pequeno quarto parcialmente *demolido*, percebeu-se tratar de um espaço religioso e a *demolição* foi cessada, infelizmente, o espaço sem nenhum tipo de imagem que era maior já havia sido *demolido*." (Brasil, 2024, p. 3, grifos meus)

Proponho percorrer a gramática administrativa mobilizada para se referir ao terreiro de Damaré. Os relatos da fiscalização recorrem sistematicamente ao uso do sujeito indefinido, como no trecho "percebeu-se tratar", recurso que desloca a agência dos envolvidos, apagando a corporeidade do agente policial responsável pela ação. Essa forma discursiva produz uma generalização que dilui a responsabilidade individual e institucional, conferindo opacidade ao processo e neutralizando as marcas da violência concreta.

Inicialmente o objeto do processo é apresentado como uma demolição, mesmo antes da efetiva destruição do espaço. Nas primeiras tramitações, o local geralmente é referido como uma "casa de alvenaria" para tratar da materialidade de forma descritiva, ainda que não revele os aspectos que poderiam configurá-la como construção tradicional (Lins; Santana, 2017),

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

como as paredes em adobe e em pedra. Quando é nomeada como “obra", "construção" e "edificação" os textos deslocam a compreensão do terreiro para a categoria de estrutura irregular, inserindo-a na categoria de "invasões” e outras formas de ocupação ilegal no território do Parque. A expressão "espaço religioso" aparece no relatório após a os fiscais reconhecerem as imagens de santo no peji. Esse registro provoca um estranhamento, pois há um distanciamento semântico ao não nomear o jarê, a única religião presente nos limites do PNCD. O termo “templo religioso” surge apenas em despachos posteriores, quando o processo já avança para a discussão sobre a reparação de danos.

Há, ainda, um termo de transição que aparece no parecer jurídico, que traduz as concepções anteriores e já reconhece o significado do espaço: “se trata de construção denominada ‘terreiro’ dedicado aos cultos e práticas de jarê*”* (Brasil, 2024, p. 38). O uso do termo “terreiro” se consolida quando o reconhecimento da necessidade de reparação já está estabelecido. De modo geral, a forma como o ICMBio nomeia o local aponta para uma neutralidade técnico-jurídica, que, no entanto, invisibiliza as dimensões simbólicas, sagradas e raciais do espaço.

Essas categorias apontam para as temporalidades do processo e como o mesmo espaço é sucessivamente nomeado, transformando-se em diferentes coisas à medida que novos saberes, informações e relações se inscrevem sobre ele, tensionando suas dimensões materiais e simbólicas.

A terra estremece: o conflito nos autos

A dificuldade em reconhecer o espaço do terreiro nos autos do processo reproduz a dificuldade em reconhecê-lo *in situ*. Ainda que os técnicos tivessem passado pelos diversos signos externos à casa que simbolizavam o espaço religioso, sem identificá-los, causa estranhamento à comunidade de santo que não o tenham reconhecido a partir do letreiro, afixado acima da porta principal, escrito em tinta verde sobre forro PVC: “Peji Pedra Banca De

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Oxóssi: A Mata Se Levanta, Poeira Levanta, Pedra Do Morro Desce e A Terra Estremece" (Figura 3).

Figura 3 - Fotografia do assentamento documentada no processo

Fonte: fotografia retirada do processo (Brasil, 2024, p. 72).

A derrubada do terreiro e a impossibilidade de seguir com os ritos de cuidado tiveram repercussões diretas sobre os corpos e as vidas envolvidas. Na escuta pública[7] que marcou a instauração do processo, Damaré revelou que estava há sete dias sem dormir, sete dias sem comer, sete dias sem lembrar[8], como se a suspensão do cuidado dos seus guias reverberasse na

[7] O processo administrativo não se inicia com um reconhecimento pelo Estado, mas a partir da demanda da sociedade civil. Uma série de movimentos se articularam para a denúncia e reinvindicação de direitos. A Frente Preta de Lençóis em diálogo com o MNU Bahia expôs o caso nas mídias (MNU/Bahia, 2024), notas técnicas (Adinolfi; Zanardi, 2024), vídeos de influenciadores digitais nas redes sociais, além de matérias jornalísticas que foram veiculadas pela imprensa. A ABA (2024) publicou moção de repúdio durante a reunião brasileira de antropologia. Não tardou para que o caso saísse da ingerência do PARNA, para ser respondido pelas chefias do ICMBio e que se fizesse a primeira reunião sobre o tema em Lençóis.

[8] A destruição de um terreiro ou assentamento não aniquila os caboclos, pois, como lembram Simas e Rufino (2020), não se inscrevem ao registro binário de vida e morte, deslocam-se das lógicas ocidentais de finitude. Esse

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sua própria capacidade de estar presente no mundo. Na mesma reunião, o chefe do PNCD e responsável pela ação, Cezar Gonçalves estava com o pé tão inchado que sequer podia calçar sapatos ou pisar o chão. E pisar é saber corporificado para atravessar as serranias de Lençóis, sendo o movimento um dos temas mais caros ao jarê (Banaggia, 2015). O episódio não passou despercebido pela comunidade religiosa que leu no corpo do fiscal acometido por uma crise de gota, o desagrado às entidades.

Ainda durante a escuta, a técnica aposentada do ICMBio, Iara Ferreira – enviada para mediar o conflito – afirmou: "não existe uma intencionalidade de racismo religioso, como vem sendo colocado nesse sentido. Não foi um único alvo religioso, foi uma operação que tinha muitos alvos." Sua justificativa fundada na multiplicidade de intervenções realizadas, desloca o foco do debate político para uma moldura operacional, e sugere que a ausência de intenção exime o Estado de responsabilidade sobre os efeitos racializados de sua ação. A participação de representantes da SEPROMI-BA e do MIR na ocasião indicava um reconhecimento da dimensão racial do caso. Porém, em vez de tensionar as estruturas racializadas da política de conservação, sua presença parecia legitimar o enquadramento burocrático do episódio. Esse reconhecimento protocolar opera como uma simpatia-sem-vínculo (Ferdinand, 2022), um gesto de empatia descomprometida que mantém a lógica de exclusão ambiental. A percepção de que a derrubada do terreiro de Damaré foi um erro de procedimento já estava sendo criada.

Na primeira instância do processo administrativo conclui-se pela nulidade da demolição por "ocorrência de vício insanável" (Brasil, 2024, p. 27) e recomenda medidas administrativas diante das falhas identificadas. O parecer mais substancial do processo[9], assinado por seis procuradores federais, se dedica a analisar a validade jurídica da demolição. Este também conclui que se tratou de "um "erro em operação de fiscalização" (Brasil, 2024, p. 62); reconhecendo inclusive que "o estado errou" (Brasil, 2024, p. 59) e que, portanto, deve-se reparar o direito violado.

O parecer reconhece o Jarê como uma religião e os direitos culturais e de liberdade religiosa lhe são constitucionalmente garantidos. No texto, tais direitos precisam ter

artigo não esgota todas as questões que esse caso desperta. Um caminho possível para outros estudos é atentar para a relação entre a presença dos encantados, o cuidado da mata e os modos afro-brasileiros de conceber a paisagem e a continuidade da vida.

[9] Parecer nº 00130/2024/CAI/PFE-ICMBIO/PGF/AGU pp. 36-67.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"compatibilidade com espaços protegidos" (Brasil, 2024, p. 42). Desta forma, o parecer prossegue fazendo uma análise ponderada entre os direitos culturais e religiosos, estes aparecem como itens a serem considerados no rito administrativo, e não como dimensões estruturantes das políticas ambientais. Assim, há uma admissibilidade desses direitos na gestão de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral (UC), subordinados a uma autorização técnica do Estado. Não são reconhecidos como constitutivos do território, mas como exceção administrável "dentro de critérios de ordenamento e condições técnico-normativas apropriadas para atender os objetivos da unidade de conservação" (Brasil, 2024, p. 53).

Esse parecer em específico e o processo como um todo constroem-se sobre a ideia de uma "falha procedimental" (Brasil, 2024, p. 61) que levou à demolição. Essa estratégia despolitiza o evento, transformando a derrubada do terreiro em uma falha técnica e não em uma manifestação de racismo religioso e epistêmico.

O parecer se utiliza do conceito de "confluência" (Bispo dos Santos, 2023) para propor a compatibilização entre usos tradicionais e regramento ambiental:

> Assim, a partir de um contexto mais amplo de compreensão entre as interações em conservação da natureza e usos religiosos, é possível observar que os usos religiosos podem ser compatibilizados com os objetivos conservacionistas, afastando a ideia de ilicitude, observadas as condições técnicas e jurídicas que amparem essa confluência de usos e objetivos. (Brasil, 2024, p. 48)

Esse uso instrumental esvazia a radicalidade do conceito proposto por Bispo dos Santos. O que se coloca não é o reconhecimento da coexistência entre mundos, mas sua administração dentro de um regime que se apresenta como neutro, mas que atua racialmente. Para o autor quilombola, confluência não é adequação ao Estado, mas sim uma coexistência sem hierarquia, sem tradução ou autorização de outrem. Confluência, para Bispo, é o encontro entre diferenças que se reconhecem mutuamente e caminham juntas sem perder sua singularidade. Não se trata de fusão, conciliação ou tolerância, mas de uma coexistência radical entre mundos.

Bispo dos Santos denuncia a cosmofobia do universalismo eurocristão, que define o humano por um ideal de unidade e excluindo todos os modos de ser que o escapam. O projeto do autor de Bispo recusa a gramática da humanidade imposta pelo Ocidente e semeia palavras contracoloniais para transformar as "armas dos inimigos em defesa" (Bispo dos Santos, 2023, p. 3).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao esvaziar a proposta contracolonial de confluência e traduzi-la como um comprometimento entre gestão ambiental e o jarê, revela outra expressão do esforço do Estado em enquadrar os modos de vida e a compreensão do mundo das comunidades tradicionais em sua gramática administrativa.

A mata se levanta: o jarê é a Chapada

Ainda sobre o pensamento de Antônio Bispo dos Santos, gostaria de tratar ao modo como o autor quilombola concebe a relação com a terra. A ideia de "criar solto" não diz respeito

Figura 4 – Letreiro antes da ação do ICMBio

Fonte: frame do filme Profilaxia Mágica (2020).

apenas a uma técnica de manejo de animais, mas a uma ética e uma ontologia: a liberdade de todas as espécies, humanas e não humanas, de existirem fora dos regimes de confinamento e domesticidade que caracterizam o projeto colonial de ordenamento da natureza. Para Bispo, os territórios são matrizes de existência coletiva, política e espiritual. Saberes como os do jarê não são transponíveis para outro lugar: eles só existem porque estão enraizados na Chapada Diamantina, que lhes oferece os caminhos, a mata, as pedras e os encantados.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Seguindo a proposta de Ferdinand (2022), gostaria de confluir movimentos antirracistas e propostas ambientalistas. No mundo colonial, a plantation organiza a separação entre humanos e não humanos, os escravizados estariam na segunda categoria, enquanto partes da máquina da plantation, tais como a cana-de-açúcar no caribe, aqueles são desenraizados de seus vínculos natais (Patterson, 2008). O sistema da plantation substitui a diversidade ecológica e cultural por monoculturas e por modos padronizados de trabalho, saber e existência. Essa lógica de homogeneização segue operando em projetos contemporâneos de conservação da natureza que transformam paisagens complexas em monoculturas de ideias onde somente uma concepção de natureza é possível (Fagundes, 2025). A preservação que destrói terreiros e reconfigura paisagens habitadas em como cenários turísticos administrados é expressão da continuidade da plantation como forma de ordenamento racial e ambiental.

E como Fagundes (2025) acrescenta, não se trata apenas de uma exclusão, mas de uma necropolítica ambiental que se manifesta na tecnicalidade do protocolo e na ignorância institucionalizada diante da complexidade cosmopolítica de mundos como o jarê. Ainda que existam outras abordagens em disputa na gestão ambiental contemporânea, os dispositivos herdados da colonialidade preservacionista, como vistos nesse caso, seguem operando. Para Fagundes (2025), não haverá verdadeira restauração ambiental sem uma restituição de memória que reconheçam as formas de vida danificadas tanto pelas plantations agrícolas quanto por suas versões preservacionistas.

O parecer, ao fim, reconhece a nulidade da fiscalização e propõe seu encerramento administrativo com a reposição material do terreiro[10]. Mas o faz sem qualquer reconhecimento ético ou político da violação: não há pedido de desculpas, nem menção ao racismo religioso estruturante da ação. A violência é tratada como exceção procedimental. A reparação, reduzida à indenização e à reestruturação do espaço no valor de 120 mil reais, ignora os danos espirituais

[10] Ora, o objeto de reparação foi somente a "construção em alvenaria" que compreendia ao terreiro de Damaré. Uma vez que a ação de fiscalização foi considerada nula, dever-se-ia argumentar pela nulidade de todos os seus efeitos. Dos diversos imóveis removidos no contexto dessa ação, muitas foram as roças da comunidade do jarê. Como seria possível alegar que "o objetivo é a restauração do estado anterior das coisas" (Brasil, 2024, p. 60), uma vez que a ação aleija a presença da comunidade religiosa?

e epistêmicos. A gramática do erro técnico desmobiliza a compreensão do crime de colonialidade fundante cometido pelo ICMBio.

A destruição do terreiro e a tentativa de reparação material operam dentro do que Fagundes define como simplificação ambiental: um processo de exclusão e redução da paisagem a seus aspectos biológicos e mensuráveis, eliminando as formas de vida, espiritualidade e memória negra que sustentam a paisagem. O jarê não pode ser separado da mata, pois é ele quem a constitui, espiritual, ontológica e historicamente.

Por fim, a lógica circular do tempo em Bispo dos Santos nos ensina que há início, meio, início, e onde há encantado, a vida não teve fim. A poeira se levanta pra lembrar que outras formas de existir integradas à terra ainda persistem.

Referências Bibliográficas

ABA, Associação Brasileira de Antropologia. Moção de repúdio à ação do ICMBio de demolição do Terreiro de Jarê Peji Pedra Branca de Oxóssi, em Lençóis, Bahia. **Informativo nº 14/2024.** Brasília/DF, 26 de julho de 2024. Disponível em: < https://abant.org.br/aba/informativo/2024319 >.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes; ZANARDI, Paula. Racismo religioso e ambiental na ação do ICMBio contra terreiro de jarê no Parque Nacional da Chapada Diamantina. **Palmares: Centro de Estudos e Assessoria por Direitos**. Publicado no dia 25 de julho de 2024. Disponível em: < https://www.centropalmares.org/post/racismo-religioso-e-ambiental-do-icmbio-contra-terreiro-de-jarê-na-chapada >.

FAGUNDES, Guilherme Moura. Plantations de preservação. In: LUEDY, Laura. **Tempo fechado: capitalismo e colapso ecológico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2025.

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

BANAGGIA, G. **As forças do jarê: religião de matriz africana da Chapada Diamantina**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

BRASIL. **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio)**. Processo SEI Nº 02125.001434/2024-21. Brasilia, 2024.

CASTRO, Y. P. de. **Falares africanos na Bahia – Um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

LINS, Eugênio de Ávila; SANTANA, Mariely Cabral de. (Coord.). **Mestres Artífices – Bahia: Cadernos de Memória**. Brasília/DF: Iphan; Salvador/BA: UFBA, 2017;

MNU/Bahia, Movimento Negro Unificado da Bahia. Nota de repúdio contra as ações arbitrárias do ICMBio contra o Terreiro de Jarê Peji da Pedra Branca. **Site do MNU/Bahia**. Publicado em 25 de julho de 2024. Disponível: <https://mnubahia.com.br/estadual/nota-de-repudio-contra-as-acoes-arbitrarias-do-icmbio-contra-o-terreiro-de-jare-peji-da-pedra-branca/

PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social: um estudo comparativo.** Trad. de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2008.

PROFILAXIA MÁGICA. Direção de Rodrigo Rodowicz. Brasil: Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB), 2020. YouTube, 20’40’’. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=GF74Dg_rqJ0 >.

SENNA, R. DE S. **Jarê - uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Feira de Santana: Editora da Universidade Federal de Feira de Santana, 1998.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Entre risos e perigos: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia. - 1 ed. Rio de Janeiro, RJ : Editora 7Letras, 2023.

ZANARDI, P. P.; PINTO, A. C. **Memória das cantigas do Jarê**. 1. ed. Lençóis: Fundação Pedro Calmon, 2021.

ZANARDI, P. P. Os terreiros de Jarê de Lençóis – BA. **Revista Giz**, São Paulo, v. 7, p. 1-11, 2022.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tramas de *ejé*: construindo laços entre humanos e não-humanos no *Ilê Asé Sòpònnòn*

Aluna: Ana Luísa Nardin[1]

> "Ô Ana, aqui no *ilê* a gente tá sempre em movimento. A casa não para. A gente entra, sai, volta, vai de novo. Um dia é folha na Mata da Baleia, outro é ferramenta de Exu. Galinha a gente compra às vezes no Zezinho aqui perto, outras vezes lá pra região de Santa Luzia. Depende também do animal, não é só galinha, às vezes a gente precisa de um galo, pombo, pato, cabrito, cabra. Mas quando tá difícil, a gente sempre resolve no Mercado Central. No próximo sábado, você vai pra Mata da Baleia. Sabe onde é? Fica ali pertinho do Hospital da Baleia. Você vai catar folha para os orixás, referente à obrigação da menina que está recolhida. Vai com o Anderson, que é Pai Pequeno, ele conhece os caminhos e vai te mostrar como faz. Se não me engano, o Hudson também vai. E o Victor, que é outro filho de santo, deve ir também. Eles te mostram como pegar as folhas e os *otás*,e quero que eles te levem pra ver a santa que tem lá. Mas ó: o mais importante são as folhas. Pede pra eles te explicarem direitinho quais folhas, pra qual orixá, como que tira, como que cuida. Tem que ir cedinho. Quero você aqui no máximo às 7h. Se conseguir chegar às 6h, melhor ainda. Tem horário certo pra pegar folha. Depois eu te ensino sobre os animais e as ferramentas. Mas primeiro: mata. E lembra de uma coisa: a casa tá sempre em movimento, sempre em reforma, aqui até as telhas a gente troca. Eu fico mais atenta à camarinha, com os orixás. Eduardo, à casa de Exu. Mas nós dois estamos sempre atentos aos movimentos. E você vai aprendendo isso com o tempo. Vai vendo, ouvindo, participando todos os sábados. Porque aqui, a gente aprende vindo. E mês que vem vai ter festa de *erê*, vamos para Pedro Leopoldo, se você quiser ir com a gente está convidada". (Mãe Alessandra, *ekédji* e esposa do *bàbálórìsà* Eduardo de *Omolú*, diário de campo, 8 de setembro)

Esta epígrafe é extraída de uma anotação realizada em meu diário de campo e reflete uma das primeiras impressões compartilhadas com a Mãe Alessandra ao início da minha pesquisa de doutorado[2]. O que me chama atenção logo no começo da conversa é a afirmação de que no *ilê*[3] as pessoas estão em constante movimento. Hoje arrisco dizer que esta *dinâmica* existente no terreiro não se configura apenas como metáfora, mas como prática cotidiana concreta: "a gente entra, sai, vai, volta, o tempo todo".

---

[1] Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG). Mestre e graduada em Antropologia Social pela PPGAS/UFScar. E-mail: analunardin@gmail.com

[2] Ingressei no doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2022 e, desde agosto de 2023, venho realizando trabalho de campo junto ao Ilê Asé Sòpònnòn. Minha pesquisa se dedica a refletir sobre a relação da família desse terreiro com o "sangue", chamado de ejé no candomblé, com atenção aos ensinamentos e significados atribuídos aos diferentes tipos de *ejé* (vermelho, branco e preto).

[3] Neste artigo, opto por grafar em itálico as palavras em yorùbá, idioma amplamente utilizado no *Ilê Asè Sòpònnòn*, especialmente nas cantigas e na oralidade cotidiana. *Ilê*: termo que significa "casa terreiro" ou "morada".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Os deslocamentos e as atividades são variados e se relacionam diretamente com as demandas do terreiro: em um dia, eles coletam folhas na Mata da Baleia; em outro, dedicam-se à obtenção de ferramentas ritualísticas para Exu. As compras para as obrigações religiosas também revelam essa mobilidade, ocorrendo ora no comércio local do Zezinho, ora em regiões como Venda Nova ou o Mercado Central. Além das galinhas, animais diversos, como galos, pombos, patos, cabritos e cabras, são adquiridos conforme as necessidades dos orixás. Há ainda as festas de *erês*[4], que geralmente acontecem fora do terreiro, como em um sítio alugado na cidade de Pedro Leopoldo, MG. A partir desse diálogo e desses percursos iniciais, acompanhei também os filhos do *ilê* em outros deslocamentos: por exemplo, para Esmeraldas, região próxima a Belo Horizonte, e até mesmo para uma festa de marinheiro em Cabo Frio, RJ.

Importa destacar que, no *ilê*, nada se realiza de forma isolada: todas as ações são coletivas. Esses itinerários percorridos pelos integrantes do terreiro evidenciam como o espaço sagrado está imbricado e articulado com a cidade e seus arredores, expressando uma rede de relações sociais, econômicas e simbólicas em constante movimento.

O *Ilê Asè Sòpònnòn*[5] está situado no bairro Paraíso, zona leste de Belo Horizonte, MG, como um espaço que se entrelaça com a cidade e com os caminhos de quem o frequenta. Desde agosto de 2023, tenho feito o trajeto até o terreiro quase todos os sábados, partindo da estação Horto, atravessando Santa Tereza e seguindo até chegar ao portão do terreiro que, à primeira vista, passa despercebido. Para quem, como eu, nunca havia estado em um terreiro, essa entrada discreta pode até parecer irreal, como se escondesse algo que ainda não se consegue nomear. Mas, ao ser aberta, revela-se como um portal para uma infinidade de possibilidades: outros tempos, outros saberes, outras formas de viver e de se relacionar com os lugares, e com a natureza e os animais.

Durante uma das conversas que tive com Pai Eduardo, manifestei minha curiosidade sobre como reconhecer, no emaranhado urbano da capital mineira, as casas de *àse*. Diferentemente das igrejas cristãs, que ostentam placas e fachadas imponentes, os terreiros de matriz africana tendem a se camuflar na paisagem da cidade, confundindo-se com as demais

[4] No candomblé, o *erê* é uma entidade que representa o espírito de uma criança. No entanto, sua atuação vai muito além da imagem infantil: trata-se de uma figura com responsabilidades importantes, por ser intermediária entre a pessoa e seu orixá. Ao longo do artigo, busco aprofundar essa mediação.

[5] *Ilê Asé Sòpònnòn* significa "Casa de *Omolú*". Em iorubá, *ilê* quer dizer casa, e *Sòpònnòn* é uma forma de se referir ao orixá Omolú. O terreiro é conduzido pelo *bàbálòrìṣà* Eduardo de *Omolú*, que costuma dizer que não cura ninguém: ele apenas retira a doença das pessoas. E, por vezes, "retirar a doença" pode significar deixar partir. Assim, o *Ilê Asé Sòpònnòn* é um espaço sagrado, guiado por Pai Eduardo, onde a força de *Omolú* se manifesta no cuidado com a vida e com a morte.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

construções. Imaginei que ele mencionaria os toques dos atabaques ou os sons da tumbadora como sinais distintivos. No entanto, sua resposta apontou para um detalhe menos sonoro e mais sutil: as quartinhas, que são pequenos recipientes de barro com água colocados sobre os telhados. Essas peças sinalizam a presença do sagrado.

Nas casas de candomblé, as quartinhas simbolizam a ligação com os orixás e com as entidades espirituais, funcionando como dispositivos de proteção e como pontos de força. Esse aprendizado inicial, quase sempre passado pela oralidade e pela observação, revela como certos elementos arquitetônicos, por mais discretos que pareçam, carregam sentidos profundos e funcionam como pistas para uma cartografia sensível dos terreiros na cidade. É nesse gesto de atenção aos detalhes que se inicia um modo de ver e de escutar que será fundamental para compreender a complexidade dos espaços religiosos afro-brasileiros.

Com o tempo e a convivência no terreiro, vamos aprendendo não apenas a reconhecer as casas de *àse* espalhadas pela cidade, mas também a mapear os múltiplos lugares que os povos de terreiro nos apresentam (os bairros visitados, e até mesmo outras cidades, como Esmeraldas e Cabo Frio); e vamos descobrindo pontos simbólicos e afetivos, que se entrelaçam nos rituais, nas trocas, nos ensinamentos e na vida das pessoas de terreiro.

Ao longo desse percurso, as reflexões de Michel Foucault (2009) em *De outros espaços* contribuem para que eu compreenda o *ilê* não como um espaço isolado ou apartado do mundo, mas como um ponto de articulação entre múltiplas relações, revelando a complexidade e a heterogeneidade do espaço vivido. Ainda que a noção de "heterotopia" possa sugerir caminhos interessantes, seria precipitado aplicá-la diretamente ao terreiro, já que ele não se encontra fora de todos os lugares[6]. Pelo contrário, o *ilê* se espraia por diferentes pontos da cidade, e é justamente na convivência com o povo de *àse* que se aprende a reconhecer e localizar esses espaços na paisagem urbana.

Nesse sentido, o que Márcio Goldman (2005) chama de "catar folhas" se torna um gesto

[6] O conceito foucaultiano de heterotopia parte da compreensão de que vivemos em um emaranhado de relações espaciais que se sobrepõem, se entrecruzam e se contradizem, ou seja, em uma espacialidade essencialmente heterogênea. O espaço não seria um dado neutro, mas algo que se agencia a partir do corpo e de práticas sociais, sendo indissociável da história e das formas de poder que o atravessam. As heterotopias são, assim, espaços reais que coexistem com os demais, mas que funcionam segundo lógicas próprias, revelando tensões e deslocamentos frente às normas sociais dominantes, como os navios, os espelhos, os cemitérios ou as prisões. Esses lugares não são isolados, mas articulam-se com outros, operando com temporalidades, funções e regras que os distinguem. Nesse sentido, mais do que aplicar o rótulo de heterotopia ao terreiro, o mais instigante é perceber como o conceito nos convida a pensar o *ilê* como espaço de articulação e não de isolamento, um ponto de convergência de múltiplas relações que se espraiam pela cidade e se atualizam na convivência com o povo de *àse*.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

fundamental: aprender, no candomblé, é reunir fragmentos de lugares, de gestos ou de experiências que, aos poucos, formam um saber denso e partilhável. Essa aprendizagem é tecida coletivamente, e só faz sentido porque está enraizada em práticas, trajetos e relações. Assim, ao seguir os caminhos abertos pela Mãe Alessandra e pelo Pai Eduardo, fui convidada a conhecer muitos lugares que habitam a paisagem urbana, afetiva e simbólica do candomblé.

Em Minas Gerais, como em outras regiões, tais locais são referidos como "terreiros". Minha escolha por estudar na capital mineira também está atrelada à minha origem, já que sou natural de Uberlândia, MG. Após concluir minha graduação e mestrado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no interior de São Paulo, quis realizar o doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e busquei um campo de estudo na cidade de Belo Horizonte, motivada por meu interesse em conhecer melhor o estado onde nasci. Sempre tive uma inclinação para mudar de casa e explorar novos ambientes. O candomblé *Ilê Asè Sòpònnòn* se revela para mim como mais um lugar a ser conhecido: uma casa que difere significativamente das inúmeras outras que já tive a oportunidade de habitar ao longo da vida.

Portanto, este artigo constitui um exercício de reflexão sobre minha inserção no campo e sobre os modos como a cidade de Belo Horizonte vem sendo ressignificada a partir dos caminhos que percorro com a Mãe Alessandra, com o Pai Eduardo e com todos os filhos e filhas do *Ilê Asè Sòpònnòn*. Ao acompanhar os movimentos e deslocamentos do terreiro, uma nova cartografia urbana se desenha: não aquela oficial e hegemônica, mas aquela que emerge dos saberes, práticas e ritmos dos povos de terreiro. Inspirada pela perspectiva das espacialidades dissidentes, esta escrita se propõe como um ensaio metodológico e sensível, no qual tento reconhecer e registrar os lugares que fui conhecendo junto ao terreiro, numa cartografia afetiva e situada. Assim, mapear esses lugares é também ser afetada por eles, gesto contracartográfico que desloca fronteiras, produz novos modos de habitar, e reinscreve o espaço urbano em outras gramáticas.

A Mata da Baleia com os filhos e filhas do *Ilê Asè Sòpònnòn*

Desde agosto de 2023, quando iniciei meu trabalho de campo no *Ilê Asé Sòpònnòn*, venho acompanhando os eventos que compõem o calendário ritual da casa. Meu primeiro contato com o terreiro aconteceu na rua Isaura Possidônio, próxima ao *ilê,* durante uma saída

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

do seu antigo grupo de maracatu pelo bairro Paraíso, em preparação para a festa do *Olubajé*. Acompanhá-los naquele cortejo foi o que me apresentou à dinâmica da casa: os toques dos instrumentos, os corpos em movimento, a relação com o entorno.

Com o tempo, e agora já somando quase dois anos de trabalho de campo, fui percebendo que, embora certas celebrações se repitam anualmente, como o próprio *Olubajé*, elas nunca são exatamente iguais. No *ilê*, o *Olubajé* é uma festa dedicada ao Pai Eduardo de *Omolú*, *bàbálórìsà*[7] da casa, e tem como orixá central Obaluaiê (ou Omolú), divindade associada à cura, à doença e à transformação. Além do cortejo pelas ruas do bairro Paraíso, um gesto marcante é a entrega de pipoca à comunidade, uma das comidas preferidas de Omolú, que no contexto ritual simboliza a superação de obstáculos e a cura de males físicos e espirituais.

Aquele grupo musical, composto pelos filhos e filhas, hoje se apresenta como afoxé, e tem uma história recente e significativa dentro do *ilê*. Com idades entre 20 e 30 anos, os tocadores participavam de grupos de maracatu em Belo Horizonte, mas frequentemente havia conflitos e desencontros. Foi então que Mãe Alessandra sugeriu que formassem um grupo no próprio terreiro, com a condição de que as músicas do maracatu fossem voltadas aos orixás. Desde 2019 eles começaram a ensaiar e a se apresentar nas ruas próximas; e em 2024, com um repertório majoritariamente em *yorùbá*, o grupo passou a se identificar como afoxé. Os instrumentos tocados são alfaia, ganzá, agogô, abê, gonguê, repique e caixa. Pude acompanhar três dessas saídas, e em nenhuma delas o percurso foi o mesmo. Mesmo com o uso do GPS (ou Global Positioning System, o sistema de posicionamento global por satélite que orienta a navegação pelo celular), os trajetos não se repetem.

Quem guia o grupo é o próprio Pai Eduardo, muitas vezes incorporado na entidade da Baiana, tocando os instrumentos e escolhendo, no momento, o caminho a seguir. Essa é uma forma de ocupar e conhecer o bairro Paraíso, por meio do corpo, do som e do sagrado: e me faz pensar nas "práticas contracartográficas artísticas" descritas por Cristina Kiminami e David Sperling (2020) ainda que, aqui, os mapas não se desenhem em papel ou em telas, mas se tracem com os pés e as cantigas. Tenho a impressão de que, no *ilê*, os rituais não apenas retornam: eles

[7] Com o tempo, e agora já somando quase dois anos de trabalho de campo, fui percebendo que, embora certas celebrações se repitam anualmente, como o próprio *Olubajé*, elas nunca são exatamente iguais. No *ilê*, o *Olubajé* é uma festa dedicada ao Pai Eduardo de *Omolú*, *bàbálórìsà* da casa, e tem como orixá central *Obaluaiê* (ou O*molú*), divindade associada à cura, à doença e à transformação. Além do cortejo pelas ruas do bairro Paraíso, um gesto marcante é a entrega de pipoca à comunidade, uma das comidas preferidas de *Omolú*, que no contexto ritual simboliza a superação de obstáculos e a cura de males físicos e espirituais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

se reinventam, abrindo caminhos outros para conhecer o bairro e explorar os contornos que constituem o próprio terreiro.

Inicialmente, esse encontro com o *Ilê Asé Sòpònnòn* foi viabilizado pela minha participação no projeto de extensão da UFMG denominado "Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afro-Diaspóricas em Belo Horizonte", no qual atuo como pesquisadora colaboradora. O objetivo do projeto é mapear, de forma criativa, a capital mineira do ponto de vista das práticas rituais e cotidianas dos povos de terreiro. Em outras palavras, o foco da pesquisa é conhecer vários terreiros e examinar Belo Horizonte sob a perspectiva da construção dos espaços urbanos, dos modos de habitação e da vida das pessoas que seguem religiões de matriz africana. Um dos objetivos finais é publicar um *site* contendo um mapa criativo da cidade, e destacando locais significativos para essas comunidades.

Até aquele momento, eu nunca havia visitado um terreiro de candomblé. Mas, após o maracatu (hoje já renomeado como grupo de afoxé) que atravessou o bairro Paraíso, fui calorosamente convidada pela Mãe Alessandra e pelo Pai *Bàbálòrisá* Eduardo de *Omolú* para entrar em sua *casa*: o *Ilê Asè Sòpònnòn*.

Confesso que o gesto me surpreendeu, pois eu acreditava que só veria o maracatu. Ao entrar no terreiro, fiquei impressionada com as dimensões do espaço interno, e com a generosidade das pessoas presentes. Não imaginava que, por trás de um portão escondido, se estendia um amplo espaço destinado à prática do candomblé. Aquele ambiente se assemelhava a um labirinto, repleto de vegetação, vasos de plantas, e algumas imagens de santos já visíveis.

Ousei lhes perguntar se seria possível desenvolver minha pesquisa de doutorado naquele ambiente. Mãe Alessandra expressou contentamento: sublinhou seu grande apreço pelo professor Edgar Barbosa, coordenador do projeto. Não via objeções e me encorajou a frequentar a casa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A Mãe, naquele momento, também consultou o Pai Eduardo e os filhos e as filhas sobre a possibilidade de eu desenvolver ali minha pesquisa. Até então havia poucas pesquisas acadêmicas realizadas no *Ilê Asè Sòpònnòn*, das quais a mais relevante era sua própria dissertação (Gomes, 2020). Ela expressou o desejo de que houvesse mais trabalhos acadêmicos sobre seu terreiro. Muitos dos filhos já são acadêmicos, porém a maioria das áreas de Educação, Cinema e Letras.

Todos concordaram que poderia ser enriquecedor ter uma antropóloga participando do cotidiano da casa. Mas, nessa altura, eles enfatizaram a importância da regularidade da minha presença durante os sábados, dia das cerimônias. Em certa medida, eles me alertaram que, sem essa convivência, eu não conseguiria pesquisar. Isso exigiu que eu adotasse uma postura de colaboração e me tornasse parte integrante da comunidade, no papel de um membro da casa; mas compondo a hierarquia mais baixa. Assim sou classificada, e sou chamada de *abiyán*: segundo meus interlocutores, aquela que ainda está aprendendo sobre os ensinamentos de terreiro.

Além de abiyán, sou filha de Ọ̀ṣun e uma ìyàwó8. Até este momento escolhi não consultar os búzios nem passar pelo processo de iniciação, e isso tem sido respeitado. O Pai Eduardo, desde o primeiro dia em que me viu, reconheceu minha ligação com Ọ̀ṣun. Recebi de presente uma saia amarela e branca para participar das giras e uma guia para me proteger na vida e nos estudos.

Diante disso, ainda que não iniciada formalmente, fui sendo integrada aos modos de estar e aprender com o ilê, o que me levou a acompanhar os caminhos trilhados pelo grupo fora do terreiro, especialmente nos deslocamentos pela cidade. Movimentos esses que também me atravessaram enquanto pesquisadora e filha de Ọ̀ṣun, e que se tornaram parte fundamental da minha escuta e observação em campo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nos primeiros sábados de convivência, fui convidada a conhecer a Mata da Baleia, espaço de grande importância não só por abrigar um hospital filantrópico da cidade, mas também por concentrar folhas, *otás*[9] e nascentes essenciais à vida no candomblé. Dessa forma, já em minha terceira visita ao *ilê*, acompanhei Anderson (o Pai Pequeno[10]), Hudson e Victor até a Mata da Baleia, próxima ao Hospital da Baleia, onde aprendi a catar as primeiras folhas para os orixás, folhas que seriam usadas na iniciação de Fernanda como *ìyàwó*. Desde cedo, entendi que a "coleta" não consiste apenas em recolher folhas: há um modo certo de fazer, um horário preciso para chegar, e uma série de cuidados que orientam o gesto.

A mata, localizada na zona leste de Belo Horizonte, me surpreendeu por sua extensão, localizada em pleno coração urbano, um território florestal que guarda silêncio, umidade e *àse*. Sobre o seu nome, eu mesma, que me mudara para a cidade em 2021 vinda de São Carlos, já havia me intrigado com a recorrente pergunta feita nos caixas de supermercado sobre doações para o Hospital da Baleia. Que baleia seria essa, em pleno estado de Minas Gerais? Foi um dos filhos do *ilê* que me explicou: a mata leva esse nome por conta da formação rochosa da Serra do Curral, que, vista de certos ângulos, lembra uma baleia mergulhando. Segundo o Instituto

[8] *Ìyàwó* são as pessoas que incorporam os orixás e as entidades. Diferenciam-se assim da *ekédji* e do *ògá*, figuras igualmente importantes na estrutura do terreiro, mas que não passam por iniciação com incorporação, já que não recebem orixás em seus corpos.

[9] Os *otás* são as pedras ou rochas encontradas nas regiões de mata, geralmente submersas em água. Durante as idas à mata, recolhem-se tanto as folhas quanto esses *otás*.

[10] No *ilê*, o Pai Pequeno é carinhosamente chamado de Tateto. Figura fundamental na história do *Ilê Asè Sòpònnòn*, foi com o Babalorixá Eduardo de *Omolú* que ele aprendeu os caminhos da mata e os encantos do candomblé. Sempre solícito, é conhecido pela humildade e pelo cuidado com todos. É casado com a *ekédji* Adriana, também filha da casa. Ambos têm uma trajetória marcante e fazem parte do grupo de filhos mais velhos que seguem presentes em quase todos os eventos do terreiro.

Estadual de Florestas[11], a área se estende por mais de 10 hectares e, além de sua importância ecológica, protegendo nascentes e contribuindo para a qualidade do ar, sustenta práticas religiosas fundamentais para os terreiros da região. Para os filhos e filhas do Ilê Asè Sòpònnòn, a Mata da Baleia é mais do que um ponto no território: é um lugar atravessado por memórias, cuidados, saberes e relações com o sagrado.

Assim, antes de entrarmos na Mata da Baleia, foi necessário pedir licença, ou *agô* em *yorùbá*, aos orixás que ali habitam. Para isso, levamos cachaça e uma cumbuca com coco, fumo, vela, dendê e moedas. Esses itens são ofertados como forma de respeito e solicitação de permissão, especialmente aos orixás *Òsányìn* e *Òṣóòsì*, que são considerados os guardiões da mata e do saber relacionado às folhas. Fui com o Pai Pequeno e com Victor e Hudson, e eles me explicaram com muita atenção que, sempre que eu for entrar em uma mata, devo pedir licença a esses orixás, porque a mata pode se abrir ou se fechar a qualquer momento: é ela, a mata mesma, que determina os caminhos que vamos trilhar, e não nós. Por isso, é essencial entrar e sair com respeito, em silêncio, e com atenção ao que se pede e ao que se recebe.

Posteriormente o Pai Eduardo também ressaltou a importância de se ter muito cuidado ao acender uma vela na mata, para evitar qualquer risco de incêndio. A vela representa a luz e a conexão com o mundo espiritual. O fumo é utilizado como oferenda e também para defumação, purificando o ambiente e abrindo caminhos. A cachaça, assim como outras bebidas, pode ser entregue aos orixás como forma de agrado e como reforço dos laços com a natureza. As moedas, por sua vez, são lançadas ao solo como expressão de respeito e reconhecimento, e para potencializar a energia da terra.

Durante o percurso pela mata, o Pai Pequeno do *ilê* não apenas guiou o caminho, mas também apontou com cuidado os pontos danificados pelo asfalto e os resíduos que prejudicam o meio ambiente. A poluição e a sujeira dentro da mata incomodam profundamente os filhos do terreiro, e por isso levamos, além da cachaça e da cumbuca, também sacos de lixo e facões. Os sacos têm duas finalidades bem definidas: um é destinado ao recolhimento das folhas coletadas, e o outro é reservado para juntar o lixo encontrado pelo caminho.

Ao longo da caminhada, aprendi sobre os diferentes tipos de folhas e suas especificidades em relação aos orixás. Com paciência e atenção, o Pai Pequeno explicou como remover galhos e folhas sem causar danos à vegetação, permitindo que a mata siga seu ciclo e

[11] Cf. dados de https://liferay.meioambiente.mg.gov.br/web/ief/w/parque-estadual-da-baleia.

volte a florescer. Como gesto generoso, presenteou-me com algumas folhas da árvore gameleira, que no contexto do candomblé tem bastante importância.

O Pai Pequeno explicou que a gameleira é conhecida em alguns lugares do nosso país como figueira. Essas nomenclaturas também estão presentes no mapeamento realizado sobre religiões de matriz africana na região de Pelotas, Rio Grande e Jaguarão, pela pesquisadora Marília Kosby, no ano de 2021. A autora explica que as figueiras são consideradas portais energéticos, estabelecendo uma conexão poderosa entre orixás e entidades veneradas no candomblé. Essas árvores são importantes porque elas representam os ancestrais negros.

A pesquisa enfatiza que a busca pelo equilíbrio cosmológico ocorre através da manutenção de relações harmoniosas entre os adeptos dos terreiros e a natureza. Destaca-se que esse equilíbrio se perpetua mediante a interação direta das pessoas com elementos naturais, tais como árvores, animais, ventos, água, pedras e terra, todos intrinsecamente conectados às fontes de *àse*. Nessa perspectiva, o Pai Pequeno esclarece que a ida à mata é essencial, pois muitas atividades dentro do candomblé não podem ser realizadas sem esse contato, sendo necessário dirigir-se frequentemente à Mata da Baleia ao longo do ano.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O *ejé* das folhas dentro do *ilê*

Nesse contexto, as folhas ocupam um papel central na cosmologia do candomblé, atuando como mediadoras entre os domínios humano, natural e divino. Sua importância transcende o uso ritualístico imediato: elas são matéria viva e princípio vital, constituindo o fundamento material sobre o qual se estruturam as práticas e saberes da religião.

Isso se vê no ritual de iniciação, por exemplo. Comumente chamado de "feitura de santo", é um processo complexo que transforma o iniciado, filho ou filha de santo, em alguém capacitado a cultuar os orixás. No terreiro do Pai Eduardo a feitura se inicia com a ida à Mata da Baleia, espaço onde são colhidas as folhas que darão início ao recolhimento. A esteira de palha, também conhecida como *eni*, sobre a qual o iniciado repousa, é forrada com folhas, e o iniciado terá que tomar diversos banhos chamados "de *abô*", preparados com as seivas e o sumo das folhas, marcando os primeiros momentos do nascimento simbólico.

Enquanto os ìyàwó permanecem recolhidos por 21 dias no terreiro, as *ekédj*[12]*i* e os *ògá*, que não incorporam orixás, cumprem um período de reclusão mais curto, geralmente de 7 dias, uma vez que são considerados mais antigos no santo[13]. Esse recolhimento ocorre em um espaço

[12] *Ekédji* é o título feminino das mulheres que não incorporam nem entram em transe, na nação Ketu. O título masculino equivalente é ògá, que também se refere aos homens que não incorporam. No Ilê *Asè Sòpònnòn*, tanto *ekédji* quanto *ògá* desempenham uma ampla gama de tarefas, incluindo a manutenção das instalações, e têm a função principal de tocar instrumentos e comandar os rituais. É importante destacar que, nesse *ilê*, tanto mulheres quanto homens tocam atabaques, agogô e agbê.

[13] *Ògá* e *ekèdjì* ocupam papéis fundamentais na estrutura da casa, sendo considerados "mais velhos no santo", não necessariamente em termos de idade cronológica, mas em função de sua experiência, responsabilidade e posição dentro da hierarquia religiosa. Mesmo sem incorporar entidades espirituais, são figuras respeitadas, encarregadas de cuidar dos orixás, zelar pelos rituais e garantir o bom funcionamento do axé. Diz-se que ògá e ekèdjì "nascem com a bandeja e em pé", uma expressão que simboliza o fato de já assumirem, desde o início, funções de liderança e confiança no terreiro. A antiguidade, nesse caso, está relacionada ao papel ritual que desempenham e ao reconhecimento da casa sobre sua importância. Por outro lado, os ìyàwó, iniciados mais jovens, passam por um longo processo de aprendizado e obrigações até adquirirem esse mesmo tipo de reconhecimento. Após sete anos de iniciação, um ìyàwó pode tornar-se ẹ̀ bòmí, alcançando uma nova etapa de maturidade espiritual e participação ativa na vida religiosa. Diferente do ògá e da ekèdjì, o ìyàwó só "recebe a bandeja" ao fim desse ciclo, quando se torna apto a circular com maior autonomia, a participar de rituais como o do corte dos animais e a ter uma voz mais ativa nas decisões da casa. A bandeja, aqui, é literal: uma travessa contendo pós sagrados, tesoura, pena, obi e outros elementos ritualísticos fundamentais. Ao recebê-la, o ẹ̀ bòmí está preparado para, se for do desejo do orixá e da comunidade, dar os passos seguintes rumo à feitura como bàbálórìṣà ou yálórìṣà. Essa passagem representa um crescimento espiritual, o aprofundamento no conhecimento das tradições, e o reconhecimento público da sua trajetória dentro da religião. Assim, ainda que não incorporem, ògá e ekèdjì podem ser "mais velhos" no santo por já exercerem desde o início funções centrais, enquanto os ìyàwó precisam cumprir um caminho de formação que culmina, após sete anos, na transformação em ẹ̀ bòmí.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

específico dentro do terreiro, chamado camarinha: um quarto reservado, onde a pessoa que está sendo iniciada permanece recolhida em contato com seu orixá durante o processo de iniciação. Como eu não sou iniciada no santo, não posso entrar nesse local. Além disso, há outros espaços no terreiro aos quais também não tenho acesso, especialmente por ser considerada uma *ìyàwó* em potencial, ou seja, alguém que vira no santo, mas que ainda não passou pela iniciação. Entrar em certos ambientes, como a própria camarinha, poderia me causar problemas, já que ainda não sei incorporar. Diante disso, vou compreendendo os significados e usos desses lugares a partir das conversas que mantenho com os filhos da casa.

Por esses motivos, minha relação com a camarinha se constrói mais por escuta e imaginação do que por presença física. Gosto de perguntar como é a camarinha. João, filho da casa, por exemplo, me contou que acha que nunca a viu por inteiro, pois nas vezes em que entrou estava incorporado. Outros dizem que conseguem ver o espaço completamente. Já as crianças parecem nutrir um encantamento especial por esse lugar. Gael, de 10 anos, que passou uns dias recolhido lá enquanto sua mãe se iniciava no santo, diz que a camarinha é "incrível". Recentemente, o ouvi dizer à pequena Cecília, de 6 anos, que ela precisava se comportar direitinho no *ilê*, "sem fazer bagunça", para um dia poder conhecer esse espaço "quase mágico". Nos quase dois anos em que acompanho o *ilê*, foi apenas no meu primeiro dia de campo que o Pai Eduardo me mostrou, rapidamente, a camarinha. Guardei poucas imagens nítidas daquele momento, mas me recordo de ver dois filhos deitados sobre uma esteira de palha coberta por folhas. Acredito que estavam em processo de iniciação. Essa imagem, tênue, mas persistente, se entrelaça aos relatos que escuto, compondo uma descrição sensível e fragmentada da camarinha, como se ela mesma se deixasse ver apenas em partes, e apenas por quem está pronto.

As folhas, no entanto, não são apenas elementos de purificação ou proteção. Para meus interlocutores, elas são fonte de ejé, sangue, uma substância vital que circula nos três reinos da natureza: vegetal, animal e mineral. O ejé não se limita ao sangue vermelho. Ele se manifesta em diferentes colorações e materiais, com significados próprios dentro da prática religiosa. Mãe Alessandra me explicou que há três cores principais de ejé: o branco, o vermelho, e o preto. O ejé branco, por exemplo, está presente na saliva e no plasma dos animais, como no caso do ìgbín (caramujo); no reino vegetal, se encontra no sumo das folhas, na seiva e nos líquidos fermentados; e, no mineral, aparece em elementos como os sais, o giz,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

a prata e o chumbo. A saliva, misturada à seiva das folhas, é utilizada na preparação de banhos e alimentos ritualísticos, compondo fórmulas que alimentam e ativam os corpos durante a iniciação. O ejé vermelho aparece, no reino animal, no sangue de bichos como galinha, galo, porco, cabra, cabrito, boi e tartaruga; no reino vegetal, se encontra no azeite de dendê; e, no reino mineral, está no cobre e no zinco. O ejé preto se encontra no reino animal nas cinzas dos corpos; no reino vegetal, no sumo escuro de certos vegetais; e, no reino mineral, no carvão, no ferro e nas pedras, os otás são um bom exemplo de ejé preto.

Essa concepção do *ejé* que emerge da fala de Mãe Alessandra dialoga com a proposição de Juana Elbein dos Santos (2012), que, na tese *Os* Nàgô *e a morte:* Pàde*,* Àsèsè *e o culto* Égun *na Bahia*, sublinha que, para que o terreiro exista plenamente e cumpra suas funções, é necessário que ele receba e distribua *àsè*. Esse *àsè* é "plantado" e posteriormente transmitido a todos os elementos que integram o *ilê*, circulando por meio das substâncias vitais que compõem o mundo. Juana descreve o àsè como imanente a elementos representativos dos três reinos da natureza, animal, vegetal e mineral, presentes em diferentes paisagens e territórios, da floresta ao espaço urbano, da terra firme às águas doces ou salgadas. Ela aponta ainda que tais elementos portadores de àsè podem ser classificados em três categorias de sangue: vermelho, branco e preto. Essa classificação ressoa com a explicação de Mãe Alessandra sobre os tipos de ejé, que ultrapassam a ideia ocidental do sangue como fluido corporal vermelho, uma vez que ele se manifesta em múltiplas formas, como a saliva, o sumo das folhas, os líquidos fermentados ou os sais minerais, e participa de práticas que atualizam e redistribuem o àsè, como a preparação de banhos, comidas e rituais. Nesse sentido, as folhas, ao lado de outros elementos, são fundamentais: elas condensam ejé, alimentam e ativam os corpos em transformação, servindo como veículo privilegiado na transmissão da força vital que sustenta o terreiro.

Tal concepção de mundo, que reconhece a força vital circulando entre reinos e elementos diversos, aproxima-se, ainda que a partir de cosmologias distintas, da interpretação elaborada por Pedro Rocha e Thiago Chacon (2024) no artigo "Entre territórios e mundos: espacialidades e contracartografia Kotiria e Kubeo no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Embora estejamos lidando com contextos profundamente diferentes, um terreiro de candomblé no sudeste urbano, e dois povos indígenas do noroeste amazônico, ambos compartilham uma atenção aguçada aos modos como os espaços são habitados, ativados e vividos. No trabalho de Rocha e Chacon (2024), o território não é apenas um espaço físico, mas um enredamento de histórias, afetos e relações entre humanos e outros seres, animados ou não.

Para os Kotiria e Kubeo, o mundo é formado por planos sobrepostos: território, mundo e ambiente. Este último é entendido como o domínio da vida, onde circulam pessoas, animais, plantas, rios, doenças, espíritos e objetos, todos capazes de agir uns sobre os outros. Ainda que existam classificações entre seres animados (com espírito) e inanimados (sem espírito), essa separação não é fixa: árvores, pedras e águas também podem conter espírito e agência.

Essa concepção ecoa no terreiro, onde folhas, minerais e animais não são meros recursos, mas portadores de *àṣẹ*, substâncias que sustentam a existência e operam transformações. O que os aproxima, portanto, não é a equivalência entre sistemas, mas a sensibilidade comum à presença da vida em múltiplas formas, e à potência dos elementos do mundo: folhas que sangram, objetos que falam, minerais que alimentam, águas que protegem. Ao ouvir a Mãe Alessandra falar do *ejé* branco na seiva e na saliva, ou do preto nas pedras e no carvão, lembro que, tanto no alto rio Uaupés quanto no *ilê*, há um saber que reconhece que a vida pulsa em mais do que apenas corpos humanos: ela está entranhada nas texturas do mundo.

Compreender esse sistema exige mais do que uma tradução de conceitos: requer um deslocamento sensível, capaz de escutar as frequências sutis que atravessam mundos distintos. Tal como no Uaupés, onde território, mundo e ambiente se sobrepõem em planos de existência interligados, no terreiro também é preciso afinar o corpo e o pensamento para captar os movimentos de uma vida que escapa às divisões rígidas da ontologia ocidental. A cosmovisão candomblecista não separa natureza de cultura, ou espírito de matéria, mas enreda esses domínios num só campo de forças, onde folhas, pedras, águas e animais carregam *àṣẹ*, força vital que transforma, cura, abre caminhos.

A iniciação, nesse contexto, é mais do que rito: é uma reconfiguração radical do corpo, que passa a ser moldado por outros elementos que vivem e operam. São folhas que tingem o corpo com sangue simbólico, águas que lavam e despertam, minerais que firmam os passos. Assim como entre os Kotiria e Kubeo, há aqui uma escuta profunda dos modos de existência não humanos, uma atenção à presença ativa do mundo. Ao perceber o *ejé* nas plantas e no

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

carvão, compreendo que esse sangue também pulsa na cosmopolítica do candomblé, onde tudo o que vive, mesmo o que parece inerte, pode ser fonte de vida e transformação.

Essa reconfiguração do corpo, no entanto, não se dá de maneira abstrata: ela é operada materialmente, por meio de gestos, folhas e águas consagradas que circulam no terreiro. O *abô*, por exemplo, é um banho ritual preparado com ervas maceradas e armazenado em um porrão de barro, e seu uso reiterado durante o período de obrigações ou festas atua como um agente de purificação e realinhamento. Perto dos bambuzais do *ilê*, nós, filhos e filhas, nos ajoelhamos em silêncio, enquanto os mais velhos despejam sobre nossas cabeças canecas desse líquido vegetal que escorre como um sangue branco e vivo. Em certos momentos, também o bebemos, e ele nos atravessa por dentro.

Mesmo sem ter passado pela iniciação, como *abiyán* eu também fui convocada a me banhar com o *abô*, especialmente em situações de mal-estar, ou em festas que exigiam que todos os filhos se lavassem antes dos rituais. Vestidos com roupas brancas simples, tomamos esses banhos sem nos secar completamente: é preciso que a seiva das folhas permaneça agindo, curando, abrindo caminho. Em ocasiões como o *orô*[14] que antecedeu a festa de 60 anos do Pai Eduardo, o banho de *abô* foi imprescindível, uma forma de alinhar os corpos ao tempo ritual, preparando-os para o que viria. Nesse contexto, as folhas não são metáforas, mas tecnologias vivas de transmutação, articulando o cuidado do corpo à presença do sagrado.

É importante destacar que a circulação dessas folhas sagradas também se inscreve em um tempo próprio do candomblé, marcado por ritmos que não são aleatórios. Após os 21 dias de reclusão do *ìyàwó* e os 7 dias destinados à *ekédji* e ao *ògá*, abrem-se os ciclos de obrigações que seguem uma contagem aparentemente simples, mas profundamente significativa: nos períodos de 1, 3, 5, 7, 14 e 21 anos. Como me explicou Pai Eduardo, após um *abô* coletivo: *"*Número ímpar é caminho. É movimento. Quem dá santo não para. Vai seguindo. Já o par é chão. É ele que sustenta e equilibra o *orí* [a cabeça]". A predominância dos ímpares está, assim, ligada à continuidade: quem se inicia deve seguir, mover-se, estar sempre em trânsito com o *òrìṣà*. Os ímpares são números abertos, que não se encerram em si, e por isso sustentam a dinâmica da repetição ritual. Já os pares, embora menos frequentes, aludem ao equilíbrio

[14] No candomblé, o *orô* é o ritual que envolve o corte de animais. É uma prática densa em significados, na qual o sangue ou *ejé* vermelho é compreendido como veículo de *àse*, a energia vital que alimenta os orixás. Mais do que uma oferenda, trata-se de um gesto de conexão entre os planos material e espiritual, por meio do qual se fortalece o vínculo entre o adepto e sua divindade.

necessário entre forças complementares.

Cada pessoa nasce com pelo menos dois *òrìṣàs*, sendo um feminino e o outro masculino; um de frente, que governa o *orí* (a cabeça), e o outro das costas, o *juntó*, que oferece apoio e estabilidade. Esses *òrìṣàs*, muitas vezes, revelam pares compondo uma lógica não hierárquica de reciprocidade e potência cruzada. As *Yàbás* correspondem às orixás femininas, como *Yemọja*, *Ọ̀ṣun*, *Ọ̀yà*, *Naná*, *Ewá* e *Ọ̀bá*, e representam forças femininas associadas à ancestralidade, ao tempo, às águas e à fertilidade. Já os *Ọ̀bòrò* são os orixás masculinos, como *Èṣù, Ọ̀ṣàlá, Ògún, Ọ̀sányin, Ọ̀ṣọ́ọ̀sí, Ṣọpọnná* (ou *Ọ̀mọlú*), *Ọ̀ṣumàrè e Ṣàngó*, e manifestam energias masculinas ligadas à criação, à justiça, à transformação e à comunicação. Assim, os números que marcam a vida de santo não são meras convenções cronológicas, mas tecnologias de organização do tempo e do corpo. Como as folhas e os banhos, eles operam uma dinâmica em que cada etapa ritual é uma dobra no tempo, um chamado para continuar.

Contudo, é importante sabermos que o segredo das folhas está intimamente relacionado ao orixá *Ọ̀sányin*. A Mãe Alessandra destaca que, antes do surgimento deste santo, já existiam outras divindades que associavam a farmácia ao sagrado. De acordo com alguns filhos da casa, *Ọ̀sányin* é descrito como filho de *Nanan* e irmão de *Ọ̀ṣùmàrè*. Outros afirmam que ele faz parte do templo primordial e não teve pai nem mãe. No entanto, é amplamente aceito que *Ọ̀sányin* é o orixá das plantas, das ervas, da cura e dos mistérios na religião. Ele é encarregado de fornecer folhas aos outros orixás para rituais, e possui o poder de curar com folhas e ervas. *Ọ̀sányin* reside nas florestas e é representado com uma perna só, como um tronco de árvore. No contexto do *ilê*, ele acompanha *Omolú*: este orixá é considerado equivalente ao médico, enquanto *Ọ̀sányin* é associado à farmácia.

Ademais, a Mãe Alessandra e o Pai Eduardo frequentemente nos ensinam sobre a importância de conhecer o universo da vegetação, destacando que existem diferentes tipos de folhas: masculinas e femininas, quentes e frias, ou que provocam excitação ou calmaria. A excitação, nos termos do candomblé, está associada ao movimento, e essas folhas despertam o poder que é essencial para o ritual. A busca, o momento e o processo de obtenção das folhas são todos significativos, mas elas só adquirem pleno valor com o uso das palavras: rezas, cantigas e encantamentos. O poder de cura é ativado através dessa encantação, considerando o contexto completo de onde e como a folha é usada.

A ida à Mata da Baleia não é apenas um gesto corriqueiro ou uma prática pontual do

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

terreiro. Trata-se de um deslocamento carregado de significados, que ativa uma cartografia própria, na qual a cidade é atravessada por caminhos sagrados. Esses caminhos não estão nos mapas oficiais, mas são reconhecidos e atualizados pela circulação de saberes, práticas e relações entre pessoas, orixás e folhas. A mata, nesse sentido, não é uma mata qualquer: é espaço de revelação, onde se aprende a ver e a sentir quais folhas "respondem" a determinados orixás.

Em meu caderno de campo, anotei que as folhas *gún* e *èrò*, por exemplo, podem ser tanto machos de santo *(àborò)* quanto fêmeas *(àyàbá)*. Folhas pontiagudas e compridas costumam se associar aos orixás masculinos, enquanto folhas arredondadas, com formas que evocam o útero, se aproximam dos orixás femininos. Ainda assim, há exceções que não apenas são aceitas como revelam a complexidade do sistema simbólico em jogo: folhas femininas podem servir a orixás masculinos e vice-versa. Essa lógica, baseada na complementaridade entre forças, não pressupõe uma leitura binária ou heteronormativa. No terreiro, o equilíbrio entre masculino e feminino não exige a união entre homens e mulheres, mas sim a presença de elementos complementares, tanto nos corpos quanto nos orixás e nas folhas. Assim, ao adentrar a mata, entra-se também em um outro regime de saber: um universo criativo onde as folhas falam, respondem, equilibram, e ajudam a traçar uma geografia do sagrado que conecta o terreiro à cidade e reinventa os próprios sentidos de pertencimento e cuidado.

O *ejé* vermelho

O sangue advindo do reino animal, conhecido como *ejé* vermelho no candomblé, chamou minha atenção desde o início da pesquisa de campo. Quando comecei a frequentar o *Ilê Asé Sòpònnòn,* alguns colegas de outras áreas, sem vínculo com a Antropologia, começaram a questionar a "matança" e o "sacrifício" de animais dentro do terreiro. Inicialmente, tinha dificuldade em responder a essas indagações; mas, após participar de alguns rituais, me sinto capaz de esclarecer a importância do sangue vermelho para os membros do terreiro. A abordagem desses questionamentos, comum entre pessoas de fora, é complicada e, de certa forma, perigosa, visto que foram raras as vezes em que ouvi termos como "matança" ou "sacrifício" sendo usados dentro do *ilê.* Pai Eduardo sempre enfatiza que o que ocorre é o corte do animal, do galo, galinha, cabra, cabrito, tartaruga, boi e porco, sem a conotação de sacrifício. Este último conceito, segundo ele, pode ser traiçoeiro, especialmente quando utilizado por quem não entende a prática religiosa. Ele me alertou para observar não apenas o manuseio da faca durante o corte, mas também as palavras que são pronunciadas dentro do candomblé.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Parece que há uma falta de informação ou de interesse em compreender que, nas casas de candomblé, o corte animal tem um significado específico e é realizado com grande reverência e cuidado. Essa aversão pode, na verdade, refletir um racismo religioso mais do que uma verdadeira preocupação com o sacrifício dos animais. É importante destacar que no candomblé existe um cargo designado exclusivamente para essa função, chamado *àsògún*, que é ocupado por um *ògá* preparado e treinado para realizar o corte do animal.

A Mãe Alessandra ressalta que é fundamental que o *àsògún* seja adequadamente capacitado, pois o sacrifício deve ser feito de maneira a minimizar a dor e o sofrimento, garantindo que a oferenda seja eficaz e respeitosa. O silêncio durante os rituais é essencial, sendo quebrado apenas pelas rezas. Ao contrário dos frigoríficos, onde o abate é feito de forma rotineira e impessoal, no contexto ritualístico há um cuidado especial e minucioso no processo de corte.

O tipo de animal cortado varia conforme o orixá a quem a oferenda é dirigida, podendo ser um animal de duas ou quatro patas: galinha, galo, pombo, cabra, cabrito, boi, porco, caramujo, tartaruga. O oferecimento de sangue, denominado *ebó ejé*, é um aspecto central desse ritual. Atualmente, Flávio é o responsável por essa função na casa do Pai Eduardo; mas quando alguém recebe a bandeja (*deka*), que simboliza a formatura no candomblé, pode assumir a tarefa de realizar o corte na ausência de Flávio. Outros filhos de santo, *ògás* e *èkéjìs* também têm a possibilidade de realizar o corte, e, embora seja raro, mulheres podem exercer essa função.

A faca utilizada para o corte deve ser cuidadosamente selecionada e consagrada para esse propósito. Ela deve estar limpa, amolada em couro de animal e preparada com mel em ambos os lados, garantindo um corte que não cause dor ao animal. A faca ritual deve repousar em uma vasilha de barro, com o cabo voltado para o chão, simbolizando firmeza e confiança. É essencial que a faca não seja manipulada ou apontada para qualquer pessoa ou entidade, mantendo o respeito e a sacralidade do ritual. A energia excedente gerada pelo calor da faca deve ser absorvida pela terra, e cuidados rigorosos são tomados para evitar que a faca caia, o que seria um mau presságio.

No artigo “Os sentidos do sacrifício na religiosidade brasileira”, publicado por José

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Carlos dos Anjos em 2015, que argumenta que o corte dos animais nos terreiros é uma prática ancestral que integra o divino, o humano e o natural, mesmo diante do sofrimento. Segundo ele, esse ritual promove uma transformação e renovação que une essas três dimensões em uma única entidade. A conexão inseparável entre elas faz do corte um momento especial de fusão de destinos e renascimentos, onde o animal, o humano e o divino se tornam uma unidade indivisível. A plena realização do corte, portanto, depende da aceitação dessa tríade.

No *ilê*, é notável o completo aproveitamento do animal cortado, sem desperdício. O couro dos animais é transformado em atabaques, enquanto a carne é cuidadosamente limpa e dividida em partes. Algumas dessas partes são oferecidas aos orixás, outras são enterradas, e uma quantidade significativa é destinada à comunidade. O processo demonstra um compromisso com o sustento da comunidade. A carne é consumida pelos filhos de santo nos almoços aos sábados, e uma parte é doada a pessoas carentes da região do bairro Paraíso.

Pai Eduardo também esclarece que se deve pagar tributo à terra pelo corte de vida. Isso implica que as primeiras gotas do sangue dos animais devem ser derramadas sobre o chão. Toda vida existe em função da terra que a alimentou. Mas nunca se pode deixar cair mais que o necessário, pois o desperdício gera negatividade.

Os locais onde são comprados os animais são de extrema importância. Antigamente, o Pai Eduardo comprava esses animais no Mercado Central. No entanto, com o passar do tempo ele foi conseguindo contatos em Santa Luzia, e atualmente tem lá seu principal fornecedor. A parte mais curiosa é que todos os porcos são adquiridos pela Sônia, uma das filhas da casa, que tem uma relação amorosa com o fornecedor do porco. Nesse contexto, o fato de ela namorar com ele facilita a aquisição, pois ele acaba dando desconto no preço. Geralmente os animais mais caros são o porco, o boi, a cabra e o cabrito. Cada animal tem seu valor financeiro, mas também seu valor no *ejé*, na hora do ritual.

No terreiro, os animais cortados possuem um valor simbólico e espiritual que transcende sua função econômica. De acordo com Mãe Alessandra, cada tipo de *ejé* (sangue de animal) tem um significado particular: o *ejé* da galinha simboliza prosperidade, filhos e casamento; o *ejé* do galo representa boa saúde, sucesso e ausência de desgraças; o *ejé* da galinha-d'angola é utilizado para consagração e coroação das liturgias; e o *ejé* do caramujo, que é um plasma branco transparente e considerado frio, promove calma, paz e harmonia, sendo esse bichinho conhecido como "boi de Oxalá" e equivalente aos animais de quatro patas. O *ejé* do pombo está

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

associado a dinheiro, sorte, saúde e longevidade, enquanto o *ejé* do boi e do porco são ofertados para neutralizar perigos iminentes. O *ejé* da cabra está ligado à fecundidade e docilidade, sendo mais apropriado para divindades femininas, e o *ejé* da tartaruga é sagrado para *Ṣàngó*, representando um animal persistente e vagaroso, mas dotado de caráter malicioso. O *ejé* do cabrito honra os ancestrais do terreiro, funcionando como guardião e mantenedor dos preceitos e cultos. Enquanto no açougue a carne é vista como um bem de troca em um contexto econômico, no terreiro o corte assume também uma carga simbólica e espiritual, refletindo uma oferta e uma troca de significado mais complexo.

Outro fator que me chama atenção é que o sangue menstrual, que frequentemente é usado como justificativa para impedir que mulheres toquem instrumentos musicais no candomblé, foi apresentado de maneira distinta na casa de Pai Eduardo. Para ele, não há restrição para que mulheres toquem, mesmo durante a menstruação; o problema parece estar na falta de habilidade com os instrumentos. Pai Eduardo explicou: *Eu crio filhos para que, em algum momento, eles abram suas próprias casas de santo. Não vou ficar nessa vida para sempre. Imagina se crio uma filha que se torna uma Iyálorìṣa e não sabe tocar nenhum instrumento? Como ela vai abrir uma casa sem saber tocar? Saber tocar é também um dos ensinamentos do candomblé. Sem os tambores, assim como sem o sangue, não há candomblé*. Em contraste, em outras casas que tive a oportunidade de visitar, o fato das mulheres menstruarem impede que elas toquem. Em outras palavras, nessas outras casas as mulheres não tocam.

Dentro disso, é importante também nos atentarmos para o *ejé* preto, o sangue escuro que se relaciona a determinadas divindades e forças, pois compreender as diferentes manifestações do sangue no candomblé exige saber um pouco de cada coisa: dos corpos, das interdições, das cores e dos sentidos que atravessam o que corre e o que pulsa na religião.

O *ejé* preto

Dando continuidade a essa reflexão sobre as diferentes expressões do sangue no candomblé, tenho aprendido que, assim como existem o *ejé* branco e o vermelho, há também o *ejé* preto, presente nas ferramentas de Exu e relacionado a forças específicas da transformação e do movimento.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para aprofundar essa temática, recorro ao artigo de Lucas Marques, "Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé", publicado em 2018. Em seu trabalho de campo, realizado durante pesquisa de mestrado, Marques atuou em uma oficina de produção de ferramentas de orixás em Salvador, Bahia, sob a tutela de José Adário dos Santos, mais conhecido como "Zé Diabo", um dos ferreiros de santo mais renomados da região. Mais do que apenas observar, Marques participou ativamente do cotidiano da oficina, auxiliando nas diversas etapas de produção dos artefatos. O que mais me chamou atenção em seu artigo foi a descrição do processo gradual de transformação dos ferros em ferramentas sagradas. Cada ação realizada pelo ferreiro confere mais "vida" ao artefato, em um diálogo contínuo e tensionado entre o artesão, as divindades e a matéria. Esse diálogo ritualístico requer cuidados específicos e trabalhos cerimoniais, características que também observei no terreiro.

Há uma força que sustenta e movimenta o terreiro de candomblé, presente em cada elemento que compõe o espaço sagrado. Essa energia se manifesta no *ejé* vermelho, o sangue vital que anima os corpos, percorre as louças dos orixás e se espalha nas folhas e nas ferramentas de Exu. Mas o ferro, símbolo do *ejé* preto, abre um campo ainda mais vasto de significações. Ele não pertence apenas a Exu: está também nas forjas de *Ògún*, nas curas de *Ọsányin* e nos movimentos serpenteantes de *Òṣùmàrè*.

A cada passo, percebo que o *ejé* preto guarda um mundo de possibilidades, que escapa a qualquer definição apressada. Há nele algo que se revela apenas na convivência, nas práticas, nos gestos cotidianos do terreiro. Entre o brilho do ferro e o som que dele ecoa, sigo aprendendo sobre seus mistérios, deixando que o tempo e a experiência me ensinem as muitas formas de sua presença.

Conclusão

Assim, pensar o *ejé* é também pensar o movimento. O sangue que pulsa nas folhas, nos animais e nas pedras sagradas não está contido em um só lugar: ele circula, atravessa, conecta. O *ejé* branco, vermelho e preto se espalham em linhas que, ao mesmo tempo, sustentam o terreiro e o fazem ultrapassar seus próprios limites, costurando relações entre reinos, pessoas e caminhos. Nesse fluxo, o *Ilê Asé Sòpònnòn* se mostra como uma malha viva, onde aprender a fazer parentes é também aprender a caminhar a seguir as trilhas abertas pelo *àse*, pelas folhas e

pelos corpos em deslocamento.

Desde o início da pesquisa, esses caminhos já me faziam pensar em uma espécie de peregrinação, no sentido proposto por Tim Ingold (2015) em seu texto "Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento". Para o autor, os lugares não são pontos fixos no espaço, mas se revelam por meio do movimento. Eles se abrem para outros lugares, formando uma malha viva e contínua. Ao observar os deslocamentos cotidianos no terreiro, para buscar folhas, comprar animais, encontrar ferramentas, organizar festas, percebi que os filhos e filhas do *ilê* também estão o tempo todo em movimento, trilhando caminhos que atravessam a cidade.

Esses deslocamentos não são casuais: eles criam conexões, geram saberes e fortalecem relações. É neste sentido que gosto de pensar as casas de candomblé como malhas compostas por nós e linhas, como sugere Ingold, em que as trajetórias como a do Pai Eduardo e da Mãe Alessandra se entrelaçam às de seus filhos de santo, formando emaranhados que se expandem para além do terreiro. Cada caminho percorrido carrega *àse*, memória e aprendizado. Quem entra para um terreiro, portanto, também se torna um peregrino: alguém que não caminha em direção a um ponto final, mas que vai costurando sua trajetória ao longo do tempo, por meio de rituais, obrigações e vivências.

Ao longo desses caminhos, folhas, *otás*, orixás e entidades se cruzam, e o conhecimento se forma justamente nessa travessia. Como toda peregrinação, esse percurso transforma quem o realiza. O que fica, ao longo de cada caminho, é a memória do trajeto e o saber construído no encontro com os lugares. Como disse a Mãe Alessandra, na epígrafe que abre este texto, o movimento é também uma maneira de conhecer.

É nesse entrelaçamento que as ideias de Tim Ingold e David Harvey se cruzam e me ajudam a pensar os caminhos do terreiro. Se para Ingold (2015) os lugares emergem no movimento, como malhas vivas formadas por linhas e percursos, Harvey (2015) nos lembra que o espaço não é uma entidade única e fixa, mas uma palavra-chave que adquire sentidos diversos: pode ser absoluto, relativo ou relacional, dependendo da forma como o pensamos. Ao caminhar com os filhos *do ilê* pela cidade, percebo que o espaço da Mata da Baleia se revela como um espaço relacional, constituído pelas interações entre a cidade, o sagrado e a natureza. A mata pertence ao hospital, mas também pertence ao terreiro. Não se trata apenas de uma sobreposição, mas de um emaranhado: as folhas colhidas ali sustentam os orixás; os orixás sustentam o terreiro; o terreiro movimenta a cidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nesse sentido, o espaço não é apenas cenário, mas é uma composição em fluxo, marcada por práticas cotidianas e por um saber que se constrói no deslocamento. Retornando outras vezes à mata, ora com os filhos da casa, ora com Mãe Alessandra e Pai Eduardo, fui aprendendo a pedir licença, a reconhecer os tempos da coleta das folhas, a localizar os otás. Cada ida revelava algo novo e, ao mesmo tempo, reiterava um caminho já conhecido. Como sugere Ingold (2015), o conhecimento nasce da caminhada; e, como aponta Harvey (2015), esse caminhar é o que torna o espaço efetivamente significativo. No caso do *Ilê Asé Sòpònnòn*, é nos trajetos que se costura a vida do *àse*, trajetos que, como ritornelos, se repetem com variações, gerando novos saberes e fortalecendo os fios que ligam o terreiro à cidade.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel. Outros espaços (Des espaces autres). *Arquitetura Revista*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 1-6, 2009.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOMES, Alessandra Maria da Silva. *Por uma escuta sensível*: o que dizem crianças e adolescentes candomblecistas a respeito de suas experiências religiosas considerando o contexto socioeducacional que vivem? 2020. Dissertação (Mestrado em Educação e Formação Humana) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

HARVEY, David. O espaço como palavra-chave. Em Pauta: Revista da Faculdade de Serviço Social da UERJ, Rio de Janeiro, v. 13, n. 35, p. 151-161, 2015.

INGOLD, Tim. Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento. In: Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 147-167.

KIMINAMI, Carolina A. G.; SPERLING, Daniel M. Práticas contracartográficas artísticas e a desestabilização dos mapas. Oculum Ensaios, Campinas, v. 17, e204492, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.24220/2318-0919v17e2020a4492. Acesso em: 25 jun. 2025.

ROCHA, Pedro; CHACON, Thiago Costa. Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia kotiria e kubeo no rio Uaupés, Amazonas, Brasil. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 19, n. 1, e20230042, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0042. Acesso em: 27 jun. 2025.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Comidas que dissolvem o *eu*: culinárias predatórias em comunidades tradicionais de fundo de pasto da caatinga da Bahia

Gabriel Rodrigues Lopes[1]

RESUMO

Em minhas pesquisas etnográficas em três comunidades de fundo de pasto e no distrito de Pilar, na caatinga da Bahia, deparei-me com o que chamo de culinárias predatórias – práticas alimentares que dissolvem o eu e transformam radicalmente a condição humana. Analiso três experiências: comer com Caipora, onde o alimento oferecido (carrapatos que são licuris e vice-versa, a depender do corpo de quem come) transforma o humano nela mesma, ele *se encanta*; a licantropia urofágica ou o *virar-bicho* em que a ingestão forçada da urina do Bicho transforma agressores nele mesmo; e o *se envultar*, ato xamânico em que a palavra do rezador altera a percepção de seu caçador, fazendo-o ver o mundo sob outra perspectiva. Essas práticas não são comensalidades no sentido integrativo, mas tecnologias de conversão ontológica, que ativam outro ponto de vista no humano ou revelam outra forma possível do humano. Recuso-me a esgotar o sentido desses fenômenos, preferindo experimentar com o material etnográfico e honrar a ambiguidade que eles impõem. Essas culinárias cosmodivergentes operam como diacríticos identitários, marcando a diferença entre os "caatingueiros" e o "povo-da-rua", e revelam que a humanidade é uma condição instável, sempre sujeita à ação de outrem.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade; Alteridade; Alimentação; Culinárias predatórias; Caatinga

Introdução

Um dia na floresta semiárida na Bahia, a caatinga, pode inaugurar realidades indesejáveis para quem "come" coisas sólidas, líquidas ou etéreas de seres extra-humanos ou de humanos-mais-que-humanos. Em todos os casos é difícil recusar a fagocitose, sendo necessário um grande esforço para não iniciar uma viagem sem volta; caso contrário, a presa humana desaparece da forma humana (vira *Caipora*), se converte em um ser híbrido (vira *Bicho*) ou cede a outro a autonomia sobre como apreender a realidade

[1] Doutor em Antropologia (Universidade de Buenos Aires). Pesquisador Bolsista Conhecimento Brasil (BCB-1) do CNPq junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA/UFS) e pesquisador do Núcleo de Etnografia Ameríndia (NuEtAm/ICA/UBA). E-mail: gabo.sertao@gmail.com

imediata (um que "mexe em suas vistas" e se vira *em qualquer coisa*). A seguir, irei descrever brevemente cada um desses casos a fim de esboçar um modo alternativo de lidar com elas. Cabe salientar que esse "modo alternativo" não se dirige, ao menos por agora, a dialogar, seja por contraste, afinidade ou superação, com qualquer "modo padrão" de o fazer. Meu intento, por enquanto, é o de desnaturalizar minha própria maneira de refletir sobre esses casos de comensalidade, urogafia e catequese visual (condensada em artigos já publicados ou em prensa) de modo a revelar outros significados e possibilidades de análise ali presentes e atuantes.

Desde 2015 venho realizando pesquisas de campo no município de Jaguarari, especificamente, em três comunidades tradicionais de fundo de pasto; prática etnográfica iniciada – e levada adiante durante 11 meses intermitentes até 2020 – com a finalidade de produzir uma monografia como tese de doutorado (Lopes, 2021a) junto ao Instituto de Ciências Antropológicas da Universidade de Buenos Aires (sob orientação e coorientação de Florencia Tola e José Kelly Luciani, respectivamente). Prática que vem sendo reiteradamente atualizada em novas estadias de "campo" desde então, seja para cumprir objetivos específicos elencados em um projeto de pesquisa pós-doutoral junto ao PPGA/UFS/CAPES (2024-2025), de pesquisador visitante na Universidade de Guadalajara (UdG/CALAS, México, em 2024) e para o projeto de pesquisa atual junto ao CNPq como Pesquisador Conhecimento Brasil/BCB-1 (recentemente iniciada), seja pelo fato de ser "nativo" – em que ativo o "modo pesquisador", ou pelo menos, presto uma atenção "incomum" quando me descolo de Aracaju para o semiárido da Bahia para visitar minha família.

Nessas três antigas "fazendas" (Lagoa do Caldeirão, Volta e Arapuá) – termo local para designar um território que um dia foi *a* fazenda de alguém com sobrenome importante – a maioria de seus habitantes se autodeclara como pertencentes a uma "comunidade tradicional de fundo de pasto" e, por meio da associação local, solicitaram oficialmente ao estado da Bahia seu reconhecimento como tal e a concessão de uso do território a fim de pleitear recursos técnicos e financeiros e, principalmente, para proteger a área destinada à alimentação de animais de criação, como gado, caprinos e ovinos. As preocupações, tensões e riscos relacionados à privatização, especulação e apropriação indevida de terras, desencadeadas em razão da descoberta de cobre e da instalação de uma

mineração naquela região, no final da década de 1970 e início da seguinte, foram os catalizadores de uma autopercepção como coletividade cultural e historicamente vinculada ao território. Como apontado em outro trabalho (Lopes, 2025a), os antropólogos Franklin P. de Carvalho (2016) e Alfredo B. de Almeida (2004) afirmam que as ações desses sujeitos ao lado das de quilombolas e indígenas foram fundamentais para a consolidação de um artigo na Constituição estadual da Bahia que regulariza o direito ao uso comum e compartilhado do território ancestralmente ocupado[2].

A conservação do bioma nessa região está intrinsecamente vinculada à atividade de pastoreio de gado, ovinos e caprinos em razão de suas folhagens e bagaços serem a fonte de alimentação principal desses animais. A relação entre humanos, animais e a caatinga, ao mesmo tempo em que enseja a produção e conservação da biodiversidade do bioma, o uso comum dos bens naturais e o conhecimento especializado sobre fauna, flora, ciclos da natureza e fenômenos climáticos, opera como caracterizador das identidades político-jurídica "comunidade tradicional de fundo de pasto" diante do estado da Bahia, e étnica "caatingueiro" em relação aos vizinhos, "povo-da-rua" (citadinos), e aos caatingueiros em autoisolamento voluntário, o "povo do mato"; relações essas, obviamente, em constante articulação e dependentes entre si (cf. Lopes, 2025a).

Não é demais aclarar que esses pastores de gado, ovinos e/ou caprinos atuam, nos distritos urbanos próximos (Pilar e Santa Rosa), como marceneiros, soldadores, pedreiros, motoristas, repositores de mercadorias etc. ou como funcionários contratados da mineração ou de empresas terceirizadas por ela. Em todos os casos, prevalece a centralidade da atividade de pastoreio em suas vidas, de modo que os recursos financeiros adquiridos principalmente na atividade mineira são alocados naquela, não sem consequências, dado o aumento do rebanho e o cercamento de algumas áreas privadas que antes margeavam, sem cercas, as áreas de fundo de pasto. No atual contexto da

[2] Para uma análise mais detalhada sobre o contexto histórico, político, econômico e agrário das comunidades de fundo de pasto na Bahia, que ensejaram a autopercepção como um coletivo enquanto sujeito de direitos específicos, conferir Marques (2016); para as críticas nativas a conceder ao estado à prerrogativa de reconhecer-lhes oficialmente, cedendo ao mesmo o poder de apenas lhes outorgar um contrato de uso e usufruto da terra, ao invés de título de propriedade como outrora, conferir Silva (2017). Para uma primeira aproximação, não exaustiva, sobre o contexto dessas três comunidades, conferir Lopes (2025a).

mutação climática, que afeta vigorosamente o semiárido brasileiro, tudo isso impõe severas dificuldades à resiliência do pastoreio tradicional.

Os objetos de estudo de minha pesquisa estão diretamente vinculados aos problemas colocados por diversos interlocutores, agrupados no que na antropologia se convenciona chamar de problemas "nativos". Faço essa aclaração com o intuito de apontar que esses objetos de pesquisa são os que aparecem em uma floresta semiárida preservada, claramente diferentes daqueles que surgem em áreas de expansão da fronteira agrícola no semiárido do Brasil. Desse modo, ingressar na caatinga para caçar animais de presa ou um poderoso rezador tem a potencialidade de transformar esses protocaçadores em *presas* de um *caçador* magnificado (um extra-humano ou um rezador), o que implica lidar com temas como agência não-humana, transformação somática, metamorfose corporal, relações humano-animal, predação metafísica, xamanismo, panema etc. – temas centrais às sociocosmologias ameríndias que vão muito além das análises clássicas dos estudos sobre o campesinato, como relações de produção e classes sociais, conflitos político-agrários, economia política e inserção no mercado, políticas públicas agrícolas e desenvolvimento sustentável, cultura popular e religiosidade, entre outras[3].

Mais que um desejo deliberado de minha parte, é o "campo" quem dita com quais aliados teóricos, categorias analíticas e tradições de pensamento tenho de me relacionar, pois as perguntas que, normalmente, surgem não são apenas do tipo: como se trabalha a terra e se organizam politicamente os "sertanejos" frente à axiomática capitalista e à gramática estado-cêntrica, senão, como os "caatingueiros" (termo vernacular) podem se transformar em não-humanos ou se é possível comer e ser comido por um ponto de vista?

Encontros na floresta semiárida

Os caatingueiros costumam relacionar agrotóxicos, pragas na lavoura e doenças nos animais com reflexões sobre as atividades de benzedura, curas e feitiços; monoculturas para exportação e infertilidade de animais reprodutores com mitologia,

[3] Obviamente é possível relacionar ambas as tradições antropológicas que normalmente pouco dialogam entre si (Teixeira, 2019; Woortmann; Woortmann, 1997), mas isso não é objeto de estudo deste trabalho.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

profecias e teorias escatológicas sobre o fim das eras. Por questões de escopo e espaço irei deter-me aqui apenas sobre as atividades cinegéticas de humanos e de extra-humanos na caatinga, em outra ocasião, essas e outras dimensões serão devidamente postas em relação de implicação e afetação mútua.

Peço desculpas ao leitor(a) caso este(a) sinta a falta de uma presença mais efetiva de meus interlocutores no texto: seus nomes, descrições sobre seu cotidiano, suas frases, discursos, reflexões, apreensões, práticas etc. Minha intenção aqui foi condensar os casos etnográficos, seja em razão do breve tempo de exposição no evento, seja para experimentar com eles um outro modo de compreensão possível em consonância, ou pelo menos não frontalmente em desacordo, com a maneira com que diversos caatingueiros poderiam fazê-lo. Com isso, não pretendo advogar para mim qualquer autoridade sobre "seu pensamento" (como se houvesse apenas um), meramente por ter nascido na caatinga, por ser um "etnógrafo nativo" ou por ter sido incumbido por um caatingueiro rezador e seu espírito auxiliar e, referendado por outros interlocutores, como aquele que deve traduzir e levar seus conceitos e práticas de sentido para dentro (e para além) das categorias de pensamento da disciplina antropológica. Tal rezador e seu *guia* deram-me um substantivo de agente chamado *lapigado*, coletivo *in intenso* (povoado de espíritos, saberes e relações insuspeitas) e (auto)etnográfico dirigido a quem tem o dom da sutileza para curar, enfeitiçar, rastejar animais, pessoas, água subterrânea, chuva, futuros etc., curiosamente estendida a mim, pois lapigado é aquele ser cuja existência se define pela ação contínua de traduzir experiências vitais, portanto, um outro nome para antropólogo (cf. Lopes, 2020, 2025b).

Apresento esse manuscrito tal como está porque é uma das maneiras possíveis de fazê-lo e como saída honrosa às possíveis faltas, sugiro a quem se interesse a leitura dos artigos publicados, ou em vias de o serem, mencionados nas referências bibliográficas; neles as três experiências com alteridades descritas abaixo têm pessoas de carne, osso, história e ideias como seus protagonistas.

Comer com Caipora e "se encantar"[4]

[4] Para uma descrição e análise mais detalhada, consultar Lopes (2022).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Caipora protege os animais de caça na caatinga, dispõe de regras claras para o ingresso na mata dos caçadores (oferecer-lhe fumo, falar seu nome e solicitar que ela facilite a atividade cinegética), sobre a quantidade e intensidade da caça (o suficiente para a alimentação familiar), bem como comunica aos demais, via memória coletiva constantemente atualizada, diversas punições (golpes e tapas no rosto), precedidas de "avisos" (sons estranhos, cachorros uivando, desorientação). É uma mulher loira, do cabelo grande, bonita e manca. No entanto, sabe-se que ela é invisível. Justamente por isso, o fato de o caçador reconhecê-la nessa aparência já conhecida, vê-la escorada em um umbuzeiro e dirigindo-lhe a palavra, é uma situação extra-ordinária e perigosa.

O ato de comer licuri entre humanos é, normalmente, compartilhado, pois rompê-los sobre uma plataforma de pedra com outra ou com um martelo na mão para retirar sua carne branca, se faz na Sexta-feira da Paixão, para preparar um arroz cozinhado em seu leite que, por sua vez, acompanhará o bacalhau com rodelas de batata ao forno, enquanto se proseia com outros sobre a vida com uma bicadela de vinho, quase sempre, doce. Entretanto, comer *com* Caipora licuri (| carrapato) não é um evento público, tampouco cotidiano ou cerimonial, senão sempre privado, ritual e xamânico – se o tomarmos como uma relação social mediada por um especialista capaz de transitar entre fronteiras do universo, ou de perspectivas sensíveis de mundo associadas a um corpo modificado por meio de tecnologias relacionais particulares (sonho, enteógeno, dança, alimentos, transe, jejum etc.) com a finalidade de realizar curas, ter acesso a conhecimentos, tecer comunicações com divindades, ancestrais, entre outras possibilidades, como as de manter ou alterar a relação social de seu grupo com o cosmos.

Recusar comer o que é (*para* ela) comida, indica que o caçador sabe que carrapato não é comida de gente, logo, o (ainda) sujeito a recusa e consegue escapar. Porém, como as coisas sempre podem piorar, o fato de *ver* o que antes eram carrapatos como frutos de licurizeiro, é um indício de que o caçador já está em outro corpo-perspectiva. Sendo, então, licurí uma *comida*, já não se o apreende mais como o que há pouco fora (um carrapato), resta-lhe apenas a sorte improvável, mas real, de ser resgatado por outro caçador dessa estranha situação. O fato de se relacionar com ela através da alimentação está longe de ser uma aparente comensalidade, mas um ato de aliciamento, de predação para fazer um parente fisiológico, ainda que não sociológico (sem qualquer estrutura

relacional do tipo mãe-filho, sem qualquer socialidade recíproca, sem afeto e convivência). Uma transformação ontológica que torna o outro da sua espécie, o humano é feito parente no corpo, mas não no mundo social.

A comensalidade é um ato de reprodução de si mesma, como um novo ser liminal que seduz, alicia, preda e transforma, mas não abriga no seio familiar, pois não há família: humanos não se tornam filhos, maridos, nem aliados de Caipora, mas ela mesma, serão portadores da condição extra-humana no humano, mas para isso é preciso romper com esta. Transforma-se a cultura em natureza, ou melhor, um modo de alertar-nos que alhures, o desencantamento do mundo resiste em acontecer, ao contrário, dobra-se a aposta: na caatinga pessoas *se encantam*. Porém, quem se encanta está fora da socialidade caatingueira, mas também não pertence à socialidade dos encantados ou de outros extra-humanos. No fundo, é uma comensalidade em que se come juntos para não criar laços, sendo então uma armadilha metabólica, daí a ideia de culinária cosmodivergente ou de cozinha xamânica extra-humana.

Nesse universo, a alimentação não é nutrição, convivência, criação de laços, família e parentesco, mas tecnologia de conversão ontológica, uma hospitalidade para mudar de mundo. Assim, radical e rapidamente, gente se transforma pelo que come, não como nós que viramos obesos, diabéticos e hipertensos pouco a pouco, e aos poucos o mundo se altera; quem come com Caipora ingere um Cavalo de Troia. Parece uma dádiva achar no meio do desespero da fome e da solidão uma mulher linda e loira que oferece comida, mas não, é apenas uma captura metabólica, onde o humano se torna veículo de outra cosmo-prática, ele contra-efetua o horizonte existencial do humano, é desviado da trajetória ontológica do sujeito, como conhecemos. Ele irá alimentar outros com texturas que despertam o tempo do mito que ainda não passou.

Licantropia urofágica e "virar bicho"[5]

Um certo indivíduo vê-se surpreendido na calada da noite por um ente com aparência de cachorrão, porco preto ou onça, que há muito o rasteja e, por fim, agora o

[5] Para mais detalhes, consultar Lopes (2021a).

caça e, acurralando-o, submete-o a uma posição de presa: uma vez deitado e acuado no chão (não sem resistir), esse sujeito, objetificado como presa de outro, é forçado a tragar sua urina.

De acordo com o material etnográfico, a relação entre fluido, percepção e modo de ação é direta: ao tragar sua urina, o humano parece com um "bicho" (animais não-humanos como onça, cachorro e gato-do-mato etc.) e atua como o Bicho (extra-humano), pois só alguém que agiu como um bicho (violência intrafamiliar, abuso sexual, ruptura do tabu do incesto) para com seus parentes pode ser forçado a tragar a urina do Bicho e, ao fazê-lo, ele *se vira* neste. Ao passar a agir como tal, o antigo agressor de seus parentes irá se tornar agressor de outros agressores, irá rastejá-los para urinar em sua boca. Uma vez Bicho, deste será apenas um parente fisiológico, mas não sociológico, pois entre Bichos não há comensalidade e convivialidade; como dizem, cada um faz seu próprio rastro.

É verdade que os caatingueiros compartilham diversas informações com inúmeros relatos sobre licantropia, como por exemplo: o bicho é 'o sétimo filho homem seguido, enfileirado', conforme já registrado por Câmara Cascudo (2014, 2002) e nas diversas fontes analisadas por Anconatani (2022, p. 228); provavelmente não foi batizado e é violento; aparece em sua forma animal aleatoriamente ou em datas específicas, em noites de lua cheia na Quaresma, nas terças e sextas-feiras; uma de suas atividades noturnas é vagar por sete zonas etc. Entretanto, o Bicho na caatinga: i) não ataca humanos para comê-los ou sugar seu sangue; ii) pode ser explicitamente uma mulher; iii) rasteja e procura a pessoa, em vez de esbarrar nela casualmente para "entra[r] en la persona" (Medrano, 2022, p. 36); iv) a urofagia forçada enquanto ápice de uma luta interespecífica produz o parentesco fisiológico; v) os humanos atacados são, para si mesmos, vítimas; para o Bicho, consubstanciais; e para os caatingueiros, afins potenciais deste, e; vi) seu post-mortem dependerá de como morreu.

Se virar bicho ocupa a posição de natureza, de inato entre os caatingueiros, há ali variações i) em relação às imagens materializáveis do Bicho (jegue peludo, cachorrão, porco preto, animal parecido a um leão ou onça); ii) em torno à agência humana dentro do par gente-bicho (quando virar e pelos motivos que desejem; adquirir qualidade de Bicho); iii) às distintas cenas de desvirar-se / re-virar-se em humano (no espogeiro,

acurralado, esfaqueado). "Ser bicho", portanto, "não é ser um objeto, diferente do humano; ser bicho é ser um tipo de humano que sabe se diferenciar aos olhos" dos nativos (Viveiros de Castro, 1996, p. 03). Isso porque, algumas pessoas encontraram um modo para controlar a arte da metamorfose sem estarem sujeitas à agência do Bicho interiorizada à força, e o fazem a seu bel-prazer, ou faziam, como Edinho que anunciava uma futura perseguição à noite *como Bicho* ou dava cabeçadas *como* humano nos demais nos bares, levantando suspeitas entre muitos... até achar um valentão com uma faca na mão.

Se envultar ou "se virar em qualquer coisa" [6]

Em todas as comunidades em que estive realizando pesquisas de campo etnográficas, bem como no povoado de Pilar e na cidade de Jaguarari, escutei diferentes versões de certas pessoas que *se envultam*, isto é, de pessoas que ao serem perseguidas no mato por outra têm a capacidade de escapar ao se transformarem em animais ou coisas, tornando sua forma humana invisível aos olhos alheios (Lopes, 2025a). Nesta situação e em diversas outras sucedidas e nas atuais, o rezador com ares de xamã perspectivista faz com que outra pessoa considere como real o mundo-sensível que ele produz ao "mexer [em suas] vistas", isto é, outra ideia sobre o que é o mundo ocupa o lugar de premissa ontológica em razão de uma violenta afetação corpóreo-visual. O sujeito-caçador vê o rezador com a imagem que este lhe impõe: cupinzeiro, porca parida, cabaça, jegue, tronco, toco, árvore, cobra, gato, pedra etc. (Lopes, 2025a).

Saber o que pode uma *palavra* não é uma questão apenas de fé em sua força, ou na eficácia simbólica do consenso social, mas de pressuposto ontológico: assim como só se vai pescar em um rio onde se pressupõe que há peixes, só se cura, se enfeitiça, se adivinha e se *se envulta* em base à premissa sócio-cosmo-técnica de que a palavra poderá abrir ou fechar (feridas, doenças, imundície etc.), iniciar ou deter um movimento

[6] Uma breve aproximação bibliográfica, em que podemos observar diferentes relatos sobre essa mesma técnica entre os Tremembé, Pataxó, Yaminawa, Zuñi (Novo México) – reportada como antiga ou mitológica –, acompanhada de uma reflexão inicial, foi publicada recentemente em Lopes (2025a). Uma análise mais aprofundada, de cunho teórico, comparativo e conceitual sobre a prática do *se envultar*, com base no extenso material etnográfico produzido desde 2015 e de nova pesquisa de campo, encontra-se em preparação. Ela constitui um dos objetos de estudo do projeto de pesquisa aprovado e financiado pelo CNPq (Atração e Fixação de Jovens Talentos, Programa Conhecimento Brasil - Chamada CNPq/MCTI/FNDCT N 21/2024).

(automóveis, flatulências, desinterias, animais), dizer sobre o futuro (acidente, morte, nascimento) e "mexer nas vistas" do outro. A oração afeta o mundo porque a palavra produz uma ação sobre a realidade, isto é, instaura o real.

O rezador caatingueiro tem em si um conjunto de potências, uma "agentividade múltipla" (Pitrou, 2020), ele pode sarar ou enfeitiçar pessoas e animais, bem como rastejá-los à distância, indicando a localidade aproximada de onde se encontram no exato momento da consulta, e atuar para que um animal retorne à casa ou que um ladrão devolva algum item roubado – a esta ação dão-lhe o nome de *fazer responso*. Ao mesmo tempo, ao se tratar de um conjunto de potências, o rezador pode errar na intensidade dessa oração e deixar um animal, como por exemplo, um bom cavalo fujão, ineficaz para o serviço cotidiano ou, no pior dos casos, matá-lo. Tudo isso se relaciona com um fundo de socialidade local sobre os processos ou dinâmicas vitais em que a crianças lhes são dadas água de beber desde um chocalho com badalo, daqueles que se colocam nesses mesmos animais de criação, para que se comuniquem bem na fase adulta. São diversas as analogias com outras experiências nativas que compõem não apenas uma busca em dar inteligibilidade às intermitências e imponderáveis da vida, mas em atuar, manusear, controlar as agências vitais que atravessam seus corpos e os da caatinga (plantas, água, terra, animais, fenômenos climáticos, seres extra-humanos).

Se bem na caatinga não poderíamos dizer que a pergunta central diante de uma doença seja "quem o está adoecendo?", como sucede entre os indígenas xinguanos (Vanzolini, 2018) tampouco a correta seria "o que o está adoecendo?", como normalmente se especula nas sociedades modernas, urbanas. Tudo vai depender do contexto. Se em uma perseguição como essa na floresta, alguns policiais passam a padecer de uma desinteria súbita e violenta, eles não teriam dúvida em afirmar, *a posteriori*, que seu infortúnio foi de total responsabilidade do fugitivo foragido (o rezador). Neste caso, vírus, fungos, bactérias ou quaisquer outros patógenos – que, do ponto da biomedicina, explicariam o ato de defecação descontrolada – são totalmente inocentados, pois aquele efeito terá sido coisa de um humano *incomum*. Alguns destes são igualmente imunes a mordidas de cobras, capazes de rezar para retirar a brabeza ou produzir a mansidão de animais, como bovinos e equinos. Muitos estão a produzir continuamente seu corpo para tal, evitam tomar banho, vivem com animais dentro de casa, renunciam ao acúmulo de

bens materiais, se valem do livro-tabu de São Cipriano, em suma, como resumem muitos nativos, "vivem na imundiçe".

Logo, se você (leitor/a) não vê o rezador como gente, senão como pedra ou toco de pau, é porque você deixou, em alguma medida, de ser gente; muito embora você não seja uma pedra ou um toco que estaria a ver seu semelhante, posto que não é isso que afirmam os nativos (isto é, aceder à perspectiva de uma pedra como um xamã ameríndio pode fazer com a de uma onça, por exemplo). Não ver o mundo como gente o faria diz alguma coisa não apenas sobre o conceito de humanidade, mas mais do que isso, diz muito sobre a falácia do antropocentrismo como eixo relacional-interpretativo, e de que a condição humana depende não só do "olho do outro", como no perspectivismo ameríndio, mas da ação de outro sobre o olhar. O que isso diz?

Se para nós a condição humana segue a espécie humana e para os povos indígenas essa condição precede a espécie (Viveiros de Castro, 2010), na relação cinegética em que a presa é um rezador ou uma "pessoa xamânica" (Barcelos Neto *et al*., 2024), a condição do humano, enquanto sujeito que detém a posse do que vê, de seu olhar, depende da presa que ele persegue e como ela é um poderoso rezador, ele perde uma parte basilar da humanidade que extrapola a faculdade de ver, no caso, ele perde o *cogito cartesiano*, ele não pensa, logo desexiste. Se para este a "única coisa que sei é que sou", sob efeito da magia do *se envultar*, ele já nada sabe. Ele, como prototipo do humano, deixa de ser a referência, pois se a primeira premissa cartesiana é a de que "só eu sou humano", seguida da pergunta hipotética sobre "como provar que o outro é humano" (Viveiros de Castro, 2010, p. 25), neste caso isso se altera, o humano é o outro e o "eu" se torna uma hipótese alternativa (o "tu") em que as variáveis que compõem essa outra humanidade possível dependem do rezador que lhe dirá qual a forma do mundo que aquele olhar, enquanto expressão fundamental do que é um corpo, irá apreender.

Leituras possíveis

Um dos caminhos possíveis para dar conta desses casos seria considerar que os caatingueiros vêm elaborando teorias, conceitos e princípios de precaução a fim de evitar, deliberadamente, o que não querem para si mesmos. Conforme resumi em recente capítulo de livro publicado, que tomo a liberdade de traduzir e transcrever aqui com

ligeiras alterações (Lopes, 2025a, p. 246): a potencial transformabilidade dos corpos por meio de relações com alteridades sociais ("virar-outro"), pode ser atualizada por meio da:

i) avareza, consumismo e de uma lógica egocentrada que se expressa com vigor na situação em que um caçador é interceptado na floresta pela "dona-do-mato" ou "vaqueira-das-caças" (Caipora) e, uma vez que se estabelecem relações de comensalidade com ela, o sujeito *se encanta* e vira-Caipora (cf. Lopes, 2022); ii) da estabilização de um poder temporário extra-humano, baseado na força física, em um poder arbitrário individual sobre outros quando o sujeito invoca uma reza para "virar-na-besta" (cf. Lopes, 2021b); iii) de relações de parentesco em que a autoridade paterna se cristaliza em atos de violência que destroem essas relações ou inauguram outras proibitivas, como romper o tabu do incesto, ações que levam o sujeito a ser rastejado pelo Bicho que então lhe força a tragar sua urina, transformando-o em Bicho (Lopes, 2021a). E, iv) da ruptura com o modo de existência com a caatinga e com os entes do cosmos que a povoam, herdado dos "antigos" ou "primeiros", em favor de desejos modernos-urbanos, estrangeiros (virar "povo-da-rua"). A longo prazo, essa transformação dos nativos em "povo-da-rua" implicaria a conversão do próprio bioma ("virar-nordeste"), conceito este que atualiza, por fim, um dos grandes mitos modernos que até hoje justificam o desenvolvimento rural baseado em atividades de monocultivos: a "caatinga é um deserto".

Um outro caminho possível para lidar com essas relações sociais, é o seguinte.

Culinárias predatórias

Parece estranho imaginar essas experiências como "culinárias", dado que as associamos a receitas preparadas como delícias a serem compartilhadas em festividades, à diversidade de modos de preparar alimentos que variam de acordo com o clima, cultura, território, sazonalidade, vínculos afetivos etc., à preferência por certa culinária, se mexicana, japonesa, peruana, entre outras. Mas faria sentido se consideramos que carrapatos, urina e palavras fazem parte de uma arte de compor o que se tornará uma "comida" a ser oferecida a outro. Esses não são apenas ingredientes, isolados não tem poder ritual, simbólico e metamórfico.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Se para a antropologia da alimentação, a culinária é pensada como meio de agregação e para fins integrativos, e nessa toada, a comensalidade produz familiarização, aliança, parentesco, sabemos igualmente, que a culinária também opera no plano da purgação, da dissociação, da ruptura de relações, para marcar a alteridade e para fazer a morte. Se a comensalidade pode selar um divórcio sóciocósmico ao invés de produzir familiaridade. Por exemplo, obrigar determinadas pessoas a comer o que se considera localmente como alimento impuro (cachorro, sapo, cobra, raposa etc.) é um forte ato de marcação de uma alteridade com a qual não se deseja relação, um ato de humilhação para romper laços de aliança e parentesco. A oferenda e comida ritual do Axexê no Candomblé (inclusive na nação Jeje) oferecida para o espírito do falecido, por exemplo, não é para a integração e a conexão, senão para o desligamento, isto é, para romper as relações entre o falecido e sua comunidade, incluindo seu Orixá, permitindo que seu espírito possa regressar para o Orúm, o mundo espiritual.

Se Caipora oferece como comida que alimenta alguns carrapatos (*para* o caatingueiro avarento) | licurí (*para* ela) e o Bicho sua urina (*para* o caatingueiro violento), o rezador dá sua palavra (a quem o persegue). Comer aqui não é um ato de manducação biológica, cultural ou simbolicamente determinado, mas um ato xamânico de transformação radical, uma culinária anti-banquete, feita para, ao mesmo tempo, produzir consubstanciais e para dissociá-los da humanidade: seja porque caçador avarento pode virar-Caipora, caatingueiro violento pode virar-Bicho, seja porque policiais, mesmo sendo humanos, não veem o mundo como um humano comum o faria.

Assim, comer a comida *para* Caipora e tragar o fluído do Bicho produz a metamorfose do humano, irreversível e reversível, respectivamente, da mesma forma que colocar os "óculos" do rezador implica ter suas vistas alteradas pela palavra, isto é, a realidade imediata se metamorfoseia à imagem prefigurada pelo rezador (sua presa "vê" o que este lhe propõe, uma espécie de catequese visual doutrinária que prefigura o que é o mundo imediato). No entanto, seria difícil sustentar que a comensalidade com Caipora seja um ato de *comer* humanos e sua humanidade, dado que estes a perderiam (de nosso ponto de vista), ainda que sejam humanos sendo Caipora.

A partir do material etnográfico caatingueiro poderia dizer que a comensalidade (com Caipora), a urofagia (com o Bicho) e o *se envultar* ou mexer nas vistas com oração forte (com o rezador) são modos cosmo-culinários mais-que-humanos para tornar o humano sujeito outro, isto é, para ativar *outro* ponto de vista *no* humano. Logo, a "cozinha xamânica" pode ser tomada como arte da predação, pois além de ser um espaço material-simbólico onde se determina quem detém o ponto de vista em uma relação, é uma técnica de produção do sujeito como pessoa outra.

Esse padrão alimentar que faz humanos *se encantarem* é uma culinária cosmodivergente (em relação à metafísica moderna) ou, quem sabe, uma prática xamânica extra-humana, feita por um ser em relação de assimetria de poder com humanos. Sabemos de pessoas que nunca mais voltaram depois de sair para caçar, seus parentes encontraram apenas suas roupas espalhadas na mata ou seu corpo arrefecido de fome e sede. Especula-se que tenham virado Caipora, e sabemos disso apenas porque algumas delas resistiram ou foram resgatadas antes de *se encantarem*. Portanto, a mensagem cifrada em texto-alimentar que nos dá Caipora é bem clara e conhecida: sempre é possível negociar com ela até quando não o é, e nesse dia ela irá oferecer comida.

Nesses três casos, há uma cozinha crua em que o sólido, o líquido e o etéreo são eles mesmos mediadores da transformação da cultura em natureza. É como se os caatingueiros da Bahia se recusassem não só a romper radicalmente essa relação (fundamentais em outros casos), mas necessitassem remarcar que ela não se desfez como alhures. Sinalizando essa frágil oposição para a sociedade local, a cosmo-prática caatingueira recorda que a identidade é ilusória e, em alguma medida, recusa a certeza sobre o que é e o que pode o humano e abre o espaço para a contingência do real e para o desconhecido imanente a este. Aqui a sobrenatureza não seria uma presença sensível e invisível, algo para além ou aquém da natureza que a *razão* das culturas desconhece, mas aquilo e aquele que controla a passagem entre cultura e natureza, que atua na porosa fronteira entre humano e não-humano e ente biológico (gente) e ambiente (cupinzeiro).

Assim como a maior predadora da floresta, a onça ou jaguar, diferencia-se do humano pelo fato de não comer comida cozida (Lévi-Strauss, 2010), nossos predadores da perspectiva e produtores da transformação e da metamorfose corporal, Caipora, Bicho

e Rezador, oferecem as comidas xamânicas licurí, urina e palavra: crus cozidos na sobrenatureza de seus corpos, assim como a *massa mãe* da época de Jesus, perpetuamente cozida pelo tempo, ainda atua sobre o composto de farinha, água e açúcar para fabricar pães nos dias de hoje. Tal qual a fita de Moebius, em que o fora está dentro e vice-versa, os ingredientes presentes nessas práticas socio-cosmo-técnicas de alteração alheia são as vísceras da caatinga que, uma vez alojadas no interior do corpo ou nos olhos da presa humana, retiram os humanos da caatinga *do lado de cá* e as colocam na caatinga *do lado de lá*, porém ambas estão *aqui*. Há de se aprender a pensar a antropologia enquanto esforço xamânico para trabalhar na diferença própria às relações entre homônimos equívocos.

Caso ainda não tenha ficado claro, os caatingueiros com quem convivo têm um especial interesse pela atividade de caça, de modo que muito lhes interessa as inúmeras relações possíveis com animais de caça e de criação. Sendo assim, não nos deveria surpreender que possam se relacionar com diversos seres da alteridade, como Caipora, Bicho, Besta-fera, Zumbi[7] e, evidentemente, o rezador com poderes xamânicos, através da predação (cf. Viveiros de Castro, 2015). Se o (a) leitor ainda é refratário(a) a considerar que a etnologia das terras baixas sul-americanas possa dialogar com um dos símbolos da mestiçagem e da identidade nacional, o "sertanejo", sugiro-lhe colocar sua ortodoxia sobre o xamanismo – ainda devedora da concepção de Mircea Eliade (1951)[8] e distante de estudos que apontam sobre a ubiquidade do xamanismo (Barcelos Neto *et al*., 2024; Langdon, 2024) e dele mesmo como epistemologia (Saez, 2008) –, bem como tal identidade, e sua carga epistemológica, entre parêntesis. Assim será possível interagir com os caatingueiros e levá-los (levar-nos) a sério, posto que não precisaram esperar o desenvolvimento da etnologia ameríndia para se relacionar com alteridades, adquirir

[7] Ente invisível que assobia na mata e, ao ser imitado, aproxima-se rapidamente e assobia na mente de quem o imitou, desestabilizando-o, temporariamente, ao ponto de não se reconhecer como tal. Esse mesmo ser prenuncia a chegada da temporada da chuva ou da estiagem, em aproximadamente quinze dias, ao assobiar.
[8] Como resume o etnólogo mesoamericanista Johannes Neurath (2024), p. 38): a visão de Eliade (1951) "define o xamanismo como uma religião universal arcaica, com doutrinas e liturgias bem definidas – uma iniciação com características muito específicas, o uso de determinadas roupas e do tambor, a prática da viagem xamânica, a importância do transe e uma cosmologia elaborada, centrado numa árvore, uma montanha ou um pilar".

poder, refletir sobre seu devir e o do mundo, produzir mitos e tornar-se uma *alteridade* para os seus.

Como adendo, essas culinárias cosmodivergentes são atributos particulares de três comunidades tradicionais de fundo de pasto da caatinga da Bahia que operam como diacríticos culturais para diferenciá-los de seus vizinhos urbanos e modernos-demais, o povo-da-rua ou jacobinos – do mesmo modo como se identifica um aliado (caatingueiro) ou um estranho (povo-da-rua) pelo seu desejo e abertura para comer buchada ou farofa de vaqueiro. Como desenlace a longo prazo, elas poderiam ser agenciadas como marcadores étnicos no processo de (auto)reconhecimento como "índio em geral" junto ao Estado brasileiro de uma comunidade "sertaneja" em particular – elementos que se somam à descoberta, em 2020, de centenas de fragmentos de ossos e cerâmicas de uma urna funerária tupi-guarani[9] em uma região relativamente próxima.

Há de se considerar que das 212 pessoas que se autodeclararam indígenas no município de Jaguarari, de acordo com o Censo do IBGE (2025) recentemente divulgado, 198 delas, ou 94,29%, desconhecem ou não declararam a que etnia pertencem. Como aponta o etnólogo americanista Oscar Calavia Saez (2012), a antropologia tem de se haver com as diversas experiências indígenas no mundo possíveis, que não se enquadram no idioma da coletividade, isto é, naquele "mosaico de etnias com territórios que é o esquema de base da etnologia" (p.18) e que essa tende a colocar como "figura" no quadro, deixando como "fundo" aquela fluidez que, curiosamente, é tomada como uma das marcas das sociedades indígenas. Como me comentou Francisca, uma das referências da Associação de Artesãs de Jacunã, em 2016: 'a gente sabe que é indígena, mas ainda não lembramos bem qual. Seria bom um dia você nos ajudar com isso'.

Considerações finais

Como vimos, diversos interlocutores (e estendo isso ao coletivo *caatingueiros*, em razão de ser um fato socialmente conhecido) dizem que a comensalidade com Caipora

[9] Disponível em: https://portais.univasf.edu.br/videos/tv-caatinga/pesquisadores-estudam-origem-de-artefato-encontrado-em-bonfim

implica sério risco de *se encantar*, isto é, viver *como* Caipora. Isso significa integrar seu corpo no da mata e deixar o plano da humanidade como a conhecemos para viver outra existência possível post-mortem humana. Comer *com* Caipora não é apenas partilhar alimentos com ela, senão comer *como* ela come. E ela gosta de *comer com* humanos (normalmente caçadores avarentos), logo aquele que um dia participou dessa comensalidade irá buscar, ao virar-Caipora, esta relação com outros e assim é desde o "tempo dos antigos" e será desde que ainda haja sua morada em algum fundo de pasto e no sertão – que está sempre em outro lugar.

No entanto, por que Caipora oferece comida a crianças e não apenas a caçadores avarentos? É um mistério para os caatingueiros. Se "os alimentos não são apenas comidos, mas pensados"(Woortmann, 2013, p. 6), não há dúvidas de que assim como Caipora está se comunicando com os caçadores e a sociedade local quando assusta e bate em cachorros, desorienta e torna ineficaz as armas de caçadores ou lhes oferece comida, ela faz o mesmo quando uma criança, ao ser resgatada de uma moita de macambira, é pega com carrapatos na mão e outros na boca.

Ficar com o indizível e dirigir sua força para elaborar uma descrição atenta e coerente com as experiências locais é, talvez, meu limite enquanto antropólogo, isto é, o de escolher a experimentação em base ao material etnográfico caatingueiro quando seria possível seguir com a mera especulação. Vejamos. Uma coisa é valer-me dos conceitos de panema, perspectivismo ameríndio, quase-acontecimento, xamanismo, devir, por exemplo, para me ajudar a refletir sobre o *se encantar*, *se envultar* e *virar-bicho* e, em um intento mais demorado, tentar repensar alguns pressupostos próprios desses conceitos através da fraternidade subterrânea que vejo entre essas categorias analíticas locais. E, no limite do possível de minhas habilidades, poderia chegar a esboçar uma teoria etnográfica da alteridade capaz de ser operante em outros contextos etnográficos, ao tomar o modo caatingueiro de relação como metodologia de produção de conhecimento antropológico e assim relacionar teorias antropológicas e caatingueiras por meio do conceito nativo de relação, no caso o *rastejar*.

Outra coisa bem distinta seria tentar preencher o desconhecido sobre a comensalidade com crianças ou se um rezador poderia *se envultar* diante de Caipora ou

do Bicho (ao perceber que um deles o está rastejando na mata) por meio de suposições que tenderiam apenas a proteger minha necessidade de dar inteligibilidade a tudo. Desde esse lugar, afirmaria que *Caipora*, sendo "mãe-das-caças", deseja filhos humanos pois, para ela, crianças serão futuros animais de caça; que deseja aliciar seu ponto de vista através do alimento porque sendo filhos de caçadores avarentos, um dia também o serão; que aquelas que não foram resgatadas a tempo dessa comensalidade foram socialmente sacrificadas, não para obter sua benevolência, alimentá-la ou evitar punições maiores, senão para *fabricar* a própria Caipora, ou melhor, a relação com ela etc. entre outras frágeis e utópicas ilações que projetariam sobre meus parentes e amigos meu ego iluminista, moderno e etnocêntrico, aquele em que a ciência é, não apenas, a única ferramenta de acesso ao real, mas o seu exato reflexo.

No entanto, destaco que não seria exagero considerar que há uma relação entre criança "inocente" e caçador "avarento" que *sua* comida entrelaça, logo, estará Caipora buscando domesticar figuras selvagens a seu agenciamento, a primeira por desconhecer suas regras e o segundo por burlá-las? Por enquanto, não saberia responder. Melhor seguir atento durante a prática etnográfica, pois se um dia certo rezador me disse, espontaneamente, que desejaria ter o dom de outros para *se envultar* a fim de ir a um mercadinho na cidade comprar mantimentos e não ser visto pelo vírus da Covid-19, quem sabe aquele que *se envulta* possa se tornar invisível aos olhos da Caipora e do Bicho, seres tão conhecidos e tão mais enigmáticos – ainda. *Se envultar* poderia ser um contra-feitiço ao *se encantar* e ao *virar-bicho* da licantropia urofágica; a versão caatingueira da culinária extra-humana, pois se estas oferecem "substâncias xamanizadas" (Barcelos Neto *et al*., 2024, p. 26) para que sejam ingeridas e comidas, aquela tecnologia xamânica é um ato de "comer o olhar" do outro.

Referências Bibliográficas

ANCONATANI, Leonardo M. Un perro negro así grandote". El lobisón criollo entre la historia clásica y los devenires indígenas en el este de Formosa (Argentina). **R@U - Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 14, n. 1, p. 219–245, 2022.

BARCELOS NETO, Aristóteles; PÉREZ GIL, Laura; RAMOS, Danilo Paiva. Introdução. *In*: **Xamanismos ameríndios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas**. São Paulo: Editora Hedra, 2024. p. 9–34.

CÂMARA CASCUDO. Licantropia sertaneja. **Imburana: Revista do Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandenses**, v. 9, p. 1–5, 1923 2014.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global Editora, 2002.

LANGDON, Esther Jean. Posfácio. *In*: BARCELOS NETO, Aristóteles; PÉREZ GIL, Laura; RAMOS, Danilo Paiva (Orgs.). **Xamanismos ameríndios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas**. São Paulo: Editora Hedra, 2024. p. 477–493.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido (Mitológicas v.1)**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Cosac&Naify, 2010.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno. **Etnográfica [On-line]**, v. 24, n. 2, p. 527–550, 2020.

LOPES, Gabriel Rodrigues. **Virar-otro". Notas para una teoría de la alteridad. Una etnografía de los rastejadores en la caatinga de Bahia (Brasil)**. Doutorado (Antropologia)—Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2021a.

LOPES, Gabriel Rodrigues. O Homem quis ser o herói". Especulaciones caatingueiras sobre el fin del mundo. **Revista Avá**, v. 31, p. 41–63, 2021b.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Comendo com(o) Caipora. Encontros que "encantam" o sertão na Bahia. **Revista Mana**, v. 28, n. 1, p. 1–31, 2022.

LOPES, Gabriel Rodrigues. De sertanejo a índio. Identidad y diferencia entre los caatingueiros en el sertão de Bahia (Brasil). *In*: **Identidades estratégicas en los pueblos indígenas. Narrativas, producciones y representaciones**. 1. ed. Buenos Aires: UNSAMedita, 2025a. p. 209–264.

LOPES, Gabriel Rodrigues. O insólito como aliado na prática etnográfica. **Revista Ambivalências**, v. 14, n. 26, 2025b.

MARQUES, Leônidas de Santana. As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro. **Sociedade & Natureza**, n. 3, p. 347–359, 2016.

MEDRANO, Celeste. Componiendo lobizones. Reflexiones sobre animalidad y humanidad junto a los qom (tobas) del Gran Chaco argentino. *In*: BUGALLO, L.; DRANSART, P.; PAZZARELLI, FRANCISCO (Orgs.). **Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos**. Buenos Aires: Antropofagia, 2022. p. 33–60.

NEURATH, Johannes. O xamanismo nas culturas atuais e pré-hispânicas da Mesoamérica. *In*: BARCELOS NETO, Aristóteles; PÉREZ GIL, Laura; RAMOS, Danilo Paiva (Orgs.). **Xamanismos ameríndios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas**. São Paulo: Editora Hedra, 2024. p. 37–69.

PITROU, Perig. Etnografiar las teorías de la vida en Mesoamérica. *In*: PITARCH, Pedro (Ed.). **Mesoamérica: ensayos de etnografía teórica**. Madrid: Nola, 2020. p. 357–393.

SAEZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. **BIB**, v. 87, n. 3, p. 15–40, 2008.

SAEZ, Óscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, v. 13, n. 2, p. 7–23, 2012.

SILVA, Adriana Olívia da. **Território Tradicional de Fundo de Pasto de Bruteiro e Traíra: Territorialidades contemporâneas e as lutas pela reapropriação social da natureza**. Dissertação de Mestrado—Juazeiro: Universidade do Estado da Bahia, 2017.

VANZOLINI, Marina. O feitiço e a feitiçaria capitalista. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 69, p. 324–337, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 44, n. 4, p. 15–26, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. **Habitus**, v. 11, n. 1, p. 5–17, 2013.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A cidade emerge do axé: Mapeando os encontros entre terreiros e a cidade de Belo Horizonte

Fabiany Silva Ferreira dos Santos[1]
Bianca Zacarias França[2]
Beatriz Natiele dos Reis Sabino [3]
Kayke Vinícius Costa Silva[4]

Resumo

Este trabalho resulta do nosso envolvimento, desde 2023, com o projeto "Cartografia e Ecologia das Práticas Afro-diaspóricas em Belo Horizonte", que tem como objetivo mapear os territórios afro-religiosos da cidade, compreendendo-os como práticas sociais e não apenas técnicas. As práticas religiosas funcionam como mapas que ampliam a percepção sobre os espaços urbanos. Esses territórios envolvem os terreiros, suas conexões com outros grupos, instituições e práticas, além dos mapas cosmológicos que ligam entidades divinas a rituais. Como afirma Juana dos Santos (2002), "os limites da sociedade egbé não coincidem perfeitamente com os limites físicos do terreiro" – incluem rios, matas, encruzilhadas, cemitérios. Em Belo Horizonte, o espaço público também compõe o corpo das casas de axé, como exemplifica a Praça 13 de Maio, que acolhe há décadas celebrações aos Pretos Velhos, tornando-se um espaço sagrado. No entanto, os terreiros enfrentam disputas com o poder público, moradores e empresas de mineração, como no caso do Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango e sua luta pela retomada da Serra do Curral. Outros, como a Associação Pai Manoel de Aruanda (Lagoinha) e o Centro de

[1] Graduada em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, membra do *Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões* – UFMG.
[2] Doutoranda em Antropologia Social, mestra em Antropologia Social e Bacharela e licenciada em Ciências Sociais/Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Especialista Internacional em Estudos Afro-Latinoamericanos e Caribenhos pela Sede Acadêmica no Brasil da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) e pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso). Membra do LEAR/UFMG – *Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões* UFMG. Lattes: //lattes.cnpq.br/5432359677776795.
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2376-368X.
[3] Mestranda em antropologia Social pelo PPGAn-UFMG, graduanda em antropologia na mesma instituição e membro do laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões- UFMG
[4] Graduando em antropologia pela Universidade federal de Minas gerais, membro do laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões - UFMG

Caridade Força no Caminho (Venda Nova), enfrentam desafios impostos pela urbanização e pela desigualdade. Mapear esses territórios é também reconhecer a resistência, a memória e a continuidade das práticas ancestrais afro-diaspóricas na cidade.

Palavras-chave: Territórios afro-religiosos; Cartografia; Ecologia das práticas afro-diaspóricas; Belo Horizonte; Espaço Público.

Introdução

Este trabalho é fruto de nosso engajamento com o projeto “Cartografia e Ecologia das Práticas Afro-diaspóricas em Belo Horizonte” desde o ano de 2023. O objetivo do projeto se engendrou para construir uma cartografia dos territórios religiosos afro-religiosos em Belo Horizonte, Minas Gerais, compreendendo o mapeamento como uma prática socialmente compartilhada e não apenas técnica. A proposta entende que as práticas religiosas em si já constituem mapas, que diversificam o olhar sobre a cidade e seus espaços. Esses territórios incluem tanto os espaços físicos dos terreiros quanto suas relações com outros grupos, instituições e práticas religiosas. Além disso, envolvem mapas cosmológicos que organizam relações entre entidades divinas e práticas rituais, evidenciando uma dimensão ecológica e de conexão. Em outras palavras, podemos dizer, assim como Juana Elbein dos Santos (2002), que "os limites da sociedade *egbé* não coincidem perfeitamente com os limites físicos do terreiro". Isso nos mostra que o terreiro é contido por aquilo que contém (Edgar Rodrigues Barbosa Neto, 2012), ou seja, é também rio, mar, cachoeira, mata, encruzilhada, cemitério, todos eles compondo os seus limites espaciais máximos" (Maggie 2001: 32, 114). Se as casas são uma espécie de contração (Barbosa Neto, 2012), o espaço público, em Belo Horizonte, também compõem o corpo das casas de axé da cidade. Esse é o caso da Praça 13 de Maio, no bairro da Graça, que desde 1982 acolhe a “Noite da Libertação” ou “Festa do Preto Velho". Como afirma Bianca França (2022), celebrar entidades afro-religiosas, como os Pretos Velhos e Pretas Velhas, em espaço público, faz com que esses lugares excedam esse significado e instaurem um espaço sagrado capaz de acumular axé ao longo de mais de 4 décadas de louvação. Existe, ainda, uma relação de disputa das comunidades de terreiro com a cidade no que diz respeito à utilização dos espaços necessários para a manutenção das práticas

ancestrais, o conflito ocorre tanto com outros usuários desses espaços, como com a prefeitura, com o estado ou com empresas ligadas à mineração. A título de exemplo, a casa e o terreiro-Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango que, assim como outras comunidades de terreiro, utilizam a serra do curral e a "mata da baleia" para manutenção de suas práticas. Atualmente, essas áreas estão em processo de retomada pelo terreiro-kilombo como seu território ancestral. Pensando na ocupação de terreiros com o espaço urbano, podemos visualizar como se formam os que estão presentes nas favelas, construindo, assim, uma outra relação com esses espaços sagrados.

Partindo dessa localidade, a Associação Pai Manoel de Aruanda, um terreiro que vive na comunidade Lagoinha, sendo conduzido por pai Joviano de Oxossi a 44 anos, traz consigo a interação com a cidade partindo das mudanças da urbanização, no passado, possuía uma certa facilidade para utilização dos espaços e seus recursos, como a lagoa da Pampulha e alguns cemitérios que agora se encontram cercados, desse modo, se adaptando para continuar as ritualísticas, como na compra de ervas nas redondezas do Mercado Central. Outro terreiro que cunhou nossa análise e que também cooperou com nossa pesquisa, é o Centro de Caridade Força no Caminho (CCFC), localizado na região de Venda Nova (BH) e liderado espiritualmente pelo Babalorixá William Matos, a casa é atravessada por diversas questões socioeconômicas e violências simplesmente por ocupar um espaço no meio da cidade.

Festa do Preto Velho ou Noite da Libertação

A *Festa do Preto Velho*, conhecida também como *Noite da Libertação*, organizada desde 1982 pela Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais (FEUMG) e depois por outras entidades, como a Casa de Caridade Pai Jacó do Oriente e o Grupo RUM – Reunião Umbandista Mineira, consolidou a Praça 13 de Maio como território sagrado da cidade de Belo Horizonte. Mesmo que a prefeitura tenha recusado nomeá-la oficialmente como Praça do Preto Velho, como reivindicavam os afroreligiosos da capital, ela se tornou um espaço de afirmação da ancestralidade afro-brasileira, tensionando o projeto urbanístico higienista que fundou Belo Horizonte. A instalação da estátua do Preto Velho em 1983,

testemunhada por centenas de médiuns incorporados com seus pretos velhos, emergiu dessa conquista coletiva (França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Hoje, a praça se mantém como espaço de lazer cotidiano, mas, sobretudo, como terreiro em plena cidade, lugar de oferendas, encontros e rituais. Como aponta Sodré (1988), os espaços sagrados negros reconfiguram os modos ocidentais de percepção do espaço, criando fissuras por onde se infiltram outras temporalidades e sensibilidades. Nesse sentido, a Praça 13 de Maio não é apenas lugar de passagem, mas território de memória, fé e encantamento (França e Silva, 2024;2019; França, 2022). O culto aos Pretos Velhos em Minas Gerais antecede a própria constituição da Umbanda em suas formas atuais. Desde o final do século XVII e início do XVIII, período de maior chegada de africanos escravizados à região – que foi a capitania portuguesa que mais recebeu africanos, já estavam presentes práticas ancestrais nos quilombos, nas senzalas, nos Reinados de Nossa Senhora do Rosário e nos Candombes (Poel, 2013; Souza, 2002). No período colonial, tais práticas eram genericamente chamadas de “calundus” (Morais, 2010a; Nogueira, 2016; França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Os Pretos Velhos, guias espirituais representados como anciãos que viveram e sobreviveram a escravização, constituem ancestrais da tradição banto, orientando seus filhos e filhas espirituais com preceitos de abertura ao outro e à alteridade (Almeida, 2016). São compreendidos, ainda, como ancestrais mineiros por encarnarem a memória de africanos escravizados que viveram na região e tornaram-se veneráveis. Wamy Guimarães, então presidente da FEUMG, em 1988, ressaltava que o preto velho representa tanto a força vital que fecundou a terra brasileira quanto a continuidade entre passado e presente dos afro-brasileiros, sendo sinônimo de uma ancestralidade que deve ser louvada antes mesmo do próprio orixá(França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Assim, a festa pública em sua homenagem não apenas celebra a ancestralidade, mas confronta a soberania necropolítica que, desde a colônia até hoje, decide sobre quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018). A política de racialização, já apontada por Arendt (2012), continua a estruturar as práticas estatais e sociais no Brasil, refletindo-se em estatísticas como as apresentadas pelo UNICEF e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, segundo as quais 80% dos 35 mil jovens assassinados entre 2016 e 2020 eram negros (França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Apesar da violência histórica e contemporânea, os povos negros criaram formas de reinventar o tempo, o trabalho e a vida. Como lembra Simas (2021), morte e vida não são meras condições fisiológicas: a morte pode ser desencanto, mas a vida é disponibilidade para o encantamento. A presença dos pretos velhos incorporados na Praça 13 de Maio em Belo Horizonte expressa, como afirma França (2022), esse "empretovelhamento" – um estado no qual memórias, passagens e presenças atravessam o corpo vivo. São memórias encarnadas que transformam a rua em lugar de encontro e terreiro, reencantando a cidade (Simas, 2019).

Em agosto de 2017, por meio da Deliberação 047/2017, o Conselho Municipal de Patrimônio aprovou a abertura do processo de Registro Imaterial das Festas de Preto Velo e Iemanjá, atendendo à solicitação das comunidades afroreligiosas, em parecer emitido pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) (Belo Horizonte, 2018). Em março de 2018, representantes dessas comunidades reuniram novas manifestações de apoio institucional, com destaque para a Secretaria de Estado de Cultura e Turismo de Minas Gerais (SECULT-MG) e o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afrobrasileira (CENARAB). O resultado foi o envio do ofício "Pedido de Autorregistro das festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos, pelas comunidades de axé envolvidas" (Belo Horizonte, 2018), subscrito por dezenas de umbandistas e por alguns candomblecistas da cidade. Nesse documento, reivindicava-se o início das atividades necessárias à efetivação do registro, com ênfase na participação direta "dos sujeitos envolvidos nas manifestações" por meio do procedimento de autorregistro (França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Cabe destacar que, até aquele momento, não havia precedentes nas políticas de patrimônio de Belo Horizonte ou de Minas Gerais que servissem de modelo para uma experiência desse tipo. Em 16 de outubro de 2019, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte aprovou as candidaturas da Festa de Iemanjá e da Festa dos Pretos Velhos como Patrimônio Cultural Imaterial da cidade. Como observa Simas (2019), as ruas se tornam arquivos vivos e bibliotecas que guardam mais do que a história oficial e oficiosa. Se, como sugere Viveiros de Castro (2015), a antropologia pode ser entendida como uma ciência da autodeterminação ontológica dos povos, o autorregistro aqui assume esse mesmo sentido: uma tecnologia de autodeterminação dos povos de terreiro de Belo Horizonte (França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

A região onde hoje se encontram os bairros da Graça e Silveira, em Belo Horizonte, passou por intensas transformações ao longo do século XX. Localizados na regional Nordeste da capital, esses bairros se formaram a partir da desapropriação de antigas fazendas do Curral Del Rei, no início da construção da cidade. Desde a década de 1930, áreas rurais deram lugar a fábricas e vilas operárias, e, a partir de 1960, a expansão urbana alcançou propriedades mais distantes do centro, que antes forneciam matéria-prima e alimentos para a capital. Essas fazendas foram loteadas e deram origem a bairros como Graça, Silveira, Renascença, Nova Floresta, Cachoeirinha e Concórdia. Essa urbanização estava associada a uma política deliberada da prefeitura de afastar trabalhadores pobres do centro, empurrando-os para os subúrbios da cidade (Arquivo Público, 2008; França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Foi nesse contexto que, em uma área pouco povoada e de difícil acesso, se construiu a Praça Treze de Maio, espaço reivindicado pelas comunidades de matriz africana como território de culto e celebração. Segundo relatos de afrorreligiosos que participam da festa desde seus primórdios, a prefeitura teria disponibilizado esse terreno para a realização da celebração. No cotidiano, a praça se tornou espaço de lazer: abriga brincadeiras infantis, passeios com animais, feiras de hortaliças e até eventos gastronômicos. Mas, nos dias de celebração, ela se transforma em terreiro: lugar sagrado de força, axé e múltiplas temporalidades. Como lembra Sodré (1988), o espaço sagrado negro-brasileiro rompe com as lógicas ocidentais de percepção do espaço e desafia a ordem industrialista que busca fixar usos e significados. Assim, muitas pessoas, durante todo o ano, oferecem ebós aos Pretos Velhos na praça, compreendendo-a como um local de axé, comparável ao mato para os caboclos (França e Silva, 2024;2019; França, 2022).

Essa ativação espacial evidencia que, embora Belo Horizonte tenha sido projetada com preceitos eugenistas e segregacionistas, a Praça do Preto Velho excede seu uso funcional e é vivida como extensão do território do axé, onde a ancestralidade responde (França, 2022). Contudo, esse reconhecimento não é isento de conflitos: a história da praça e da festa é também marcada por episódios de intolerância e racismo religioso. Em 2015, por exemplo, a celebração foi invadida por um grupo de jovens liderados pelo pastor Lúcio Barreto Júnior, da Igreja Batista da Lagoinha. O episódio ganhou notoriedade porque o pastor, em pregação gravada em vídeo, chamou a celebração de "festa do capeta" e relatou como treinou adolescentes para interromper o festejo, ato que

resultou na depredação do monumento ao Preto Velho (Beguoci, 2015; França e Silva, 2024;2019; França, 2022). Essas cenas de violência religiosa revelam a persistência do racismo estrutural e dão sentido à leitura de França (2022), que afirma ser a presença das comunidades de axé no espaço público um exercício de democracia ontológica, como propõe De La Cadena (2011). Nessa perspectiva, a praça, os Pretos Velhos e as próprias entidades que nela se manifestam devem ser considerados agentes políticos, mesmo quando ultrapassam as categorias oficiais de patrimônio.

A Festa do Preto Velho, realizada anualmente no dia 13 de maio, insere-se nesse movimento. Mais que uma celebração litúrgica, ela é um ato político de resistência, memória e reflexão coletiva sobre a escravização e a chamada "libertação" pela Lei Áurea. Como lembra Makota Celinha, coordenadora do CENARAB, não se trata de celebrar a abolição, mas sim a ancestralidade e a resistência afro-brasileira, conscientes de que a abolição prometida ao povo negro ainda se realizou de forma efetiva (Makota Celinha, 2018). O projeto da festa elaborado pela FEUMG, em 1987, já destacava esse caráter de denúncia da abolição inconclusa e de valorização da cultura negra. Para líderes religiosos como Pai Ricardo, o 13 de maio não celebra a liberdade — que é um direito — , mas a capacidade de resistir, sobreviver e recriar a vida apesar da violência (Pai Ricardo, 2019).

Assim, a festa se constitui como um registro historiográfico vivo: a celebração conta, pela voz do povo de axé, uma história própria da abolição, em contraponto à narrativa oficial. Nesse processo, os Pretos Velhos e Pretas Velhas aparecem como testemunhos vivos, pois atravessaram a escravização e se tornaram mentores espirituais. A celebração, portanto, não apenas resgata memórias da diáspora africana e da violência colonial, mas também atualiza um sistema de encantamento da vida (Simas e Rufino, 2018). Como afirmam os autores, as "macumbas" operam como procedimentos de reinvenção comunitária e resistência, e é nesse sentido que a Festa do Preto Velho, em sua potência política e espiritual, se afirma como contraponto à morte: o contrário da morte é a festa (França e Silva, 2024;2019; França, 2022). A seguir, apresentaremos uma breve contextualização de três casas que integram religiões de matriz africana que contribuíram e participaram do nosso projeto.

A casa de Caridade Força no Caminho

A Casa de Caridade Força no Caminho (CCFC) é um terreiro de umbanda tradicional situado em Venda Nova, Belo Horizonte/MG. Foi fundada no dia 15 de janeiro de 2009 pelo Babalorixá William Matos que, até os dias atuais, permanece como dirigente espiritual do terreiro. Ao que concerne às lideranças espirituais, Ogum e Iansã são os orixás patronos da casa, que é chefiada pelas entidades Vovô Guiné (Preto Velho) e Seu Sete Encruzilhadas (Exu). O zelador concedeu duas entrevistas ao projeto "Cartografia e Ecologia das Práticas Afro-diaspóricas em Belo Horizonte", nos anos de 2023 e 2024. Por meio delas, compartilhou com a equipe sua experiência enquanto liderança de um terreiro de umbanda, assim como os desafios enfrentados pela comunidade em relação à cidade.

A região onde a CCFC está inserida, Venda Nova, é uma das nove regionais que constituem Belo Horizonte, no entanto, sua formação é ainda mais antiga que a cidade. De acordo com o historiador Bruno Martins (2021), há documentos datados no ano de 1760 que se referiam a região como "Arraial Venda Nova", à época, era um local com grande concentração de comércios e amplamente conhecido como repouso dos tropeiros[5]. Após a inauguração de um novo comércio, que dispunha de uma grande variedade de produtos, rapidamente a loja ficou muito popular e passou a ser conhecida como área da "venda nova". Martins (2021) ressalta que, devido à multiplicidade de estabelecimentos tão próximos uns aos outros, não há como determinar com exatidão qual seria àquele responsável pela nomeação, no entanto, alguns moradores relataram ao pesquisador que o estabelecimento situava-se na esquina da atual Avenida Dr. Álvaro Camargo com a Rua Padre Pedro Pinto.

Em 2022, o jornal Estado de Minas produziu uma reportagem[6] para narrar a história da região e relatou que, apesar da inauguração de Belo Horizonte estar registrada em 1897, Arraial de Venda Nova detém registros desde meados do século XVIII – uma

[5] Os tropeiros foram comerciantes e condutores de tropas de muares e mercadorias que, entre os séculos XVII e XIX, percorreram extensas rotas pelo interior do Brasil. Sua atuação foi fundamental para o transporte de produtos, pessoas e informações, estabelecendo conexões entre povoados, vilas e centros urbanos em formação, além de contribuir para a ocupação e integração econômica do território colonial e imperial.

[6] Estado de Minas. *Venda Nova: mais antiga do que Belo Horizonte*. Estado de Minas, 6 ago. 2022. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2022/08/06/interna_gerais,1385029/venda-nova-mais-antiga-do-que-belo-horizonte.shtml. Acesso em: 22 de agosto de 2025.

carta enviada no fim do século referido para a rainha de Portugal, D. Maria I, solicitando a abertura de uma igreja e de pontos comerciais.

Bruno Martins (2021) afirma que, por ser uma localidade essencialmente agrícola durante aquele período, Arraial Venda Nova abastecia a cidade de Sabará entre os séculos XVII e XVIII, cidade a qual era capital da comarca do Rio das Velhas. É descrito, ainda, que houve uma disputa entre três cidades interessadas pela região, de modo que, por um curto período, ela foi incorporada ao município de Santa Luzia. No entanto, no ano de 1940, houve uma negociação entre prefeituras para que Venda Nova fosse incorporada a BH definitivamente – à época, existia interesse de que VN se tornasse uma "cidade" dormitório, assim os vendanovenses trabalhariam na capital e retornariam apenas para dormir. Acima de tudo, visava-se atrair a população de baixa renda com terrenos de preços acessíveis, para aqueles que "não teriam condições de arcar com a moradia nos limites da zona urbana da capital planejada" (Pinho, 2021, p. 23). O espaço ordenado e moderno, estava reservado às elites (Oliveira, 2004).

Os fatos elencados revelam uma peculiaridade importante para as dinâmicas dos moradores: assim como esclarecido na pesquisa de Martins (2021), embora seja uma regional de Belo Horizonte atualmente, os moradores denominam-se "vendanovenses" para além de belorizontinos. Por se tratar de um centro comercial vasto, criou-se uma identidade própria; em entrevista cedida para o Estado de Minas, para a reportagem supracitada acima, Bruno Martins enuncia: "*a gente está falando de uma independência econômica, mas também cultural*"[7].

A contextualização sobre a região é de extrema importância para compreender a conjuntura em que o terreiro está inserido – um local distanciado do centro de Belo Horizonte, uma região majoritariamente pobre e marginalizada, que faz parte de BH, mas ao mesmo tempo, tem uma identidade própria. Em outras entrevistas para o projeto, com lideranças de distintas regiões de BH, percebemos alguns pontos de intersecção, como a Loja do Davi, por exemplo. Um mercado de artefatos religiosos muito popular na capital mineira, que comercializa trajes ritualísticos, roupas de ração[8], atabaques, guias, etc. A

[7] *Ibidem*

[8] As roupas de ração são trajes utilizados pelos adeptos das religiões de matriz africana durante os cultos rotineiros (normalmente, não usado em festas, uma vez que para os festejos costuma-se usar trajes específicos para a ocasião). Blusa, calça, saia e pano de cabeça brancos – sendo, os dois últimos, apenas para mulheres.

loja fica no centro, na avenida Goitacazes, e é frequentada por inúmeras lideranças, filhos de fé e membros em geral da umbanda, candomblé, omoloko e afins. Contudo, para àqueles situados em Venda Nova, o mercado do axé é concentrado na própria região: Vovó Conga e Bem Estar Artigos Religiosos são os nomes citados por todos os membros da CCFC, duas lojas de artigos religiosos: uma que se encontra na Vilarinho e a outra na Padre Pedro Pinto (duas das avenidas mais famosas e movimentadas de Venda Nova). A arquiteta Gabriela Pinho (2021) menciona que, em decorrência dos fatos expostos, construiu-se uma "centralidade periférica" para (e entre) os vendanovenses – que não passa despercebida ao falarmos da Casa de Caridade Força no Caminho porque, além de estar inserida em Venda Nova, presta atendimentos espirituais para os moradores, sendo alguns moradores, filhos do barracão (ou seja, estão inseridos na corrente, filhos da casa que fazem parte dos rituais internos).

Portanto, nessas dinâmicas sociais, é como se a CCFC enfrentasse um distanciamento triplo:

1. A segregação que a cidade urbana criou entre os terreiros;
2. A separação que Belo Horizonte estabeleceu entre Venda Nova.
3. E o que Venda Nova criou para os terreiros.

Os três estão escorados, essencialmente, em três principais marcadores sociais da diferença, sendo eles, raça, religião e classe. De acordo com Homi Bhabha (2010 *apud* Queiroz, 2012, p. 03), no pensamento colonial existe uma construção de estase nos processos identitários, assim, "os sujeitos são vistos como constituídos por uma única e imutável identidade". Desse modo, as diferenças estabelecem hierarquias que se firmam por meio dos sistemas de dominação, o dominador e o dominado. Por isso, Queiroz (2012) afirma que reconhecer-se e assumir-se diferente, posiciona constantemente o sujeito em configuração de subjugado. A umbanda é uma religião com matriz afro e indígena, William Matos, dirigente da CCFC, ressalta:

> Olha, no nosso Brasil, onde um índio, um preto e um pobre têm as mesmas condições que um branco e um rico? Lugar nenhum! E a minha fé é do índio, é do preto e é do pobre (William Matos para entrevista cedida ao LEAR em 17 de outubro de 2023).

Desse modo, ilustra-se como os adeptos de religiões de matriz africana são alocados, com frequência, em posição de inferioridade, marginalização e desprezo social. No dia 16 de setembro de 2025, o terreiro de candomblé "Centro Cultural e Religioso

Casa São Lázaro", localizado também na região de Venda Nova, foi invadido e depredado, o invasor quebrou assentamentos, monumentos e furtou moedas, itens de valor e, onde estavam posicionados figuras da religião, foram substituídas por imagens de Nossa Senhora. Em entrevista para o jornal *O Tempo*, um dos membros do terreiro informou que durante as giras[9] os vizinhos ligavam caixas de som com louvores e músicas gospel e, quando solicitaram a vizinhança imagens das câmeras nas ruas, houve recusa: "todos deram desculpas de que não estavam funcionando. Quase todos são evangélicos"[10].

Conforme relatado por William Matos, a rua em que se localiza a CCFC constitui um espaço relativamente isento de tensões, na medida em que os moradores do entorno não manifestam atitudes hostis – alguns, inclusive, frequentam o próprio terreiro. O dirigente caracteriza essa circunstância como uma "grande sorte". Contudo, integrantes da casa já foram alvo de situações de repressão e intolerância religiosa em diferentes contextos, como no momento de utilização de serviços de transporte por aplicativo, ao término das giras, ou mesmo em ambientes profissionais. Nesse último caso, o próprio dirigente menciona ter sido questionado a respeito de sua filiação religiosa no espaço de trabalho, ocasião em que vivenciou situações de discriminação.

Os fatos previamente expostos já esboçam, por si só, uma cartografia da cidade de Belo Horizonte: as linhas desse mapa são traços que delimitam os adeptos das religiões de matriz africana à margem. Discutir a relação entre os terreiros e BH, é como imaginar uma folha em branco, com linhas que emergem do centro e que formam figuras que, em breve, se tornarão mapas com legendas, faixas de restrição e pontos marcados. Apagando, quase por completo, os centros religiosos de matriz africana da ilustração. É uma movimentação silenciosa que somente quem pertence ao axé consegue ouvir o batuque que convida a romper barreiras. O dominador cresce em rompante nos centros, expulsando e reprimindo qualquer tipo de diferença, mas enquanto os dominados são jogados e se reúnem nas margens, eles despejam sementes pelo caminho que, em algum momento, irrompem do asfalto e rasgam todos os prédios que guardam os rascunhos

[9] Modo como os adeptos da religião, em especial os membros da CCFC, se referem a dias de atendimento/culto.
[10] SANTOS, Cler. Terreiro de candomblé é depredado e tem estátua de Nossa Senhora colocada no lugar em BH. *O Tempo: Super Notícia*, Belo Horizonte, 17 set. 2025. Disponível em: https://www.otempo.com.br/super-noticia/crimes/2025/9/17/terreiro-de-candomble-e-depredado-e-tem-estatua-de-nossa-senhora-colocada-no-lugar-em-bh. Acesso em: 22 de setembro de 2025.

cartográficos que ousam prescrever limitações ao sagrado, “afinal, a vida é selvagem e também eclode nas cidades” (Krenak, Ailton, 2022, p. 71).

Ao ser questionado sobre os espaços sagrados da casa, o Babalorixá William destacou que a sede da CCFC, localizada em Belo Horizonte, não dispõe de infraestrutura suficiente para abrigar todos os assentamentos nem para o cultivo das ervas necessárias ao culto (utilizadas em banhos, chás, preparo de alimentos, entre outros usos). Em razão dessa limitação, as plantas utilizadas nos rituais precisam ser adquiridas em mercados, ou obtidas por meio da colaboração de filhos da casa e conhecidos que mantêm hortas. O dirigente ressalta que, com o avanço da urbanização, torna-se progressivamente mais difícil encontrar as chamadas “ervas do sagrado”.

Diante desse cenário, a CCFC mantém, há cinco anos, vínculo com a Casa da Bondade do Vovô Guiné (CBVG), situada no município de São José de Almeida, em área rural. Nesse espaço realizam-se giras mensais, em um sábado por mês. William observa que, por se tratar de um território rural, é possível realizar as firmezas dos orixás em ambientes amplos e próximos a correntes de água, conforme a tradição demanda — como é o caso das Iabás, a exemplo de Oxum e Nanã. Em São José de Almeida, onde o dirigente também exerce função hierárquica, ocorrem celebrações às entidades, entre as quais a Festa Tradicional de Preto Velho. Essa festividade, organizada pelos membros da corrente da CCFC e da CBVG, conta com a presença da Guarda de Moçambique de São Benedito e inclui a produção de quitandas e refeições tradicionais. Conforme expõe Kaitel (2017, p. 42)

> Quando o entorno dos centros urbanos é ocupado os locais anteriormente divinizados - uma mata onde Oxossi se fez presente, uma cachoeira onde se aproximou de Oxum, uma encruzilhada na estrada de chão onde se baixou um ebó para Exu – se tornam inacessíveis, ou mais difíceis de acessar. É preciso se deslocar para mais longe em busca de novos locais.

Assim como Brumana e Martinez (1991, p. 119) elucidam

> Quase nunca o terreiro é um edifício construído especifica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou aproveitamento de um espaço na casa do pai ou mãe de santo: uma construção no jardim, a ampliação da garagem, a adaptação de um quarto. O terreiro é, pois, em geral a casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro, mas porque transformou sua casa em um terreiro.

De acordo com William, essa também foi a realidade vivenciada pela CCFC. O espaço em que atualmente se realizam os rituais já foi, em outro momento,

exclusivamente a residência de seus pais. Sua mãe, Dona Ângela, também integra a corrente religiosa e, em termos de tempo de iniciação, é mais antiga que William, embora, no âmbito do terreiro, prevaleça a hierarquia estabelecida pelo cargo de babalorixá. Com a expansão do terreiro, o aumento do número de filhos de santo e a intensificação dos atendimentos externos, tornou-se inviável que o local funcionasse simultaneamente como moradia e templo religioso. Os atendimentos, realizados regularmente às segundas e quartas-feiras, e eventualmente também aos sábados, comprometiam a privacidade e a organização da residência, especialmente considerando que os pais de William são idosos.

Atualmente, o espaço é destinado exclusivamente às atividades rituais e sagradas. Os pais do babalorixá passaram a residir em uma casa alugada, de modo que os pontos de firmeza e os assentamentos permaneceram na sede da CCFC, sem alterações. A estrutura do terreiro compreende uma garagem e dois andares. Os atendimentos ocorrem no primeiro pavimento, onde uma pequena mureta delimita o espaço reservado às consultas e à área de espera. Os consulentes são recebidos na garagem, equipada com cadeiras, e dali seguem por duas escadas: a primeira, de acesso livre, conduz ao pavimento superior; a segunda é de acesso restrito, exclusivo aos filhos da casa. A distribuição de senhas inicia-se às 19h15, e a gira tem início às 19h30.

A materialidade do espaço da CCFC – marcada pela adaptação de uma antiga residência em templo religioso, com suas divisões físicas e rotinas bem delimitadas – evidencia como o terreiro se inscreve na cidade e responde às dinâmicas urbanas. No entanto, essa leitura arquitetônica e funcional revela apenas uma camada da experiência religiosa. É justamente a partir dessa constatação que se torna necessário recorrer a reflexões como a de Sodré (2002), para quem o terreiro não pode ser compreendido como simples lugar geográfico, mas como um espaço de interseção entre dimensões visíveis e invisíveis, desestabilizando concepções ocidentais de ordenamento espacial.

> Deste modo, embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina espaço visível, funcionando na pratica como um "entrelugar" – uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (ayé) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus "cavalos", isto é, de corpos que lhe sirvam de suportes concretos.O espa- ço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Há um jogo sutil de espaços – lugares na movimentação do terreiro, (SODRÉ, 2002. p. 80-81).

Trata-se de um espaço que, a cada batida de tambor e a cada erva que limpam as energias durante a defumação, reinscreve o sagrado no coração da cidade. A vivência cotidiana da comunidade, marcada pelo esforço de manter firmezas, preservar assentamentos e cultivar tradições mesmo diante da urbanização e das restrições impostas pelo espaço, revela que o terreiro é, sobretudo, um lugar de invenção e resistência. Na CCFC, o ordinário da vida urbana se encontra com o extraordinário do axé, e dessa interseção brota uma força que desestabiliza a lógica da cidade, fazendo florescer no concreto fissuras de ancestralidade. Assim, a cada gira, a casa reafirma que o espaço sagrado não se limita a muros ou fronteiras: ele se expande, ressoa e permanece vivo na experiência compartilhada de todos que ali constroem o caminho do axé.

Kilombo-Terreiro Manzo Ngunzo Kaiango

O Kilombo-terreiro Manzo Ngunzo Kaiango está localizado em dois espaços religiosos, um está situado no bairro Santa Efigênia, em Belo Horizonte/MG, e o outro no Bairro Bonanza, em Santa Luzia, região metropolitana de BH. A matriarca se chama Mametu Muiandê e relata que a primeira vez que pisou no território, era dia da nossa senhora das Mercês, no ano de 1973. O terreno do bairro Santa Efigênia foi doado por uma pessoa externa que teve a ajuda espiritual de Pai Benedito[11], o homem ofereceu em troca pelo atendimento, a priori, uma quantia em dinheiro – que não foi aceita pela entidade, o Pai apenas solicitou que o homem lhe desse um local onde pudessem realizar mais atendimentos e assim ajudar mais pessoas[12]. Desse modo, foi fundado o Terreiro de Umbanda Senzala do Pai Benedito. A primeira casa do terreno foi construída utilizando areia, cascalho e madeiras, todos materiais retirados diretamente da mata da Baleia, uma área de Belo Horizonte que hoje é área de conservação ambiental, o Parque Estadual da Baleia. Posteriormente, a mãe se iniciou no candomblé Jeje, entretanto, como seu pai de santo estava inserido na nação Angola, no seu renascimento para Matamba – feitura no

[11] Entidade que atende na linha dos Pretos-Velhos. A matriarca do terreiro, Mameto Muiandê, trabalha com o guia desde sua pré-adolescência e está diretamente ligada à formação do Killombo e nas tomadas de decisão da comunidade de modo geral.
[12] Informações retiradas do " Dissie de Registro da Comunidade Manzo Ngunzo Kaiango" feita pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais.

Candomblé, no qual o adepto a religião renasce para o Orixá – ela já recebeu a díjina Muiandê, ou seja, recebeu o nome espiritual conforme as práticas da nação Angola. A relação com as suas entidades e seus *nkisis* (divindades da natureza manifestadas no candomblé), apesar de ocorrerem em momentos diferentes, aconteceram a partir de um chamado da sua ancestralidade. Por isso, mesmo com a abertura dos ritos de candomblé, a umbanda continua presente no terreiro e é reverenciada pela comunidade, ambas fazem parte da história e ancestralidade de Mãe Efigênia e, por consequência, dos membros do terreiro. Nesse sentido, o Kilombo-terreiro é composto tanto pela família consanguínea da matriarca, quanto por sua família de santo.

A comunidade enfrentou uma tensão significativa com a Prefeitura de Belo Horizonte, que foi iniciada devido à negação de alvará por parte da PBH para reforma do terreiro. A Prefeitura alegou que a construção do terreiro não atendia às normas urbanísticas municipais, o que levou à interdição das atividades religiosas no local. Em 2007, a comunidade recebeu a titulação da Fundação Cultural Palmares (FCP), oficializando o reconhecimento como comunidade quilombola perante o estado. O título não impediu que, durante o período em que a cidade era chefiada por Marcio Lacerda no ano de 2012, as famílias da comunidade fossem despejadas do seu local de moradia. A defesa cívil da cidade afirmava que havia um grande risco de desabamento das casas que compunham a comunidade, após a luta da comunidade em diálogo com o poder público, o terreno foi recuperado, mas sem sofrer nenhuma reforma estrutural pela URBEL.

Um dos pontos sagrados para os membros do referido terreiro, é a serra do Curral, espaço tombado a nível municipal e também conhecido como o cartão postal da capital mineira. Entretanto, existe uma contrariedade sobre o local que é destacada por uma das entrevistadas (anônima)[13] pelo pesquisador Braga (2024), ela aponta que o fato da serra servir como "divisa natural" entre municípios, existe uma questão política que não impede que atividades mineradoras ocorram em áreas que não pertencem à cidade de Belo Horizonte. A serra, por exemplo, cobre as cidades de Sabará e Nova Lima, que já são duramente afetadas pela mineração. Sendo assim, ainda que a mineração não seja visível para a população de BH, ela já vem causando impactos em moradores dessas duas cidades. Para membros do terreiro, a natureza é sagrada e compõe o universo das

[13] Não mencionamos o nome da pessoa entrevistada pois não é citada pelo autor, a fim de preservar a identidade da entrevistada.

cosmogonias da religião e, portanto, deve ser preservada. Por isso, no que diz respeito ao tombamento a nível estadual, a comunidade Manzo Ngunzo Kaiango está se articulando com o governo do estado via IEPHA (Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais) para o tombamento da Serra à nível estadual.

Na entrevista que realizamos com a liderança política do Kilombo-Terreiro, Makota Kidoiale, ela nos informa que a área pertencente à serra, principalmente a chamada "Mata da Baleia" – ela destaca que é um espaço de uso coletivo, uma vez que outros terreiros também a tem como espaço sagrado. A mata teve vários pontos cercados para impedir que a população da cidade tenha acesso, principalmente os cursos d'água, que outrora foi utilizado pelo terreiro. Atualmente, essas áreas ficam em uma parte de terra destinadas a uma empresa mineradora. Uma das atividades predatórias na região foi autorizada pelo Conselho Estadual de Política Ambiental (Copam) em 2022, ainda que a comunidade seja tombada como patrimônio cultural imaterial pelo Governo do estado, cuja mata faz parte do território tradicional.

No dossiê de tombamento da comunidade, registrada pelo IEPHA, a liderança informa:

> "A Mata foi um lugar de referência cultural para o Quilombo de Manzo, que desde o início frequentava o local para extração de lenha, recolhimento de água para rituais, para coleta de folhas e execução de cerimoniais sagrados como a Macaia (uma gira da linha da Umbanda em locais de mata)." (IEPHA/MG, 2018, p. 33 e 34)

Infelizmente, as questões apresentadas ainda são enfrentamentos diários da comunidade quilombola e da população belorizontina. No dia 17 de setembro de 2025, os noticiários do estado de Minas Gerais e no cenário nacional foram tomados pela prisão de membros de órgãos governamentais, devido a articulações políticas e empresas de fachada que estavam envolvidos em um esquema para facilitar as leis de licenciamento ambiental, em prol de determinadas empresas, especialmente para a mineração ilegal na Serra do Curral. No inquérito da polícia federal, é citado o engavetamento do processo de tombamento estadual da serra, ainda que os estudos de proteção tenham sido concluídos no ano de 2020[14]. Além disso, havia possibilidade que o processo fosse concluído via

[14] G1.Mineração ilegal investigada pela PF expõe destruição por trás do paredão verde da Serra do Curral, cartão-postal de BH. G1 Minas Gerais, 19 set. 2025. Disponível em: https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2025/09/20/mineracao-ilegal-investigada-pela-pf-expoe-

emenda constitucional e ainda um projeto de lei que tramita na assembleia legislativa de Minas Gerais que não é considerado importante o suficiente para entrar na agenda de votação dos deputados. Cabe ressaltar que, no período da operação da PF, o então presidente do IEPHA foi exonerado do cargo, instituto que é responsável pelo processo de tombamento.

Esses relatos evidenciam o que Malcom Ferdinand (2021) descreve ao afirmar que a fratura colonial e ambiental estão interligadas, que consideramos de suma importância para entender os processos pelo qual a comunidade vem passando ao longo de mais de uma década. A primeira questão é devido a expulsão que a comunidade sofreu pela prefeitura de Belo Horizonte, ou até mesmo pela falta de demarcação de seus territórios, que não ocorreu ainda, mesmo que tenha se passado mais de uma década desde a certificação da comunidade via Fundação Palmares. Isso porque, a negação do território para pessoas quilombolas, é algo que ocorre desde o período colonial e que, apesar dos avanços constitucionais que ocorreram pela pressão dos movimentos quilombolas, na prática, o processo de demarcação demora décadas. Como afirma Bispo (2019), a colonização não é apenas um fato histórico, mas funciona como um processo estrutural que ainda está em curso, o que fica evidenciado a partir do momento que aparatos jurídicos são criados para garantir direitos das comunidades, mas na prática são negligenciadas – lei por sua vez, ainda opera na lógica colonial quando se trata dos direitos quilombolas. A fratura ambiental citada previamente, é observada a partir da negação de acesso da comunidade e membros de religião de matriz africana às áreas que são necessárias para a manutenção de suas tradições.

A diferenciação entre saber orgânico e saber sintético proposta por Antonio Bispo dos Santos (2019) é um outro prisma que nos permite analisar a relação das comunidades quilombolas e de santo com a cidade de Belo Horizonte. Isso porque, o autor descreve que o saber sintético é voltado para a produção de coisas, quando, na verdade, o que importa é “o ter”. Desse modo, as atividades mineradoras operam segundo a definição que o autor expõe, já que é uma indústria capitalista focada em explorar as montanhas para a produção industrial. Por outro lado, a relação que a comunidade estabelece com a

destruicao-por-tras-do-paredao-verde-da-serra-do-curral-cartao-postal-de-bh.ghtml. Acesso em: 22 set. 2025.

terra, está em confluência com que o autor descreve como saber orgânico, uma vez que a relação e conexão acontece de forma respeitosa e colabora para a produção do ser, integrando a identidade do terreiro e de seus membros, como é percebido nos usos das água, das folhas e do ambiente como um todo.

Associação Pai Manoel de Aruanda

A Associação Pai Manoel de Aruanda, é um terreiro de Omoloko situado em uma das mais antigas favelas de Belo Horizonte, tendo como dirigente a mais de 40 anos, Joviano Britto, conhecido como Pai Joviano De Oxossi. O terreiro está em um pequeno espaço, de porta apertada, em um dos becos do morro do Burraco Quente, lugar onde Oxossi e Nanã, Orixás do pai da casa, regem a gira e escolheram ficar. A casa recebeu o nome de um preto velho, Pai Manoel de Aruanda, é a mesma entidade que batiza Joviano com seus 2 meses de nascido e, futuramente, quem o desenvolveu. O Exu Tranca Rua também se assentou como um dos regentes do espaço. Assim, Pai Joviano de Oxossi concedeu uma entrevista para o projeto em questão, afim de explorar o que é ser um terreiro no meio da favela belorizontina, e nos contou um pouco mais sobre como se dão as interações com os demais espaços da cidade, ele ainda demarca como foi a chegada da nação Omoloko em Belo horizonte.

Antes de se aprofundar no terreiro, é importante entender o espaço pelo qual ele se constrói. O bairro Lagoinha é conhecido como um território ancestral, onde ao decorrer do tempo, se construiu um lugar de resistência em meio aos processos de urbanização de Belo Horizonte. Isso se deu após a concentração da burguesia ao redor da Avenida do Contorno e, assim, os que não possuíam dinheiro para ali se alocar, sendo exclusivamente a classe trabalhadora, foram despejados e se direcionaram para às margens dessa área previamente planejada. Assim, os territórios foram crescendo e, por sua localidade, que está entre o Centro e a Avenida Carlos Prates, o local se torna um importante lugar na distribuição de alimento e, por isso, nessa época foi inaugurado, o famoso mercado da Lagoinha.

> Ainda no início do século XX, a ocupação da Lagoinha cresceu para as áreas conhecidas como “Pedreira Prado Lopes” e “Buraco Quente”, atual Vila Senhor dos Passos. A Pedreira Prado Lopes foi uma das primeiras vilas urbanas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> de Belo Horizonte e foi ocupada por pessoas que vinham de diferentes lugares do país. Segundo o Relatório de Prefeito dos anos de 1940 e 1941, a localidade era associada a pessoas de menor poder aquisitivo: "em vários anos sucessivos, a dois passos da cidade se vinham localizando classes de menos capacidade econômica, operários e até mendigos, na área conhecida pela designação de Pedreira Prado Lopes" (ARROYO, 2010).

Assim, o bairro no qual o terreiro está inserido, seguiu se expandindo e foi alocado por diversos encruzamentos. Ele se configurava enquanto um bairro boêmio, por mais que existisse uma grande concentração de casas residenciais – que pertenciam aos trabalhadores que se alocaram ali após a construção da ferrovia que ligava o Lagoinha ao bairro da Contorno – mas ainda era um bairro bastante comercial, onde podia se observar a vida noturna como as casas de prostituição (FREIRE, 2012). E é nesse contexto que o território da Lagoinha vai se construindo, por lá, hoje, se acoplam uma enorme quantidade de bares, mas também de terreiros e centros culturais; uma cena que permeia a historiografia, a resistência da gentrificação e a formação de patrimônio.

Após essa contextualização do território, partimos para como se deu início a jornada de Pai Joviano de Oxossi até sua chegada no bairro. Na entrevista, ele já deixa claro que nasceu dentro da religião, no terreno onde ele morava, localizado no bairro Floresta, e possuía no fundo um terreiro e foi onde ele foi batizado aos 2 meses, juntamente com seu irmão gêmeo. No relato, ele relata que demorou para começar nas práticas da religião, pois de inicio ia como qualquer criança ou adolescente, obrigado pela mãe. Eventualmente, o irmão de Joviano necessitou de fazer um Bori, e ao chegar no terreiro, os pretos velhos da casa afirmaram que Josiano também necessitava de realizar esse ritual. O Bori é como uma confirmação de sua cabeça para o Orixá, onde ele começa a se alimentar e se acalmar, para que futuramente se faça o santo, iniciando na religião, de fato, e renascendo para o Orixá. E assim, dentro de um terreiro de angola, ainda indo meio obrigado, ele realiza o Bori.

> Quando eu estava com 13 anos, o meu irmão precisou de fazer um bori. Nessa época, meus pais frequentavam um terreiro de Angola. O Preto Velho que mandou fazer falou pra minha mãe que eu teria que fazer também. Era até engraçado, porque eu falei: "eu não vou fazer não". Aí minha mãe me levou, me vestiu de branquinho."Você vai fazer?" Eu falei, "vou não". Chegou na hora de entrar lá pra fazer a obrigação, eu falei: "não vou fazer não". Aí me deu um tapa no pé do ouvido e falou: "entra lá e faz". Eu entrei e fiz (Pai Joviano para entrevista cedida ao LEAR em 30 de abril de 2025).

Então, vai se passando o tempo e ele fica até os 22 sem frequentar terreiro, até que seu irmão entra para um terreiro de Omoloko em 1979, de acordo com ele em entrevista cedida ao LEAR em 30 de abril de 2025: " Mãe Docha, na época era o terreiro mais conhecido de Omoloko". Desse modo, ele inicia seu processo de fazer o santo de vez, a mãe da casa convoca Joviano no terreiro, onde o caboclo dele desce e fala que há uma necessidade deles entrarem juntos para o roncó, uma vez que são gêmeos. Joviano, ainda não aceitando, se levanta e vai embora. No entanto, quando chega o dia da saída de santo do irmão, ele vai prestigiar a festa e, como ele mesmo narra: "Aí eu caí na besteira de ver a saída do meu irmão. E aqui estou até hoje". Pai Joviano nos conta que fez santo após 2 meses do acontecido, e é na camarinha que ele conhece seu cunhado, um elo importante na ligação de Joviano e o território do Lagoinha, pois após um tempo, se construiu um elo de amizade e companheirismo, levando o Pai até onde atualmente está o terreiro.

O processo para firmar o terreiro, começou com Joviano e seu cunhado dividindo o mesmo espaço de atendimento, o território inicialmente pertencia ao cunhado, mas ele sedia um dia da semana para que Joviano atendesse. Essas condições perduraram por 17 anos, até que Joviano se afastou desse local em 2002 por questões pessoais que o levaram a se afastar. Quando retornou a atender consulentes [15]da religião, voltou a atender dentro de seu apartamento, até que aceitou a proposta de alugar o terreiro na mão de seu cunhado.

> Aí eu aluguei aqui na mão do meu cunhado. Aluguei o dia, eu o pagava aluguel, na segunda-feira eu usava, de terça pra frente o terreiro era dele. Isso durou mais uns 3 a 4 anos. Aí ele resolveu vender aqui. Aí eu chamei o pessoal, já tinha muita gente. Eu chamei o pessoal: "Não, vamos ter que procurar outro lugar pra alugar, porque o meu cunhado vai vender aqui". "Ah, então vamos comprar aqui! (Pai Joviano para entrevista cedida ao LEAR em 30 de abril de 2025).

Assim, em 2008 que o terreiro foi oficialmente comprado de forma coletiva com os filhos de santo, oficializando assim o espaço que segue até hoje. Devidamente contextualizado, podemos começar pensar nas relações que constroem um terreiro dentro de uma favela com o restante dos contextos urbanos. Na entrevista, ao ser indagado sobre essa temática o Pai levantou algumas questões, entre elas, o acesso às ervas para concretização dos rituais, em maioria, os outros terreiros de Belo Horizonte possuem

[15] Como se chamam as pessoas que se dirigem ao terreiro para atendimento espiritual, mas não pertencem dos ritos fechados, não fazem iniciação e não são reconhecidos como membros da casa, apenas visitam.

formas de colher essas folhas – seja "catando" na mata ou, então, em forma de plantio. Contudo, devido a localidade da casa, Pai Joviano ressalva que há uma grande dificuldade em ambas as formas para a sua realidade, e por isso, ele se utiliza de lojas de ervas para concluir as compras. Em especial, uma loja localizada no centro da cidade, que Joviano considera ser de confiança por ter cuidado e respeito fundamental com as folhas, de modo que ele conhece as procedências das ervas e como elas chegam até seu terreiro. Ele destaca que, atualmente, há até certa comodidade, pois utiliza o telefone para perguntar e tirar dúvidas, se possui o que ele precisa e pode ser entregue em seu terreiro.

Outra questão que foi discutida durante a entrevista, seria o uso da cidade para realização de trabalhos espirituais, e assim, ele relata como há alguns anos (sem especificar exatamente quando), possuía uma liberdade maior para se adentrar nos espaços públicos, praças, encruzilhadas etc para completar seus trabalhos espirituais, citando como exemplo os cemitérios, especialmente o Cemitério do Bomfim, que é o mais próximo do terreiro. No entanto, na atualidade, há uma grande dificuldade de acesso, primeiramente por proibições por parte da segurança do Cemitério, com um número excessivo de guardas e câmeras, fazendo com que os fundamentos da religião precisassem ser adaptados. Desse modo, algo que antes fazia parte da ritualística e fundamentos da religião, começa a ser barrado por outros norteamentos coloniais.

Por fim, ele ainda pontua que a depender da demanda, se for muito específica, é necessário completar o trabalho, ainda que se precise entrar escondido em alguns espaços, por ser uma questão importante para a espiritualidade. Ele levanta também o debate acerca dos avanços da cidade nas matas, onde era possível a realização de rituais, entregas e até mesmo a coleta de folhas e hoje já não é mais possível.

> Tinha um matinho aqui, tinha um matinho ali. Hoje em dia, onde você acha? Só depois de Santa Luzia, depois de Nova Lima, depois de Sabará. Porque nem nas próprias cidades você não acha. É a evolução. Construindo prédio para tudo quanto é lado. Onde tinha uma mata para você fazer um trabalho, arrumar, pegar uma folha, prédio e onde tinha uma nascente de rio, prédio. (Pai Joviano para entrevista cedida ao LEAR em 30 de abril de 2025)

A associação Pai Manoel de Aruanda possui forte vínculo com o território da Lagoinha, fazendo movimentações de doações e festas para a comunidade. Assim, durante a entrevista, Joviano fala desse processo para se tornar o registro de uma associação, processo o qual ele enfrentou bastante dificuldade e demorou de anos para reivindicar, passando por diversas barreiras impostas pelo cartório – apresentaram a

justificativa da necessidade do IPTU e, como Pai Joviano mesmo aponta durante a entrevista: " aqui é favela, aqui é comunidade, não tem IPTU". Expõe-se, portanto, que os terreiros não são somente um lugar religioso, mas são atravessados constantemente por questões políticas e culturais. Pensando nisso, Joviano enfatiza a criação de um projeto de doação de cesta básica para a comunidade criada pelo terreiro, e também o movimento de levar a festa do terreiro para desfilar com o bloco "Vô Manoel de Aruanda", indo além do espaço físico determinado a casa e mostrando para comunidade essa união e troca, com uma movimentação política contrária a posição hegemônica imposta pelo estado.

Em diálogo com a cidade, Joviano participa do grupo RUM, a Reunião Umbandista Mineira, onde ele e diversas lideranças de religiões de matriz africana discutem políticas públicas e as movimentações que serão feitas durante o ano na cidade de Belo Horizonte. O terreiro participa da maioria dos eventos públicos que acontecem na capital mineira, o que Pai Joviano entende como de extrema importância, de acordo com ele, é preciso ocupar a cidade e demonstrar que "estamos aqui". À título de exemplo, a festa de Iemanjá de Belo Horizonte que acontece em Agosto, onde vários terreiros levam seus barquinhos montados em uma homenagem à Iabá na Lagoa da Pampulha, um dos principais pontos turísticos de Belo Horizonte. Entre os eventos que Pai Joviano destaca a presença de seu terreiro, estão a supracitada festa de preto velho, que acontece em Maio na Praça de Preto Velho, e a Pisada de Caboclo que acontece em meados de Novembro, juntamente aos povos indígenas da região, cultuando os caboclos da umbanda, omoloko e candomblé – a depender do fundamento/nação da casa em questão.

Considerações

A análise desenvolvida evidencia que os terreiros em Belo Horizonte não podem ser compreendidos apenas como espaços religiosos, mas como territórios de resistência, sociabilidade e produção de sentidos no contexto urbano. Ao tensionarem a lógica excludente das cidades, eles reafirmam a presença de populações historicamente marginalizadas, ressignificando o espaço urbano a partir de práticas ancestrais, culturais e espirituais. Nesse sentido, uma cartografia e ecologia das práticas, permitem ampliar a compreensão sobre a cidade e suas múltiplas camadas de pertença, revelando como os povos de axé elaboram estratégias de manutenção de suas tradições em meio a processos de invisibilização e estigmatização. Mais do que lugares de culto, esses espaços se constituem como centros de memória, de solidariedade comunitária e de transmissão de

saberes que contribuem para a diversidade cultural de Belo Horizonte e para a afirmação do direito à cidade.

Assim, refletir sobre os terreiros na capital mineira é também refletir sobre os desafios da convivência plural e sobre a urgência de reconhecer a legitimidade de práticas que, apesar das tentativas históricas de apagamento, permanecem fundamentais para a construção de um Brasil mais democrático, inclusivo e consciente de suas raízes.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannan. 2012. Origens do totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

ARROYO, Michele Abreu. A diversidade cultural na cidade contemporânea: o reconhecimento da Pedreira Prado Lopes como patrimônio cultural. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte, 2010.

BRAGA, Gabriel Luiz Santos. Políticas da paisagem: questões e sujeitos para uma compreensão da emergência climática no Brasil. 2024. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. Marginalia Sagrada. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.

FERDINAND, Malcom. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. Tradução de Guilherme Moura Fagundes e Letícia Mei. [Local de publicação não informado]: Editora Ubu, 2022.

FRANÇA, Bianca Zacarias. 2022. “Belo Horizonte negra: a experiência das Festas de Preto Velho e Iemanjá como pedagogia antirracista no espaço público da cidade”. Revista Sociologias Plurais, 8, no 1:46-69. DOI: http://dx.doi.org/10.5380/sclplr.v8i1

FRANÇA, Bianca Zacarias; SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira e. Noite da Libertação: visibilidades, reivindicações, comunhão e aprendizagens em uma festa afro-brasileira. Revista Calundu – Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019.

FRANÇA, Bianca Zacarias; SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira e. O contrário da morte é a festa: uma análise sobre a Festa do Preto Velho enquanto patrimônio autorregistrado de Belo Horizonte. Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), São Paulo, Brasil, v. 33, n. 1, p. e212843, 2024. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe212843. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/212843
. Acesso em: 23 set. 2025.

FREIRE, Cíntia Mirlene Pela. Do outro lado da linha do trem: história e transformações no bairro Lagoinha. In: Luciana Teixeira de Andrade; Michele Abreu Arroyo (Orgs.). Bairros Pericentrais de Belo Horizonte. Patrimônio, Territórios e Modos de Vida. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012.

G1. Mineração ilegal investigada pela PF expõe destruição por trás do paredão verde da Serra do Curral, cartão-postal de BH. G1 Minas Gerais, 19 set. 2025. Disponível em: https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2025/09/20/mineracao-ilegal-investigada-pela-pf-expoe-destruicao-por-tras-do-paredao-verde-da-serra-do-curral-cartao-postal-de-bh.ghtml. Acesso em: 22 set. 2025.

G1. Quilombolas que vivem perto da Serra do Curral temem ser afetados por mineração na região. G1 Minas Gerais, 5 maio 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2022/05/06/quilombolas-que-vivem-perto-da-serra-do-curral-temem-ser-afetados-por-mineracao-na-regiao.ghtml. Acesso em: 19 set. 2025.

INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS (IEPHA-MG). Governo do Estado de Minas Gerais. Dossiê de registro da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango. Belo Horizonte, MG, 2018. Localizada na Rua São Tiago, 216, Bairro Santa Efigênia. Disponível em: https://www.iepha.mg.gov.br/index.php/component/phocadownload/category/30-bens-registrados-comunidade-quilombola-manzo-ngunzo-kaiango. Acesso em: 07 set. 2025.

KAITEL, Alexandre Frank Silva. Reterritorialização: desafios e estratégias adaptativas em comunidades de terreiro de Belo Horizonte e região metropolitana. In: VI Congresso da ANPTECRE, 2017.

MBEMBE, Achille. 2018. Necropolítica. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.

MORAIS, Mariana Ramos. 2010. Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte, MG: Espaço Ampliar.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. 2016. "O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho". I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais da UnB.

OLIVEIRA, Éder Aguiar Mendes de. A imigração italiana e a organização operária em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX. 2004. Monografia (Especialização em História) — Faculdades Integradas de Pedro Leopoldo, Centro de Pós-Graduação, Pedro Leopoldo, 2004.

PINHO, Gabriela de Faria. Centralidade para além do capital? Uma discussão acerca dos conceitos de território e identidade em Venda Nova, Belo Horizonte. 2021. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/server/api/core/bitstreams/fbd56858-34e4-493e-96b0-bfe3c7325a3e/content. Acesso em: 15 de agosto de 2025.

POEL, Francisco van der (Frei Chico). Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da terra. Piseagrama, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

SIMAS, Luiz Aantônio. 2019. O corpo encantado das ruas. Civilização Brasileira.

SODRÉ, M. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. "Revisitando o calundu". In: Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo. [S.l: s.n.], 2002.

ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

“uma casa feita para cair”

Jaraguá: desaprendendo com o morro

Rodrigo Quintella Messina[1]

Resumo: A chamado dos guarani mbya da Terra Indígena do Jaraguá, alianças com os Juruá (não-indígenas) vêm sendo construídas por meio de mutirões, cursos, manifestações e vivências que atravessam fronteiras e aproximam saberes, corpos e mundos distintos. Este artigo apresenta uma **adaptação** do trabalho de mestrado *Uma casa feita para cair* para o **10º REACT — Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, no seminário **ST 26 — *Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros***, em que trago algumas dessas ações e relações entre arquitetura, antropologia e povos indígenas. Pergunto: como o morro do Jaraguá e os guarani mbya disputam os sentidos da cidade de São Paulo que está por vir? Como arquiteto, procuro especular respostas práticas e teóricas aos desafios do Antropoceno e proponho modos de aprender, desaprender e reaprender com o Jaraguá e seus povos. Como exemplo, apresenta-se uma “Uma casa feita para cair”, dos guarani mbya da aldeia yvy porã no Jaraguá, em que é necessária a constante renovação da sua arquitetura. Junto com essa renovação, deveria vir a prática de ensino para as gerações por vir sobre o cuidado para com a casa de reza, bem como as tradições guarani mbya. Assim, para os guarani mbya, dar manutenção à casa é dar manutenção à cultura, ao corpo, ao espírito. Fazer casa é fazer gente. Diferente de como aprendi, a casa, como coisa “viva”, vai junto com os guarani mbya. O que se faz numa ordem reverbera na outra, isto é, o que está em questão é um princípio de correspondência entre coisas e pessoas, um modo de relação e ação, portanto, bastante distinto daquele de minha formação. Se fazer casa é fazer gente, que tipo de gente queremos fazer ao fazer nossas casas?

[1] Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e mestre em filosofia pelo programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Culturas e Identidades Brasileiras do Instituto de Estudos Brasileiros.Desde 2016 é sócio fundador do escritório "messina rivas arquiteturas" em que realiza projetos com ampla variedade de programas, escalas e metodologias e atualmente é professor assistente na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo Escola da cidade ontem também é pós-graduando no programa de A**rquitetura, Educação e Sociedade.**

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Palavras-chave: Aliança; Antropoceno; Arquitetura; Guarani Mbyá;

Incapacidades de imaginação e transdisciplinaridade

A filósofa da ciência, Isabelle Stengers, em seu livro *Uma outra ciência é possível*, reflete sobre a prática das ciências em se afetar por outras, e diz que esse afeto não deve ser feito sem o experimento do encontro efetivo.[2] Ir ao encontro de outros saberes não para incapacitar o próprio, mas para enriquecê-lo: eis o objetivo.

Existe uma série de inquietações que surgem durante o processo da prática de projetos de arquitetura, neste trabalho reflito sobre o que estou chamando de "o paradoxo da ação", que trata de um certo impasse que entendo que a atividade da arquitetura se encontra quando a ação projetual, a meu ver, a um só tempo, perde o sentido e se faz necessária. E, quando há um paradoxo da ação há, também, uma dificuldade de enfrentar a prática de projetos. E essa dificuldade pode gerar certa paralisia da ação. E o que pretendo com esse trabalho é engajar maneiras de criar condições de vitalidade e, portanto, de possibilidades da presença da ação, mas uma ação transformada e como menos êxito e mais hesitação. Me alinho, portanto, a Stengers quando chama atenção para a "proliferação de incapacidades de imaginação" e um vislumbre de buscar uma "pluralidade de ações de retomada" dessas capacidades[3] A aliança com outras ciências surge justamente para ajudar a responder a essas incapacidades, a retomar as ações, e a deste trabalho será uma aliança entre a ciência da arquitetura, da antropologia e dos saberes indígenas guaranis mbyá da Terra indígena do Jaraguá.

Vale dizer que durante a minha graduação em Arquitetura e Urbanismo pela PUC-Rio (2011-2018), adentrei no universo da antropologia através de algumas disciplinas de etnologia indígena e questões socioambientais, por meio das quais pude me aproximar brevemente do debate contemporâneo acerca das emergências climáticas e das relações

[2] "Para que outra ciência seja possível, no entanto, não bastam iniciativas "interdisciplinares" que ocorrem isoladamente e com o respeito mútuo das fronteiras disciplinares. Trata-se de aceitar o experimento do encontro, em torno de uma situação que lhes concerne, com outros protagonistas, cujos saberes diferem e não respondem aos critérios das ciências" (Stengers, 2023, p. 17)

[3] "Por toda parte há uma proliferação de cortes similares, amputações de nossa capacidade de conceber, sentir, pensar e imaginar. Se há hoje uma luta com a qual todos devemos consentir, no sentido que James dá ao termo, ela pode muito bem ser a luta para retomar tal capacidade, ou mesmo a capacidade de vislumbrar a possibilidade de reativá-la. […] Deposito minha confiança na pluralidade de operações de retomada e nas maneiras como podem se conectar, tecer relações e aprender umas com as outras" (Stengers, 2023, p. 192

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

com os povos indígenas. Também, durante minha passagem trabalhando no Paraguai (2015), com projetos de arquitetura no escritório Gabinete de Arquitetura de Solano Benítez e Gloria Cabral. Foi quando a presença guarani mais me impactou, já que a cultura guarani está em boa parte do imaginário dos amigos, mas, principalmente, naqueles pedreiros de obra que o tinham como língua mãe. Por mais óbvio que fosse, foi inevitável voltar para o Brasil querendo olhar para os guarani situados a poucos minutos da minha casa em São Paulo, no morro do Jaraguá - a noroeste da cidade de São Paulo, com seus 1.135m de altura e conhecido pelos paulistanos como o ponto mais alto da cidade.

Chamado à aliança guarani-juruá

Esse território há um tempo não muito bem determinado participa de uma disputa de narrativas, uma disputa de sentidos do território, e que atualmente se da por uma sobreposição entre Terra Indígena, Parque Estadual, Área de Conservação e Zona de interesse Social para habitação. Como lembra o Thiago Karai Jakupe, uma das lideranças da aldeia: "A gente diz sempre que o parque se sobrepõe à terra indígena, por nossa terra ser muito mais antiga que o Estado, mas eles falam que nossa terra sobrepõe o Estado. E aí é uma disputa de narrativa."

A minha primeira ida ao Jaraguá enquanto graduando, se deu em 2017, quando fazia a pesquisa do trabalho de conclusão de curso. Foi lá que comecei essa pesquisa, e que na época foi intitulada o "Paradoxo da Ação, um Aleph da Cidade de são Paulo"(Messina, 2018). O Aleph era o próprio Jaraguá, em referência ao conto de Jorge Luís Borges (1945, Borges) e o paradoxo surge junto com criação do escritório[4] que criamos enquanto ainda era estudante.Durante esses anos na pesquisa de mestrado, tenho me disposto a participar de alguns encontros que eu digo que é são *a chamado* dos guarani mbya do Jaraguá, não apenas nas aldeias, mas também em espaços dentro da cidade e virtuais ocupados pelos guarani mbya, sejam museus, Sesc, manifestações, cursos online etc.E essa pesquisa é um relato dessas conversas, mutirões, cursos, manifestações e vivências com os guarani mbya da terra indígena do morro do Jaraguá e com as disciplinas de arquitetura e antropologia que fiz durante o mestrado IEB. Nela eu conto uma série de

[4] Junto com o Francisco Rivas, temos um escritório de arquitetura chamado messina | rivas arquiteturas onde investigamos diferentes procedimentos de projetos para diferentes escalas e usos. Ver: https://www.messinarivas.com/.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ações e relações que surgem dessa aliança com os guarani, mas também entre a aliança antropologia e arquitetura

Em uma das conversas que tive com Márcio Vera Mirim, quando presenciei uma das vivências na aldeia *Yvy porã a chamado* dos guarani, perguntamos se a nossa presença na aldeia não era incômoda. Gosto da resposta, pois perguntei se não o incomodava, e ele respondeu que não incomodava o território, como se não houvesse uma distinção entre o corpo e o território – o que, como fui vendo, *pode* não haver.

> **Marcio:** Não perturba porque a gente está organizando. Temos um jeito de organizar, de rezar antes da vinda das pessoas. Pedimos: "Estão vindo pessoas não indígenas, sendo acolhidas por nós no território". O território é perturbado quando pessoas ruins vêm para o território ou adentram o território sem a nossa permissão, isso sim adoece o próprio território.

A resposta me lembrou a fala de Thiago Karaí Djekupe em março de 2020, feita durante a ocupação de uma obra da construtora Tenda. Ele faz uma espécie de chamado à aliança e a se disponibilizar a outra condição, o que ele chama de "um modo de vida da floresta". É um chamado para nós brancos, não-indígenas, nos tornarmos "guardiões da floresta".[5] Possuo também esse espírito da floresta? Como ele se manifesta? Poderia considerar os ensinamentos indígenas como uma herança minha? Tenderia a pensar as heranças como aquilo que me antecedeu e que estaria diretamente ligado às minhas origens familiares, bem como à minha trajetória de aprendizado, isto é, ocidental, cristã e moderna. O que, na verdade, estamos vendo é que a questão das heranças pode ser mais complexa, o que a define? Poderia encontrar algo em mim, assim como diz Thiago, que tem o "espírito da floresta"? Será que então, eu poderia me tornar herdeiro dessa tradição? (Siniscalchi, 2025) Resolvi fazer essa pergunta a um de meus interlocutores dessa trajetória, o Pedro Karaí. Como de praxe, a resposta acaba gerando outras perguntas, e não necessariamente responde da maneira que se queria ouvir.

> **Pedro:** Bom, eu acho isso importante, que é o conhecimento e sabedoria passados pelos nossos antepassados. E a herança dada pelo *nhanderu* quando a gente

[5] "Essa responsabilidade não é só do Guarani. Nós somos os povos da floresta, somos sim, mas cada um de vocês também tem o espírito da floresta. Cada um de vocês tem a força da mãe natureza! Cada um de vocês são guardiões também! Essa luta é de todos nós! Nós somos a resistência! Eu quero que vocês repitam isso! Nós somos a resistência! Nós somos a resistência! Nenhuma árvore a menos! *Aguyjevete!"*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> busca, ele ensina muita coisa importante para a gente. Então a herança que a gente tem eu guardo com carinho, o meu conhecimento, uma herança rica que eu tenho, e eu vou deixar isso para os meus netos, para os bisnetos também.

Eu queria ouvir que "sim", que eu "poderia considerar como uma herança". Mas a questão em aberto talvez seja um convite para ficar com ela. Naquela célebre fala do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é", (Viveiros de Castro, 2006) penso que talvez não se trate de ir rumo a um caminho de procurar virar indígena, nem mesmo de não virar, ou seja, de negar essa condição. Não queremos fazer parte desse "exceto".

Mas eu sinto que não precisamos querer ser indígenas se quisermos experimentar essas coisas. Uma orientação ecológica, como brancos, não-indígenas colocando-se face às questões ambientais, conduz a uma experiencia próxima, sem que seja preciso reduzir uma ontologia à outra. É o que um antropólogo o Mauro de Almeida chama de uma "concordância pragmática", pois, segundo o antropólogo, "não se trata de conciliar ou traduzir ciências em conhecimentos locais reduzindo os últimos ao denominador comum do realismo científico". Em vez disso, continua o autor, "trata-se de reconhecer que diferentes teorias-cosmologias, ainda que incomensuráveis e irredutíveis entre si, podem dar conta das mesmas experiências […] em contextos particulares" (Almeida, 2020, p. 12). É preciso, portanto, conviver com a incomensurabilidade ontológica, admitindo uma "concordância pragmática" sobre as consequências de distintas ontologias, isto é, a minha e a dos guarani mbya.

Mas então, quais são os modos de se relacionar, com as alteridades? Eu uso de exemplo, uma fala do Eduardo Viveiros de Castro, em que ele cita três modos de relação com a alteridade. A primeira seria entender os outros enquanto objeto, e fazer uma pesquisa *sobre* eles. A segunda seria querer virar esse outro, e achar que seria possível pensar *como* eles. A terceira, segundo ele a mais interessante, seria pensar *com* o outro, isto é, tendo o outro como interlocutor, e foi isso que procurei fazer no meu trabalho, quando estava a todo o tempo pondo a prova, diante dos guarani, aquilo que pensava.[6]

[6] "Há três relações com o outro que de certa maneira marcam uma certa trajetória do pensamento moderno. Tradicionalmente imaginamos o trabalho do antropólogo em relação a esse outro como um *pensar ele*, isto é, como um *objeto* de seu pensamento. Ou seja, você o usa como objeto, vai fazer teoria *sobre* ele. O segundo momento, do movimento estudantil, que continua existindo como uma fantasia muito presente: não é só pensar o outro, esse pensar o outro é um pensamento colonial. Você pensa e ele é o pensado. O

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pensar as heranças então *com*, *a partir* e *diante* da alteridade.

“uma casa feita para cair”

“Uma casa feita para cair” se torna o título desse trabalho pois é talvez o encontro que mais ressoou em mim. Fui algumas vezes à aldeia *yvy porã a chamado* dos guarani mbya, para participar de um mutirão de rebarreamento de uma casa de reza, que eles chamam de opy. Na ocasião, tivemos uma conversa com uma das lideranças das aldeias, o Márcio, e ele disse que aquela casa que estávamos rebarreando era uma “casa feita para cair” e que, por isso, era necessária a constante renovação daquela arquitetura. Segundo ele, junto com essa renovação, deveria vir a prática de ensino para as gerações por vir sobre o cuidado com essa construção, bem como com as tradições guarani mbya. Na ocasião, pedi para ele me contar mais sobre essa ideia ele me disse:

> **Márcio:** Ao barrear, você não está só barreando a parede, você está renovando seu próprio corpo, você vai se sujar, vai ficar cheio de barro, vai passar água e depois, o seu corpo, em si, renova.

Assim, para os guarani, dar manutenção à casa é dar manutenção ao corpo, a cultura, ao espírito. É uma ação ritual. A casa é feita para cair, para que o conhecimento dure. Nesse sentido, fazer casa, então, é fazer gente. Essa ideia de fazer uma casa feita para cair, mexeu comigo, porque, desde minha formação, achei que eu deveria fazer casas feitas para durar e, mais do que isso, que elas não deveriam necessitar de nenhuma manutenção, pelo menos isso é um dos primeiros pedidos dos clientes. Diferente de como aprendi, para os guarani o que se faz numa ordem reverbera na outra, isto é, o que está

---

segundo momento é você pensar que *é* o outro e dizer, “vou virar índio”. Pensar que eu *sou* o outro, uma espécie de devir franciscano. A terceira possibilidade, que acho que é uma possibilidade interessante, é pensar *com* o outro. Não é pensar *sobre*, não é pensar que *é* o outro, mas pensar *com* o outro. Ou seja, como tratar o pensamento do outro como um interlocutor real. E não apenas como objeto. Não é um pensar *como*, é um pensar *com” (*A disciplina interuniversitária chamada “Colonialidade do Pensamento Urbano”, oferecida pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, no ano de 2023, e ministrada pela professora Raquel Ronik (Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-APswquAg-g&t=8059s).

em questão é um certo *princípio de correspondência* entre coisas e pessoas, um modo de relação e ação, portanto, bastante distinto daquele de minha formação.

Sinto que, quando trabalhamos com as alteridades, é preciso sempre um cuidado para não generalizar, e isso um trabalho que eu exercito na pesquisa. Então, resolvi perguntar a um de meus interlocutores desse processo, o Pedro, o que ele achava dessa ideia de uma casa feita para cair.

> **Pedro Karaí:** Eu não sei nem como dizer, porque o Juruá traz isso. Eu acho que cada cultura tem sua cultura, tem uma forma de fazer sua casa, tem a forma de você construir seu próprio Tekoá. Que Tekoá é uma cidade, o Tekoá de vocês então é muito diferente. Então eu não consigo entender isso e também não faz parte do meu modo de vida guarani, então eu não sei por que isso acontece. Mas a questão da casa de reza, depende, depende da casa de reza. Se der para renovar a cada ano, renova. Se está perfeito, não precisa renovar. Renovar quando há necessidade.

Figura 1 – Processo de mutirão de casa de reza na aldeia *yvy*

Fonte: Fotos feitas pelo autor, 2023/2024.

Como sempre, Pedro me desestabiliza. Para ele, uma casa de reza não é uma casa feita para cair. Mas essa diferença entre as duas lideranças me parece bastante rica, pois

ela é um exemplo contra a totalidade, e também contribui para uma multiplicidade de modos de se construir uma casa de reza e de como cuidá-la. No caso de Pedro, me chamou a atenção essa ideia de uma renovação de acordo com a suficiência, isto é, que ela não precisa de uma renovação todo ano, mas sim também é preciso sustentar sua cosmologia.

Com isso, entendo que não é que a casa precisa de cuidado quando algo de material dela está carecendo de manutenção, isso seria uma interpretação a partir da minha gramática da materialidade, isto é, a da casa enquanto infraestrutura material. Entendo que, para os guarani, tanto Márcio quanto Pedro, o que está em questão é a correspondência entre coisas e pessoas, isto é, um modo de relação, portanto, bastante distinto daquele de minha formação.

Quais seriam outros exemplos de casas feitas para cair que poderiam contribuir para expandirmos essas ideias? O Templo de Ise (Campos, 2022), por exemplo, que até onde eu sei a cada 20 anos, os moradores da comunidade simplesmente derrubam todas as valiosas construções do grande complexo santuário apenas para reconstruí-las novamente de forma idêntica em um lote vago adjacente, e isso tem acontecido a mais de mil tantos anos. Essas construções eram feitas de encaixes, devido ao alto nível de terremotos. E Para não ter que ficar sempre construindo e destruindo casas, eles as montavam e as desmontavam. São casas feitas para receber um desastre, casas feitas para cair. Como podemos aprender com elas?

Nesse processo, entendi que, de minha formação, a pior inimiga da atividade da arquitetura de herança moderna é a queda. Mas para os guarani, parece que cair é existir. Para lembrar o Físico carioca Mario Novello. Quando diz, “caiu logo existo”. No entanto, tudo cai. A questão parece ser, como aprender a cair? Com “paraquedas coloridos” talvez? Para Citar Ailton Krenak.

Tendo esse encontro com a casa feita para cair, um outro encontro que me marcou foi de quando uma vez estava conversando com um morador da aldeia de Itakupe, quando participei de um processo de abertura de uma lagoa da aldeia, e lembro que perguntei para o senhor do que é que eles precisavam. Ele, sem pensar muito, disse que precisava de um banheiro de alvenaria. A qualidade sanitária das aldeias era mesmo algo em que eu havia notado certa precariedade. Mas a resposta dele me gerou uma desestabilização, pois pensei: como, sendo não indígena, e ainda mais pensando a minha própria prática com certa crítica, poderia fazer uma casa feita para durar para os indígenas? Perguntei a Pedro o que ele achava dessa situação:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> **Pedro:** Então, eu moro aqui em uma unidade feita de tábua, não é? E não afeta nada a natureza. Então eu acredito que, hoje, os guaranis já não aprendem mais com os avós, nem com os pais, eles aprendem mais na internet, pesquisa, muitas vezes as coisas que não são tão verdadeiras. Então, hoje, os guaranis perderam, estão perdendo, então é a minha preocupação. Quando o guarani fala assim: "Eu quero morar em uma casa de alvenaria", ele está falando isso, ele está errado, eu acho que ele tem que ensinar a preservar a cultura, o jeito de morar, sempre defendendo. Eu prefiro banheiros naturais ainda hoje.

Para Pedro, seria um problema fazer um banheiro de alvenaria, pois seria um modo de perder a sua cultura, confirmando a tese de que para os guarani há uma correspondência entre corpo e coisas. O pouco que convivi com Pedro, percebi que ele procura ser, nas suas próprias palavras: "natural". É preciso desconfiar desse termo, pois entendo que ele não quer dizer bem o que eu entendo por natureza. E se há a correspondência a que temos identificado, então a natural ali vai junto, de modo particular, com o cultural: elas traçam correspondências entre si.

Mas eu fiquei pensando nesse problema – se é que é um – de um indígena querer uma casa feita para durar. Não seria o mesmo que a crítica que diz que indígena não poderia usar iphone, roupa de marca etc.? Mas o que seria próprio de uma casa feita para durar que faz dela um problema?

Aqui acho que vale contar um comentário feito pela a Sandra Benites[7] na minha banca de defesa mestrado. Ela falou que os guarani não discutem a estrutura ou o material em si da construção a ser feita, mas sim o que ela entende como a "forma" dessa. Por exemplo, ela falou, tanto faz se o banheiro é de concreto ou palha, mas para eles é importante que os banheiros estejam fora da casa. Ela disse que não entendia, como nós Juruá, conseguíamos dormir em prédios, onde os banheiros são grudados nos quartos, e empilhados entre si, onde "cada um defeca na cabeça do outro". O importante para ela é mais o que ela chama de "forma", que a meu ver tem a ver com uma ideia de disposição espacial, do que o material em si. Isso para contar, de novo, como é importante não generalizar o pensamento indígena, e a partir dessas indefinições, ir gerando pensamentos dos modos de agir e, esse, é outro problema pra gente ficar.

[7] Sandra Benites é antropóloga e curadora Guarani Nhandeva, pesquisadora indígena com atuação junto à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e primeira mulher indígena a integrar a curadoria do Museu de Arte de São Paulo (MASP)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Morro: testemunho em disputas

Outro dia, lendo uma matéria do jornal do bairro, *o jaraguá post*, me chamou a atenção que para os geólogos o pico do Jaraguá é conhecido como um "Morro Testemunho", pois resistiu a longos processos de erosão que aconteceu entre 500 e 700milhoes de anos atrás. Esse nome, "Morro testemunho", me lembrou uma das epigrafes desse trabalho, em que Mario de Andrade no poema chamado "quando eu morrer" ele diz "Os olhos lá no Jaraguá, assistirão o que há por vir". Será que podemos ir além e perguntar, com essa pesquisa, se o verbo "assistir" do poema pode estar menos relacionado ao sentido passivo da palavra, isto é, expectante, e mais com seu sentido ativo, participativo, ligado ao *fazer com* o morro e os povos originários que lá habitam? Assistir, portanto, como assistência – de modo a perguntar, como o morro do Jaraguá e os povos guarani mbya disputam os sentidos da cidade de São Paulo que há de vir.

O que vi é que o morro do Jaraguá testemunha e participa de outras narrativas que estão transformando radicalmente o sentido desse lugar e da própria ideia da cidade de São Paulo. São as "estórias que a História não conta", que reconhecem a montanha como uma entidade "sagrada" que vem sofrendo constantes ameaças dos *Juruá* (não-indígenas). O que vi, para esses povos, o morro *pode não só*[8]ser uma montanha, mas também ser um lugar sagrado, um portal, onde habitam seres invisíveis, os espíritos-donos das coisas terrestres e os guardiões da montanha. Sendo assim, esses territórios precisam daquilo que Sonia Ara Mirim nos conta sobre o conceito guarani de *Mymba'i: um modo de pedir licença aos espíritos, um modo de dialogar com a floresta*[9]*,* isto é, para entrar em relação e ação com o morro jaraguá é preciso cuidado e respeito e isso funciona como uma espécie de tecnologia política e ecológica guarani mbya, uma ferramenta arquitetônica.

[8] "Considerando (ao invés de negar) a possibilidade do excesso – a saber, a afirmação de que a natureza *é não só* isso, ou que os materiais que a fazem também são específicos de um lugar e podem incluir os seres humanos –, essas histórias podem abrir o pensamento e o sentimento para *não só* o que *são* nossos sentidos comuns. O requisito para essa abertura pode ser uma disposição para dar uma chance política ao equívoco. Isso significa uma disposição para considerar que o que é hegemônico – por exemplo, a natureza (para continuar com o mesmo tema) – também pode ser diferente da natureza, mesmo que ocupe o mesmo espaço: *não só* um rio, também uma pessoa; *não só* água universal, também água local; *não só* montanhas, também seres-terra […]" (De la Cadena, 2018).

[9] Em curadoria na exposição no Museu das Culturas Indígenas de São Paulo 2024

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No entanto, nos últimos anos essa montanha e esses povos vêm sofrendo fortes pressões estatais e imobiliárias e os guarani tem resistido das mais diversas formas. Vou citar dois exemplos.

O primeiro, em 2016, 530 hectares da Terra Indígena do Jaraguá foram demarcadas e homologada pelo governo federal, porém, em 2017 a decisão foi revogada pelo estado de São Paulo por um suposto "erro administrativo" que justamente apontava para aquela sobreposição de territórios. Transformando 530hec em 1,7 hectares, fazendo dela a menor terra indígena do mundo. Nessa ocasião, mais de cem guarani ocuparam o pico do Jaraguá e desligaram algumas antenas de telecomunicação, interrompendo o sinal de celular e TV de mais de 600 mil pessoas. Além da transmissão de sinal, essas antenas são responsáveis por outro fenômeno que são os ditos raios ascendentes, isto é, raios que saem da terra para o céu. Em uma das conversas que tive com David Karaí Popygua, ele me disse que o verdadeiro nome da montanha é ita vera, isto é, a pedra reluzente:

David: Os guarani sempre viram esse lugar como um portal. Fizeram estudos que aqui no pico do Jaraguá é o lugar no mundo inteiro que mais tem raios invertidos, de onde mais sai energia da terra pro céu.

Depois de entender a relação que a própria montanha tem com as cidades celestes das divindades guarani(Pierre, 2013, p.134), que eu conto no trabalho, essa ocupação se torna ainda mais potente. Poderia dizer que o corte das antenas seria uma espécie de reforço do que, para os guarani, seria a verdadeira antena, isto é, a própria montanha – a montanha como um portal de comunicação com os outros invisíveis da cosmologia guarani. [10]

O segundo exemplo de disputa foi o caso da ocupação de um terreno da Construtora tenda vizinha a Terra Indígena. A fotografia a baixo (2), flagra uma intervenção dos Guarani Mbya no outdoor de divulgação do empreendimento que

[10] Em maio de 2025, o Instituto Socioambiental noticiou que, após 37 anos de reivindicações, os Guarani Mbya celebraram a nova demarcação da Terra Indígena (TI) Jaraguá, em São Paulo. A portaria, assinada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), reconhece uma área de cerca de 532 hectares, ampliando significativamente o território anteriormente reduzido a apenas 1,7 hectare. A decisão representa uma reparação histórica e um passo decisivo na luta dos Guarani Mbya pela preservação de seus modos de vida, embora a homologação presidencial ainda esteja pendente. (Soares, 2025)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

procurava construir 11 torres de apartamento em terra vizinha a aldeia, e que para isso estima-se o corte de mais de 4.000 arvores nativas. Na intervenção, a palavra “apê” é riscada e adaptada para a palavra “ipê”

Tal intervenção expõe, de maneira clara e direta, as diferentes e antagônicas proposições de modos de se fazer cidade. Aqui, o desejo dos guarani não é por um modo de habitar que *aparte* as pessoas da mata, mas, ao contrário, que as aproxime. Tanto que na reintegração de posse os guarani saíram do terreno, não sem antes replantar mais de 800 mudas de arvores.

Montanhas em resistência e Ancestralidade indígena

E o Jaraguá não está sozinho. Apresento outros exemplos de etnografias Brasil afora que caracterizam as montanhas – em associação com os seus respectivos povos originários – como “montanhas em resistência”. Por exemplo, os estudos geontológicos da antropóloga americana Elisabeth Povinelli com os povos originários da Austrália e a montanha “Duas mulheres sentadas”, que desafiam as noções pressupostas entre a ideia de vivo e não vivo. Também apresento o trabalho de Marisol de la Cadena com os povos andinos do Peru e a montanha de Ausangate, que tratam de levar a sério o poder de agência do que ela chama de seres-terrestres, como as montanhas, nas decisões políticas de determinados territórios. E, ainda, o trabalho do antropólogo mexicano Alessandro Questa com os povos masewal na Sierra Madre Oriental, no México, que propõe uma ecologia espiritual não ocidental onde as montanhas são corpos vivos em relação mútua

Figura 2 - Intervenção guarani mbya.

Fonte: Foto de Nair Benedicto, N Imagens.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

com os humanos – e cuja destruição pela mineração representa, literalmente, um ato de guerra.

Essas estratégias indígenas trazem o tema da ancestralidade para o centro das discussões urbanas, principalmente, aquelas que tratam da disputa de sentidos de um território.[11] Assim, eu pergunto se o território da montanha do Jaraguá, a partir das colocações políticas estratégicas dos guarani mbya e sua cosmologia, é um território ancestral? Se assim for, ele é também um patrimônio ancestral da cidade de São Paulo, fazendo dela outra cidade, não mais apenas humana, mas também outra-que-humana. (Franklin, 2017)

A partir dessas alianças, cheia de "equívocos", de "acordos pragmáticos", procuro, afetar a ciência da arquitetura, me juntando a uma série de autoras e autores brasileiros que têm posto as heranças modernistas da arquitetura em um estado sob suspeita.[12] A suspeita aqui é de que o modo e a escala de intervenção dessas práticas, a um só tempo, vêm se mostrando motivadores das emergências climáticas e das desigualdades sociais – próprias do acontecimento do Antropoceno – mas também insuficientes para bem respondê-las.

O paradoxo da ação e o desaprendizado como método

Isso é o que chamo de "paradoxo da ação", isto é, ao mesmo tempo que a ciência da arquitetura está sob suspeita se faz necessário cultivar coletivamente habilidades de resposta (*response-ability*), ou melhor, habitabilidades de respostas, reconhecendo-se dentro do problema, cultivando constantemente o campo das possibilidades. Quando há

[11] Como expressam os povos indígenas no 18º Acampamento Terra Livre (ATL), realizado em Brasília sob o mote *"Nossas Vozes Ancestrais Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política"* (APIB, 2022), a luta por território é também um gesto de reencantamento e continuidade do mundo — ideia que ressoa na formulação de Ailton Krenak em *O futuro ancestral* (São Paulo: Companhia das Letras, 2022), onde o autor convoca o pensamento e o sonho como potências de futuro.

[12] Fabio Velame, Wellington Cançado, Ana Luiza Nobre, Renata Marques, Paola Berenstein, Gabriela de Matos, Tainá de Paula, Iazana Guizzo, Paulo Tavares, Fernando Luiz Lara, Joice Berth, Gabriela Gaia, Marcus Deusdedit, Zoy Anastassakis, Ligia Nobre, Carmem Silva, Thiago Benucci, Daniel Jabra, Giselle Beiguelman, o do grupo de Arquitetas Negras, das Arquitetas invisíveis, o Atlas do Chão, o Chão Coletivo, a Arquitetura Bicha, Abya Yala, Floresticidades, LabCidade, O LaDA, o Ateliê Aberto, o projeto Etnicidades, o Cidades em Disputa, o Ruinorama, o Cosmópolis.

um paradoxo da ação há, também, uma dificuldade de enfrentar a prática de projetos, gerando um estado de suspensão, fuga e paralisia, pois, afinal, o que fazer? Como fazer? Por que fazer? Pois bem, é justamente contra essa paralisia que me engajo e isso não significa ir contra a escolha de não se fazer nada. A paralisia não dá essa opção, já que, sabemos, quando há a intenção, escolher não fazer nada pode ser também uma ação de projeto (Morato, 2011).

Eu contei sobre essa situação para Pedro Karaí, pois gostaria de ouvir dele, quem sabe, alguma solução para o paradoxo:

> **Pedro Karaí:** É bem complicado. Eu acho importante que é você que tem que decidir, não sou eu, eu não posso dizer para você o que você tem que fazer, algo que você não se sinta bem. Eu acho que todas as coisas que a gente vai fazer, principalmente as decisões, são nossas, são da pessoa, você tem que tomar a decisão. Primeiro, a gente ouvir o nosso coração, o que o coração diz, e tomar essa decisão. Eu acho que ninguém pode, como eu posso dizer? Então, quando eu vou tomar decisão de algo, eu procuro ouvir o meu coração, sentir o meu coração dizer. Então, eu acho que o importante, para nós, é a paciência, então a gente tem que viver um dia de cada vez, não pode viver dois dias na nossa vida, porque não existe na vida de uma pessoa ou na vida de um ser humano, tem que viver um dia de cada vez. Mas aí a gente tem que esperar amanhã para a gente poder viver de novo, não é?

A resposta de Pedro também não é daquelas que eu queria ouvir. Estava esperando uma resposta para o paradoxo, mas ele me respondeu que esse problema é meu e que sou eu que tenho que resolvê-lo. No entanto, ele diz, como exemplo, que nessas horas ele tenta ouvir o coração e ter paciência. Quando Pedro está me falando para ouvir o meu coração, imagino que a ideia de coração para um indigena deva ser bastante diferente para um *juruá*. E quando ele fala de paciência, tendo a entender enquanto cuidado – de pensar hesitando. Me parece preciso, portanto, ativar maneiras de responder, ou melhor, cultivar habilidades de resposta diante desse paradoxo, não para eliminá-lo – se isso for possível, talvez seja bom –, mas para aprendermos a agir em sua presença.[13]

[13] A noção de *response-ability* — elaborada por autoras como Donna Haraway, Karen Barad e Vinciane Despret — deriva da palavra *responsibility* ("responsabilidade"), destacando não o dever de responder, mas a capacidade de responder com. Em Haraway (2016), trata-se de cultivar essa habilidade no viver-com e morrer-com outros, "ficando com o problema" em vez de resolvê-lo, e assim co-compor mundos possíveis.

A ideia de desaprendizado aqui é importante.[14] Ela pode se dar de diversas maneiras, entre as quais entendo que a prática da escuta é fundamental. Em uma fala que vi da Sandra Benites ela ensina sobre a ideia de *hendu*, isto é, a escuta com o corpo e não só com o ouvido. "Ouvir" significaria entender o significado da mensagem por meio do intelecto. Por outro lado, "escutar" denota uma concentração naquilo que é recebido em termos de ressonância corporal, e que se preste atenção sobretudo à entoação, aos timbres, aos ruídos e aos silêncios, portanto, é método que trabalha no campo das sensibilidades e das afecções.

Desse modo, o movimento de desaprender deve vir junto da ideia de apreensão e também do movimento de reaprender, isto é, saber triar, a cada vez, aquilo que pode e não pode funcionar de minha formação. Assim os encontros com encontros saberes funcionam não para incapacitar o meu, mas para enriquecê-lo. Sugiro também o "reaprendizado" pois não estou abrindo mão de toda a minha formação. É, portanto, uma desestabilização de pressupostos e evidências naturalizadas. É preciso lembrar que não precisamos passar por brancos imitando indígenas, como se infraestruturas e superestruturas lá e cá fossem as mesmas e simplesmente traduzíveis, transponíveis entre si. Esse cuidado é preciso, ainda mais quando há o aumento de atitudes da extrema-direita, anti-ambiente e anti-intelectual que quer isso mesmo: nos despotencializar e, assim, minar resistências e criatividades.

Se, portanto, as práticas modernas e suas casas feitas para durarem estão sob suspeita e seus pressupostos, desestabilizados, esse seria um motivo para afirmarmos, de uma vez por todas, o seu fim? Aqui eu desacelero e procuro trabalhar a crítica me reconhecendo constituída nela, ao modo da inquietação do antropólogo da ciência, Stelio Marras. [15] Com isso, Marras não quer dizer que não devamos apontar os responsáveis,

[14] Em *Potential History: Unlearning Imperialism* (2019), a escritora e curadora Ariella Azoulay propõe o desaprendizado como prática política e epistemológica: um gesto de voltar atrás da história para desfazer os direitos e saberes imperiais que estruturaram o mundo moderno. Em ensaios como *"Unlearning the Origins of Photography"*, ela mostra como a fotografia, o "Novo Mundo" e o próprio conceito de origem estão enredados na violência colonial — e como desaprender é condição para reparar e recompor mundos dilacerados.

[15] "Se somos todos partícipes da engenharia capitalista de mundo, a tarefa de trazer a responsabilidade para nós (a responsabilidade, não a culpa nem os dispositivos de acusação) não pode se traduzir na simples e fácil aplicação da denúncia" (Marras, 2020, p. 53)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

mas que a denúncia em si é insuficiente. E, se estamos implicados, portanto, também somos responsáveis.

projetar pelo meio

Mas como agir diante dessa predominância da violência, dos modernos, do ocidente, do homem, dos brancos, do antropocentrismo, do capitalismo, do colonialismo, se parte dessa herança é, também, minha? Como começar um projeto de arquitetura a partir daí? Como conta o construtor da aldeia yvy porã, Jurandir Karai Jekupe:

> **Jurandir**: "[ao fazer um projeto] a primeira coisa é saber que a gente causa impacto. Não interessa se você é indígena ou não. Se você está inserido num lugar, a sua presença já é um impacto para a área."

E por mais óbvia que seja essa afirmação, não podemos esquecer que causamos impacto e a resposta guarani para essa condição parece olhar para os recursos materiais e projetais disponíveis, e para um princípio de correspondência entre casa e gente. Esse é um modo de agir em que a ideia de início, meio e fim perde o seu sentido, na medida em que é necessário perceber que estamos sempre no meio do caminho.

Como começar, portanto? Pelo meio. O que evita o constrangimento de ter que inventar alguma coisa do zero. Para entender o que quero dizer com "projetar pelo meio", será preciso aclarar os três sentidos da palavra *meio*, a saber: *projetar pelo meio* do caminho, pelo meio socioambiental e pelo meio construtivo. Pensar o projeto pelo *meio do caminho* significa pensar o projeto como no tempo e no espaço do presente, portanto, a partir das pré-existências, do entendimento de que há outras coisas que existem no local que são inevitáveis de serem levadas em conta. Pensar pelo *meio socioambiental* está ligado a um projeto atento às condições da paisagem humanas, não-humanas, e outras-que-humanas e a como tais condições podem afetar certos caminhos projetuais. Por fim, pensar pelo *meio construtivo* passa por considerar as condições materiais e construtivas disponíveis no local, quais são os recursos materiais e projetuais – os procedimentos de projeto - a serem utilizados ou criados em determinado projeto.

Assim, na simultaneidade de um traço de projeto, naquele momento em que há uma série de vetores de ação que condensa e dilui há um só tempo as sensibilidades e

consciência, o sujeito e o objeto, podemos analisar as condições particulares de cada projeto, quais as relações envolvidas ali, os atores participantes, os recursos materiais e projetuais disponíveis, e nos perguntarmos com quais procedimentos de projeto, com quais ações, decisões, vamos responder/continuar/interromper, imaginando os possíveis efeitos sem abrir mão dos possíveis imprevistos que não temos controle. E isso tudo ocorre em meio a outras temporalidades, outras pré-existências, em meio a uma série de vetores que já acontecem em determinada situação. “O meio não é uma média, é um excesso” para lembrar (Deleuze, 1998, p. 55).

Quando procuro produzir essa ideia, de *projetar pelo meio*, é uma tentativa de *disputar* a ideia de projeto. Não necessariamente abandoná-la, mas procurar expandir suas noções. Nesse sentido, é uma abordagem que procura ser semelhante àquela proposta pela arquiteta e historiadora Ana Luiza Nobre quando nos apresenta a ideia de “Projetar agachado” (Nobre, 2022).

Quais outros exemplos de projetos de arquitetura poderíamos usar para tentar identificar essas práticas?

Em 2023, fui convidado pela UFRJ a inaugurar o seu centro de pesquisa e acervo, que havia sofrido um incêndio e que, na ocasião, estava retomando o espaço. Foi feita a exposição de um projeto do arquiteto carioca Severiano Porto, conhecido como Chapéu de Palha. Diria que a obra de Severiano é um bom exemplo que atravessa os conceitos desse trabalho, porque ele é um arquiteto de formação e geração moderna, mas que se afeta pelo ambiente em que trabalha – no caso, a Amazônia – e escuta as alteridades apreendendo outros modos de fazer, provocando a sua própria produção, desapreendendo alguns pressupostos. Portanto, é um exemplo de como “projetar pelo meio” ou mesmo de “pensar agachado”. Não à toa, é enorme a variedade de procedimentos de projeto com que o arquiteto, junto com seus sócios e clientes, mão de obra e fornecedores, trabalha. O projeto do Chapéu de Palha foi um bom para expor como a metodologia de encontros com as alteridades e outras disciplinas podem gerar alguns questionamentos e respostas que podem ajudar a expandir algumas noções da ciência da arquitetura.

Menciono também o Pavilhão das Humanidades, de Carla Juaçaba e Bia Lessa, construído em andaimes no forte de Copacabana para o evento temporário Rio+20, evento sobre as mudanças climáticas no Rio de Janeiro. Em particular sobre uma fala da Carla

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sobre a materialidade do projeto, a arquiteta diz que o projeto não é sobre o andaime, mas sobre continuar com o que já estava lá, entender os recursos disponíveis e pensar a partir dessas pré-existências.

> **Carla:** Não é o andaime que me interessa em si, nem o aço inox, nem as pedras, mas o que se pode fazer em cada lugar e que sentido isso tem. Essa é a primeira questão. Não existe uma predeterminação para nada, em nenhuma situação, de nenhum material. Isso é a coisa mais importante para mim. Do contrário, você utiliza uma fórmula que se repete e aquilo vira algo sem sentido.[16]

projeto como trajeto

Uma outra ideia que eu trabalho na pesquisa é ideia de trajeto em contraposição a ideia de projeto. Eu parto de um ensaio do filósofo esteta francês Étienne Souriau, em seu ensaio "Do modo de existência da obra por fazer", de 1956, vai se perguntar se a ideia de projeto, tal qual a conhecemos, poderia ser imaginada, antes, como trajeto. Segundo o autor, na ótica de trabalho pela via do *projeto*, não há um envolvimento de "caráter letal", no sentido de que um *projeto* evita correr riscos. Nessa via, através de um impulso inicial ou um traço de esboço, projeta-se uma obra acabada à frente e, através de um plano de trabalho pronto, se define o caminho a ser percorrido que só deve ser completado quando a obra acabada é consumada. Encarar o trabalho por essa ótica, segundo o autor, "suprime o descobrimento, a exploração e toda a entrega experiencial que advém do longo decurso histórico do avanço da obra" (Souriau, [1956] 2017, p. 227).

Em contraponto a essa lógica, o filósofo vai propor a feitura de uma obra pela via do *trajeto*, que "não é simplesmente o impulso que demos. É também a resultante de encontros". Essa abertura para os encontros é uma postura que considera o imprevisível, não para controlá-lo, e assume uma dimensão afetiva – a de afetar e ser afetado – em um processo de trabalho. Essa via postula e mantém o que o filósofo chamou de "situação interrogante" na relação entre o feitor e a obra por fazer. Por essa via, a obra por fazer "Jamais nos diz: isto é o que sou, isto é o que devo ser, modelo que não tem mais que copiar". Ao contrário, o que se dá é um "diálogo mudo em que a obra enigmática, quase irônica, parece dizer: e agora o que vai fazer? Mediante que ação vai me promover ou me deteriorar?". (Souriau, [1956] 2017, p. 227). Portanto, no *trajeto*, a arquiteta ou o

[16] Carla Juaçaba em entrevista para o Instituto de Arquitetura e Urbanismo da USP. Disponível em: https://www.iau.usp.br/institucional/entrevista-com-carla-juacaba/.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

arquiteto precisa agir, mas toda ação carrega uma "errabildade", isto é, "enquanto a obra está em construção, ela corre perigo". Ela pode falhar ou mesmo efetuar algo de imprevisto; no *trajeto* é preciso estar atento e ter responsabilidade, ou melhor, habilidade de resposta. O que seria das arquiteturas por fazer se projetos fossem, antes, trajetos de arquitetura?

Nesse momento, eu conto um pouco a experiencia no escritório Gabinete de Arquitetura onde errar era método. Daí o lema muito falado por muito escritório sobre a ideia de "aprender fazendo", como se o conceito surgisse depois da obra pronta. Ser especialista naquilo que não sabem fazer. Não atoa tem sempre muitas quedas nas obras no Paraguai, e reforços estruturais e etc. o que vai fazendo delas uma espécie de bricolagem magistral. Também mostro alguns pensamos da Lina Bo Bardi, por exemplos esses desenhos para a Igreja Espírito Santo do Cerrado, , em que ela "detalha" os suportes para as vigas, mas ela deixa uma nota dizendo "Ou se vocês encontrarem uma solução melhor, podem modificar". Tem uma confiança e um desapego pela autoria. Ela risca a palavra "fazer" e troca por "modificar", uma pequena correção que diz bastante sobre essas relações entre quem constrói e quem desenha. Quando ela fala em modificar, implica uma certa continuidade entre uma ideia de desenho e o que poderia ser executado, uma continuidade de autoria entre quem constrói e quem desenha. Acho interessante essa tradução das técnicas construtivas locais para um desenho técnico de engenheiro, que quando chega em obra tem que ser traduzido de novo e adaptado. Nessa série de equivocações existe uma riqueza enorme de pensamento técnico.

arquiteturas como manejo da terra

Em uma das conversas que tive com Pedro Karai Jakupe, da Aldeia Itakupe perguntei para ele o que ele achava da nossa ideia de arquitetura. E ele respondeu:

> **Pedro Karaí:** Quando se trata da arquitetura, como você falou, a gente não vê isso como uma coisa só. Porque, para o Juruá, é uma coisa só. O Juruá, quando se trata de arquiteto, eles só constroem casas, fazem a planta das casas. Mas, para nós, a arquitetura envolve todo o manejo da terra, tudo o que os nossos antepassados fizeram ali, então eles são arquitetos que construíram para a sobrevivência.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Não ver arquitetura como *uma coisa só* e entendê-la enquanto *manejo*. A Mata Atlântica como construção guarani; uma construção que não prejudique o bioma, pelo contrário, que gere abundancia. Essa resposta de Pedro desconstrói a ideia de construção que tenho construído desde a minha formação. Arquitetura para ele é esse entrelaçamento de uma série de agências humanas, não humanas e outras que humanas trabalhando em conjunto, não necessariamente sem disputas. Para Pedro, não é possível pensar em arquitetura sem pensar todo o manejo da Terra. O que me lembra quando ouvi uma vez a Sandra dizer que arquitetura para ela é o jeito de ser guarani, e o jeito de ser guarani, vai junto com o território. Eis aí a ideia de construção em disputa, uma ideia de projeto em disputa.

No meu entender, projeto como manejo é um modo de ação que se "faz pelo meio" e tambem a meu ver é antes um *trajeto de arquitetura que um projeto de arquitetura*. Não uma projeção para o futuro, mas uma ação para dentro, "Desta terra, nesta terra e para essa terra" Para citar Oswald de Andrade. Um modo de fazer que é a resultante de encontros, que consideram o imprevisível e assumem uma dimensão afetiva. Quais são as novas possibilidades para a ciência da arquitetura? Ou o que ela pode vir a ser ao compor alianças com outros modos de compor mundos? Quais são os exemplos de práticas arquitetônicas cosmopolíticas? Quais arquiteturas e quais urbanismos podem bem responder a Gaia, ao Antropoceno e às catástrofes socioambientais? Como a ciência da arquitetura, enquanto ferramenta que pensa atuando não apenas *para* a cultura e *sobre* a natureza, mas também *com*, *a partir* e *diante* delas, agora emaranhadas, pode realinhar alianças enquanto projeta, co-compondo mundos por vir? Com quem realinhar alianças?

Em tempos em que se fala muito da ideia de fim do mundo, a partir desses encontros, passei a pensar que a nossa tarefa enquanto arquitetos não seria, portanto, a de projetar um mundo possível – como tanto tem sonhado boa parte dos cientistas da arquitetura em planos mirabolantes em escalada globais –mas, antes, a de "mundificar" as práticas de projeto, isto é, afetá-las dos mais variados vetores de relações que compõem os diferentes mundos neste mundo. Projetar pelo meio, portanto: um modo de ação que é antes um trajeto, que projeto. Com isso, antes que imaginar um mundo possível, imaginar uma nova gente. Uma nova gente essa que acredite no mundo que deverá criar com o que de mundo foi deixado a elas. E se fazer casa é fazer gente, como nos ensina os guarani

mbya da Terra Indígena do morro Jaraguá, que tipo de gente queremos fazer ao fazer nossas casas?

Referências

ALMEIDA, Mauro. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.

ANDRADE, Mário de. Lira Paulistana. *In*: ANDRADE, Mário de. **Poesias**. São Paulo: Martins, 1941.

AZOULAY, Ariella Aïsha. **Potential History**. Nova York: Verso Books, 2019. Disponível em: https://www.perlego.com/book/1257457/potential-history-unlearning-imperialism-pdf. Acesso em: 18 maio 2024.

BORGES, Jorge Luís. **O Aleph**, 1949 (p. 91-92).

BO BARDI, Lina; FERRAZ, Marcelo (org.). Lina Bo Bardi. 1. ed. São Paulo: **Romano Guerra**, 2018. 336 p. ISBN 9788588585744.

CAMPOS, Bruno. A (Eterna) Reconstrução do Santuário de Ise. *Letras – Cidades Criativas*, 23 jun. 2022. Disponível em: http://letras.cidadescriativas.org.br/2022/06/23/a-eternareconstrucao-do-santuario-de-ise/.

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

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, Marisol. Runa: Human but *not only*. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 2, set./dez. 2014.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

FRANKLIN, Adrian. The more-than-human city. **The Sociological Review**, v. 65, n. 2, p. 202-217, jan. 2017.

GOMA, Oficina. Arquiteturas contemporâneas no Paraguai. São Paulo, SP. **Romano Guerra**. 2019

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: Making Kin in the Chthulhucene. Durham; London: Duke University Press, 2016.

KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. 1ª ed. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2022

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu, 2020.

MARRAS, Stelio. O vozerio da pós-verdade e suas ameaças civilizacionais. *In*: CABRAL DE OLIVEIRA, Joana *et al*. (org.). **Vozes vegetais**: diversidade, resistências e histórias da floresta. São Paulo; Paris: Ubu; IRD, 2020. p. 109-124.

MARRAS, Stelio. A Herança do dualismo modernista natureza/cultura. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 293-315, dez. 2021.

MESSINA, Rodrigo Quintella. **O paradoxo da ação**: um Aleph da Cidade de São Paulo. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Departamento de Arquitetura e Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2018.

MORATÓ, Ion Cuervas-Mons. Não fazer nada, com urgência. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 2, p. 42-43, abr. 2011.

NOBRE, Ana Luiza. Projetar agachado. In: CALAFATE, Caio; NOBRE, Ana Luiza (orgs.). Sentidos do Chão [Livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Comum Pesquisas e Produções, 2022.

PAPPALARDO, Laura, "Mapping Grounds for Reparations in Jaraguá Peak". New Haven. Masters of Environmental Design Theses. **Yale University,** 2021

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

POVINELLI, Elisabeth. **Geontologies**: A Requiem to Late Liberalism. Durkham: Duke University Press, 2016.

QUESTA, Alessandro. Montañas en resistencia: cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. **Cuicuilco**, Rev. cienc. antropol., Cidade do México, v. 25, n. 72, p. 123-143, ago. 2018.

SINISCALCHI, Bruno; DIAS, Luciano; HELSINGER, Natasha. *É de raça que estamos falando: tornar-se herdeiro da psicanálise no Brasil*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2024

SOARES, Mariana. *Após 37 anos, Guarani celebram demarcação da Terra Indígena Jaraguá (SP).* ISA – Instituto Socioambiental, 12 maio 2025. Disponível em:

https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/apos-37-anos-guarani-celebram-demarcacao-da-terra-indigena-jaragua-sp

SOURIAU, Étienne. Los diferentes modos de existencia de la obra por hacer. *In*: SOURIAU, Étienne. **Los diferentes modos de existencia**. Buenos Aires: Cactus, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível**: manifesto por uma desaceleração das ciências. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. **Povos indígenas do Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Modos de pesquisar e fazer arquiteturas em co-presença Xakriabá

Lucas Carvalho de Jesus[1]

Resumo

Desconcertos, divergências e momentos de "não saber" atravessaram os modos de pesquisar e fazer arquiteturas com o povo indígena Xakriabá ao longo dos últimos anos. Longe de serem obstáculos, essas situações nos obrigaram a "desacelerar", observar e pensar: como fazer pesquisa e arquiteturas estando em "co-presença" de todos os seres participantes das nossas construções coletivas? Estar aberto ao "desconcerto epistêmico", a aprender com as "divergências" e a "não saber", são proposições entendidas aqui como aberturas fundamentais para construir juntos. Esta comunicação parte de um compromisso com o encontro, o cuidado e o fazer compartilhado, para discutir uma metodologia de trabalho ancorada no aprender com os deslocamentos, pausas e improvisos que emergem da "co-presença". A partir de uma pesquisa etnográfica mais ampla, que investiga os modos de construir e aprender na Terra Indígena Xakriabá, práticas cocriativas são mobilizadas demonstrando que fazer em "co-presença" exige resistir a apresentação de respostas prévias, diminuindo e transformando os ritmos e os modos de produção das pesquisas e arquiteturas "co-laborativas".

Palavras-chaves: Co-presença; Desconcerto epistêmico; Arquiteturas indígenas; Pesquisa etnográfica; Práticas cocriativas.

[1] Mestrando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Belo Horizonte, Brasil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Fazer pesquisa em co-presença

Desde o meu Trabalho de Conclusão de Curso tenho me dedicado a pensar em companhia xakriabá outros aprendizados de arquitetura, diferentes dos mais ensinados no curso de graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)[2]. As pesquisas e as relações construídas até então foram possíveis graças às oportunidades de aprender na prática enquanto participava das ações do Programa de Extensão Morar Indígena da Escola de Arquitetura da UFMG[3].

Ao longo dessa trajetória de relações de trabalho, pesquisa e aprendizados, tenho me interessado pelo que escapa à materialidade final das arquiteturas — os gestos, os tempos, os encontros e as trocas de saberes que não cabem nos projetos arquitetônicos finalizados. Esta comunicação parte de um compromisso com o encontro, o cuidado e o fazer compartilhado, para discutir uma metodologia de trabalho ancorada no aprender com os deslocamentos, pausas e improvisos que emergem da "co-presença". A partir de uma pesquisa etnográfica mais ampla, que investiga os modos de construir e aprender na Terra Indígena Xakriabá, práticas cocriativas são mobilizadas demonstrando que fazer em "co-presença" exige resistir a apresentação de respostas prévias, diminuindo e transformando os ritmos e os modos de produção das pesquisas e arquiteturas "co-laborativas".

A Terra Indígena Xakriabá (TIX) está localizada em São João das Missões, no noroeste de Minas Gerais. É formada por 37 aldeias, sendo 4 delas em processo de retomada, com uma população de aproximadamente 14.000 mil pessoas. O povo Xakriabá é identificado pela literatura do campo da linguística como pertencente à família linguística Akwen, do tronco Jê,

[2] "Em companhia Xakriabá: práticas de arquitetura entre o território indígena e a universidade" apresentado em 2024 à Escola de Arquitetura da UFMG como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Arquitetura e Urbanismo.

[3] O Morar Indígena é um programa de extensão que atua nas interfaces entre pesquisa, extensão e ensino. Com aproximações com a Faculdade de Educação (FAE), a Formação Transversal em Saberes Tradicionais e a Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI), trabalhamos no trânsito entre a universidade e os territórios, pensando uma prática entre mundos de construção coletiva em torno dos espaços, demandas e relações dos territórios.

da qual também fazem parte os povos indígenas Xerente e Xavante – "esses povos dos três X" (Xakriabá, 2018, p. 24) e possui uma história marcada por longos processos de invasão e expropriação territorial em diferentes momentos de sua trajetória (Fernandes, 2022).

As aproximações Xakriabá com as universidades vem sendo estabelecidas pelo menos desde os anos 1990. Essa relação gerou uma recorrente presença de pessoas das universidades nas aldeias. São inúmeras as pesquisas sobre/com o povo Xakriabá que foram realizadas ao longo dos últimos anos. No caso da UFMG, a co-presença Xakriabá junto aos pesquisadores não indígenas vem sendo frequente ao menos nos últimos 25 anos (Fernandes et al, 2022).

Do início dos anos 2000 para cá, o cenário mudou em direção a um protagonismo cada vez mais decidido das associações Xakriabá na concepção de propostas mais autônomas de projetos, mesmo com os muitos desafios burocráticos, logísticos e comunitários ainda existentes. Em diálogo com Juliana Fernandes, Ana Gomes e Matheus Vaz, vejo como inadequadas as proposições de pesquisa que sejam produzidas de forma antecedente à relação com o povo Xakriabá. Considerando essa trajetória de co-presença na universidade e a crescente autonomia conquistada na proposição e gestão de projetos e pesquisas, um modelo de pesquisa etnográfica que não trabalha colaborativamente com esses pesquisadores e não considera a agenda de pesquisa local não se demonstra eficiente eticamente e politicamente (Ibidem). Fazer pesquisa em co-presença, então, é entendido aqui como um modo de pensar as proposições e investigações como um efeito das relações e não como ponto de partida.

A co-presença é compreendida como um modo de estruturar, pensar e aprender como a pesquisa deve ser feita. Não atribuo a todos os Xakriabá com quem trabalho a categoria de pesquisadores acadêmicos; procuro, antes, colocar meus próprios interesses de pesquisa em diálogo com seus projetos de vida, constituindo um ambiente compartilhado de trabalho e reflexão. Para acompanhar esse processo co-laborativo, o artigo organiza-se em alguns momentos: inicio com uma situação desconcertante que me levou a questionar meu próprio campo de atuação como arquiteto e urbanista, e que desde então tem orientado minhas investigações. Em seguida, apresento a trajetória das mestras construtoras na universidade, ampliando o que se entende por arquitetura, e exemplifico os trabalhos co-laborativos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

realizados nos últimos anos a partir de duas experiências: uma retomada construtiva e uma publicação de autoria indígena.

Uma situação desconcertante

Enquanto arquiteto e pesquisador em formação, tive a oportunidade de acompanhar de perto as ações que foram realizadas pelo programa de extensão Morar Indígena desde o incêndio da Escola Xukurank[4]. Esse processo, que começou num contexto de perda e urgência, acabou se tornando um campo profundo de aprendizado coletivo. Uma situação, em especial, abalou a minha trajetória no curso de graduação de Arquitetura e Urbanismo e me levou a questionar o meu próprio campo de atuação como estudante e futuro arquiteto.

Esse episódio aconteceu em uma "Oficina de Mapeamento Comunitário" inserida no âmbito do projeto de pesquisa "Formação para autonomia tecnológica, construções regenerativas e manejo agroecológico na Terra Indígena Xakriabá", um dos desdobramentos das ações realizadas após o incêndio. A condução dessa oficina foi feita por mim e alguns colegas de curso e envolveu estudantes Xakriabá do ensino médio. Durante as atividades, apresentamos o que se entende por arquitetura e quais são os aprendizados proporcionados pelo curso de graduação, principalmente a ideia de que a arquitetura é uma mediação entre aqueles que constroem e aqueles que demandam. Desse modo, a oficina se configurou como uma tentativa de reduzir distâncias entre aqueles que são entendidos como os que "projetam", os

[4] Em junho de 2021, a aldeia Barreiro Preto, uma das aldeias da TIX, foi vítima de uma ação criminosa responsável pelo incêndio da Escola Estadual Indígena Xukurank. Após o incêndio, foram desenvolvidas diversas ações em colaboração entre a UFMG e diferentes instâncias da organização interna Xakriabá. Foi a partir desse episódio que comecei a trabalhar com o Povo Xakriabá.

que "executam" e os que utilizarão os espaços, dialogando com as práticas espaciais observadas no território (Jesus, 2024).

Os estudantes indígenas arriscaram-se a definir arquitetura como "planejar a construção". Durante as atividades, ficou explícito um desacordo em relação às definições de arquitetura propostas, bem como sobre a forma pela qual estavam sendo apresentadas. Ainda sem uma elaboração mais cuidadosa, percebi que os não-indígenas tendiam a apresentar definições complexas e detalhadas, o que, provavelmente, transmitia uma ideia de arquitetura como prática distante e externa, adquirida apenas por meio da formação universitária. A dúvida dos estudantes indígenas evidenciou a minha dificuldade em definir aquilo que eu supunha dominar (Ibidem).

Figura 1 Oficinas de Mapeamento Comunitário, Aldeia Barreiro Preto, Terra Indígena Xakriabá.
Fonte: Thaís Braga, 2023.

Era mais uma situação desconcertante que me havia pego de surpresa. Helen Verran (2012) elabora o "desconcerto epistêmico" como um momento de pânico existencial em que você é subitamente levado a duvidar daquilo que achava que sabia. Para a autora, "sentir-se desconcertado é sentir-se incomodado, experimentar uma sensação de não estar totalmente a par, e certamente não estar no controle, do que está acontecendo ao seu redor e, em certo sentido, com você" (Verran, 2023, p. 44, tradução nossa).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O desconcerto epistêmico é corporal e, portanto, pessoal, mas não é uma experiência que diz respeito apenas aos indivíduos e suas responsabilidades, é uma expressão coletiva. Verran considera que cultivar o desconcerto epistêmico é essencial para o pensamento pós-colonial e sugere que a disposição de questionar o familiar, possibilitada pelo momento de desconcerto, é algo a ser cultivado coletivamente (Verran, 2013).

Tenho entendido que estar aberto ao desconcerto pode ser, de fato, a condição fundamental para que se estabeleça algum aprendizado a partir dos conhecimentos dos povos indígenas. Isso implica aceitar a possibilidade de questionar aquilo que, até então, era tido como certo ou estabelecido. Porque é nesse lugar de incerteza, que as escutas podem se abrir de verdade. E foi aí que comecei a entender que estar disponível ao desconcerto não é um sinal de fraqueza ou de despreparo – é, na verdade, uma abertura fundamental para construir junto.

Ao compartilhar essa situação de desconcerto em um evento da antropologia, um pesquisador a resumiu em uma frase que me marcou: "você leva arquitetura e eles te devolvem outra coisa"[5]. Fiquei alguns meses pensando nesse movimento, levar uma coisa e eles me devolverem outra. Eu levo uma categoria e eles me mostram, na prática da vida, que sempre têm coisas que excedem essa categoria. Levar categorias tem a ver com as expectativas e elaborações criadas a partir do momento que se vai para campo com intenções de pesquisar algo. Esse é justamente o movimento que gera muitos desconcertos e que tenho aprendido a cultivar, como sugere Verran (2012).

Essa proposta sua é muito perigosa

> Certa vez, numa oficina de construção de uma casa xakriabá na UFMG, um aluno, impressionado com a habilidade e o conhecimento que duas mestras xakriabá tinham sobre o processo do adobe, perguntou a elas se não gostariam que alunos de Arquitetura ajudassem a desenvolver uma técnica para que a casa tivesse mais durabilidade, ou que durasse uma vida toda. Ele lamentava que uma casa como aquela, tão bonita, pudesse se desfazer em quatro ou seis

[5] Comunicação oral de Amiel Ernenek Mejía Lara na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada em 2024. Participamos juntos do "GT60: Experimentos de Ontologia: formas de mundialização desiguais e etnografia como atuar criativo" sob coordenação de Marisol de la Cadena e Lucas da Costa Maciel.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> anos. Libertina, uma das mestras, respondeu: "Não, meu filho, essa proposta sua é muito perigosa, porque a casa, ela precisa se desfazer entre quatro e seis anos para que eu possa continuar ensinando para meus filhos e para meus netos! Se a casa durar a vida toda, coloca em risco o ensinamento, a transmissão deste conhecimento". (Célia Xakriabá, 2020, p.112).

Durante a graduação, fiquei impactado quando me deparei com essa resposta que Dona Libertina deu ao estudante de arquitetura e urbanismo. Naquela época, sem ainda ter começado a trabalhar com os Xakriabá, mas já incomodado com a forma como o campo da arquitetura e urbanismo se coloca perante as comunidades e suas tecnologias, foi realmente surpreendente pensar que uma casa precisava se desfazer com o tempo para não interromper um processo de aprendizagem.

Descobri aos poucos, que antes mesmo de cogitar ser arquiteto, essas mestras já estavam na universidade ensinando arquitetura e muitas outras coisas. A casa que Célia Xakriabá menciona foi construída em 2015 no campus principal da UFMG, no Jardim Mandala da Faculdade de Educação (FAE). A construção aconteceu durante a disciplina "Arquitetura e Cosmociência Xakriabá", no contexto da Formação Transversal em Saberes Tradicionais. A formação, que na época estava em seu início, convida diferentes mestres dos saberes tradicionais para que eles ofereçam cursos aos estudantes da universidade com os seus conhecimentos e modos de vida próprios.

Foi a primeira vez de Lourdes (in memoriam) e Libertina Xakriabá na universidade e também a primeira de muitas interações com arquitetos e estudantes de arquitetura. Elas nunca haviam saído do território para tão longe e também nunca haviam estado nesse lugar de "professoras" na universidade. Nesses encontros, fica evidente as diferentes formas de praticar. Um dos estranhamentos das mestras estava relacionado com a quantidade de perguntas que os estudantes não indígenas faziam durante o processo de aprendizagem. Enquanto no território os aprendizes indígenas quase não perguntam, "observam e aprendem na medida que começam a imitar e movimentar a mão, assim como movimentam a mente" (Célia Xakriabá, 2018, p.188), na universidade somos cheios de perguntas e, muitas vezes, perguntamos mais do que praticamos.

Após exercerem seu papel diplomático na universidade, elas convidaram os alunos e os professores para irem ao território aprender na prática como aquilo funcionava. Um ano depois, em 2016, foi ofertado outro módulo dessa disciplina, mas dessa vez na Aldeia Caatinguinha na Terra Indígena Xakriabá. O curso se dedicou à construção de um espaço cultural na aldeia. Na época, foram doze dias construindo com eles um espaço de apoio às práticas culturais desenvolvidas na escola local, como parte da disciplina "Cultura Indígena". Após a experiência de construção na Faculdade de Educação da UFMG, era um momento de aprofundamento e contrapartida da universidade, produzindo um espaço necessário à escola local, além de proporcionar aos jovens indígenas e não indígenas a experiência construtiva de praticar e aprender os saberes da cultura Xakriabá.

Alguns anos depois da ida dos estudantes e professores à Aldeia Caatinguinha, foi ofertada a disciplina "Saberes Tradicionais: Cosmociência – Culinária e construção Xakriabá" (Saberes Tradicionais UFMG, 2018). Dessa vez, Lourdes voltou à universidade com a presença de Rosa e Isabel da Aldeia Custódio. O curso abordou a culinária do povo Xakriabá, "as comidas dos antigos" (Ibidem), feitas com as qualidades de alimentos que elas trouxeram cuidadosamente do território e de suas lavouras. Era pilão para pisar o milho, mandioca para fazer farinha, paçoca, castanha de pequi e várias qualidades de feijão: andu seco, andu verde, fava e feijão catador (Ibidem). Além de conhecer a culinária tradicional, a proposta era renovar o barreado da estrutura da casa de enchimento[6] construída em 2015 no Jardim Mandala.

[6] "Enchimento" é a forma que os Xakriabá se referem à técnica de construção conhecida popularmente como pau a pique.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2 Lourdes, Rosa e Isabel Xakriabá durante a gravação do vídeo retrato para a Formação Transversal em Saberes Tradicionais em 2018.
Fonte: Saberes Tradicionais, 2018.

Célia Xakriabá, ao realizar sua pesquisa de mestrado envolvendo as mulheres de seu território, comumente ouvia delas que "a única coisa que faziam era plantar grande braçada de roça para sustentar os seus filhos e que elas tinham ainda o compromisso de ensinar algumas práticas às crianças e jovens" (Célia Xakriabá, 2018, p.74), em tom que não atribuía o devido valor a essas práticas. Célia explica que, mesmo que essas mulheres não reconheçam, elas foram fundamentais para a "luta pela terra"[7], "pois a roça que plantavam e o pilão que pisava o milho para 'dar de cumê' aos seus filhos, não era apenas uma comida que enchia a barriga, esse pilão também representava um pilar, que segurava e sustentava a cultura" (Ibidem).

Essas mestras, que no "tempo da luta pela terra" foram essenciais para a "sustentação da cultura", em sua geração atual saem de suas casas e vem corajosamente nos encontrar na cidade. Elas nos ensinam sobre um modo de vida construído a partir do saber-fazer: "conhecemos tudo o que botamos a mão e sabemos fazer. Só fica no tempo quem quer, porque basta entrar na mata, cortar uns paus e, daqui a pouco, tem um barraco feito e está dentro de casa, guardado" (Evarista et al, 2024). No território e em seus movimentos, elas não só sabem fazer, como ensinam que construir também pode ser uma forma de cuidar da tradição de um

[7] Processo que garantiu a demarcação da Terra Indígena Xakriabá, como comentado anteriormente.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

povo. Com elas aprendemos que falar sobre arquitetura, é falar sobre roça, quintal, água, alimentação, comunidade… É falar sobre a vida.

Uma experiência de retomada construtiva

Quando conto sobre essa trajetória de co-presença no trânsito entre a universidade e o território, lembro da minha primeira experiência prática de construção com os Xakriabá, que aconteceu durante uma disciplina para a construção da Casa de Cerâmica em novembro de 2022[8]. Depois de meses discutindo o projeto à distância, nos deslocamos da universidade para a terra indígena com a intenção de construir o espaço, de forma colaborativa, em cinco dias. Na época, dividimos a turma em alguns grupos de acordo com os eixos temáticos da disciplina[9]. Já encantado com os processos de construção das mulheres Xakriabá, decidi acompanhar Dona Telvina, a mestra da construção que estava conduzindo a vedação da estrutura com as paredes de enchimento.

Caminhamos com ela para cortar as varas e os cipós das paredes de enchimento. Acompanhado de algumas amigas, todos estudantes de arquitetura e urbanismo na época, tentamos cortar uma vara, o que não teve sucesso. Logo um jovem Xakriabá de onze anos, que nos acompanhava, cortou com um único golpe. Entre risos e deboches sutis, Dona Telvina comentou: "Ele faz isso desde pequeno. Vocês é que estão acostumadas somente com a caneta e o papel"[10].

Penso até hoje nesse ensinamento. Uma criança que cresce vendo os pais fazendo esse tipo de trabalho, sabe manusear um facão como ninguém. Nós que crescemos nas cidades

[8] A disciplina "Arquitetura, cerâmica e culinária Xakriabá" foi ofertada pelos professores parceiros Adriano Mattos, Ana Gomes, Margarete Leta e Marcos Bortolus, e conduzida pelos mestres Xakriabá Nei Leite Silva, Nicolau Alquimim, Etelvina Alkimim, Senhorinha Dias, Domingas dos Santos e Edgar Kanaykõ, na Terra Indígena Xakriabá em novembro de 2022.

[9] A turma de estudantes foi dividida em grupos conduzidos pelos mestres e mestras, conforme apresentado na proposta da disciplina: Vanginei Leite Silva (mestre da cerâmica e da construção do forno de queima), Telvina Moura Bezerra Alckmin (mestra da arquitetura de terra e pintura de toá), Sr. Nicolau Gonçalves (mestre da lavoura e da agricultura Xakriabá), Senhoria Dias de Sousa Franco e Domingas dos Santos Aquino Oliveira (mestras da culinária Xakriabá). Além disso, Edgar Kanaykõ Xakriabá estava presente para realizar a documentação da disciplina.

[10] Comunicação oral ao autor.

dentro das salas de aula de quatro paredes, não sabemos porque isso não faz parte do nosso cotidiano. Esse momento revelou muito sobre os modos distintos de se aprender — na cidade e no território. Foi aí que comecei a entender que meu interesse pelo que ultrapassa o objeto construído pode ter a ver com os processos de aprendizagem Xakriabá.

Coletamos os materiais para construir. Amassamos o barro. Amarramos as varas. Coletamos o Toá. Pouco me importava a materialidade final da construção da Casa de Cerâmica, aquilo ali para mim já era arquitetura e as histórias que ouvíamos enquanto fazíamos cada uma dessas coisas já me ensinava muito sobre o que eu não aprendia na universidade.

Tudo parecia certo… até começar a chover. As chuvas evidenciaram que o local indicado para a construção da Casa de Cerâmica era um terreno alagadiço, que ficou completamente ocupado pelo barro – o que mais tarde seria identificado como o "caminho das águas". No entanto, foi o próprio barro que se tornou o mestre do processo. Os planos iniciais foram afetados pelas espacialidades e temporalidades do território, fazendo com que, aos poucos, o projeto arquitetônico fosse sendo desfeito.

Figura 3 Construindo a Casa de Cerâmica durante a disciplina ofertada pela Formação Transversal em Saberes Tradicionais em 2022.
Fonte: Edgar Kanaykõ, 2022.

Essa prática foi atravessada por muitos equívocos. Se, por um lado, esses equívocos dificultaram o trabalho de construção, por outro, possibilitaram que todos os envolvidos se sentissem obrigados a "desacelerar", observar e pensar: como construir, estando em co-presença das águas, dos bichos e de todos os seres que se mostraram participantes dessa construção coletiva?

Desde o início, e até hoje, estamos aprendendo que mais importante do que um plano bem definido, é inserir nossas atividades dentro do fluxo local, de um jeito que permita continuidade. E, curiosamente, foram justamente as coisas que deram "errado" que geraram as maiores potências. Como, por exemplo, o envolvimento dos jovens, que continuaram o processo depois que fomos embora. O tempo todo, estamos praticando, aprendendo com a prática e propondo outras práticas. Essas experiências vêm ensinando que "aprender juntos" é um processo de constante experimentação e improviso. Em muitos momentos, "aprender juntos" significou estar diante do que não funciona ou do que não fazer.

Uma publicação de autoria indígena

Meses depois de ler e aprender com o ensinamento de Libertina sobre as construções, reencontrei ela, mas dessa vez acompanhada de Lourdes, Rosa, Isabel e Benedita Xakriabá. Esse encontro aconteceu através da escuta de uma gravação em áudio de uma conversa que ocorreu na Aldeia Caatinguinha, entre as mestras e os professores Ana Gomes, Margarete Leta e Adriano Mattos, em setembro de 2021, no contexto das articulações de apoio da UFMG após o incêndio da Escola Xukurank.

Logo depois, fui convidado por Renata Marquez a participar do processo crítico de transcrição dessa conversa junto com Juliana Alencar, no âmbito do PIBIC 2020[11]. Nesse intervalo de tempo eu já era bolsista do programa de extensão Morar Indígena há alguns meses

[11] Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC/Cnpq, Edital Prpq – 03/2020, no âmbito do projeto intitulado "Conteúdos editoriais e expográficos na interface entre universidade, cidade e outras cosmologias", coordenado por Renata Marquez.

e estava começando a trabalhar com os Xakriabá. Ficamos alguns anos escutando-transcrevendo-aprendendo com essas mulheres.

Transformamos esse material em um ensaio de autoria indígena, publicado online em maio de 2024 na seção "Extra!" da Revista Piseagrama[12]. Utilizamos o método editorial das oralidades impressas – textos co-criados a partir da experiência da oralidade dos encontros com aqueles que transitam e, por muitas vezes, não ocupam os espaços da escrita acadêmica (Marquez, 2021). Essa escolha editorial é vista como uma estratégia de transformar vantagem epistemológica – a escrita como privilégio acadêmico – em mediação política (Ibidem). Entretanto, para que o texto fosse publicado, era necessário que elas lessem, discutissem e aprovassem.

Em janeiro de 2024, voltei ao território para apresentar e conversar com as autoras Xakriabá sobre a possível publicação. Estive na Aldeia Caatinguinha com Isabel, Libertina, Benedita, Rosa, Marina e Ana — as últimas, filha e mãe de Lourdes, respectivamente. Estávamos nos fundos da casa de Libertina, o mesmo local em que a conversa de 2021 havia sido gravada. Apresentei o livreto com o ensaio que foi produzido após dois anos ouvindo e editando suas falas, acompanhado das pinturas de Toá feitas na exposição "A Água é Mãe da Terra" no Museu de Artes e Ofícios em Belo Horizonte[13].

Sentados sob o pé de caju, lemos juntos o texto em voz alta. Marina começou pela parte de sua mãe, Lourdes, o que emocionou a todos. Rosa e Benedita falaram da importância de registrar a memória e renovar o conhecimento. Isabel destacou o valor da persistência e da transmissão cultural diante da perda de interesse da juventude. Libertina mostrou as pinturas de Toá em sua casa e ficou muito alegre com o reconhecimento de seus saberes. Tiramos uma foto com os livretos em frente ao pé de manga — um encerramento simbólico de um ciclo que começou em 2021 (Jesus, 2024).

[12] "Estamos aqui para renovar", ensaio de autoria das mestras indígenas Lourdes Seixas Evarista, Libertina Seixas Ferro, Benedita Olaia Bezerra, Rosa Seixas Ferro Bezerra e Isabel Cavalcante Bezerra. O ensaio pode ser acessado pelo link: https://piseagrama.org/extra/estamos-aqui-para-renovar/

[13] A exposição "A água é mãe da terra" esteve em cartaz entre 01 de setembro e 04 de novembro de 2023, com obras dos artistas xakriabá Nei Leite Silva, Ivanir Silva, Isabel Bezerra, Marina Seixas, Valdineia Pereira, Dona Dalzira e curadoria de Juliana Gontijo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 4 Libertina, Rosa, Isabel, Benedita, Marina e Ana Xakriabá em encontro para a publicação do ensaio de autoria das mestras Xakriabá: "Estamos aqui para renovar". Aldeia Caatinguinha, Terra Indígena Xakriabá..

Fonte: Fotografia autoral, 2024.

Esse momento reafirmou a importância de pensarmos a forma como levamos os materiais ao território. O livreto, com texto e imagens, possibilitou que todos, inclusive aqueles que não sabiam ler, se apropriassem do conteúdo. Dona Rosa mostrou o "livrinho" a muitas pessoas, incluindo seus netos (Ibidem). Foi um exercício de pensar a escrita de autoria indígena como possibilidade de renovação. Como dizia Lourdes:

> Se tem um menino de quatro anos que nunca viu como é feita a pintura, quando ele ver, vai especular como ela é feita. Se acabarmos com esse modo de fazer as casas, ele não vai saber como se faz. Vai ficar curioso, mas sem saber como funciona. Por isso não pode acabar. Estamos aqui para renovar, para não deixar acabar (Evarista et al, 2024).

Lembro-me de Japira Pataxó, que em seu livro "Saberes dos Matos Pataxó", também feito a partir de conversas, diz que ele "faz parte das retomadas – como a da língua, a dos cantos e a dos territórios" (Pataxó, 2022, p.209). Para ela,

> [...] os jovens que estão lendo este livro se aproximam dessa força que eu passo, mas além de ler sobre os matos, eles têm que ir atrás dos velhos e das

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> plantas – só assim o espírito cresce. Eles podem ler este livro para os mais velhos e ir buscar com eles as plantas, isso vai dando força para que a visão deles também chegue mais longe (Ibid, p.210).

Desse modo, as publicações escritas de autoria indígena não têm um fim em si mesmo, são parceiras de muitas lutas. Japira pensa o livro como um convite para que os jovens se interessem e procurem os mais velhos, os verdadeiros guardiões desses conhecimentos.

Da mesma forma, o texto de autoria indígena das mestras da construção Xakriabá não vem para substituir o processo de construção das casas em si. Ele é uma ferramenta de mediação, um dispositivo de renovação desse conhecimento. A construção da casa de barro é por si só uma forma de construção e transmissão de conhecimento, como bem coloca Libertina, e o texto de autoria indígena pode atuar na potencialização desse processo, em direção ao que Isabel entende por "lutar com sabedoria": "Bem-aventurado aquele que cata, guarda e tem todo esse conhecimento. Isso é lutar com sabedoria. Sabedoria para sobreviver" (Evarista et al, 2024).

Consideraçõe finais

Compartilho com Célia Xakriabá a força e a beleza desses ensinamentos aqui apresentados sobre arquitetura e muitas outras coisas. As mulheres que nunca haviam frequentado a universidade compartilharam nesses trânsitos um conhecimento sofisticado, digno de uma intelectual nativa Xakriabá, "que elabora conhecimento não apenas pela mente, mas também pelo movimento da mão e do corpo" (Célia Xakriabá, 2018, p.189). Elas vieram, nós fomos lá, elas voltaram. O conhecimento continuou sendo transmitido, a arquitetura e as relações sendo feitas. É isso que faz a arquitetura e a vida Xakriabá acontecer, o movimento de renovação, como mais tarde Lourdes evidenciaria.

A metodologia de trabalho aqui apresentada caminha em direção ao que Stengers chama de desaceleração das ciências:

> [...] compartilhar não significa 'explicar' ou 'comunicar', mas sim aprender com os outros, graças aos outros e arriscando com os outros como colocar um problema 'terrestre', isto é, irredutível, às exigências da escalabilidade. E isso

> exige que os cientistas 'desacelerem', que aprendam a levar a sério aquilo que sua ciência elimina para 'fazer avançar' o conhecimento. Eles devem aceitar que aquilo que é eliminado pode interessar a outros de uma maneira não 'subjetiva', mas 'vital'. Eles devem perceber que seus próprios saberes precisam ser situados por outros saberes, que respondem a outras perguntas (Stengers, 2023, p.16).

Penso em diálogo com Stengers, sobre a importância de se pensar e aprender com as divergências. Como parte de uma ecologia de práticas, a divergência, diferente da contradição ou diferença, constitui práticas em sua heterogeneidade, à medida que se unem, embora permaneçam distintas. A divergência como uma questão de preocupação é entendida como um caminho para desacelerar as práticas de pesquisa (Stengers, 2011). Para a autora, "aprender com" requer encontro, e isso pode implicar comparação somente se os encontrados forem definidos como capazes de entender o ponto da comparação. Desse modo, quando trabalhamos como "iguais", no sentido de que somos capazes de concordar, também poderemos discordar, negociar e contestar uns dos outros durante os processos coletivos (Ibidem).

Trata-se de uma pesquisa que assume o "não saber" como ponto de partida, aberta ao inacabado. Tenho pensado sobre isso com a ajuda de Marisol de La Cadena. Quando começou a trabalhar com Mariano e Nazario Turpo, com intenções de investigar o que imaginava ser um "arquivo camponês", foi surpreendida com a forma em que a conversa ressoava neles. Mariano, por exemplo, concordou em ajudar na produção de sua etnografia sobre o arquivo, mas sempre falava do que não estava naqueles documentos. Também, em meio a uma situação de desconcerto etnográfico, eles desenvolveram um processo "co-laborativo" que nos ensina sobre o "não saber" como um método analítico que respeita a divergência entre mundos. A autora coloca o "não saber" como um requisito para pensar etnograficamente em presença, sendo ela física ou não, um espaço em que se sabe e não se sabe juntos. "Não saber" implica estar aberto àquilo que está além do conhecimento epistemológico moderno e de sua exigência de representação (De La Cadena, 2021).

As experimentações metodológicas aqui apresentadas são uma oportunidade de pensar os gestos e os movimentos que escapam do objeto arquitetônico finalizado, enquanto desacelero minhas práticas como pesquisador e arquiteto, na tentativa de aprender com os Xakriabá a lidar com as questões que nos interessam. É sobre mobilizar interesses comuns,

mas o comum aqui não significa ter o mesmo interesse, mas sim pensar a partir de interesses divergentes que podem precisar uns dos outros em um mundo colapsado (Stengers, 2011). Assim, estar aberto ao "desconcerto epistêmico", a aprender com as "divergências" e a "não saber", são proposições entendidas aqui como uma abertura fundamental para construir juntos.

Referências

DE LA CADENA, Marisol. Not knowing: in the presence of …. In: Experimenting with Ethnography: a companion to analysis. Durham: Duke University Press, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1215/9781478013211-024

EVARISTA, Lourdes; FERRO, Libertina; BEZERRA, Benedita; BEZERRA, Rosa; BEZERRA, Isabel. Estamos aqui para renovar. Belo Horizonte: Piseagrama, seção Extra! [conteúdo exclusivo online], 10 mai. 2024.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. A "Guerra dos 18 anos" – repertórios para existir e resistir à ditadura e a outros fins de mundo: uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço Editora, 2022.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza; GOMES, Ana Maria R.; VAZ, Matheus Machado; JESUS, Lucas Carvalho de. Aprender fazendo com os Xakriabá: experiências territorializadas na realização de pesquisa e formação de pesquisadores. RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, [s. l.], v. 46, n. 2, p. 19–38, 2025.

JESUS, Lucas Carvalho de. Em companhia Xakriabá: práticas de arquitetura entre o território indígena e a universidade. 2024. 126 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Curso de Arquitetura e Urbanismo, Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

MARQUEZ, Renata Moreira. Quase-etnógrafa-etc. Revista Mundaú, [s. l.], n. 9, p. 209–233, 2021.

PATAXÓ, Japira. Saberes dos matos Pataxó. Belo Horizonte, MG: Teia dos Povos/Piseagrama, 2022.

SABERES TRADICIONAIS UFMG. Retrato das Mestras Xakriabá. YouTube, 6 nov. 2018. 1 vídeo (40 min 52 s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=R-gyBKrw0ps

STENGERS, Isabelle. Comparison as a matter of concern. Common Knowledge, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 48–63, 2011.

STENGERS, Isabelle. Uma outra ciência é possível. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

VERRAN, Helen. Engagements between disparate knowledge traditions: toward doing difference generatively and in good faith. In: GREEN, L. (org.). Contested ecologies: dialogues in the South on nature and knowledge. Cape Town: HSRC Press, 2012. p. 141–160.

VERRAN, Helen. How to use disconcertment as ethnographic field-device. An Ethnographic Inventory, [s. l.], n. 1, p. 43–51, 2023.

VERRAN, Helen; CHRISTIE, Michael. The generative role of narrative in ethnographies of disconcertment: Social scientists participating in the public problems of north Australia. In: Learning Communities International Journal of Learning in Social Contexts, 2013.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2018.

Lições indígenas: princípios de uma tese em construção

Thiago Magri Benucci[1]

Resumo: Proponho compartilhar o projeto de uma tese em construção que brota de encontros com diferentes povos e trajetórias. Uma tentativa de costurar fios de experiências anteriores, mas também que ocorrem no presente, enquanto trabalho em projetos de publicações e arquiteturas comunitárias com os povos Yanomami, Munduruku, Guarani Mbya e Krahô. Trata-se de uma forma engajada de trabalho antropológico e uma forma indigenista de trabalho arquitetônico. Minhas referências são os saberes, práticas e trajetórias de vida, narradas pela oralidade e também pelas "oralidades impressas". São as antropologias indígenas e a crítica indígena levada à sério. Assim, experimento "sair da teoria e priorizar a trajetória", pois como defendia o mestre quilombola Nego Bispo, "a trajetória precisa sustentar o discurso, senão o discurso não tem sentido". Desses encontros, germinaram ideias que, nos termos da filósofa Isabelle Stengers, só poderiam nascer em um contexto de "aprendizagem situada". Deles trago lições de ética e de vida com as quais desenho proposições e estratégias. Ideias relacionadas ao "manejo coletivo da autoconstrução originária", segundo proposição de Casé Angatu. Esse é o caminho que esse texto percorre, ao menos por enquanto: a crítica indígena ao "peso da cidade", nos termos de Sergio Yanomami, é o princípio; a suficiência, a esquiva, a resistência e a retomada são o meio; e o manejo – proposição teórica-pragmática – é o fim, ou o começo.

Palavras-chave: Arquitetura, Antropologia, Povos Indígenas, Crítica Indígena

[1] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação de Renata Marquez.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Neste texto, compartilho os princípios de uma tese em andamento, prestes a realizar a banca de qualificação, momento que me parece oportuno para pensar juntos[2]. O título, por enquanto, é *Lições indígenas.* A palavra "lição", como consta nos dicionários, indica uma forma de ensino e aprendizado, e num sentido mais figurado, aponta para uma experiência adquirida por vivência, que serve como aviso, conselho e ensinamento. Como dizem: "e que isto lhe sirva de lição". Lições indígenas é também inspirado no modo como o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss se referia à forma de transmissão de certos saberes indígenas, pela oralidade e por meio de práticas culturais, através de casos etnográficos. Justo quem, segundo a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, teria "escutado os índios (e portanto aprendido, no sentido ameríndio), e transmitido o que aprendera". Escutar, como aponta a antropóloga, é a forma fundamental de aprender dentre os indígenas. Jera Guarani, nesse mesmo sentido, afirma: "Para nós, o ritmo do aprendizado, e do ensinar o outro a aprender, é de muita escuta. [...] Na cultura guarani, para se aprender é preciso escutar, somar com a observação e, então, com a prática"[3].

Assim, o objetivo da tese é transmitir lições que escutei e aprendi ao longo de minha caminhada trabalhando nas aldeias, em parceria com povos indígenas. Transmito escrevendo, pois os brancos adoram papel, como costuma dizer o pajé e liderança Davi Kopenawa Yanomami. Mas procuro escrever como quem conta uma história. "Escrever à moda indígena", como disse Casé Angatu Xukuru Tupinambá[4], é "escrever a partir da sua caminhada". E contar uma história, já dizia Walter Benjamin em 1936, tem sempre uma dimensão utilitária: "Essa utilidade pode consistir num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida — de qualquer maneira, o narrador é um homem [uma pessoa] que sabe dar conselhos"[5]. Assim,

[2] Este texto é uma versão minimamente adaptada do texto que apresentei falando na 10ª Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT), na sessão 2 (07/10/2025) do ST 26: Modos de fazer, modos de lutar: cocriações em correspondência com quilombolas, indígenas e comunidades de terreiros.

[3] Guarani, Jera. *Nos reflorestar*, no prelo.

[4] Arguição de Casé Angatu na defesa da dissertação de mestrado "Partilha da Luta pela Terra — Uma Psicanálise em Confluência com o Bem Viver" de Heloiza Abdalla, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, no inverno de 2025, a quem a expressão foi um bonito elogio.

[5] Benjamin, Walter. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Brasiliense, 1994 [1936], p. 199.

experimento escrever uma tese que reconta histórias e lições que aprendi com parceiros e parceiras indígenas ao longo dos anos. Lições de vida, de ética e também de arquitetura.

Desses encontros, germinaram ideias que, nos termos da filósofa Isabelle Stengers, só poderiam nascer em um contexto de "aprendizagem situada", isto é, que "só pode ser feita numa relação de interdependência com os outros"[6]. Ideias que vêm de saberes indígenas que escutei e aprendi em encontros de perto ou de longe, vividos na aldeia ou na cidade, alguns breves e outros mais longos. E por vezes encontros mediados pela tela ou papel. Dentre eles: projetos, trabalhos, livros, palestras, debates. Mas também visitas, viagens, acompanhamentos médicos, eventos. Encontros que se estendem no decorrer dos anos, para além dos prazos acadêmicos; e para além do "caráter fotográfico do trabalho de campo monográfico" e mais afim ao "tempo cinético do envolvimento de longo prazo"[7], nos termos do antropólogo Bruce Albert.

Nesse sentido, a tese é uma tentativa de costurar fios de encontros e experiências anteriores mas também que ocorrem no presente, enquanto trabalho em projetos de arquiteturas comunitárias com os povos Yanomami, Munduruku e Krahô. Essas são práticas que escutam as comunidades, com sensibilidade antropológica, e com elas busca encontrar soluções arquitetônicas para suas demandas construtivas, conforme venho trabalhando desde 2013. É uma prática entre o ativismo antropológico, o indigenismo e a assessoria técnica arquitetônica. Às vezes, são formas de parceria mais breves e localizadas, outras, mais perenes e profundas. Assim, a prática arquitetônica, situada e engajada, passa a fazer parte dos processos de gestão e transformação dos territórios indígenas, apoiando a defesa de suas terras e direitos, a manutenção e o fortalecimento de sua cultura, sua autonomia e bem viver. Trata-se, assim, de uma forma indigenista de trabalho arquitetônico. E esse texto, que acompanha essa caminhada, é um de seus reflexos. Das vivências e experiências práticas, geram-se reflexões críticas. Assim, todo o tempo, não estava fazendo outra coisa que não esta tese, ainda que de outras maneiras, não exatamente gerando dados, escrevendo teorias ou gravando entrevistas, mas sim,

[6] Stengers, Isabelle. "Carta aos cientistas que leem os relatórios do IPCC". *IHU Unisinos,* 2023. Tradução Cepat. Publicado originalmente em *Socialter*, 09/03/2023.
[7] Albert, Bruce. "'Situação Etnográfica' e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano". *Campos* n. 15. v. 1, 2014 [1997]. Tradução Ciméa B. Bevilaqua. p. 136.

aprendendo, escutando e dialogando de outros modos, trabalhando juntos, construindo juntos.

Figura 1. Mapa de localização dos povos e territórios indígenas, em diferentes estágios jurídicos, citados ao longo do texto. Elaborado por Laura Pappalardo, 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Além de partir da mesma experiência constitutiva da etnografia — o radical estranhamento em tornar-se estrangeiro em ambos territórios, do outro e de si — há aqui um esforço etnográfico em documentar encontros de ideias de mundos distintos, traduzindo na forma de texto. Em todo caso, os encontros constitutivos dessa tese foram transcritos, editados e assim "inventados" pelo autor não indígena que aqui escreve. "Inventado", no sentido que dá o antropólogo Roy Wagner, não como algo falso ou aleatório, mas como uma construção contextualizada, um processo criativo, ativo e, também, recíproco, de tradução cultural[8]. Porém, trata-se de uma prática etnográfica outra, de certa maneira incompleta e parcial, pois se concentra em encontros circunscritos com diferentes pessoas de diferentes povos e territórios, ao invés da convencional pesquisa de campo de longa duração com um grupo específico, por exemplo. "Quase-etnográfica-etc", como propõe e pratica Renata Marquez[9]. Assim, faço aqui uma certa etnografia da arquitetura[10], mas ao invés de resultar em uma monografia etnográfica clássica, isto é, um estudo aprofundado sobre a cultura e o modo de vida de um grupo social específico (como fiz no meu mestrado[11]), compartilho através de pequenos ensaios alguns princípios que podemos aprender — como lições — com essas arquiteturas. No entanto, mesmo que por vezes frutos de encontros breves, as lições que aqui aprendo e transmito são reflexos de relações mais demoradas de amizade, confiança, parceria e trabalho com pessoas que considero, nos termos de Krenak, verdadeiras "alianças afetivas"[12].

Apesar de uma certa abrangência no encontro com diferentes povos, a tese não pretende esboçar qualquer tipo de inventário das arquiteturas indígenas em território brasileiro. Mesmo diante do notável apagamento das arquiteturas indígenas dentro dos quadros pintados pelo ensino e pela historiografia da arquitetura no Brasil[13], abordagens

---

[8] Wagner, Roy. *A invenção da cultura*. Cosac Naify, 2010 [1975]. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales.
[9] Marquez, Renata. "Quase-etnógrafa-etc". *Revista Mundaú*, n. 9, 2020.
[10] Cf. Carsten, Janet e Hugh-Jones, Stephen (org.). *About the house: Lévi- Strauss and beyond*. Cambridge University Press, 1995.
[11] Cf. Benucci, Thiago. *O jeito yanomami de pendurar redes*. Perspectiva, 2025.
[12] Krenak, Ailton e Cesarino, Pedro. "As alianças afetivas — Entrevista com Ailton Krenak". In: Jochen Volz et al. *Incerteza Viva: dias de estudo*. Fundação Bienal de São Paulo, 2016. p. 169-184.
[13] Cf. Lobato, Paula de Souza Carmo. *Modos de ler, modos de desaprender: os livros e o ensino de arquitetura no Brasil.* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.

como essa já foram outrora esboçada por historiadores e arquitetos, na tentativa de organizar as tão diversas construções indígenas através critérios e categorias culturais[14], enciclopédicas[15], tipológicas[16], tecnológicas[17] ou evolucionistas[18]. Aqui, ao contrário, me concentro mais na morfologia das relações do que na simples topologia das formas. Ou seja, me interessa mais cultivar formas de relação que se constroem através da convivência, do diálogo, do trabalho e do aprendizado mútuo, e pensar com as ideias decorrentes delas, do que meramente inventariar como as coisas estão organizadas no espaço (ou no tempo). Proponho uma tese, então (e esse parece ser um ponto crítico para a academia), que mais do que sustentar uma proposição autoral, inédita e afirmativa em torno de um problema de pesquisa, ao contrário, procura compartilhar um conjunto de lições e princípios escutados, aprendidos e criativamente selecionados e editados por mim, no encontro epistêmico com diferentes pessoas e grupos indígenas.

[14] Costa, Maria Heloísa Fénelon e Malhano, Hamilton Botelho. "Habitação indígena brasileira". In Darcy Ribeiro (ed.). *Suma etnológica brasileira: Tecnologia Indígena (vol.2)*. Vozes, 1986.
[15] Oliver, Paul (org.). *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge University Press, 1997.
[16] Derenji, Jorge. "Indígena". In: Montezuma, Roberto (ed.). *Arquitetura Brasil 500 anos — uma invenção recíproca (vol.1)*. UFPE, 2002, p. 24-63; Zanine, Walter. *História Geral da Arte no Brasil (vol.1)*. IMS, 1983.
[17] Machado, Maria Fátima R.; Portocarrero, José Afonso B. e Silva, Dorcas Florentino A. *Tecnoíndia: arquitetura, antropologia e tecnologias indígenas em Mato Grosso*. Entrelinhas, 2020; Van Lengen, Johan. *Arquitetura dos índios da Amazônia*. B4 Editores, 2013.
[18] Weimer, Günter. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; Weimer, Günter *Arquitetura indígena — sua evolução desde suas origens asiáticas*. Porto Alegre: Edigal, 2018.

Figura 2. Sérgio Yanomami pela primeira vez conhecendo o “rio-mar”, na praia de Boracéia, em São Sebastião, litoral norte de São Paulo, 2021. Foto do autor.

Daí as quatro lições, cada uma um capítulo. Em resumo, como forma de apresentação: “Leveza” vem da experiência de caminhar com Sergio Yanomami pela cidade de São Paulo, aprendendo com ele sua perspectiva crítica e xamânica sobre o “peso das coisas”, em oposição a leveza dos modos de habitar a floresta. “Suficiência” vem dos encontros e projetos realizados com Jera Guarani, e reflete sobre a potência de dizer não e, também, sobre a “filosofia do suficiente”, baseada no nhandereko, o “modo de ser” guarani mbya, que se expressa tanto nas casas tradicionais quanto nos modos de relação com a terra e todos seus seres. “Retomada” vem de um encontro com o cacique Babau Tupinambá e, mais de longe, com a incessante luta do povo Kaiowa e Guarani, bem como

de vários outros povos envolvidos nestas formas de recuperação territorial e construção ativa do território; e vem, também, da colaboração com o povo Munduruku em um projeto ligado à luta contra o garimpo, em que, ao discutirmos como seria esse espaço, pensamos também sobre a manutenção, a atualização e a retomada das técnicas e materiais das arquiteturas tradicionais, ligadas à autonomia e autogestão dos territórios. "Manejo", ao fim, vem de um encontro virtual com Casé Angatu Xukuru Tupinambá, mas reúne aprendizados de muitos outros encontros ao longo de minha caminhada, aprendendo com essas arquiteturas indígenas que geram terra preta, terra fértil, e produzem, há milênios e ainda no presente, florestas e roças cheias de vida — ao contrário das ruínas urbanas e suas terras cinzas e mortas.

Minhas referências nesta tese são os saberes, práticas e trajetórias de vida, narradas pela oralidade e pelas "oralidades impressas"[19]. São as "antropologias indígenas" que, como aponta Justino Sarmento Rezende, indígena Tuyuka em sua tese de doutorado, são as "avós, pais e mães das antropologias acadêmicas"[20]. São as arquiteturas indígenas. É a crítica indígena levada à sério[21]. E como ouvi de Davi Kopenawa: "Nossa teoria é a mãe terra, o pulmão da floresta"[22]. São com essas pessoas que aprendo "inúmeras palavras para fortalecer meu espírito"[23]. É este o referencial epistêmico e teórico que fundamenta essa tese. O texto é escrito, em certa medida, como uma conversa, situação de fala em que muitas lições se dão. E é editado como um encontro, uma confluência de pensamentos, críticas e proposições. A escrita, aqui, se aproxima da prática do *bricoleur*, remontando "mensagens de alguma forma pré-transmitidas" a partir de uma coleção particular e, com isso, criando "uma espécie de diálogo" a partir de um "conjunto já constituído"[24]. Assim, as vozes indígenas se fazem presentes para que o

[19] Marquez. op. cit.. p. 223.
[20] Rezende, Justino Sarmento. *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Ʉtãpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas, 2021. p. 40, nota 21.
[21] Graeber, David e Wengrow, David. *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade.* Companhia das Letras, 2022.
[22] Davi Kopenawa Yanomami, comunicação oral em arguição na banca de trabalho de conclusão de curso de Alfredo Himotona Yanomami, no Instituto Insikiran, da Universidade Federal de Roraima, 27 de junho de 2025.
[23] Cadogan, León. "Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo,* n. 227, 1959. p. 91.
[24] Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. Papirus, 2012 [1962]. Tradução Tânia Pellegrini. p. 35-36.

texto seja também uma forma de "ocupação bibliográfica", como propõe e pratica a professora orientadora dessa tese Renata Marquez[25].

Figura 3. Reunião de apresentação do projeto da biblioteca na tekoa Kalipety, com Jera Guarano, Terra Indígena Tenondé Porã, setembro de 2023. Foto Paulo Volpato.

E é fundamental dizer que as lições que transmito, através desse texto co-escrito a muitas cabeças, corpos e bocas, são deles, povos indígenas, "cultivadores da generosidade, sempre dispostos a explicar aos brancos seus modos próprios de bem viver", como aprendi com a professora Beatriz Perrone-Moisés[26]. E que fique claro, não pretendo "dar voz" a ninguém. Até porque as vozes com as quais aprendi são fortes por

[25] Marquez. op. cit. p. 221.
[26] Perrone-Moisés, Beatriz. *Festa e guerra: movimentos coletivos dos povos nativos da América*. Elefante, 2025. p. 23.

si só, muito mais inclusive do que esse texto seria capaz. Para conferir, basta ler seus livros — dois inclusive fizemos juntos[27] — ou escutá-las. Afinal, como disse a acadêmica navajo Shelly Lowe: "O que falta não são vozes, mas ouvidos"[28]. Procuro, assim, escutar e transmitir o que aprendi. "Não pretendo falar sobre", como diz a cineasta Trinh T. Minh-ha em uma cena inicial do filme Reassemblage, "apenas falar perto"[29]. E tampouco procuro descobrir nada, pois como propõe Ariella Aïsha Azoulay, "precisamos buscar não descobrir, mas nos juntar a outros"[30]. Procuro falar perto, falar junto, e também "lutar junto", como aprendi com Adriano Yanomami.

Ao fim, gostaria de compartilhar uma sucinta, aparentemente óbvia, mas profunda lição que acabo de receber. Vim para o Rio de Janeiro, para esse nosso encontro, direto da Terra Indígena Kraolândia, território do povo Krahô, no norte do Tocantins. É o mesmo território em que, no verão de 2013, pisei pela primeira vez em uma aldeia. Foi o princípio do meu envolvimento com a luta indígena, com o trabalho arquitetônico indigenista e, sobretudo, com a aliança afetiva que tenho com esses povos originários dessa terra. À época, Renée Nader, cineasta, me convidou para projetar e construir um espaço na aldeia Pedra Branca, junto aos Krahô, para as oficinas do coletivo audiovisual Mentuwajê. Fui apadrinhado por Ropoxêt, quem também me transmitiu seu nome. E nessa viagem, fui oficialmente batizado, em um ritual que reinventa o lugar do batismo, transformando um não indígena em um parente, transmitindo não apenas um nome como todas suas relações de parentesco decorrentes.

Num já longínquo 2013, lembro de pisar no centro da aldeia, disposta como um sol sobre a terra, lembro da cantoria e das infinitas estrelas do céu do Cerrado. Ressoava o maracá, o cantador e o coro das mulheres em fila. Iluminado pelo fogo e pelas infinitas estrelas, tive a estranha sensação de estar sem chão, pois não sabia sequer como pisar. Foi como se estivesse em um outro mundo onde os códigos são totalmente outros, porém profundamente belos. A volta à cidade, porém, foi como pisar em um chão duro e difícil.

---

[27] Guarani, Jera. *Nossa filosofia do suficiente: a casa e o modo de ser guarani mbya*. Organização Thiago Benucci e Bruna Keese. Perspectiva, 2025; Yanomami, Maurício. *Histórias yanomami, por onde andamos, para onde vamos.* Ilustração Sérgio Yanomami, organização Thiago Benucci e Daniel Jabra. Perspectiva, 2025.
[28] Lowe apud. Perrone-Moisés. op. cit. p. 22.
[29] Minh-ha, Trinh T. (dir.). *Reassemblage*. Estados Unidos, 1982, 40min.
[30] Azoulay, Ariella Aïsha. *Potential History: Unlearning Imperialism.* Verso, 2019. p. 199 (tradução minha).

Com as viagens aos Krahô, brotou em mim o encanto com o mundo indígena dos *mehi* e a crise com o mundo dos brancos, os tais não indígenas, os *kupen*. Desde então, só cresceu meu interesse e respeito pelos muitos mundos indígenas que povoam essa terra chamada de Brasil, América, Terra, Floresta, Mãe.

Figura 4. Ihpêrxwa Krahô no Espaço Mentuwajê, aldeia Pedra Branca, Terra Indígena Kraolândia, 2013. Foto do autor.

Dessa vez, fui chamado pela Patpro Krahô, a madrinha de minha amiga Renee, envolvida também na atual produção do filme que estão rodando nesse momento na aldeia, a construir um cinema, o primeiro cinema em uma aldeia que temos notícia, financiado com parte da contrapartida da comunidade pela produção do filme. Patpro viajou o mundo, a partir dos filmes que realizaram anteriormente (*Chuva é Cantoria na Aldeia dos Mortos* de 2019 e *A Flor do Buriti* de 2023), e se encantou com as salas de projeção, com os festivais e com os encontros possibilitados pelo cinema.

Fiz o projeto no meio de um momento intenso e turbulento, simultâneo aos projetos que tenho trabalhado com os Yanomami, como bolsista pela UFMG e também como colaborador autônomo com os Yanomami do rio Marauiá, e também com os Munduruku, como consultor da UNODC/ONU; além de dois livros que produzi com Maurício e Sergio Yanomami e com Jera Guarani, para um edital do PNLD; e, claro, em

paralelo a escrita do texto da tese para a qualificação. Enfim, isso para dizer que, no processo de projeto, cometi "erros" estruturais graves. Em suma, o projeto foi superdimensionado, tentando atender a demanda original dos Krahô, sempre grandiosos em suas ações, e ao mesmo tempo, subdimensionado, algo que de fato não sei como pude deixar passar, considerando que tenho experiência com projeto, obra e com construções em madeira nesse contexto de territórios indígenas.

Aqui não há espaço suficiente para contextualizar e explicar a história como deveria, o fato é que passei momentos de desespero no início da viagem, com o correr da obra, a qual eu não sou estava presente como arquiteto-observador, mas como arquiteto construtor-produtor-gestor-etc. Em dado momento, caiu a ficha do tamanho do problema, e da responsabilidade, e entrei em pânico. Uma amiga, pelo telefone, me ajudou, e me disse: "Você não pode guardar esse problema só para você, você precisa compartilhar o problema com as outras pessoas". Ela tinha razão. No dia seguinte, o problema extravasou e vazou da minha boca, em desespero. Disse a Patpro que não sabia como resolver o problema estrutural e que estava disposto a parar tudo, me desculpar e cobrir os gastos já desembolsados. Mas não era esse o sonho dela e da comunidade. Eles queriam um cinema, e queriam que eu fizesse esse cinema. Então, ela me disse que juntaria a comunidade na obra para pensarmos juntos, porque juntos podemos pensar melhor e chegar numa solução. Assim fizemos e com precisão a solução chegou, os encaminhamentos se desenharam.

Seguimos com o problema, mas juntos conseguimos desatar seu nó. Entendi, assim, que o meu "erro", na verdade, mais do que um erro, era um problema comum e, assim, que deveria ser compartilhado: se a comunidade de fato queria um cinema daquela escala, precisávamos juntos pensar como tornar isso viável naquele contexto. Como a mesma amiga me disse, e outros amigos também me disseram, mais ou menos nesses termos, no momento de desespero, medo e culpa (tal como nunca senti em minha vida): Não adianta agora lastimar, ou ficar preso procurar as causas do problema, mas resolvê-lo, seguir adiante, fazer o que tem que ser feito. Nesse momento, tive das maiores lições possíveis: Precisa de toda uma aldeia para se fazer uma casa (ou um cinema, ou um filme).

Figura 5. Café Krahô trabalhando na obra do cinema na aldeia Pau Brasil, Terra Indígena Kraolândia, 2025. Foto Simone Giovine.

Há de se juntar o pensamento, pois uma cabeça sozinha não pensa direito. Isso é uma aldeia. Ontem, no caminho, lendo o rascunho de um livro da Jera Guarani, editado por uma amiga, Bruna Keese, me deparei com outra lição, vinda de outro contexto, mas nesse mesmo sentido: "Um poder unificado da mão de uma só pessoa, que deve decidir e resolver todos os problemas, é prepotência. É um formato que não funciona, não abre o campo da democracia e não apoia a questão da vida coletiva, a vida comunitária da aldeia"[31].

Em 2013, com os Krahô, eu jovem estudante de graduação, aprendi na prática, durante a obra que co-construímos juntos, sobre uma forma de fazer arquitetura em que ninguém é mestre, e que de diferentes formas, todos estão aprendendo e errando juntos. Agora, em 2025, doze anos depois, tive o aprofundamento dessa lição, em que somente pensando juntos que podemos resolver os problemas. Mais do que isso, aprendi o óbvio, mas que é tão profundo, que não se faz nada sozinho. Nem mesmo uma tese. E bem que me disseram, amigos e familiares, nos momento de crise com a obra: "Com certeza você vai tirar uma grande lição dessa experiência".

[31] Jera Guarani. *Nos reflorestar,* no prelo.

Referências bibliográficas

Albert, Bruce. "'Situação Etnográfica' e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano". *Campos* n. 15. v. 1, 2014 [1997]. Tradução Ciméa B. Bevilaqua.

Azoulay, Ariella Aïsha. *Potential History: Unlearning Imperialism.* Verso, 2019.

Benjamin, Walter.. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Brasiliense, 1994 [1936].

Benucci, Thiago Magri. *O jeito yanomami de pendurar redes*. Perspectiva, 2025.

Cadogan, León. "Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo,* n. 227, 1959.

Carsten, Janet e Hugh-Jones, Stephen (org.). *About the house: Lévi- Strauss and beyond*. Cambridge University Press, 1995.

Costa, Maria Heloísa Fénelon e Malhano, Hamilton Botelho. "Habitação indígena brasileira". In Darcy Ribeiro (ed.). *Suma etnológica brasileira: Tecnologia Indígena (vol.2)*. Vozes, 1986.

Derenji, Jorge. "Indígena". In: Montezuma, Roberto (ed.). *Arquitetura Brasil 500 anos — uma invenção recíproca (vol.1)*. UFPE, 2002.

Graeber, David e Wengrow, David. *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade.* Companhia das Letras, 2022.

Guarani, Jera. *Nossa filosofia do suficiente: a casa e o modo de ser guarani mbya*. Organização Thiago Benucci e Bruna Keese. Perspectiva, 2025.

Krenak, Ailton e Cesarino, Pedro. "As alianças afetivas — Entrevista com Ailton Krenak". In: Jochen Volz et al. *Incerteza Viva: dias de estudo*. Fundação Bienal de São Paulo, 2016. p. 169-184.

Lobato, Paula de Souza Carmo. *Modos de ler, modos de desaprender: os livros e o ensino de arquitetura no Brasil.* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.

Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. Papirus, 2012 [1962]. Tradução Tânia Pellegrini.

Marquez, Renata. "Quase-etnógrafa-etc". *Revista Mundaú*, n. 9, 2020.

Machado, Maria Fátima R.; Portocarrero, José Afonso B. e Silva, Dorcas Florentino A. *Tecnoíndia: arquitetura, antropologia e tecnologias indígenas em Mato Grosso*. Entrelinhas, 2020.

Minh-ha, Trinh T. (dir.). *Reassemblage*. Estados Unidos, 1982, 40min.

Oliver, Paul (org.). *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge University Press, 1997.

Perrone-Moisés, Beatriz. *Festa e guerra: movimentos coletivos dos povos nativos da América*. Elefante, 2025.

Rezende, Justino Sarmento. *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Ʉtãpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas, 2021.

Stengers, Isabelle. "Carta aos cientistas que leem os relatórios do IPCC". *IHU Unisinos,* 2023. Tradução Cepat. Publicado originalmente em *Socialter*, 09/03/2023.
Van Lengen, Johan. *Arquitetura dos índios da Amazônia*. B4 Editores, 2013.

Wagner, Roy. *A invenção da cultura*. Cosac Naify, 2010 [1975]. Tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales.

Weimer, Günter. *Arquitetura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Arquitetura indígena — sua evolução desde suas origens asiáticas*. Porto Alegre: Edigal, 2018.

Yanomami, Maurício. *Histórias yanomami, por onde andamos, para onde vamos.* Ilustração Sérgio Yanomami, organização Thiago Benucci e Daniel Jabra. Perspectiva, 2025.

Zanine, Walter. *História Geral da Arte no Brasil (vol.1)*. IMS, 1983.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Entre o quilombo e o terreiro: alianças afrodiaspóricas na cidade e os modos de fazer território

Daniel Henrique de Menezes Dias[1]
Ana Luísa Nardin Rezende de Abreu[2]

RESUMO

O presente artigo busca trazer reflexões preliminares sobre as práticas desenvolvidas por duas comunidades tradicionais localizadas na regional leste de Belo Horizonte: o quilombo da família Souza e o terreiro de candomblé da nação ketu Ilê Asè Sópónnòn. O artigo aborda brevemente aspectos históricos da formação da cidade de Belo Horizonte e sobre a conformação dessas comunidades, suas práticas sócio-culturais e como isso tem sido mobilizado como estratégia de territorialização da regional leste a partir da visibilização dessas práticas mesmas como processo de agência capaz de desmobilizar processos de violências historicamente constituído, seja pela visibilização e/ou o corpo na rua, seja pelo contato com a diferença. Dessa forma, Kilombo Família Souza e Ilê Àsè Sòpònnòn, cada qual com às suas manifestações, ilustram como práticas culturais, rituais e trajetos cotidianos se entrelaçam, fortalecendo saberes, memórias e vínculos. As celebrações, os caminhos percorridos constituem não apenas resistência e visibilização, mas também a reafirmação de uma presença negra histórica e contemporânea na cidade. É nesse contínuo entrelaçamento de festas, movimentos e trajetórias que se revela a potência da memória, do axé da cultura como forças que atravessam tempo, espaço e cidade, construindo comunidades vivas, conectadas à paisagem da capital mineira.

Palavras-chaves: Quilombo; Terreiro; Belo Horizonte; Cultural; Territorialização

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (NPGAU/UFMG). Mestre pelo NPGAU/UFMG e arquiteto e urbanista pela PUC Minas. E-mail: danielmenezes.arq@gmail.com
[2] Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG). Mestre e graduada em Antropologia Social pela PPGAS/UFScar. E-mail: analunardin@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge das reflexões possibilitadas pela confluência entre o ofício do arquiteto-pesquisador e da antropóloga-pesquisadora. O primeiro, filho de santo do Ilê Asé Sópónnòn que acaba por se tornar assessor técnico em diversos processos relacionados ao Kilombo Família Souza; e a segunda, pesquisadora que acaba se tornando filha de santo do Ilê Asé Sópónnòn. A partir da convivência de Daniel Menezes e Ana Luísa Nardin com o Ilê Asé Sópónnòn. Ambos frequentam o terreiro: Ana como *àbíyàn*[3] e Daniel, *Yawo*[4], o que significa dizer que já passou pelos ritos iniciáticos. A partir dessa experiência cotidiana, surgiu a proposta de refletir sobre os cruzamentos entre dois importantes territórios de resistência afro-diaspórica localizados na região leste de Belo Horizonte: o Kilombo Família Souza, no bairro Santa Tereza, e o Ilê Asé Sópónnòn, terreiro de candomblé da nação ketu situado no bairro Paraíso. Essa reflexão, construída a partir de vivências, busca compreender como esses espaços se relacionam por meio de práticas, memórias e modos de fazer.

Embora distintos em organização e fundamentos, o primeiro reconhecido como quilombo urbano e Patrimônio Cultural e Imaterial de Belo Horizonte e o segundo como casa de culto de matriz africana e mais recentemente como Ponto de Cultura, ambos compartilham práticas ancestrais ligadas ao cuidado com as folhas, ao cultivo da terra e à realização de festas religiosas e culturais. Ao longo do texto, daremos maior atenção às festividades, mas é fundamental destacar o papel central da Mata da Baleia, também situada na zona leste, para o Ilê Asé Sópónnòn. É ali que se coletam folhas essenciais às práticas ritualísticas, já que muitos trabalhos da casa começam justamente com esse

[3] *Àbíyàn* refere-se à pessoa que está em fase de preparação e aprendizado dentro do candomblé, tendo sido aceita pela casa, mas ainda sem ter passado pelos rituais completos de iniciação (a chamada “feitura de santo”). É alguém que já começa a trilhar o caminho espiritual, sendo acolhido nos cuidados, ensinamentos e obrigações básicas, mas que ainda não passou pelas obrigações mais profundas e transformadoras da iniciação formal. Trata-se de um estágio inicial, observação e vínculo com a comunidade.

[4] *Yawo* refere-se à pessoa que já passou pelos ritos iniciáticos através do que convencionou-se chamar de ‘’feitura do santo’’ ou ‘’iniciação’’. O termo significa ‘’esposa ou noiva do segredo / do orixá’’ e diz respeito aos iniciados que passam pelo processo de transe.

deslocamento até a mata. Essa informação vai de encontro a máxima popular e já conhecida por muitos *"Kò sí ewé, kò sí Òrìṣà"*, que significa ‘’sem folha não há Orixá’’.

A Mata da Baleia, próxima ao Hospital da Baleia, foi o lugar onde aprendemos a catar as primeiras folhas para os orixás, utilizadas em iniciações. Logo se percebe que a “coleta” vai muito além de recolher folhas: há modos específicos de fazer, horários certos para chegar e cuidados que orientam cada gesto. Em plena área urbana, a mata surpreende por sua extensão, silêncio e umidade. O nome deriva de uma formação rochosa da Serra do Curral que, vista de determinados ângulos, lembra uma baleia mergulhando. Segundo o Instituto Estadual de Florestas[5], a área se estende por mais de 102 hectares, protegendo nascentes, contribuindo para a qualidade do ar e, sobretudo, sustentando práticas religiosas fundamentais para os terreiros da região. Para os filhos e filhas do Ilê, a Mata da Baleia não é apenas um território ecológico: é um espaço de memórias, cuidados, saberes e relações com o sagrado.

Tanto no Ilê quanto no Kilombo Souza, nada se realiza de forma isolada: todas as ações são coletivas. Os itinerários percorridos pelos integrantes do terreiro e do quilombo evidenciam como esses espaços sagrados se articulam com a cidade e seus arredores, constituindo redes de relações sociais, econômicas e simbólicas em constante movimento. A força comunitária que sustenta essas práticas reforça a ideia de que resistir e existir são gestos compartilhados.

Nosso objetivo é trazer um pouco dos caminhos percorridos por esses territórios na zona leste de Belo Horizonte, entendendo como uma espécie de peregrinação, no sentido proposto por Tim Ingold (2015) em *Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento*. Para o autor, os lugares não são pontos fixos, mas se revelam por meio do movimento: eles se abrem para outros lugares, formando uma malha viva e contínua. Observar os deslocamentos festivos do terreiro e da Família Souza é perceber como ambos estão em constante movimento, traçando percursos que atravessam e compõem a cidade, ao passo que tensionam processos supostamente institucionalizados de violência, racismo, invisibilização e apagamento; ao passo que se conformam enquanto territórios portadores de referência à nossa identidade cultural e social.

[5] Cf. dados de https://liferay.meioambiente.mg.gov.br/web/ief/w/parque-estadual-da-baleia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Esses deslocamentos não são aleatórios: eles criam conexões, produzem saberes e fortalecem relações. É nesse sentido que podemos pensar casas de candomblé e comunidades quilombolas como malhas compostas por nós e linhas, em que as trajetórias se entrelaçam. Cada caminho percorrido carrega memórias e aprendizagens. Ingressar em um terreiro ou quilombo é tornar-se também um peregrino: alguém que costura sua trajetória ao longo do tempo por meio de rituais, festividades e vivências. Nessas travessias, folhas, histórias e divindades se cruzam, e o conhecimento emerge no movimento. Como toda peregrinação, o percurso transforma quem o realiza. O que permanece é a memória do trajeto e o saber construído no encontro com os lugares. Para compreender esses caminhos, é necessário revisitar também a história da construção de Belo Horizonte e o apagamento de muitos de seus registros.

CURRAL DEL REY, BELO HORIZONTE: QUILOMBO NA CIDADE, TERREIRO NA CIDADE

A zona leste de Belo Horizonte abriga importantes espaços de memória e resistência afro-brasileira, entre eles o terreiro Ilê Asé Sòpònnón, localizado no bairro Paraíso, e o Kilombo Souza, em Santa Tereza. Além deles, essa região também guarda outros territórios fundamentais, como o Quilombo Família Mattias, igualmente em Santa Tereza, e a comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango, no bairro vizinho chamado Santa Efigênia, além de outras comunidades tradicionais.

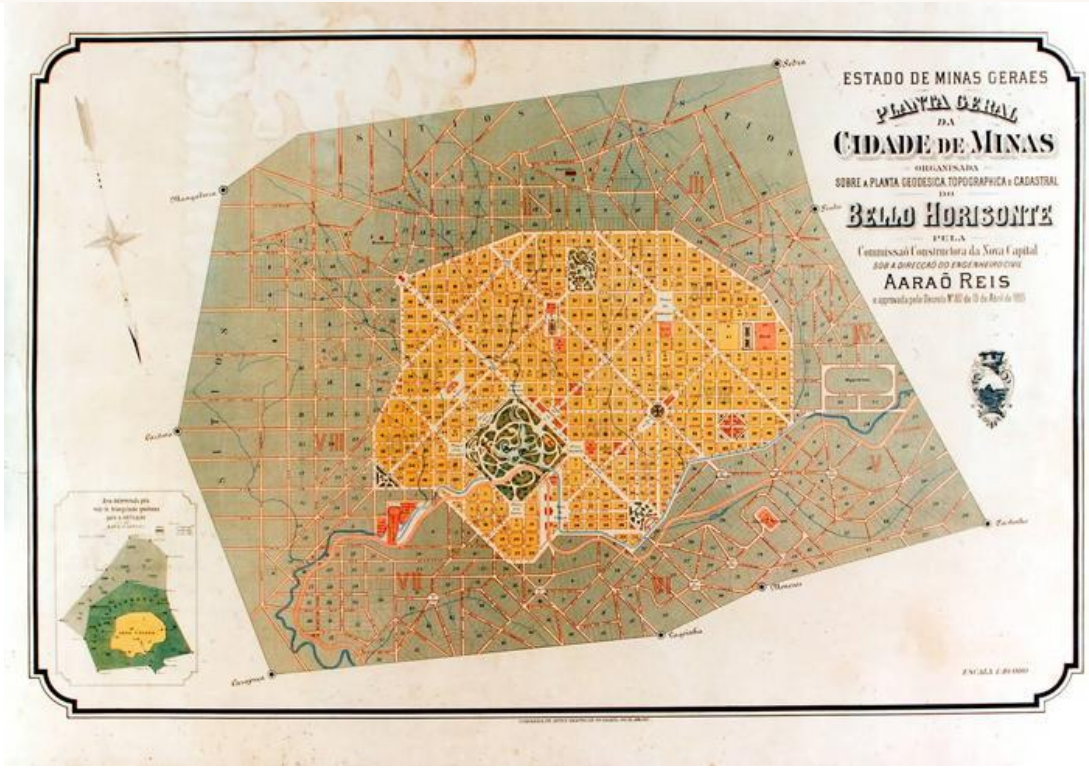
A regional leste da cidade mantém uma conexão histórica direta com a inauguração da capital, em 12 de dezembro de 1897, quando a presença e o trabalho das populações negras foram determinantes para a formação social, territorial e cultural de Belo Horizonte. Hoje, terreiros e comunidades quilombolas seguem compondo a paisagem urbana, tanto na zona leste quanto em outras regiões, reafirmando a vitalidade e a continuidade da cultura afro-brasileira na capital mineira. É nesse contexto que este artigo propõe um recorte centrado no Kilombo Souza com o terreiro Ilê Asé Sòpònnón, buscando mostrar como as paisagens e os caminhos que atravessam esses territórios se entrelaçam com a própria construção da cidade e da regional leste.

Belo Horizonte foi concebida em 1897, em um contexto em que o republicanismo e a modernidade se apresentavam como princípios norteadores da criação de cidades planejadas. Contudo, a documentação oficial da cidade revela o silenciamento da população negra. Apesar de sua fundação ter ocorrido após a abolição da escravidão, permanecem marcas profundas da colonização e do escravismo que estruturam a cidade. Grande parte das construções urbanas foi erguida pelo trabalho de operários negros. Ainda assim, os documentos oficiais persistem em subestimar ou ocultar essas contribuições essenciais.

Para compreender essa presença histórica, é importante lembrar que a capital mineira se ergueu sobre o antigo arraial do Curral del Rei, um povoado cuja origem remonta ao período da exploração do ouro em Minas Gerais. Esse passado, no entanto, foi praticamente apagado para dar lugar à nova capital. Como observa Lott (2017), essa destruição refletia os ideais de modernidade do final do século XIX.

No final do século XIX, a capital é transferida de Ouro Preto para Belo Horizonte. As motivações para a mudança da capital foram motivadas por questões políticas e econômicas, além de buscar evidenciar o fim do monarquismo expresso na antiga capital. Segundo Dias (2023), buscava também evidenciar o caráter republicano e positivista recém implantado no Brasil, com experimentações no plano urbanística da nova capital mineira, em muito inspirado nas ‘’experiências estrangeiras como as que informavam a construção de cidades como La Plata, Washington e a remodelação de antigas cidades a partir das concepções haussmannianas que orientaram a reforma da cidade de Paris’’ (PEREIRA, 2019b, p.17-18).

A Zona Urbana, trecho representado na Planta Geral da Cidade de Minas pela cor amarela, correspondeu a princípio ao perímetro principal de ocupação da cidade de Belo Horizonte, onde se encontravam presentes os principais equipamentos e infraestrutura da cidade e demais prédios administrativos, instituições públicas e foi também o perímetro urbano àquele destinado para moradia dos funcionários públicos da nova capital e seus familiares, conforme Dias (2023).



Planta Geral da Cidade de Minas aprovada em 1895 pela Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC), 1895. Fonte: Arquivo Público Mineiro, 1895 [2021].

Ainda segundo Dias (2023), já a Zona Suburbana, correspondeu ao perímetro imediatamente exterior à atual Avenida do Contorno, representado na cartografia acima no trecho em verde, onde a conformação do uso e ocupação do solo previu loteamento de glebas maiores que poderiam servir como suporte para futuras expansões urbanas, quintas, sítios, enquanto a Zona Rural, tinha como vocação a produção de gêneros agrícolas e alimentares que seriam utilizados para o abastecimento de Belo Horizonte.

Embora os registros sobre a população negra nas primeiras décadas da cidade sejam escassos, sua presença foi determinante para a formação social e cultural da cidade. Documentos como os da Santa Casa de Misericórdia[6] e a documentação policial do Fundo da Chefia[7] de Polícia, ambos preservados no Arquivo Público Mineiro, permitem vislumbrar a composição racial da população do período. Apesar de poucas fontes indicarem a participação desses trabalhadores na construção da cidade, há evidências de sua atuação contínua (Lott, 2017), o que ajuda a compreender por que a zona leste

[6] **ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM).** Fundo Santa Casa de Misericórdia; Fundo Chefia de Polícia. Belo Horizonte: APM, [século XIX].
[7] **ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM).** Fundo Santa Casa de Misericórdia; Fundo Chefia de Polícia. Belo Horizonte: APM, [século XIX].

mantém, até hoje, terreiros de candomblé e comunidades quilombolas. Associado a isso, temos ainda o processo deliberado de expulsão da então população do antigo Arraial, para que o desejo de cidade moderna e republicana, Belo Horizonte, fosse concebido. Nesse sentido, a sua população original foi empurrada para as franjas na nova capital mineira, ocupando parcialmente o bairro de Santa Tereza e demais adjacências.

Ademais, o artigo de Dias (2023), intitulado "Do Curral Del Rey à Belo Horizonte: resgate imagético da experiência negra na cidade", chama a atenção para a construção da capital mineira a partir dos procedimentos intelectuais e metodológicos propostos por Saidiya Hartman, que propõe o processo metodológico da *fabulação crítica*. Essa perspectiva discute as experiências de escravização e a permanência das violências registradas nos arquivos oficiais, os quais, ao mesmo tempo em que produzem memória, silenciam ou negligenciam diversas narrativas. O questionamento constante de como escrever sobre histórias impossíveis, isto é, como ultrapassar os limites impostos pela constituição dos arquivos para construir "uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido". Nessa direção, compreender Belo Horizonte implica reconhecer o papel central da população negra em sua formação e perceber, sobretudo na paisagem dos bairros da regional leste, mas também de outras regionais, como esses sujeitos continuam, ainda hoje, a edificar territórios e comunidades, apesar da escassez de registros documentais.

Ainda dentro desse argumento, Simas (2021) ressalta que, quando se fala da construção de capitais pelo Brasil, a presença negra é frequentemente apagada dos registros oficiais, deixando a resistência como principal forma de afirmação cotidiana. Apesar dessa invisibilização, os sujeitos negros afirmam sua presença e valorizam seus saberes, não apenas por meio de festas, rituais e celebrações religiosas, mas também construindo comunidades, moldando territórios e reconfigurando a própria cidade. As festas e rituais continuam atravessando e compondo os terreiros de candomblé e as comunidades quilombolas de Belo Horizonte. Um exemplo é o Olubajé, banquete realizado em homenagem ao orixá Omolu, realizado no terreiro do Pai Eduardo, e outro é a Festa de Cosme e Damião, que integra o calendário religioso da Família Souza, dentre tantas outras tradições presentes.

Nesse contexto, é fundamental valorizar trabalhos que destacam a história oral, como o de Pereira (2015), que investiga a trajetória de migrantes negros em Minas Gerais por meio de relatos de vida. Entre eles, chama atenção a história de Dona Maria José, que, ainda jovem, vivia em uma fazenda na região de Ouro Preto-MG e precisou se mudar para Belo Horizonte acompanhando a família de um policial transferido, no contexto da construção do Quartel do 1º Batalhão da Polícia Militar. Apesar das promessas de moradia e recursos, Maria José precisou se estabelecer na área então conhecida como 'Paraíso', onde construiu sua vida: casou-se, teve filhos e trabalhou como lavadeira. Um pequeno córrego, hoje canalizado sob a Avenida Mem de Sá, na divisa entre Santa Efigênia e Paraíso, abastecia as famílias negras de trabalhadores e trabalhadoras que prestavam serviços para policiais, médicos e profissionais liberais da região. Dali retiravam água para o consumo diário e lavavam roupas, como fazia Maria José, garantindo sua sobrevivência e a de sua família.

No mesmo território onde Maria José construiu sua vida, encontravam-se quilombos que preservam fortes laços com suas tradições e territórios, assim como comunidades vinculadas a terreiros de candomblé, a exemplo do Ilê Asé Sòpònnón, localizado no bairro Paraíso. Fundado em meados da década de 1990, o terreiro ocupa um espaço que garante a continuidade de práticas religiosas de matriz africana, revelando trajetórias pessoais e coletivas marcadas pela diversidade e resistência.

O Ilê Asé Sòpònnón foi fundado por Eduardo de Omolu, Babalòrìsá[8], sacerdote responsável por conduzir os rituais e liderar espiritualmente a comunidade, em parceria com sua esposa, Alessandra Gomes, conhecida como Mãe Alessandra e Ekedji[9]. Sendo importante esclarecer que Ekedi é uma figura feminina de grande relevância no Candomblé, zeladora dos orixás, incumbida de preparar o ambiente, organizar os rituais e zelar pela ordem e limpeza do terreiro; escolhida e confirmada pelo orixá, a Ekedji não

[8] No candomblé, o bàbálórìsà, também conhecido como pai de santo, é o sacerdote responsável por conduzir os rituais, orientar os fiéis e zelar pela manutenção do vínculo com os orixás, divindades centrais da religião. No Ilê Asè Sòpònnòn, o cargo é ocupado por Eduardo Gomes, cujo orixá de cabeça é Omolú. Ao lado de sua esposa, a ekédji Alessandra Gomes (chamada de Mãe Alessandra), ambos coordenam e cuidam da dinâmica cotidiana da casa, que reúne cerca de 60 filhos e filhas de santo em participação ativa e constante.
[9] *Èkéjì* é o título feminino concedido às mulheres que não entram em transe, na nação Ketu, sendo *ògá* o equivalente masculino. Ambos exercem diversas funções, como zelar pelas instalações e contribuir para o bom andamento dos rituais; no caso dos *ogá*, incluem tocar os tambores. Vale notar que, neste *ilê*, homens e mulheres participam ativamente das celebrações, tocando atabaques e outros instrumentos da orquestra.

entra em transe, mas exerce autoridade dentro da comunidade. O casal tem uma filha, Priscilla, mãe do pequeno Pietro, formando assim três gerações diretamente ligadas à tradição e à liderança espiritual do terreiro.

Sendo importante sublinhar que Eduardo de Omolu nasceu em Belo Horizonte, em 1952, e foi criado e registrado por seus avós, descendentes de pessoas negras. Seu avô conduzia um terreiro de quimbanda, no mesmo lote onde hoje se encontra o Ilê, no bairro Paraíso. Assim como há um apagamento sistemático da presença negra na história da cidade, os terreiros de candomblé também se mantêm fora dos padrões convencionais de visibilidade: não há placas ou sinais facilmente reconhecíveis por quem está de fora. A entrada nesses espaços depende, sobretudo, de um convite dos membros da comunidade, que preservam seus territórios camuflados no tecido urbano.

O mesmo se aplica aos territórios remanescentes de quilombo, sobretudo, os presentes em contexto urbano, como é o caso da família Souza. A comunidade mantém historicamente a reprodução de suas práticas culturais e epistêmicas que remetem ao início da construção da capital mineira, contrariando uma lógica de urbanização e de organização de cidade que ignora ou não reconhece modos de vida organizados a partir de outros matizes. A comunidade possuía uma relação intrínseca com a terra, o plantio e a criação de víveres diversos, cujo excedente era vendido como forma de geração de renda.

Fica evidente uma profunda relação com a terra, no qual o fundamento é essa relação intrínseca. Isso se torna mais explícito ao tomarmos como referência a dona Lídia, matriarca do Kilombo Souza, que faleceu em 2024. Ao iniciar-se nos cultos da umbanda, dona Lídia se deu conta que seu orixá regente era *Obaluaye*. No idioma Iorubá, *Oba* significa rei, *Olu* senhor e *Aye* terra. Em uma tradução literal seria algo como o ‘’Senhor que é rei da terra’’. O reconhecimento ‘’oficial’’ ou visibilização dos territórios quilombolas se dão justamente a partir do processo de institucionalização de sua identidade, a partir dos procedimentos previsto no Decreto 4.887/2003[10] e a expedição da Certidão de Autorreconhecimento pela Fundação Cultural Palmares. No caso do Kilombo

[10] Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Souza a institucionalização de sua identidade se deu a partir da necessidade de garantir seu direito ao território, que deste à década de 1970 vinha sendo questionado a partir de um pedido ilegal de reintegração de posse, o que se acirrou em 2018, durante o último governo federal.

Diferentemente das igrejas cristãs, que exibem placas e fachadas imponentes, os terreiros de matriz africana tendem a se camuflar na paisagem urbana, confundindo-se com as demais construções. Embora os sons dos atabaques e da tumbadora possam indicar sua presença, existem sinais mais sutis que identificam essas casas: as quartinhas, pequenos recipientes de barro com água sobre os telhados, funcionam como marcas de proteção e pontos de força, simbolizando a ligação com as divindades e as entidades espirituais. Esse conhecimento, transmitido principalmente pela oralidade e pela observação, demonstra como elementos arquitetônicos discretos podem revelar sentidos profundos e permitir uma cartografia sensível dos terreiros e quilombos na cidade.

É a partir desse cuidado com os detalhes que se abre um modo de ver e escutar, essencial para apreender a complexidade dos espaços religiosos afro-brasileiros. Com o tempo e a convivência no terreiro, passa-se a não apenas reconhecer as casas de axé espalhadas pela cidade, mas também a mapear os múltiplos lugares que os povos de terreiro habitam, identificando pontos simbólicos e afetivos que se entrelaçam nos rituais, nas trocas, nos ensinamentos e na vida cotidiana. O gesto que Márcio Goldman (2005) denomina “catar folhas” torna-se central: aprender no candomblé consiste em reunir fragmentos de lugares, gestos e experiências que, aos poucos, constroem um saber denso e compartilhável. Essa aprendizagem é profundamente coletiva, só adquirindo sentido porque está enraizada em práticas, trajetos e relações.

A ausência de reconhecimento visual das religiões de matriz africana reflete a dificuldade histórica do Estado brasileiro em valorizar e reconhecer essas práticas. A Lei 10.639, sancionada em 2003, tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas de educação básica, propondo valorizar as contribuições culturais e religiosas dos povos africanos e afrodescendentes e combater o racismo. No entanto, sua implementação tem sido morosa, e aspectos centrais das religiões de matriz africana, como o candomblé, ainda recebem pouca atenção nos currículos e espaços públicos. Essa invisibilidade contribui para que se dificulte a compreensão da importância dessas

práticas, expondo seus adeptos a violência, discriminação e racismo, consequência direta do apagamento dos povos negros nos documentos oficiais. É em grande parte por essa realidade que os terreiros de candomblé são construídos de forma discreta, muitas vezes camuflados na malha urbana, como estratégia de sobrevivência de garantia de reprodução de seu arcabouço epistêmico.

Refletir sobre o candomblé enquanto religião ocultada e silenciada remete ao conceito de "antropocego", proposto por Cadena (2018). A "cegueira" que a autora descreve evidencia a guerra colonial promovida pelos cristãos na América, que catequizaram e subjugaram os povos indígenas, impondo a supremacia do Deus católico, enquanto proibiam os negros de cultuar suas divindades. Sob a lógica cristã, o poder político se materializa em instituições de desigualdade econômica, nas linguagens e nos corpos, e a escola persiste como uma dessas estruturas, reproduzindo valores coloniais e silenciando crianças e adolescentes.

Para Cadena (2018), um desfecho heterogêneo e cheio de esperança se torna possível quando as discordâncias deixam de ser silenciosas e se tornam visíveis, e quando grupos organizados conseguem pressionar o Estado. Nesse cenário, a guerra deixa de ser velada e se transforma em um confronto aberto. É importante lembrar que muitas casas de candomblé e comunidades quilombolas continuam sendo alvo de racismo e discriminação religiosa, e essas agressões, infelizmente, persistem nos dias atuais. Relatos diversos indicam que, durante o governo anterior e no atual, terreiros em diferentes regiões enfrentam ameaças e pressões.

Por outro lado, também temos a impressão de que os terreiros são mantidos escondidos, em parte, como medida de proteção da comunidade, e como uma forma de resistência perante o Estado. Nesse contexto, arriscamos pontuar que a noção de resistência está intrinsecamente relacionada àquilo que Renato Sztutman (2018) apontou como forma de existência, em seu artigo intitulado "Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers". O autor se utiliza da obra de Stengers para nos fazer refletir sobre uma forma de resistência que não apenas se opõe a forças externas, mas que também implica na criação de novas possibilidades. Desse modo, a resistência é concebida como uma maneira de rejeitar a subjugação pelo Estado e pelo sistema de subjetividade capitalista, recusando a supressão de um comum. Stengers

enfatiza em seu trabalho a existência de modos de vida heterogêneos e, dentre estes, sublinhamos os povos de terreiro bem como as comunidades quilombolas como um exemplo notável.

Muito próximo ao Ilê está o kilombo da família Souza, no bairro Santa Tereza, indicando que a região leste da cidade é atravessada por trajetos que conectam terreiros e quilombos. A despeito da invisibilidade que lhes é imposta pelos documentos oficiais, pesquisas contemporâneas revelam caminhos e práticas que evidenciam a presença e a atuação contínua de comunidades negras na configuração urbana. Nesse sentido, a trajetória do kilombo Souza exemplifica como a resistência se manifesta não apenas na preservação de modos de vida heterogêneos, mas também na construção do território, reforçando a relevância de reconhecer e valorizar essas formas de existência na cidade.

QUILOMBO-TERREIRO NA REGIONAL LESTE DE BELO HORIZONTE

A regional leste de Belo Horizonte conta atualmente com três comunidades remanescentes de quilombo com certidão de autorreconhecimento expedida pela Fundação Cultural Palmares, sendo eles o Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, o Kilombo Família Souza e o Quilombo Família Mattias[11], além também de abrigar dentre alguns terreiro de candomblé, a comunidade de matriz afro-religiosa da nação ketu-nagô Ilé Asè Sópónnòn. O Kilombo Souza localiza-se no bairro de Santa Tereza, ao passo que o Ilé Asè Sópónnòn encontra-se no bairro Paraíso.

O Kilombo Souza foi fundado por Petronillo de Souza e Elisa da Conceição, nascidos no então município de São José d'Além Parahyba, hoje Além Paraíba. O patriarca quilombola nasceu em 1879, filho de Joanna, mulher negra escravizada em uma das fazendas de Joaquim Luiz de Souza Breves, conforme documentação de batismo localizada por seus descendentes. Embora Petronillo tenha nascido após a promulgação da Lei nº 2.040, de 28 setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre), o contexto histórico e as narrativas orais da comunidade nos leva a crer que o patriarca tenha vivido

[11] Belo Horizonte conta atualmente com seis comunidades remanescentes de quilombo com certidão de Autorreconhecimento expedida pela Fundação Cultural Palmares. Além das mencionadas anteriormente, a capital mineira conta ainda com o Quilombo dos Luízes, a Comunidade Quilombola de Mangueiras, o Quilombo Família Mattias, o Quilombo d'Os Carolinos e o Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango.

temporariamente na condição de escravizado, tendo compartilhado essa condição com sua mãe.

Já Elisa da Conceição não possui documentação ou registros históricos que informem com exatidão sobre sua data de nascimento, mas especula-se que tenha nascido em 1887. Os documentos informam que Elisa era filha de Cezaria da Conceição e nasceu na freguesia de Angostura, onde residiu até se casar com Petronillo. Diferente de Petronillo, Elisa gozou da liberdade auferida pela Lei do Ventre Livre desde seu nascimento. Elisa e Petronillo se casaram em 1902 e do casamento nasceram sete crianças: Sebastiana, Maria, Eurides, Eurico, Odete, José e Joaquim de Souza.

Em meados da década de 1910, a família Souza migra para Belo Horizonte, onde adquirem através de contrato de compra e venda, o território onde hoje se situa o Kilombo Família Souza, hoje se encontra o bairro de Santa Tereza, anteriormente definido enquanto Zona Suburbana no plano de construção de Belo Horizonte pela CCNC.

A contragosto desse processo de segregação, a migração para Belo Horizonte pode ser associada a uma busca de novas possibilidades de viver e fazer-se. O processo de migração pode ser interpretado como a necessidade de encontro e construção de uma identidade e (re)construção dessa subjetividade mesma para além da de ex-cativo.

Ao chegarem em Belo Horizonte, Elisa e Petronillo, adquirem os lotes nº 41 e 42 da antiga Granja Werneck, um território com aproximadamente 7.000m². O território comprado passou por três processos de transferência de propriedade registrados e documentados no 1º Ofício de Registro de Imóveis (Cartório Francisco Casimiro Martins Ferraz). No Livro de Transcrição de Imóveis consta a primeira certidão que informa que parte do lote nº 42 da Colônia Américo Werneck, com aproximadamente 3.000m² foi vendido por Arthur Ramos e Anna Leonor Nogueira para Honorio Coelho ao valor de 400$000 (quatrocentos mil réis).

A segunda certidão registrada informa que parte do lote nº 42, agora com aproximadamente 2.290m² e com 01 cafua, foi vendido por Honorio Coelho para Gabriel Oliveira Santos, por igual valor.

E por fim, a terceira certidão registrada informa que parte do lote nº 42 com 2.290m² e 01 cafua, assim como, parte do lote nº 41 com 4.390m², totalizando 6.680m² foi vendido por Gabriel de Oliveira Santos e Maria V. Oliveira Santos para Elisa e

descendentes ao custo de 1:000$000 (mil contos de réis), em contrato firmado no dia 22 de novembro de 1923. Os relatos orais de membros da família Souza contam ainda que Elisa e Petronillo levaram cerca de 10 anos para realizar o pagamento do lote.

Seguindo a vocação inicialmente pensada pela Comissão Construtora da Nova Capital - CCNC para a Zona Suburbana de Belo Horizonte, ou seja, que a princípio tendia a suprir possíveis expansões urbanas e possibilitava a produção de gêneros agrícolas para o abastecimento da nova capital, a família Souza fez da produção agrícola e a criação de animais, como galinha e porcos, sua principal fonte de renda, possivelmente motivados e instrumentalizados por uma experiência anterior nas fazendas cafeeiras na cidade de São José d'Além Parahyba e região, a família Souza inicia uma produção agrícola e de víveres como fonte de renda, além da produção para subsistência. O excedente da produção agrícola era comercializado em diversas feiras que aconteciam em Belo Horizonte. Havia também o hábito ainda hoje preservado de plantio de ervas medicinais e plantas consideradas sagradas para as religiosidades de matriz afro-brasileira.

Na década de 1940 se inicia uma das principais tradições da família Souza, a celebração da festa de São Cosme e Damião. Ademais, a família possuía uma participação ativa no carnaval de Belo Horizonte e comemoram o dia de São João com uma Festa Junina, que até meados dos anos 2000 acontecia dentro do território da família Souza e atualmente é aberta para demais membros da comunidade e contando com a participação dos vizinhos e moradores do entorno, tornando-se uma tradição do bairro de Santa Tereza.

O lote da família Souza está ocupado por espaços dedicados à residência de seus moradores, espaços de hortas e plantações diversas, assim como, aqueles espaços dedicados às atividades religiosas, culturais, e mais recentemente laborais da comunidade. O Kilombo Souza conta com 11 edificações que subdividem-se entre o uso residencial, litúrgico, celebrativo e laboral, e que se organizam a partir de 11 núcleos familiares e conjuntamente possuem o total de 33 residentes no Kilombo Souza.

O Kilombo Família Souza foi a quarta comunidade remanescente de quilombo em Belo Horizonte com Certidão de Autorreconhecimento expedida pela Fundação Cultural Palmares. Atualmente, a família Souza em seu kilombo ocupa parte do território que originalmente pertencia a família e se localiza na Rua Teixeira Soares, no bairro de Santa Tereza, território que ocupam parcialmente desde meados da década de 1910.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

CONFLUÊNCIAS, CATAR FOLHAS E PRÁTICAS GERMINANTES NA REGIONAL LESTE DE BELO HORIZONTE

A contragosto de um modo de produzir cidade, supostamente moderna e republicana, que acabou por resultar em uma capital racialmente segregada, as experiências de terreiro e quilombos na regional leste demonstram as capacidades que essas comunidades possuem de resistir a processos sistemáticos de violação dos seus direitos ao território, cultura e modos de vidas singulares.

As estratégias de resistência e de garantia do direito ao território atualmente estão marcados por processos de cartografar o território da regional leste com o corpo, isso significa dizer, se antes uma estratégia óbvia de garantia de manutenção do seu direito ao culto, ao território e a integridade física parecia ser a invisibilidade, tal como evidenciado por experiências similares de aquilombamento, como a marronagem, descrita no livro ‘’Cosmopoéticas do Refúgio’’ de Dénètem Touam Bona (2020), atualmente os processos de resistências estão alicerçados pela visibilidade, daquele que pode ser visto e apreendido pelos participantes externos ao quilombo e a comunidade de terreiro.

Ambas as comunidades estão apostando na diversidade cultural de suas práticas como estratégias de desmobilização da violência possibilitada pelo colonialismo e o racismo. Nesse sentido, podemos citar como exemplo as atividades culturais desenvolvidas historicamente pelo Kilombo Souza, a princípio, no campo privado e íntimo, e atualmente socializado com moradores do bairro de Santa Tereza e da cidade de Belo Horizonte. Pode-se destacar a Festa Junina, a celebração de Cosme e Damião, tradições iniciadas em meados dos anos 2000 e na década de 1940, respectivamente.

Segundo Dias (2023), na década de 1940 se inicia uma das principais tradições da família Souza, a celebração da festa de São Cosme e Damião, a partir das experiências e da formação de dona Lídia na Umbanda. São Cosme e Damião são santos católicos, que são celebrados entre os dias 26 e 27 de setembro e em ‘’um processo de sincretismo forçado, São Cosme e Damião são associados ao Orixá Ìbéjì, que também são irmãos gêmeos, ou ainda é associado ao Erê, uma entidade infantil’’ (ESTUDOS PARA DOSSIÊ

DE REGISTRO, 2020, p.126 *apud* Dias, 2023), daí a forte relação da data comemorativa com as crianças, doces, jogos e brincadeiras.

São Cosme e Damião, cadê Doum?
Doum foi passear e não voltou.
São Cosme e Damião, cadê Doum?
Doum foi passear e não voltou.
Corre pra pedreira de Xangô,
Vai chamar vovô nagô,
Para procurar Doum.
Cadê Doum?[12]

A partir do contato com a religiosidade de matriz afro-brasileira, Umbanda, surge uma das principais celebrações do Kilombo Família Souza, a festa de São Cosme e Damião[13], que desde seu início é anualmente comemorada no mês de setembro, em homenagens aos jovens santos curandeiros. É uma festa que contempla comidas diversas, realizações de brincadeiras (como rouba-bandeira, pique e esconde, futebol, vôlei, peteca etc) e atividades na rua, e é comum que vizinhos com filhos crianças ou adolescentes passem no quilombo para que possam buscar suas lembrancinhas. Atualmente, a festa tem sido ampliada e passou a incorporar processos de formação com escolas das redes públicas e privadas, em atendimento à demanda da Lei 10.639.

Há também a celebração da festa Junina nos meses de Junho e Julho, no qual a comunidade assava batata doce na brasa da fogueira, faziam pipoca, canjica, caldos, além de realização de "simpatias'' para São João e Santo Antônio, o que demonstra a proximidade do Kilombo Família Souza com processos culturais e festivos, ainda que sincretizados, com religiosidades de matriz afro-brasileira.

Tanto as celebrações para São Cosme e Damião, quanto a festa Junina se tornaram presentes no imaginário e no calendário da vizinhança do Kilombo Família Souza, contando com o engajamento e participação dessa vizinhança mesma. Atualmente, após o processo de registro enquanto Patrimônio Cultural e Imaterial da cidade de Belo

[12] Dona Lídia Martins. Entrevista cedida em 20 de agosto de 2020. *In*: BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. **Estudos para dossiê de registro do Kilombo Família Souza enquanto patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal, 2020. p. 55.

[13] A partir de um processo de sincretismo compulsório São Cosme e Damião, os santos gêmeos que possuem sua santidade associada ao fato de terem oferecido serviços médicos de forma gratuita são costumeiramente associadas aos Erês e Meninos de Angola, identidades infantis cultuadas no candomblé das mais variadas linhagens religiosas e na umbanda.

Horizonte, essas celebrações e festividades têm sido incorporadas ao calendário da cidade, a partir da atuação da comunidade quilombola. Inclusive, festividades que recentemente estão sendo viabilizadas a partir do esforço da comunidade quilombola na captação de recursos em editais de cultura municipal e estadual. Esse esforço de garantir a permanência e viabilidade destas festividades vão de encontro com a estratégia de visibilização como forma de desmobilização da violência orientada pelos aspectos étnicos-culturais e raciais. Nesse sentido, fica evidente que a princípio o que estava no campo do privado e particular, da família Souza, se transformou em cultura compartilhada com a cidade.

O Ilê Asé Sòpònnón também possui um calendário festivo intenso e envolvente. Entre suas celebrações, destaca-se o Olubajé, uma festa anual realizada em agosto, dedicada ao Pai Eduardo de Omolu. O Orixá central dessa celebração é Obaluaiê (ou Omolu), a divindade associada à cura, à doença e à transformação. Além do cortejo pelas ruas do bairro Paraíso, um gesto marcante é a entrega de pipoca à comunidade, uma das comidas votivas preferidas de Omolu, que no contexto ritual simboliza a superação de obstáculos e a cura de males físicos e espirituais. Essa prática, assim como as festas do Kilombo Família Souza, evidencia o entrelaçamento da comunidade com o território e a importância da participação coletiva na manutenção das tradições.

O grupo de percussão do ilê se formou em 2017, como maracatu, mantendo ensaios e apresentações nas ruas próximas ao terreiro. A mudança do nome e ritmo, de Maracatu para Afoxé, ocorreu em 2024, em função de seu repertório, que se tornou majoritariamente caracterizado por cânticos em idioma iorubá, nos quais as batidas percussivas, danças e letras homenageiam os Orixás e a cultura africana. Esse grupo de Afoxé possui uma história recente, mas significativa, e seus músicos carregam experiências advindas de outros grupos de maracatu da cidade de Belo Horizonte, reforçando o contínuo diálogo entre tradição e inovação cultural.

Foi dentro do ilê que propuseram a criação de um coletivo musical, visando promover a valorização e a difusão da cultura afro-brasileira. Embora o coletivo seja

coordenado por dois Ègbọ́n[14], Lucas e Paloma, e um Ọgá[15], Alexandre, é o próprio Pai Eduardo quem acompanha e conduz o grupo pelas ruas, tocando algum instrumento e decidindo, em conjunto com os coordenadores, qual caminho seguir. Muitas vezes incorporado em sua entidade chamada de "Baiano" por seus filhos e filhas, ele guia o cortejo com firmeza, devoção e espontaneidade, mostrando como liderança espiritual e musical se articulam para fortalecer a comunidade.

O itinerário percorrido pelo grupo nas ruas nunca constituiu o mesmo. A pesquisadora Ana Luísa Nardin, também participante do terreiro, acompanhou três dessas saídas nos anos 2023, 2024 e 2025, percebendo que, mesmo com o auxílio do GPS, os trajetos não se repetem. Acompanhar o grupo é, assim, uma forma de ocupar e conhecer o bairro Paraíso por meio do corpo, do som e do sagrado. Aqui, os mapas não se desenham em papel ou telas, mas se traçam com os pés e as cantigas, mostrando que, no ilê, os rituais não apenas retornam: eles se reatualizam e se reinventam, abrindo caminhos de percepção do território e do próprio terreiro da zona leste.

A casa possui um grupo de samba liderado por Priscilla, Ekedji do Ilê Asé Sòpònnón, que conduz o batuque com alegria e entrega. Seu filho Pietro, de apenas quatro anos, já participa ativamente, tocando e dançando, o que torna os encontros mais vivos e cheios de afeto. Nesse ambiente familiar, que inclui netos, filhos, Pai e Mãe, aprende-se a ser filhos e filhas, exercitando o corpo e a musicalidade: tocar instrumentos, afinar tons e cantigas, dançar e conviver. Além de sua presença constante no Candomblé, o samba já foi levado aos alunos da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em uma das aulas dos Saberes Transversais, ministrada por Pai Eduardo e Mãe Alessandra em conjunto com seus filhos e filhas. O grupo também se apresentou no Museu Mineiro e

[14] No Candomblé, *ègbọ́n* é um termo usado para se referir a pessoas mais velhas, tanto no âmbito familiar quanto religioso, indicando respeito e reconhecimento pela trajetória. No caso das iniciadas que possuem em sua cabeça um orixá feminino, as chamadas *Ìyàbá*, como Oxum, Iemanjá e Iansã, esse título é adquirido a partir da obrigação de cinco anos; já entre os que têm orixás masculinos, os *Àbòrò*, como Xangô, Ogum e Oxóssi, no *ilê* do Pai Eduardo, ele é concedido após a obrigação de sete anos. À primeira vista pode parecer apenas um simples nome, mas quando alguém passa a ser chamado de *ègbọ́n*, sua postura diante da comunidade se transforma, as responsabilidades aumentam e sua posição dentro da casa ganha novo reconhecimento.

[15] No candomblé, *Ọgá* é um homem escolhido pelo orixá que não entra em transe, mas exerce funções rituais importantes, como tocar atabaques, cantar e auxiliar na administração da casa. Na casa de Pai Eduardo, entretanto, não apenas os *Ọgás* tocam: homens e mulheres que incorporam, bem como as *Èkéjì* (mulheres que não entram em transe), também aprendem a tocar.

busca sempre expandir seus conhecimentos e atuação. Além do samba, em 2024 nasceu outro grupo musical, o Abaporu, formado por filhos da casa, que já se apresentou em momentos especiais, como aniversários, celebrações rituais e eventos acadêmicos, demonstrando a expansão das práticas musicais do terreiro para fora de seus muros.

Talvez seja o sentimento próximo ao que descreve Goldman em *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos* (2003), quando narra como a pesquisa sobre candomblé o ensinou a admirar os tambores que vibram em Ilhéus. Para ele, as principais atividades de um bloco afro são musicais, mas é na convivência cotidiana que a música se revela como força criadora de mundos. No ilê do Pai Eduardo, os tambores fazem a Bahia encontrar Minas Gerais, e a entidade "Baiano" incorpora essa fusão. Goldman lembra que fazer música afro é criar territórios existenciais, espaços onde a vontade de viver se acende. Com o afoxé e o samba do terreiro, aprendemos não só a acompanhar os compassos, mas a perceber o corpo correndo pelos sons, nos caminhos percorridos pelo grupo e na forma como o ritmo se entranha na vida, como um fio que sustenta o terreiro.

Essa continuidade entre festividades, música, ritual e território revela como as práticas do Ilê Asé Sòpònnón dialogam com iniciativas culturais como as do Kilombo Família Souza, formando uma rede de resistência e visibilização étnico-cultural em Belo Horizonte. Tanto nas festas tradicionais de Cosme e Damião quanto nas criações musicais, a comunidade reafirma sua presença, reforça laços de pertencimento e inventa maneiras de ocupar o espaço urbano com tradição, afeto e criatividade, mostrando que memória, celebração e corporeidade caminham na produção de um patrimônio vivo e coletivo.

CONSIDERAÇÕES

Desse modo, na Família Souza as celebrações de São Cosme e Damião e a festa Junina assumem um papel central na vida comunitária e na construção da memória coletiva, reafirmando um compromisso de manutenção e compartilhamento de aspectos culturais da comunidade com a sociedade civil. A festa de setembro, dedicada aos jovens santos curandeiros, combina brincadeiras, comidas típicas e lembrancinhas para crianças e adolescentes, transformando as ruas do quilombo em um espaço de convivência,

aprendizado e transmissão cultural. Já a festa Junina, realizada nos meses de junho e julho, integra rituais, fogueiras, comidas e tradições sincretizadas, evidenciando o entrelaçamento entre cultura afro-brasileira e práticas populares. Reconhecidas como Patrimônio Cultural Imaterial de Belo Horizonte, essas festividades refletem o empenho da comunidade quilombola em manter vivas suas tradições, envolvendo vizinhos, escolas e a cidade como um todo, ao mesmo tempo em que afirmam a presença negra na paisagem urbana e promovem estratégias de resistência frente a processos históricos de apagamento e marginalização cultural.

No Ilê Àsè Sòpònnòn, essa lógica de resistência e presença também se manifesta nos deslocamentos cotidianos dos filhos e filhas de santo, que percorrem a cidade para organizar rituais e manter viva a malha de relações que conecta o terreiro ao espaço urbano. Conforme Tim Ingold (2015), os lugares se revelam pelo movimento, e David Harvey (2015) nos lembra que o espaço é relacional, constituído nas interações e nos significados atribuídos por aqueles que o percorrem. Os trajetos realizados pelos membros do Ilê Àsè Sòpònnòn, assim como os caminhos e encontros gerados pelas festas da Família Souza, evidenciam que conhecimento, memória e axé se constroem no caminhar, nos encontros e na prática cotidiana, transformando os espaços e fortalecendo as relações comunitárias.

A presença do afoxé nas ruas reforça essa conexão entre terreiro, quilombo e cidade. Sua música, dança e ritualidade visibilizam a ancestralidade negra, costuram o sagrado ao cotidiano urbano e estabelecem diálogos entre território, cultura e resistência. Tal como as festas de São Cosme e Damião e a festa Junina no quilombo, o percurso demonstra que os espaços de memória, religiosidade e cultura afro-brasileira não estão confinados, mas atravessam a cidade, ampliando a presença da população negra e do seu legado, mesmo que os documentos oficiais insistem em apagar essa memória, eles seguem percorrendo e atravessado e compondo a paisagem da zona leste de Belo Horizonte.

Dessa forma, Kilombo Família Souza e Ilê Àsè Sòpònnòn, cada qual com às suas manifestações, ilustram como práticas culturais, rituais e trajetos cotidianos se entrelaçam, fortalecendo saberes, memórias e vínculos. As celebrações, os caminhos percorridos constituem não apenas resistência e visibilização, mas também a reafirmação

de uma presença negra histórica e contemporânea na cidade. É nesse contínuo entrelaçamento de festas, movimentos e trajetórias que se revela a potência da memória, do axé da cultura como forças que atravessam tempo, espaço e cidade, construindo comunidades vivas, conectadas à paisagem da capital mineira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Tradução: Milena P. Duchiade. Florianópolis / SC. Cultura e Barbárie: 2020.

CADENA, Marisol de la. **Natureza incomum: histórias do antropo-cego.** Dossiê de Antropologia: Entreviver - desafios cosmopolíticos contemporâneos. IEB, USP, 2018.

DIAS, Daniel Henrique de Menezes. **Como surge um kilombo**: especulações a partir da trajetória quilombista do Kilombo Souza. Dissertação de Mestrado. Escola de Arquitetura e Design. Universidade Federal de Minas Gerais, 2023.

Estudos para Dossiê de Registro do Kilombo Família Souza enquanto Patrimônio Cultural Imaterial de Belo Horizonte. BELO HORIZONTE. Prefeitura Municipal. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal, 2020b.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOLDMAN, Marcio. **Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

HARVEY, David. O espaço como palavra-chave. Em Pauta: **Revista da Faculdade de Serviço Social da UERJ**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 35, p. 151-161, 2015.

INGOLD, Tim. Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento. In: **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 147-167.

LOTT, Wanessa Pires. **Tem festa de negro na república branca**: o reinado em Belo Horizonte na Primeira República. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AQHH3W.

PEREIRA, J. A. Pós-emancipação, racismo estrutural e produção de esquecimento acerca da população de africanas/os e descendentes em narrativas de memórias das cidades: o

caso de Belo Horizonte. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 9., 2019, Florianópolis. [Anais]. Florianópolis: UFSC, 2019.

PEREIRA, Maria Solange. **Histórias familiares, trajetórias e experiências de liberdade de afrodescendentes em Belo Horizonte**, MG. [S.l.]: [s.n.], 2015. Disponívelem:https://www.academia.edu/15552869/Hist%C3%B3rias_familiares_trajet%C3%B3rias_e_experi%C3%AAncias_de_liberdade_de_afrodescendentes_em_Belo_Horizonte_MG.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas:* **Uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SZTUTMAN, Renato. **Reativar a feitiçaria, retomar a terra e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, USP, 2018.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imaginando juntos: criação compartilhada de narrativas visuais no norte de Moçambique

Eduardo Viana Vargas (LACS – PPGAN – UFMG)

Justino António Cardoso (Artista independente – Moçambique)

Esta apresentação exibe e discute o trabalho colaborativo que Eduardo Vargas e Justino Cardoso estamos realizando no norte de Moçambique e alhures. Vargas frequenta o norte de Moçambique desde 2015 investigando antropologicamente o Corredor de Nacala e os modos de existência e resistência das populações locais em parceria com pessoas que se reconhecem etnicamente como makuas. Foi neste contexto que conheceu Justino Cardoso. Este trabalho aborda a pareceria em curso entre Eduardo Vargas e Justino Cardoso, notável artista gráfico da região com quem Eduardo tem trabalhado nos últimos anos. Justino não tem sido apenas um guia e um interlocutor incontornável a introduzir Eduardo e ensiná-lo sobre os modos de vida makua e a complexa história da região, mas também um autor/artista parceiro das práticas de produção de conhecimento e de expressão colocadas em jogo no curso da pesquisa. O trabalho aborda as exposições que realizamos juntos, como a intitulada *Comboio d´Olhos*, que circulou pelo Brasil e por Moçambique e que reúne desenhos de autoria de Justino e fotografias de autoria de Eduardo, e a intitulada *Ohitthuna Amakhuwa – a arte gráfica de Justino Cardoso* que foi realizada na Grande Galeria do Centro Cultural da UFMG em agosto deste ano, bem como os trabalhos mais recentes, como os desenhos comissionados por Eduardo que Justino fez sobre o Corredor de Nacala e as imagens que estamos produzindo juntos sobre locais e situações marcantes da existência makua, imagens que consistem em fotografias que Eduardo realizou com câmeras estenopéicas em locais e situações indicados por Justino e que, após impressas, foram povoadas por desenhos de Justino.

Conheci Justino pessoalmente no Museu Nacional de Etnologia, em Nampula, em dezembro de 2016. Era minha quinta ida a Moçambique, a segunda a Nampula. Eu estava lá desenvolvendo projeto de pesquisa antropológica sobre o Corredor de Nacala por conta da parceira estabelecida, no contexto do Programa de Pro-Mobilidade CAPES/AULP, entre

o Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas, que coordeno na FAFICH-UFMG, e a Universidade do Lúrio (UniLurio), de Moçambique. Quem me apresentou a Justino foi Patrick Resende que, com Helena Assunção e Ana Luiza Martins, então estudantes de doutorado e de graduação da UFMG que fizeram trabalho de campo em Nampula no contexto do projeto em 2015, gravaram uma longa entrevista com Justino Cardoso (Cardoso, 2015). Os traços de seus desenhos e a prosa generosa de Justino logo me impressionaram neste primeiro encontro. Apesar de cordial, o encontro foi breve pois estava às vésperas de tomar o comboio para Cuamba.

O Eduardo apareceu no Museu sem dar toque. Mas já tinha ouvido dele pelos estudantes do Brasil que estavam a pesquisar no Norte. No Museu eu estava a fazer o de sempre: mostrar meus trabalhos, dessa vez sobre as tradições do povo Makua no meio de quem eu cresci, entre os *anene* (pessoas) e as *etthoko* (tradições) que sempre me acompanharam. A gente ficou a conversar da pesquisa que ele estava a fazer, sobre os caminhos de ferro, o comboio e as *etthoko* dos Makua. Ele disse que estava a partir para apanhar o comboio do Norte. Eu fiquei contente e dei força para ele ir. Já fiz essa viagem muitas vezes, de certeza ele ia gostar de ir também.

Era madrugada de 06 de dezembro de 2016 quando embarquei na estação de Nampula acompanhado de Júlio Paulino, amigo moçambicano que é jornalista e colaborador do projeto. Era verão, fazia muito calor e o céu estava limpo. Partimos antes de amanhecer. Pelo caminho passamos por Rapale, Mutivaze, Caramaja, Namina, Ribaue, Riane, Iapala, Namocuna, Malema, Tui, Nocota, Mutuali, Lúrio e Murissa, até chegar a Cuamba no final da tarde. Paramos muitas vezes: nas estações de Ribaue, Iapala e Malema, mas também em vários apeadeiros, e muitas vezes também para deixar passar comboios carregados de carvão. Regressamos dois dias depois. Exceto pela única carruagem da primeira classe, o comboio estava cheio de utentes. Na ida e/ou na volta. Afora um casal de missionários italianos, eu era o único *mulungo* (branco, *boss*, patrão)[1] a

[1] "Mulungo! Mulungo! Mulungo!", gritou a pequena makua assustada apontando em minha direção quando com ela cruzei na Cidade de Macuti logo da primeira vez em que fora à Ilha de Moçambique. Nunca havia visto alguém olhar daquele jeito para mim, muito menos uma criança. Foi rindo de nossas caras de espanto que Miguel Arcanjo, amigo que tem me guiado a tantos lugares no norte de Moçambique, traduziu o termo makua que a pequena menina pronunciara com tanta aflição: *boss*, branco, patrão! Vermelho de vergonha por encarnar para outros o que tanto temera quando criança, o próprio bicho-papão, lembrei-me das dilacerantes experiências narradas por Fanon (2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* e das derradeiras palavras do capitão Kurtz em *O Coração das Trevas*

bordo na ida. Na volta, era o único durante boa parte da viagem. Apresentei-me ao chefe da segurança do comboio munido de uma Credencial do GABINFO, o Gabinete de Informações do Estado de Moçambique, me autorizando a circular pelo Corredor de Nacala realizando pesquisa antropológica e produzindo áudios e imagens; de um Ofício da Universidade Lurio me apresentando como pesquisador associado; e de um passe de serviço da CDN (Companhia de Desenvolvimento do Norte) me autorizando a circular pelo comboio. Por tudo isso minha posição era privilegiada e era o único além da tripulação a poder circular pelo comboio com este em movimento. Com ele assim e depois de já ter circulado, e ter sido notado, por toda parte, abordei passageiros de três carruagens na ida e de outras duas na volta. Falando em português moçambicano com acento brasileiro e em pé no meio do vagão, apresentei-me a cada vez para todos e todas, explicitei os propósitos do projeto, passei os meus contatos, solicitei autorização para produzir os registros de imagem e respondi às questões colocadas. Após ser autorizado, agachei-me diante de cada uma delas para ficar à altura dos seus olhos e registrei os retratos. Borges e Inocêncio, agentes do comboio também retratados na série, traduziram para o *Emakhuwa*, a língua dos makuas, para os muitos que não falavam português e recolheram os dados e assinaturas nos termos de uso de imagem. Os retratos da série *Olhos Passageiros* foram tirados com o comboio em movimento durante estas viagens.

O Eduardo voltou a me achar no ano seguinte e dois anos depois do nosso primeiro encontro. Levou-me a tomar uns cafés no Café Atlântico e ficamos a conversar sobre tudo: os *anene* Makua, o Corredor de Nacala, a história de Moçambique e os meus trabalhos. Dei-lhe uns livros que eu já tinha lançado com desenhos dos Makua e dos Makonde, e ele até comprou uns desenhos que eu estava a expor. Contei-lhe umas *mitthuko* (histórias) e mostrei pessoas e lugares que ele tinha de conhecer à força. Ele também contou daquela boleia de comboio que já tinha feito, das fotos que tirou e de como foi marcante a experiência.

Em 2018 saiu no Brasil uma primeira versão de *Olhos passageiros*, contendo 12 imagens. Apareceu no número 27 da *Cadernos de Campo* (Vargas, 2018). Uma sequência, *Olhos passageiros #2*, com outras dez imagens, foi exibida na 31ª Reunião da ABA realizada

(Conrad, 2019). Desde então o grito daquela menina não me deixa esquecer a condição racializada de minha existência e de minha presença ali.

em Brasília. *Olhos passageiros #3*, com oito dípticos de crianças, foi exibido em 2019 na ANPOCS, em Caxambu, e *Olhos passageiros #4*, com oito dípticos de mulheres, apareceu em 2019 como ensaio pré-selecionado para o Paraty em Foco. Inspirado em *Marcados* de Claudia Andujar (2009), *Women are Heroes* de JR (2012) e *Antropologia da Face Gloriosa* de Arthur Omar (1998), *Olhos Passageiros – Todos os Olhos* foi assim tomando forma.

Encontrei Eduardo novamente em 2020. Ele me procurou no Museu, como de hábito. Mostrei-lhe os desenhos que estava a fazer e conversamos sobre a investigação que ele estava a realizar. Ele me contou dos lugares que tinha ido, das pessoas que encontrou e do que planejava fazer. Falou-me das fotografias que fizera e da exposição que estava a preparar. Ele me disse que partiria de comboio para Cuamba nos próximos dias e que montaria a exposição na véspera da viagem. Convidou-me a ir à estação ver a exposição quando ela estivesse montada.

No início de 2020, às vésperas das fronteiras se fecharem por conta da pandemia de Covid, realizei a montagem da exposição completa *Olhos Passageiros – Todos os Olhos* no comboio de passageiros que circula entre Nampula e Cuamba, o mesmo onde os 157 retratos de pessoas diferentes foram originalmente feitos. Com a exposição instalada, refiz a viagem no comboio em companhia de Miguel Arcanjo e de Júlio Paulino. Novamente, o comboio estava cheio. Composta por 32 dípticos e 31 trípticos impressos em grande formato e afixados no exterior das carruagens do comboio e nas paredes das estações de Nampula e Cuamba, *Olhos Passageiros – Todos os Olhos* circulou pelo norte de Moçambique durante março e abril de 2020.

Figura 1: Exposição Olhos Passageiros no comboio do Norte

Figura 2: Exposição Olhos Passageiros na estação de Nampula

Fui ver a exposição do Eduardo e fiquei mesmo impressionado com o que vi. Aqueles *anene* tão familiares para mim, ampliados e tratados assim, me emocionaram. Lembrei-me dos *Jornais do Povo*, onde tinha trabalhado nos tempos do Samora, e de como era importante usar os *mipeni* (muros) públicos para publicar as notícias para todo mundo poder ver. Lembrei-me também do trabalho que tinha feito sobre o comboio e que ainda não tinha mostrado pro Eduardo. Tinha *maningue* (muitas) coisas em comum: o mesmo comboio, o cuidado com os *anene*, o papel colado nos *mipeni* da estação, a comunicação popular... tinha mesmo de mostrar isso para o Eduardo. Peguei o telemóvel e liguei pra ele para marcarmos de nos encontrar outra vez.

De volta a Nampula encontrei-me com Justino. Nós já nos havíamos visto no Museu pouco antes de eu partir com o comboio. Ele me ligou quando eu estava em Cuamba. Havia acabado de ver *Olhos Passageiros – Todos os Olhos* montada na estação e queria me encontrar mais uma vez antes que eu partisse. No Café Atlântico, enquanto comentava sobre a exposição, Justino me apresentou e entregou os originais de 2012 da banda desenhada *Comboio Áspero* com um pedido para publicá-la. Era a primeira vez que via esta banda desenhada composta por 21 desenhos feitos com tinta nanquim em folhas de papel de tamanho A4. Já conhecia parte do trabalho de Justino, mas ele nunca havia me falado a respeito deste. Somente depois, ao escutar novamente a entrevista concedida por Justino em 2015, é que me dei conta de que ele havia mencionado sua existência anteriormente (Cardoso, 2015). Acolhi o pedido encabulado e com o compromisso de me empenhar para realizá-lo.

No Café Atlântico encontrei Eduardo e entreguei para ele a banda desenhada *Comboio Áspero*. Ele ficou surpreso por não conhecer o trabalho ainda e pela oferta. Disse-lhe que doava o trabalho com a esperança de o ver publicado. Contei-lhe que o trabalho era de 2012 e que até pouco tempo atrás o comboio transportava pessoas como animais. Os controladores, os guardas não respeitavam os utentes, extorquiam, faziam muita coisa desumana. Então o que encontrei foi a banda desenhada para retratar esses acontecimentos todos e expor em público, e deu efeito. O governo reuniu, em sessão, e tomou isso como uma determinação, e o CFM (Caminhos de Ferro de Moçambique) teve que mudar a forma de trabalhar, de transportar as pessoas. Não foi fácil, mas mudou muito;

agora já transportam as pessoas com mais respeito. Só que cancelaram os apeadeiros importantes onde as populações param para transportar suas *machambas*. As populações foram lá, colocaram barricadas nas linhas, protestaram. Mais tarde, voltaram a reabrir o caminho. E parece-me que também há tendência de querer transportar as pessoas com muita regra, fazer manuais de como se deve comportar nas carruagens. Porque acham que as carruagens são para aquelas pessoas que deviam estar lá no céu de tão comportadas.

Entre um e outro expresso tomado no Café Atlântico, o *Comboio d´Olhos* começou assim a circular. A pandemia, que a todos afetou, atrasou a partida. Mas deu tempo para maturar o processo e para encontrar soluções provisórias para os seguintes dilemas: como articular os dois trabalhos, por vários aspectos tão diferentes, e feitos autonomamente, num trabalho em comum? E como fazê-lo de um modo antirracista? Como fazê-lo sem que um apagasse o outro, sem que um se sobrepusesse ao outro? E como fazê-lo de modo a que dialogassem, convergissem, se entrecruzarem, potencializassem um ao outro? Arrumar um título condizente era o menor dos problemas. *Comboio d´Olhos* logo surgiu como uma maneira sintética e elegante de compor *Comboio Áspero* com *Olhos Passageiros*. O *layout* da exposição envolvia outros desafios. Justapor os dois trabalhos simplesmente não era uma possibilidade, pois resultaria num desequilíbrio absurdo a favor de um dos trabalhos, tendo em vista a quantidade, as cores e os tamanhos das imagens envolvidas. Para evitar esse erro, tomei por base a banda desenhada por Justino e restringi *Olhos Passageiros* a 21 pranchas e aos retratos que aí coubessem. Lembrei-me de *Vi-Elas*, a singular e provocativa monografia de Francilins (Leal, 2007) que havia orientado como trabalho de conclusão de curso na UFMG e que fora produzida sob a forma de um fotolivro em formato de sanfona. O *layout* da exposição saiu daí: um livro aberto, emendado como um fole de sanfona ou articulado como um comboio, que pode ser acessado de um lado ou de outro, a partir de uma ponta ou de outra, com uma face formada pela banda desenhada e a outra formada pelos retratos fotografados, uma face branca com desenhos em preto e uma face preta com fotografias coloridas. Além disso havia que expor os trabalhos publicamente, dando acesso ao maior número de pessoas possível. Ocorreu-me reciclar as chapas de metal que havia usado anteriormente como dispositivo expositivo do trabalho *Corredor de Nacala: comboio, carvão e gente no norte de Moçambique* montado com Muitxs Outrxs na 6ª ReACT havida em São Paulo em 2017 (Vargas e Muitxs Outrxs, 2017). Ao invés do varal feito com cabos de aço que sustentava as chapas do *Corredor de*

Nacala, a ideia agora era aterrar as chapas de metal dando ao seu arranjo a forma de um grande biombo autoportante. Assim teríamos um livro aberto, um livro sanfona. Assim também ampliaríamos as possibilidades de exposição em espaços variados, uma vez que usaríamos uma estrutura autoportante que produzia ela própria o contexto para a exposição.

Encontrei o Eduardo de novo em 2023. Fazia tempo que ele não vinha a Moçambique. A pandemia da covid complicou tudo. Sofremos muito por causa da doença. Mas pelo que o Eduardo contou, a situação no Brasil foi pior. Ele chegou com muitos planos. O que primeiro me apresentou foi a proposta do *Comboio d'Olhos*. Gostei mesmo do nome. E que ideia essa de juntar nossos trabalhos e expô-los em praça pública, como se fosse um livro aberto! Atendendo a um pedido dele, comecei a mostrar vários trabalhos que tinha feito e que ele ainda não conhecia. Ele disse logo que ficou maravilhado com a quantidade e a qualidade deles e que precisávamos expô-los. Até falou que tinha ideia de fazer uma exposição só com os meus trabalhos, uma exposição bem cuidada. Eu aceitei de pronto. Ele me pagou o que pedi pelos trabalhos e levou-os com o compromisso de fazer exposições da minha arte. Fiquei contente de ver meus trabalhos a circular outra vez fora do país. Mas essa exposição só viria depois. O que seria feito logo era mesmo a exposição do *Comboio d'Olhos*.

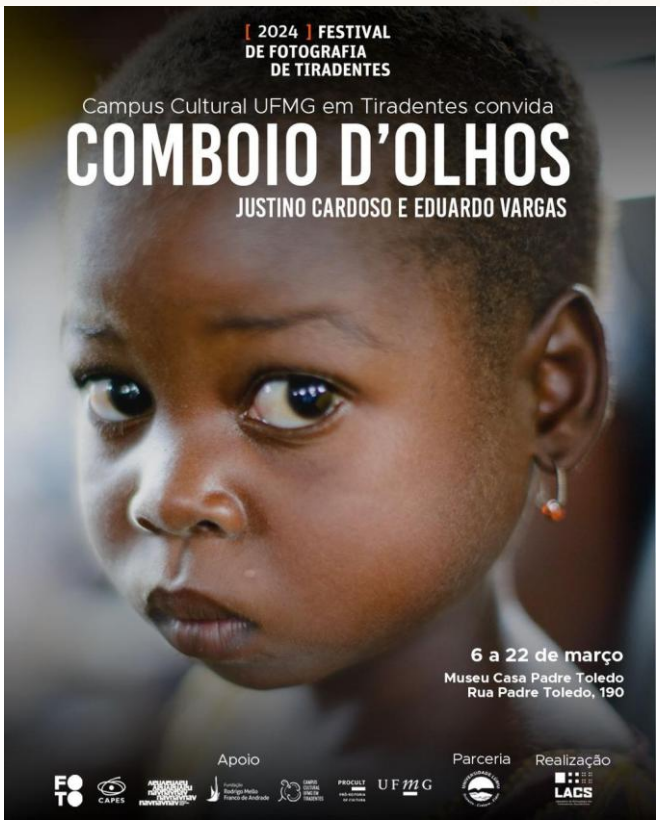


Figura 3: Flyer da exposição Comboio d´Olhos no Festival de Fotografia de Tiradentes

Figura 4: Exposição Comboio d´Olhos no jardim do Museu Casa Padre Toledo em Tiradentes

Figura 5: Exposição Comboio d´Olhos no jardim do Museu Casa Padre Toledo em Tiradentes

Comboio d´Olhos foi parar nos jardins do Museu Casa Padre Toledo em Tiradentes no início de 2024, como parte do 13º Festival de Fotografia de Tiradentes (Vargas e Cardoso, 2024). Por lá ficou exposta por um mês, estando visível dia e noite por quem passava na rua em frente ao Museu ou adentrasse seus jardins. *Comboio d´Olhos* foi montada novamente

em julho de 2024 ao lado do Monumento ao Aleijadinho, no gramado em frente à reitoria da UFMG, por ocasião da 34ª Reunião Brasileira de Antropologia e do Festival de Inverno da UFMG, onde permaneceu exposta até agosto de 2024. Em outubro de 2024 apresentei ao Centro Cultural da UFMG uma proposta de exposição dedicada aos trabalhos de Justino. Caso aprovada ela seria montada em 2025. Antes disso havia entrado em contato com Jorge Dias, diretor do Instituto Guimarães Rosa de Maputo, antigo Centro Cultural Brasil-Moçambique, que abrigara em 2018 a exposição *Corredor de Nacala: comboio, carvão e gente no norte de Moçambique* (Vargas e Muitxs Outrxs, 2018). Propus a ele montarmos lá a exposição *Comboio d´Olhos*. Ele aprovou a ideia.

Figura 6: Exposição Comboio d´Olhos no Campus da UFMG

Figura 7: Exposição Comboio d´Olhos no Campus da UFMG

O Eduardo falou comigo do Brasil através da minha filha Isália, que tem telemóvel e sabe mexer nessas cenas de tecnologia. Mandou-me imagens da exposição *Comboio d'Olhos* já montada. Fiquei comovido de ver ela assim. E os sítios onde foi montada eram mesmo interessantes, valorizavam o trabalho feito. Eduardo também mandou o projeto que tinha apresentado pra fazer uma exposição só com os meus trabalhos. O projeto estava profissional. Eu disse logo que já tinha feito mais desenhos e que ele tinha de vir pegar. Ele contou que estava a planear regressar a Moçambique no fim de 2024, para trazer o *Comboio d'Olhos* e montar cá em Maputo. Fiquei muito alegre com a disposição dele e de ver que as coisas estavam a andar.

Figura 8: Exposição Comboio d´Olhos no Instituto Guimarães Rosa em Maputo

Figura 9: Exposição Comboio d´Olhos no Instituto Guimarães Rosa em Maputo

Desde 2023, quando passei três meses em Moçambique fazendo campo, havia me proposto a experimentar também outras formas de registro imagético. Além da fotografia digital que me habituara a fazer, propus-me a seguir em duas outras direções: de um lado, pretendia experimentar a realização de fotografias em infravermelho de modo a registrar indiciariamente espectros de luz que nos são invisíveis e tratá-los analogamente à presença do mundo invisível na cosmologia Makua; de outro lado, pretendia retornar à fotografia analógica que havia feito por décadas até que a fotografia digital se impôs nos últimos 20 anos, mas queria retornar de modo mais experimental, fazendo algo que ainda não havia feito, usando câmeras estenopéicas. Havia me encontrado com Francilins fazia pouco tempo e ele me encorajou a sair do dispositivo pronto e arriscar preparando minha própria câmera. Decerto tudo isso poderia dar muito errado, mas há agenciamentos que me atraem para aquele experimento: o primeiro é contornar ou minimizar o impacto do dispositivo pronto, industrialmente codificado, na produção das imagens resultantes, impacto esse que se tornou inequívoco ao menos desde que li *A Filosofia da Caixa Preta*, de Vilém Flusser (2002); a outra é que o registro de fotografias analógicas com câmeras estenopéicas exige um tempo consideravelmente maior de exposição, o que afeta diretamente o ato fotográfico e contribui para alterar significativamente as condições e modalidades de relação com as pessoas envolvidas nos momentos em que as imagens são registradas, obrigando uma demora e, consequentemente, uma disposição para interação, incontornáveis. Neste ano em Moçambique realizei muitas fotografias com câmeras estenopeicas, seja com a que fiz com papelão rígido e que suporta papel fotográfico ou chapas de filme de grande formato (4x5 polegadas), seja com um modelo de

câmera de plástico industrial chamada Diana e usada para produzir imagens lomográficas, de baixa resolução, mas um modelo que me permitia retirar as lentes de plástico originais e usar a câmera sem lentes, isto é, como uma estenopéica. Esta câmera suporta filmes de médio formato e é manual, de modo que é possível fotografar um rolo inteiro de filme de modo contínuo, sem que haja espaço predefinido entre uma exposição e outra, o que acabei usando para realizar fotografias panorâmicas. Com essas câmeras estenopéicas e os filmes analógicos realizei imagens em diferentes lugares de Moçambique que Justino havia me apontado como significativos para as existências locais.

O Eduardo ainda falou de mais uma ideia quando disse que viria novamente a Moçambique no final de 2024. Ele lembrou-me das câmeras diferentes que tinha usado em 2023 para tirar fotos cá e quis saber se eu aceitava desenhar por cima das imagens. Eram imagens em preto e branco, com aquele jeito de fotografia antiga e quase sem pessoas. Ele queria que eu povoasse essas imagens com os meus desenhos. Achei a ideia desafiante. Não sabia se ia dar certo, porque precisava ver se a tinta da china pegava bem no papel. Mas disse para ele trazer tudo que daríamos um jeito.

Figura 10: Fotografia com câmera estenopéica do Monte Namule realizada por Eduardo Vargas

Figura 11: Fotografia panorâmica com câmera estenopéica do bairro do Areal na Ilha de Moçambique realizada por Eduardo Vargas

Em dezembro de 2024 levei para Moçambique uma nova versão de *Comboio d´Olhos* e montei-a no Instituto Guimarães Rosa de Maputo, onde ficou aberta até março

de 2025. Era poluente e financeiramente impensável cruzar o Atlântico levando as chapas de aço do biombo usado nas exposições de *Comboio d´Olhos* no Brasil. Em Moçambique a alternativa utilizada replicou, ao seu modo, aquela do biombo: desta vez as imagens foram impressas em tecido que foram por sua vez suspensos em varais de modo a formar um grande zig-zag, mais uma vez como numa sanfona. Além disso, quando fui a Moçambique eu já sabia do resultado da chamada do Centro Cultura da UFMG aprovando a proposta de exposição dos trabalhos de Justino. Ademais, estava com as imagens das câmeras estenopéicas reveladas e impressas em grande formato. Daria muito trabalho levar aquilo tudo, seja os painéis de tecido com as imagens da exposição *Comboio d´Olhos*, seja as faixas impressas em papel *fine-art* com as fotografias das câmeras estenopéicas, faixas que chegavam a ter mais de três metros de comprimento. Já havia mostrado a Justino estas imagens, pois havia mandado cópias digitais para ele por intermédio da Isália para que ele tivesse uma ideia a respeito e fosse pensando em como poderia povoá-las. Nos encontramos logo que cheguei a Nampula. Mostrei-lhe as imagens impressas e ele aprovou. Disse que tinha ideias do que fazer e que não seria problema trabalhar com aquele papel. Também me mostrou a série de desenhos que havia comissionado para que ele realizasse sobre o *Corredor de Nacala*. E ainda me mostrou várias outras séries de desenhos que havia realizado nos últimos anos, e outras que havia feito há muito tempo. Conversamos sobre todos os trabalhos e ele me falou bastante sobre cada um, sobre como havia feito os mesmos e sobre o que eles tratavam. Ao longo das próximas semanas Justino desenhou sobre as fotografias que havia lhe passado. Ele me entregou o material pronto na véspera de minha partida de Nampula. Quando vi o que ele havia feito percebi que havíamos dado um passo considerável em nossa parceria. Havíamos respondido a nosso modo o desafio que Pedro David, um renomado fotógrafo mineiro, havia posto quando conversamos sobre *Comboio d´Olhos*: ele havia gostado das soluções apresentadas, mas não hesitou em registrar que a parceria ali ainda era nitidamente limitada, pois meu trabalho figurava em uma face e o de Justino figurava em outra. O desafio de Pedro era saber se seríamos capazes de nos permitir que um e outro interferíssemos direta e deliberadamente no trabalho um do outro.

Figura 12: Fotografia com câmera estenopéica do Monte Namule realizada por Eduardo Vargas com desenhos sobrepostos de Justino Cardoso

Figura 13: Fotografia panorâmica com câmera estenopéica do bairre do Areal na Ilha de Moçambique realizada por Eduardo Vargas com desenhos sobrepostos de Justino Cardoso

Pedi à minha filha Isália para avisar o Eduardo que me ligasse urgente, logo depois dele ter ido embora de Moçambique, no fim de 2024. Eu queria dizer que estava muito contente por ter recebido aquele prêmio importante do governo, de Artista Gráfico do Ano. Disse-lhe que devia esse prêmio a ele. Mas ele respondeu logo: 'tu mereces *maningue* esse e outros prêmios, estás a falar bobagem, o mérito é todo teu'. Eu ri e disse: sei disso, mas a exposição *Comboio d'Olhos* em Maputo e as muitas entrevistas que o Eduardo deu nas rádios e TVs daqui ajudaram a pôr novamente o meu nome em evidência entre as pessoas daqui. Agora estava ansioso para ver como ia sair a exposição só com os meus desenhos.

Figura 14: Flyer da exposição Ohitthuna Amakhuwa - a arte gráfica de Justino Cardoso no Centro Cultural da UFMG

Ohitthuna Amakhua – a arte gráfica de Justino Cardoso foi montada no Centro Cultural da UFMG em agosto de 2025 (Vargas, 2025). Contei com a valiosa contribuição de Brígida Campbell, minha colega da Escola de Belas Artes da UFMG com quem já havia trabalhado em outras oportunidades: são dela, por exemplo, as artes gráficas da 2ª ReACT, que realizamos em 2009 em Belo Horizonte e da visita de Marshall Sahlins à UFMG em 2007, quando ele recebeu o título de professor *Honoris Causa*. Brígida ajudou a triar os trabalhos de Justino e definir o *layout* e os materiais de suporte dos trabalhos que iríamos expor, além de elaborar a identidade visual da exposição. O texto curatorial que preparei diz o seguinte:

> A exposição *Ohitthuna Amakhuwa – a arte gráfica de Justino Cardoso*, apresenta onze séries de desenhos realizadas entre 2005 e 2024. Inéditas no Brasil, estas séries do Mestre Justino Cardoso contam, no cinquentenário da Independência de Moçambique, histórias marcantes daquele país, além de outras histórias de África.

> *Ohitthuna Amakhuwa*, ou resistência Makua, objetiva dar a conhecer ao público brasileiro os incríveis traços de Justino Cardoso e um pouco da história e das experiências de um país que, como verão, se encontra tão longe e tão perto de nós.
>
> Com traços vigorosos e hachuras inconfundíveis, nestas séries Justino Cardoso traz à tona a chaga colonial em muitas de suas facetas, passadas e presentes, bem como as tradições autóctones, sobretudo as de sua etnia, a dos Makuas, e suas práticas de resistência às violências coloniais. Elas abordam ainda outros temas que lhe são caros, como os da unidade e da diversidade do panafricanismo.
>
> As condições de produção destas séries são perceptíveis nos próprios desenhos. Produzindo em contexto de considerável precariedade, com limitadas possibilidades de publicação, boa parte de seus trabalhos foram feitos em papel para serem expostos em paredes ou muros, em lugares de grande circulação. Impactado pelas sequências dos filmes de *cowboy* e pelas demandas de produção de uma arte popular, Justino Cardoso desenvolveu narrativas ao estilo de bandas desenhadas, vale dizer, com Will Eisner, desta arte serial onde as imagens e as palavras (que Justino economiza, mas não dispensa em alguns casos) são arranjadas de modo a narrar uma história ou dramatizar uma ideia. Espécie de desenhos literários, as histórias e as ideias dramatizadas nas bandas desenhadas de Justino estão fortemente ligadas à sua experiência de vida e à memória social da região, marcada por acontecimentos dramáticos no passado e no presente. Além disso, como se pode observar nos originais aqui exibidos, ao contrário do padrão das bandas desenhadas impressas, onde muitos quadros ocupam uma única página, nas bandas desenhadas por Justino os quadros são ampliados em mais de um sentido pois geralmente ocupam uma página ou prancha inteira, quando não formam polípticos, alguns com mais de dez pranchas!
>
> De origem humilde, como a maioria dos moçambicanos, e com um talento incontestável para as artes gráficas, Justino Cardoso se tornou meu amigo e parceiro nestes últimos anos. Esta exposição exclusiva de seus trabalhos celebra seu talento, o cinquentenário da Independência de Moçambique e nossa parceria.

Vi as imagens e vídeos da exposição que Eduardo organizou com os meus trabalhos, vi também as entrevistas que concedeu. É a maior exposição dos meus trabalhos. Apreciei o que vi. Ele também me mostrou este texto. A gente falou e eu disse para ele que gostei muito do jeito como nossas participações foram combinadas e de como nossas conversas viraram este texto. Estou agora a aguardar o livro do *Comboio d´Olhos*. Pelo que vejo, o *Comboio* vai arrancar daqui a nada.

Enquanto dá sinais de que aceitará o antigo convite para vir ao Brasil, Justino mantém a expectativa de fazer *Ohitthuna Amakhuwa* circular por outras cidades do Brasil e a de realizamos uma nova exposição com seus trabalhos inéditos no próximo ano. Ele ainda espera que eu leve impressas as novas imagens feitas com câmera estenopéica em minha última ida a Moçambique para desenhar sobre elas. Mas estes são projetos de colaboração futuros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDUJAR, Cláudia. 2009. *Marcados*. São Paulo, Cosac & Naify, 156pp.

AZEVEDO, Licínio. 2016. *Comboio de Sal e Açúcar*. Pandora Filmes, Maputo, 01:33 hs.

CARDOSO, Justino. "5 - A Conversar com Justino Cardoso (Corredor de Nacala) [fev. 2015]". Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Helena Santos Assunção e Patrick Arley de Rezende. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (01:11:51 hrs.). Disponível em https://youtu.be/VfysDTFW2bE

CONRAD, Joseph. 2019. *Coração das trevas*. São Paulo, UBU. 224pp.

FANON, Frantz. 2020. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo, UBU. 320pp.

FLUSSER, Vilém. 2002. *Filosofia da Caixa Preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 82pp.

JR, 2012. *Women Are Heroes: A Global Project*. New York, Harry N. Abrams, 360 pp.

LEAL, Francilins Castilho. 2007. *Vi elas: um ensaio fotoantropológico*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Minas Gerais. Orientador: Eduardo Viana Vargas.

OMAR, Arthur. 1998. *Antropologia da Face Gloriosa*. São Paulo, Cosac & Naify, 240pp.

VARGAS, Eduardo. 2018. "Olhos passageiros". *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, *27*(1), 201-211. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v27i1p201-211

VARGAS, Eduardo (org.). 2025. *Ohintthuna Amakhuwa – a arte gráfica de Justino Cardoso*. Centro Cultural da UFMG, Belo Horizonte, agosto/setembro.

VARGAS, Eduardo e CARDOSO, Justino. 2024. *Comboio d´Olhos*. Festival de Fotografia de Tiradentes – Foto em Pauta. Museu Casa Padre Toledo, Tiradentes, março/abril.

VARGAS, Eduardo; RESENDE, Patrick; ASSUNCAO, Helena; GULE, Ana Esperança; e OLIVEIRA, Raul. 2017. *Corredor de Nacala: comboio, carvão e gente no norte de Moçambique*. Exposição fotográfica. Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia. São Paulo, Biblioteca Mindlin, USP.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quem vê cara não vê ancestralidade: arquivos fotográficos e memórias insurgentes de Belo Horizonte

Priscila Musa

*Este texto foi escrito em parceria com a Rainha Isabel Casimira, a Matriarca Júlia Ferreira, a foto-documentarista Mana Coelho e a referência comunitária Valéria Borges. Trata-se de uma apresentação da tese de doutorado homônima, orientada pela professora Renata Marquez e defendida em 2022 no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFMG. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/47923.

Desde a sua invenção, a fotografia ajudou a consolidar e difundir o modo de vida urbano. Ela está imbricada na construção da "camada dura, na maioria das vezes de ferro e cimento", como definiu Ailton Krenak na conversa *Espaços para Respirar* – a crosta de cidade que pavimenta o planeta e muitas realidades. No entanto, no caso de Belo Horizonte, a cidade e a audiovisibilidade são campos que apresentam entrelaçamentos e conexões ainda mais intensas. Assim que a futura capital começou a ser erguida, sua comissão construtura criou um gabinete fotográfico para produzir imagens que formulassem imaginários bastante específicos, sinalizando quais modos de vida deveriam se estabelecer ali.

INAUGURAÇÃO DOS BONDES, AVENIDA AFONSO PENA, 1902 COLEÇÃO: JOSÉ GÓES, APCBH

PRAÇA DA REPÚBLICA, 1920
COLEÇÃO: JOSÉ GÓES, APCBH

PRAÇA RIO BRANCO ANTIGA, 1940
COLEÇÃO: JOSÉ GÓES APCBH

AVENIDA AFONSO PENA ANTIGA, 1920
COLEÇÃO: JOSÉ GÓES APCBH

PRAÇA 7, PRAÇA SETE DE SETEMBRO, 1940
COLEÇÃO: JOSÉ GÓES APCBH

PRAÇA 7, PRAÇA SETE DE SETEMBRO, 1946
COLEÇÃO: JOSÉ GÓES APCBH

Desse modo, Mesmo antes da inauguração da cidade, já era notável a replicação de um repertório fotográfico eurocentrado estabelecido em escala mundial, não apenas pelos equipamentos utilizados, mas também pelo próprio projeto de construção. Desde o princípio, já se fez perceptível o jogo visual que institui pertencimento, exclusão, construção, demolição, aparecimento, ausência, memória, esquecimento. Algumas camadas sociais, seus modos de

vida, suas formas de conhecimento e espacialidades foram convidadas a habitar o restrito espaço da zona urbana e da fotografia, enquanto um numeroso contingente populacional foi eliminado ou atropelado pelo plano – ou *escolheu* se refugiar nas bordas, fora do plano, da cidade e das imagens fotográficas.

Para realizar minha pesquisa, percorri diversas instituições em busca de imagens que poderiam me permitir tecer narrativas dissonantes e heterogêneas sobre a história e a memória de Belo Horizonte. Consultei o Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte, o Arquivo Público Mineiro, o Museu Histórico Abílio Barreto, o Museu da Imagem e do Som BH (MIS BH), o Sistema de Pesquisa de Acervo da Comissão Construtora da Nova Capital de Minas Gerais, o Laboratório de Foto-documentação Sylvio de Vasconcellos da UFMG, o Arquivo Nacional, a Biblioteca Digital Luso Brasileira, a Brasiliana Fotográfica e o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas.

A estratégia inicial consistia em pesquisar os registros audiovisuais através dos sistemas de busca feita por palavras-chave. No entanto, me deparei com os repetitivos resultados: “Sua pesquisa não encontrou nenhum documento correspondente”, “Nenhum registro encontrado”, “A busca não retornou resultados”. Quando compreendi as limitações das buscas por palavras-chave, decidi pesquisar a quase totalidade dos acervos audiovisuais disponíveis para consulta nessas instituições. As pastas onde os indexadores cegos classificavam imagens através das palavras-chaves, as imagens por trás do sistema de busca. Olhei uma a uma, aproximadamente 100 mil fotografias e 536 filmes, em busca da cidade guardada nessa caixa-forte de arquivos.

GRUPO COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL. ENTRE 1894 E 1895- COLEÇÃO CCNC, MHAB

GRUPO DE FUNCIONÁRIOS DA DIVISÃO DE EDIFICAÇÕES PÚBLICAS, 4-12-1897.
COLEÇÃO CCNC, MHAB

VISITA DOS ENGENHEIROS AS OBRAS DE CAPTAÇÃO DO RIO DAS VELHAS – S/D
APCBH/ASCOM

PREFEITO VISITA DIVERSAS OBRAS – 07/1968.
PREFEITO, SOUSA LIMA VISITA OBRAS. APCBH/ASCOM

ESTUDOS SOBRE O METRÔ NA SUDECAP – MAI – 1975. PREFEITO LUIZ VERANO ESTUDA PROJETO PARA TRANSPORTE COLETIVO - SUDECAP. APCBH/ASCOM

ENGENHEIRO DA PREFEITURA SONDANDO MUTUCA SET - 1963. FUNCIONÁRIOS ANALISAM MAPA.
APCBH/ASCOM

VISITA DO PREFEITO – S/D. PREFEITO CELSO MELLO DE AZEVEDO. APCBH/ASCOM

ENGENHEIRO DA PREFEITURA SONDANDO MUTUCA SET - 1963. VISITA A TERRENO, PARA OBRAS DA ADUTORA DO RIO DAS VELHAS. APCBH/ASCOM

Imagens que escondem e silenciam

A fotografia e o filme não são simplesmente objetos de análise. Eles funcionam como uma episteme, são modos de conhecer e de transmitir conhecimento, memórias, modos de ver e de viver. Assim, busquei olhar para a imagem e refletir sobre como ela age e como podemos agir com ela. Tomei como ponto de partida a proposição de Ariella Azoulay sobre a fotografia como um encontro entre pessoas, onde nenhuma delas pode ditar exatamente o que fica registrado e o que permanece oculto. Sendo assim, a produção da fotografia pode ser considerada um evento que nos convida para um outro evento, a visualização da fotografia, a participação na produção de seu significado.

As vistosas fotografias e filmes institucionalizados trazem a forte presença daqueles a quem foi dado o direito à voz, à palavra e à imagem. Neles, a história é contada em grandes obras de ordenamento do território, com marcos legais, ações e articulações do poder público, privado e midiático. Nos arquivos sobre Belo Horizonte, Foi possível perceber a tentativa de organizar não apenas o território, mas também o campo do sensível, do pensamento, do conhecimento e da memória. Uma forma de olhar que ultrapassa o aparato tecnológico, conforma as políticas e as polícias do olhar, e nos leva na direção das relações de força envolvidas na tentativa de dominação dos territórios e dos corpos que aparecem nas e com as imagens.

Branquitude e patriarcado – ou, como nos ensinou bell hooks, a cultura “patriarcal capitalista supremacista branca” – em seus projetos e construções compõem majoritariamente as imagens de Belo Horizonte na frente das câmeras, por trás delas e dentro dos acervos audiovisuais dos arquivos e museus que pude pesquisar. De tal maneira que foi importante tentar entender como as imagens contribuíram na construção desse padrão que habita os acervos audiovisuais das instituições de destinação pública para buscar compreender também as invisibilidades nas visibilidades das imagens. Nessa direção, Donna Haraway nos adverte, no texto *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*: “A visão é sempre uma questão do poder de ver — e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

CONSTRUÇÃO DO VIADUTO DE SANTA TEREZA, 1928
ACERVO ICONOGRÁFICO JOÃO DE ALMEIDA FERBER
ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO

INAUGURAÇÃO DO VIADUTO DE SANTA TEREZA, 1928
CPDOC - FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS

A presença esmagadora das imagens amplamente disponibilizadas e divulgadas para o público "em geral" pode reforçar a visão equivocada de que a memória da cidade é somente a história desses grupos e de seus territórios. Essas fotografias podem fortalecer o imaginário que mantém vivas no presente práticas de violência de classe, de raça, de gênero e tantos outros desdobramentos. Na pesquisa que realizei, foi possível perceber que talvez a memória não seja composta pela falta, mas pelo excesso, um "excesso do mesmo", como disse o professor César Guimarães, do Departamento de Comunicação Social da UFMG. Um excesso de memória vitoriosa, normativa, unilateral e totalizadora, que se compõe insistentemente e cotidianamente por diferentes figurações de um suposto poder entre essas memórias, as imagens fotográficas e os espaços arquitetônicos e urbanos.

Companheiras de pesquisa

Percebi, então, que era preciso ir além dos arquivos e museus de destinação pública, uma vez que as imagens que procurava, quando existentes, estariam em acervos e coleções pessoais, íntimas. Estariam com moradoras, entusiastas, guardiãs da memória. Entendi que era preciso não apenas buscar outros acervos, mas também me juntar a múltiplos e diversos modos de ver e entender o mundo.

Pesquisei e tentei reunir imagens, narrativas, memórias e conhecimentos transmitidos de mãos e olhos que fazem, colecionam e imaginam fotografias. As cosmovisões de mundos que trazem vivas no olhar as pessoas e os espaços que antecederam e que constituem a experiência do presente histórico, as precursoras que fizeram uma pluralidade de vidas e imagens possíveis e infinitas. Busquei conformar e/ou aprofundar algumas "alianças afetivas", como apontou Ailton Krenak no texto de mesmo título. Movimentar fotografias e histórias em um percurso de pesquisa pelo qual caminhei acompanhada de quatro mulheres cujos passos vêm de longe,

referências cuja presença são muitas presenças. Mulheres que vivem, são e narram histórias de Belo Horizonte e das comunidades que a constituem.

Isabel Casimira é Rainha Conga do Reinado Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e do Estado Maior de Minas Gerais. Júlia Ferreira é matriarca do Quilombo dos Luízes. Mana Coelho é foto-documentarista de Belo Horizonte e região metropolitana. Valéria Borges é referência comunitária da favela Pedreira Prado Lopes. Isabel Casimira e Júlia Ferreira são pessoas que fotografam, guardam e transmitem memórias, algumas delas fotográficas. Isabel cuida e faz crescer o acervo de imagens ancestrais que recebeu de sua família. Júlia cria e compõe memórias e histórias com fotografias de sua família e de outras pessoas. Mana Coelho caminhou intensamente por Belo Horizonte para fotografá-la, especialmente seus movimentos populares. Parte de seu acervo está no Museu Histórico Abílio Barreto. Valéria é fotógrafa, cinegrafista e jornalista comunitária. É o próprio arquivo vivo que transborda pelos becos da Pedreira Prado Lopes, registrando seu cotidiano e a luta de seus moradores.

VER COM ISABEL CASIMIRA

FOTOS DO PROCESSO DE PESQUISA COM ISABEL CASIMIRA. NA PRIMEIRA FOTOGRAFIA A VISITA AO PESQUISADOR FLOCORISTA CARLOS FELIPE DE MELLO. NA SEGUNDA AS FOTOGRAFIAS DO ACERVO DE ISABEL CASIMIRA E A MONTAGEM DE SEU ÁLBUNS FÍSICO. NA TERCEIRA A FINALIZAÇÃO DO ÁLBUM E A PRESENÇA DE PADRE MAURO LUIZ DA SILVA.

VER COM JÚLIA FERREIRA

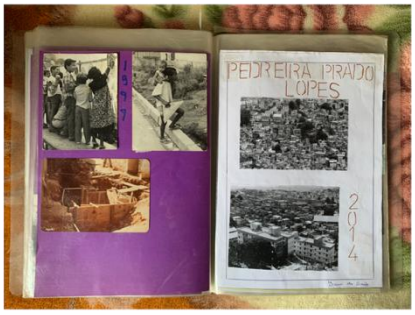
PROCESSO DE PESQUISA COM JÚLIA FERREIRA. NA PRIMEIRA FOTOGRAFIA ELA MOSTRA UM DE SEUS LIVROS FATOS E FOTOS PARA DIGITALIZARMOS UMA PÁGINA. NA SEGUNDA FOTO OS 3 VOLUMES DO LIVRO. E NA ÚLTIMA UMA DAS PÁGINAS.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

VER COM MANA COELHO

PROCESSO DE PESQUISA COM OS FOTOGRAMAS DE MANA COELHO. NAS DUAS PRIMEIRAS FOTOGRAFIAS ÁLVARO SALES E SCHELTON CASSIMIRA TRABALHAM EM SEU ACERVO NO MHAB. NA ÚLTIMA UMA IMAGEM DE UM DE NOSSOS ENCONTROS VIRTUAIS.

VER COM VALÉRIA BORGES



PROCESSO DE PESQUISA COM VALÉRIA BORGES. NA PRIMEIRA FOTOGRAFIA ELA MOSTRA UM DE SEUS ÁLBUNS. NA SEGUNDA UM DOS ÁLBUNS NA ÚLTIMA FOTOGRAFIA UM DOS ÁLBUNS CIRCULA NAS MÃOES DE MORADORES DA PPL NA OCUPAÇÃO PÁTRIA LIVRE.

Quatro mulheres que – com suas cestas tecidas por um emaranhado de imagens fotografadas, filmadas, cantadas, narradas – trançam o visível ao invisível, embaraçam o tempo passado-presente-futuro. Acolhem uma diversidade de lógicas culturais e políticas, compartilham generosamente os seus lugares de imaginação, de afeto, de reinvenção da vida, seus olhares e saberes. Quatro mulheres que, em perspectivas diferentes, têm seus modos de ser, de estar e de enxergar o mundo. Que fotografam, colecionam imagens, contam histórias e cuidam das memórias visuais de sua família, de sua comunidade, de sua cidade, em um processo que está sempre em movimento.

Elaboramos quatro álbuns de fotografias durante a pesquisa, um para cada acervo. Chamamos esses álbuns de “Ver com”. Em todos, incluímos um texto proveniente de depoimentos delas sobre cidade, fotografia, arquivo e memória. Assim, nesse percurso construído coletivamente, elas próprias mostram e narram as suas imagens e imaginários. “Ver com” é um modo de ver em companhia de pessoas que figuram outros pontos de vista e, assim, um modo de aprender a ver de outra maneira. Visitamos não só os seus acervos pessoais/comunitários, mas também os acervos dos arquivos institucionais com que trabalhei nas etapas anteriores do trabalho.

As imagens mobilizadas por Isabel, Júlia, Mana e Valéria podem sugerir a aparição de um olhar coletivo/comunitário, que figura não apenas em quem está/esteve com a câmera fotográfica

em mãos. É também um olhar agenciado pelas pessoas que aparecem nessas imagens, com seus corpos ou por meio das edificações, conectadas cosmologicamente aos espaços que ocupam, com elas as pessoas que as antecederam e que ainda estão presentes de alguma maneira. No entorno da fotografia, um mundo comum compartilhado e subjetivo está ligado às pessoas que tornam um acontecimento fotográfico possível, de modo que a câmera ou a própria fotografia tornam-se uma ferramenta dessa comunidade, passando a "transmitir conexões que importam, contar histórias com mãos sobre mãos", como enfatizou Donna Haraway.

VER COM ISABEL CASIMIRA

PRIMEIRA FORMAÇÃO DA GUARDA DE MOÇAMBIQUE
REINO TREZE DE MAIO, 1944

FORMAÇÃO DA GUARDA DE MOÇAMBIQUE
REINO TREZE DE MAIO, APROXIMADAMENTE 1965

Quando a Rainha Isabel Casimira afirma que "se não tiver a história na fotografia ou livro, chama que nós vamos contar", além de sua incansável generosidade pedagógica em compartilhar o que não foi escrito, não foi visto ou não foi considerado no parcial livro da história ou nos acervos audiovisuais dos arquivos e museus, ela afirma que sua existência carrega uma rede de conhecimentos e de histórias que lhe foram transmitidos das mais diferentes maneiras: nos cantos, na batida dos tambores, nos silêncios deles, na troca de olhares, na oralidade, também na escrita e em suas fotografias expostas nas paredes da capela, no alto do altar, algumas delas passadas pelas mãos e olhos de sua avó para sua mãe, e depois de sua mãe para ela.

Em algumas fotografias, e para fora delas, há relações entre mundos, tempos e espaços que podem não ser visíveis ou só se tornam visíveis a partir de alguns pontos de vista e de vida. Para além da emboscada de algumas fotografias, a visibilidade desvia, movimenta, joga com o invisível, desafia o que Jacques Rancière chamou de "máquina explicativa do mundo", no livro *O trabalho das imagens*. Em cada fotografia, uma topografia do perceptivo, do pensável, do possível pode afirmar uma diferente relação com o espaço e outra ideia de cidade e de mundo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

VER COM JÚLIA FERREIRA

ESSA SOU EU, JÚLIA, TRANÇANDO O CABELO DA MINHA FILHA, JULIANA

ESSA É A MINHA IRMÃ, MARIA LUCIA, QUE MORAVA EM BAIXO DA MINHA CASA, E FALECEU ANO PASSADO DE COVID-19. VEMOS AQUI TAMBÉM A JULIANA, MINHA FILHA, A MINHA MÃE, EU, E A FILHA DA MINHA IRMÃ QUE MORA NOS ESTADOS UNIDOS, OLHA SÓ O TAMANHOZINHO DELA! ALGUMA CRIANÇA FEZ ESSA FOTOGRAFIA, VEJA BEM COMO ESTAMOS OLHANDO MAIS PARA BAIXO...

Transvisualidades

A *transfluência* proposta por Nêgo Bispo no livro *Colonização quilombos: modos e significações* me levou a pensar sobre as *transfluências visuais,* que decidi chamar de *transvisualidades*. As imagens que transfluem oceanos, correntezas de apagamentos, milímetros cúbicos de asfalto e sobrevivem às mais violentas adversidades. Transvisualidade é uma operação agenciada na visualidade de maneira que possibilita ir além dela. Seriam visibilidades sensíveis criadas por imagens-memórias que nos antecedem e imaginários-futuros que pressupõem uma temporalidade que não é a da fotografia e do filme em si: são, como afirma Ailton Krenak, de um futuro ancestral. A transvisualidade tece vínculos que articulam pertencimento, afeto, existências na conformação de uma comunidade sensível.

Quando mostrei as fotografias de inúmeros homens brancos que encontrei nos arquivos institucionais para Júlia Ferreira, ela logo disse: “Tem mais gente além dos homens brancos engravatados nas fotos, você é que não está vendo! Esses ternos que eles vestem, quem fez? E os sapatos? Essa sala chique que eles estão, quem foi que construiu, quem limpou, quem arrumou?”. Transvisualizar é a capacidade de ver, com as fotografias e filmes, as visibilidades que vão além dela. Júlia Ferreira enxerga “gente humilde”, como ela diz, nas imagens onde não aparecem porque “o seu povo ela carrega no olhar”, mas ainda sinaliza que “tem muita gente na matéria dessas fotografias, mais do que podemos ver ou pensar”. Ou seja, ela viu as pessoas que eu não fui capaz de ver, e ainda foi além: há também as pessoas que ela não enxerga, mas pode dizer que, de alguma maneira, estão sensivelmente naquelas imagens.

VER COM MANA COELHO

REUNIÃO DE ASSOCIAÇÃO DE BAIRRO NA REGIÃO DO BARREIRO, +- 1979
ACERVO DO MUSEU HISTÓRICO ABÍLIO BARRETO/ FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA

REUNIÃO DE ASSOCIAÇÃO DE BAIRRO NA REGIÃO DO BARREIRO, +- 1979
ACERVO DO MUSEU HISTÓRICO ABÍLIO BARRETO/ FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA

Transvisualizar é a capacidade de ver algo que pode estar no fora de campo, no invisível, mas pode também estar em campo, transmutado em coisas, gestos, olhares. Assim, uma fotografia pode participar de um regime visual, mas pode também participar de um regime transvisual – isso depende de quem vê, como vê. Iniciei a pesquisa procurando as contra-imagens de Belo Horizonte inscritas em fotografias e filmes dos arquivos e museus de destinação pública, e em princípio pareceu que essas imagens não existiam. No entanto, com as companheiras de pesquisa, entendi que existe um inventário de possibilidades contido nas imagens mais inesperadas desses mesmos arquivos e museus. Alguns olhares podem libertá-las de seus fantasmas e reinseri-las, ressignificadas, no universo expandido do vivido onde já circulam.

VER COM VALÉRIA BORGES

ESSE SENHOR É O SEU MANÉ FERRADOR, O DONO DO TERREIRO MAIS FAMOSO QUE TINHA AQUI. NA PEDREIRA SÓ TEM UM TERREIRO HOJE, O DE DONA ELZA. NO BURACO QUENTE É TODO MUNDO DE TERREIRO. NA PEDREIRA, A IGREJA BATISTA VEIO COM MUITA FORÇA E DIZIMOU OS TERREIROS, ATÉ O ESPÍRITA AQUI FALA QUE É CRISTÃO.

Não mais o corpo separado do espaço, não mais o visível separado do invisível, não mais a polis separada do cosmos. Um modo de ver-com e um fazer cidade que são, talvez, a decomposição da modernidade no seu âmago, um desmanche das cisões que separam, distinguem e segregam:

patriarcais, racistas, classistas, horizontais, individualistas. E se foi esse o modo de ver e de se relacionar que edificou e acentuou a vida urbana, talvez podemos falar de um desmanche da crosta de cidade tal como a conhecemos. Como se essa crosta pudesse se decompor por dentro, de forma processual e gradual. Nas favelas, nas comunidades quilombolas, nos Reinados Negros e nos universos femininos, aparecem mundos plurais, que compartilham imagens como uma prática política continuada de estar junto. Estar junto entre seres humanos e mais que humanos.

Penso nas fotografias e filmes como imagens-sementes, com o potencial germinativo de outros presentes-passados-futuros, como nos ensinou Luzia Sidónio, também matriarca do Quilombo dos Luízes, nas aulas que ministrou no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Esparramadas em várias partes de Belo Horizonte, supostamente inexistentes, as imagens-sementes foram tramadas em narrativas contadas de uma geração à outra, foram feitas em câmeras emprestadas, improvisadas, adquiridas na impossibilidade, surgiram de um encontro com aquela fotógrafa que apareceu não se sabe de onde, aquele morador que montou uma loja de fotografia no bairro, na favela, ou aquela moradora entusiasta que gostava de reunir fotografias e contar histórias.

Supostamente invisíveis, elas circulam nas mãos, nos olhos, nas narrativas, no cotidiano de pessoas que, como a chuva, fazem essas imagens despertar a dormência-esquecimento. Imagens-sementes que não deixaram de existir, que reconectam histórias e fortalecem territórios, que possibilitam o trânsito entre mundos em tempos, espaços e histórias do aqui e agora.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Experiências de co-realização em *A Rainha Nzinga Chegou* e *Reino Treze de Maio, memórias narradas por suas rainhas*: filme e livro

Isabel Casimira Gasparino
Júnia Torres[1]

Resumo: Isabel Casimira, junto ao irmão Antônio Cassimiro, rainha e capitão, mestres da tradição banto-africana dos Reinados em Belo Horizonte, ministraram cursos no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais instituído pela UFMG em 2015, experiência de ensino e pesquisa pluriepistêmica. Isabel Casimira, é atualmente a Rainha de Congo em seu Reino e também Rainha do estado de Minas Gerais. Junto à Isabel, dirigimos "A Rainha Nzinga chegou" (2020), um filme documentário que propôs a travessia reversa em direção à Angola, África, dela e de seu irmão Antônio, em uma ação de pesquisa compartilhada e documentação audiovisual empreendidas por nós nas regiões de Pungo Andongo e Mbanza Kongo, no norte do país, lugar de antigos reis e rainhas. Associada a imagens de arquivos gravadas durante dezesseis anos de convivência junto ao Reino Treze de Maio, a documentação da viagem deu origem ao documentário co-dirigido pelas autoras. Em 2025, lançamos novo resultado de pesquisa colaborativa, dessa vez em suporte livro, intitulado: “Reino Treze de Maio, memórias narradas por suas rainhas", publicação cuja autoria é da Rainha e a organização é da pesquisadora-antropóloga. Pretendemos partilhar reflexões a partir de tais experiências de cocriação e correspondências no campo da pesquisa em religiões de matriz africana incluindo meios de difusão como cinema e publicação em livro auto-etnográfico no campo da pesquisa em Antropologia.

Palavras-chave: cocriação, antropologia compartilhada, auto-etnografia, reinados, religiões de matriz africana.

Em 2011, quando eu, Isabel Casimira ou Rainha Belinha, ainda ocupava o cargo de princesa do nosso Reino Treze de Maio, colaborei na montagem ou participei como co-montadora de um documentário proposto por Júnia, co-autora desse texto, que se chamaria *Guarda de*

[1] Universidade Federal de Minas Gerais

Moçambique e Congo Treze de Maio: festa dos 67 anos, no qual gravamos nosso rito principal, a festa dedicada à Mangangá ou Senhora do Rosário, que se realiza anualmente durante os 13 dias iniciais do mês de maio. O filme, inicialmente previsto para o formato de exibição em TV pública - ou seja, deveria ter cerca de 54 minutos - foi finalizado com duração de 4h30 minutos e foi distribuído em uma caixa dupla de DVDs, resultado que julgamos mais completo por mostrar os pontos mais importantes da festa, por acompanhar os processos rituais de forma cronológica, no tempo dos acontecimentos. Podemos dizer que esse é nosso filme mais etnográfico, como gostam de definir. Esse tempo longo de duração que não estava inicialmente previsto no projeto do filme foi alcançado a partir de meu trabalho de co-edição para não deixar de fora do filme partes fundamentais. Mesmo assim, sempre falo que o registro audiovisual dos ritos sagrados será sempre incompleto. O cinema não pode alcançar o Reinado, pois se trata de um problema de duração, de tempo. Nós nos dedicamos dias, meses, anos, uma vida, enquanto vocês podem se dedicar no máximo 2h e olha lá… mas o nosso documentário da festa maior, com nossa participação ficou bem mais longo e o povo do Rosário, das demais guardas e reinos é que gostam mesmo de assistir. Anos depois de termos distribuído os DVDs duplos, em uma tarde que chegamos, assim sem avisar na casa do capitão Antônio Ciriaco, uma Guarda da cidade vizinha de Contagem, ele estava assistindo o filme da nossa festa e nos contou que assiste repetidas vezes. É um filme realmente que tem como público principal, ou foi mais direcionado aos nossos irmãos do Rosário. Fizemos primeiramente para documentar a nossa festa para o nosso povo.[2]

Em 2014, realizamos um novo projeto, *Saberes do Sagrado,* no qual filmamos encontros, ou intercâmbios entre três Reinos da Região Metropolitana de BH. Além do Treze de Maio, documentamos a guarda Os Ciriacos de Contagem e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ibirité e seus processos de transmissão de saberes em oficinas de cantos, rezas e fazer dos instrumentos. Neste projeto, funcionou o Conselho de Mestres, onde minha mãe, ainda viva e então Rainha Isabel, junto aos capitães dos outros reinos participantes, ajudaram a planejar o que filmar e avaliaram os resultados finais: 04 documentários onde não existe uma assinatura de direção, mas de realização conjunta entre mestras, mestres e pesquisadores-antropólogos.

[2] Link de acesso ao filme "Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio: festa dos 67 anos" (2011) Parte 1: https://youtu.be/_f3ZJDdlfBU; Parte 2: https://youtu.be/uLroQP55Vvc

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Esse filme foi realizado para contribuir na construção do processo de registro dos Reinados como Patrimônio Cultural Brasileiro junto ao IPHAN, que só foi finalizado esse ano. [3]

Em 2015, realizamos, por convite de Júnia, nossa aventura mais audaciosa, uma viagem à África, Angola para realização do filme *A Rainha Nzinga Chegou,* finalizado em 2019 e que tem como diretoras a mim, Isabel Casimira e Júnia Torres. Com o filme, percorremos a região dos antigos Reis do Congo, incluindo a antiga capital Mbanza Congo, o Malange, região dos domínios da Rainha Nzinga, onde se localizam as pedras sagradas de Pungo Andongo, além de Luanda, praias, portos, museus e arredores, acompanhadas do saudoso capitão da Guarda de Moçambique Treze de Maio, Antônio Cassimiro e da equipe do filme. Dona Isabel mãe "tinha ido na frente", "nos esperar em Angola". Ela partiu, para nossa imensa tristeza, cerca de um mês antes de nossa programada viagem. Ideia de *travessia reversa*. Algumas partes de encenação também foram experimentadas e acabaram por compor esse filme, onde além de diretora, sou personagem central da travessia, algumas vezes encenando, como na sequência do encontro da semente da conta de lágrima e da pisada nas pegadas da rainha Nzinga, momentos de improvisação, ou mesmo de uma espécie de transe.

Nesse filme, destacamos a documentação do funeral da minha mãe, a rainha Isabel. A ideia de filmar esse rito, assim como a convocação da equipe de filmagem naquele momento foi minha, como sua filha e diretora. E assim procedemos, filmando o que conseguimos dessas 24 horas de homenagens recebidas por ela. Bem, quando assisti à primeira proposta de edição do filme, ainda em processo, com mais de 3h de duração, percebi que tinham apenas poucos minutos dedicados a essa cena do funeral. Não me conformei e pedi que essa sequência fosse remontada, dando ao ritual do descoroamento da Rainha, seu lugar e tempo devidos no filme, seja por sua importância como registro documental e memória, ou pela beleza, emoção, ou por sua função na narrativa. [4]

[3] Link de acesso ao filme "Sabres do Sagrado, Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial"(2015), DVD Treze de Maio https://www.youtube.com/watch?v=BMHjJ_B8Nd0

[4] Link de acesso ao filme "A Rainha Nzinga Chegou": https://embaubaplay.com/catalogo/a-rainha-nzinga-chegou/

Isabel Casimira na Aldeia Kuzi, Mbanza Kongo, Angola, *A Rainha Nzinga Chegou,* Júnia Torres (Foto 1)

Mais um projeto em co-criação será lançado em novembro deste ano de 2025: o filme *A Estrela do Oriente visita o Reino Treze de Maio,* que documenta o encontro entre um grupo de santos reis, a Estrela do Oriente, comandado pelo primo Hélio, sua família e vizinhos do bairro Primeiro de Maio e nosso Reino Treze de Maio, quando nosso presépio próximo a cada 06 de janeiro. Nesse filme, trabalhamos com material de arquivo (filmado em 2007) e trouxemos visitas antigas filmadas no tempo de nossa mãe, Isabel, hoje nossa antepassada. Atualizamos com filmagens do mesmo grupo duas visitas, durante dois anos, recebidas por mim. Esse filme conta da permanência no tempo dessas manifestações e encontros mútuos. Filmamos também, no bairro sede da folia, registrando a sede do Estrela do Oriente, levei a bandeira percorrendo a comunidade e seus becos, abençoando as pessoas. Destacamos também as duas exibições já realizadas: uma justamente na sede da folia Estrela do Oriente e outra na sede do Reino Treze de Maio, nas quais aconteceu o reconhecimento das imagens antigas, agora devolvidas, como fontes de memória e de ações para o futuro. Os descendentes da antiga Rainha foram

convidados e alguns dos netos mais novos e bisnetos, conhecerem a avó por meio do filme, ela que aparecia na tela feliz, recebendo a folia dos parentes, brincando e dançando juntos. Foi marcante também a reação dos integrantes do Estrela do Oriente ao material de acervo. Muitas imagens filmadas em 2007, apresentaram os reis magos ainda crianças (um deles já falecido em situação de violência a que são expostos os jovens sobretudo negros nas periferias e dois que continuam sendo os principais personagens da visita hoje em dia) se vendo e se reconhecendo. Momentos emocionantes de reconhecimento dessa história já antiga entre uma folia e um reino.

Neste ano, 2025 lançamos também um livro, meu primeiro livro: *Reino Treze de Maio: memórias narradas por suas rainhas*, publicação que tem a mim como autora e a organização é de Júnia, mais uma co-criação. Para realizá-lo ampliamos as gravações de nossas conversas para além das que já haviam sido publicadas na tese da pesquisadora. Somamos falas de minha mãe Isabel já coletadas antes e também um trecho de minha avó narrando a história inicial do aparecimento de Mangangá no mar, toda coberta de flor e que foi tirada pelos primeiros moçambiqueiros, ainda em África. Organizamos um livro narrado por mim em primeira pessoa, onde, por meio de memórias, procuro trazer a história e as histórias do nosso Reino Treze de Maio. Penso que o trabalho de escrita do livro, desse material literário, é muito importante. É um livro feito com muito carinho, com o máximo de informação que a gente conseguiu,um trabalho bonito e de peso, mas é a minha versão da história. É o meu entendimento dos acontecimentos. É a minha visão sobre os fatos. São os acontecimentos vistos a partir do meu entendimento, até porque toda a história tem dois lados, ou vários lados. Eu falo no meu entendimento e na minha vivência, o que é que eu vi e entendi. Outras pessoas,como meus irmãos e demais integrantes da Guarda terão a versão deles, outros lados da história.

A importância de isso ser feito é a nossa história. Este é um documento sério, que pode tirar dúvidas das pessoas que estão vindo, ou afirmar mais para as pessoas que nos conhecem, mas ainda não sabem. Elas vão ler e vão ter uma noção boa. Porque essa história é relatada por quem viveu, por quem faz parte da história, quem usa dessa história até hoje. É muito importante as pessoas tomarem seu lugar, as pessoas se posicionarem como pessoas detentoras

de saberes que podem e têm propriedade de falar do fazer delas, do seu dia a dia. O que elas acreditam, o que elas viram e o que só elas podem falar por serem detentoras desses saberes.

Imagem mais antiga do acervo da Guarda, s/d, autor desconhecido (Foto 2)

Essa publicação começa com a história de fundação do nosso Reino pela minha avó, Maria Cassimira, no ano de 1944. Aqui em casa são duas entidades em uma só sede: é o Centro Espírita São Sebastião – centro de umbanda – e a Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Elas existem em tempos diferentes. A festa do Rosário, em si, é do dia primeiro ao treze de maio. Então, o mês de maio todo é o mês da festa do Rosário. Tudo o que tenho feito é o que minha avó Maria Casimira fazia, o que tio Ephigênio fazia, o que minha mãe Isabel Casimira das Dores fazia e eu aprendi a fazer. Quando ela, Maria Casimira começou o moçambique, já estava no bairro Concórdia. Ela foi coroada rainha do espaço. O que é que significa isso? A rainha ancestral, rainha do espaço é a rainha que ela era.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O espaço é o universo. *Rainha do Astral* como mamãe falava. Quando você vai coroar, você confirma o que você já é.

Sede do Reino Treze de Maio, Rainha Isabel Casimira mãe, 2015, foto: Júnia Torres (Foto 3)

Essa versão que eu sei fala que foi um sonho, que ela deitou, porque ela deitava para correr a gira, para ver como estavam as coisas, e quando ela deitava, ela sonhava. A pergunta é: ela deitou e sonhou com esse assunto todo, inteiro, ou ela deitou e levantou com o barulho da guarda batendo... descendo o morro? Ela não sabe se essa situação toda foi decorrida do sonho inteiro ou se ela deitou pra correr a gira e acordou com o barulho da guarda chegando. Então quer dizer que essa visão dela foi em sonho. Em sonho, parte em sonho e parte acordada. Eu não posso afirmar que foi um sonho todo e também não posso dizer que foi uma visão plena. Até porque ela falava que chamou a mamãe, chamou o titio. E também, pensando bem, não precisava de chamar. Por quê? Porque a hora que escuta a guarda chegando na casa da gente, a gente já corre para o portão. Era a guarda do astral. A guarda era toda do astral. A guarda do

astral é uma guarda que pode ser da imaginação e do sonho de quem vê ou pode ser a espiritualidade se mostrando ao encarnado. .E tem a história de que uma mulher não podia fundar uma guarda nessa época e que ela, então, arrumou uma estratégia. A partir do momento que passaram os sete anos da promessa, que eles viram que deu certo, eles tiveram a ideia de... os parceiros falaram: "vamos continuar, está dando tão certo! Tá bom, vamos continuar." Quando ela foi preparar os documentos, chegou à conclusão de que mulher não podia registrar. E como é que ela ia fazer se ela não tinha ninguém? Aí ela teve a ideia de emancipar o tio Ephigênio, para ele poder registrar a guarda. Então foi feito isso. Ele tinha quatorze anos. O que que acontece? É o negócio também que a gente não sabe e pode interpretar. Porque a vovó tinha muitas pessoas que ela benzia, se ela
conhecia alguém que deu a ela orientação ou mesmo a espiritualidade mandou que ela procurasse certa pessoa para emancipar o titio e ele ser o fundador. Emancipado, ele fica responsável pela guarda e daí pra frente ele vai se preparar pra ser um Capitão Regente.

Do dia primeiro ao dia nove do mês de maio sai pelas ruas do Concórdia e bairros vizinhos, o Boi da Manta, anunciando a proximidade da festa, convidando as pessoas para virem participar. O Boi sai cantando, dançando, chamando, correndo atrás das crianças e fazendo alegro para ajudar a angariar fundos para a festa. Esse Boi foi agregado à festa do Rosário de nossa casa alguns anos depois que tinha se transformado em Guarda de Moçambique Treze de Maio. Como dizia minha mãe, ele é o embaixador da festa. O Boi sai pela circunvizinhança e convida as pessoas a participar, além de começar a fazer o seu campo astral, porque a festa está próxima e o universo vai preparando para nós uma atmosfera propícia para uma boa festa. O Boi sai avisando a todos no bairro e nos bairros vizinhos – avós, mães, bisavós e seus bisnetos, que fazem com que a gente se fortaleça cada vez mais, pois é a juventude que faz a gente saber da continuidade do amanhã. Conta-se que, nas senzalas, quando os negros iam fugir, jogavam o couro de boi por cima do corpo e entravam para a mata adentro. Que aquele couro de boi, aos olhos do senhor, era boi fugido andando para mata afora e esse mesmo couro que servia de disfarce, servia também para cobrir e livrar de bichos e ataques de animais e também do frio da mata, na noite. É uma meada, um fio puxa o outro, uma história puxa a outra.Na saída do Boi, o Boi sai pra rua, mas dentro do reino ficam as rainhas e reis e outros rezando, pra lembrar também que no tempo da escravidão, do cativeiro, quando a carcaça do boi era usada para fuga,

o escravo fugia, mas ele não estava só, ele fugia. Quem ficava lá na senzala, os mais velhos, ficavam lá orando por ele, pedindo a Nossa Senhora do Rosário que iluminasse, que ele pudesse fugir pro quilombo, que ele conseguisse escapar do capitão do mato ou dos senhores de engenho, então o Boi está lá fora, festejando e tudo, mas nós estamos aqui dentro, rezando.

Voltando para a história da Guarda, tinha um registro na Federação. Registro da Federação era filiação, era oral. Era um conjunto de pessoas que se juntavam para fazer a festa de fé a Nossa Senhora do Rosário. Bem, eu falo isso, mas na realidade deveria ser tudo também registrado, porque as coisas de preto não podiam funcionar sem alvará. E era um lugar também de apoio que eles tinham para poder trabalhar. Naquela época, por causa da repressão, por causa do racismo, da intolerância religiosa, as coisas tinham que ter a alvará para funcionar, porque quando se tratava de manifestações que eram ações do povo preto, já era visto como bagunça, como marginalidade, como contravenção. E para sair na rua, tinha que sair com o alvará. Até também as casas espíritas que funcionavam, tinham que ter alvará de funcionamento. Porque se você não saísse com o alvará na bolsa… Se você for parar na blitz, por exemplo, igual hoje, eles dão batida, eles davam batida. Se tivesse um grupinho de gente preto tocando ou fazendo uma coisa que eles achassem que aquilo ia virar rotina, eles já davam a batida e se você não tivesse o alvará, eles levavam os instrumentos, levavam a bandeira, às vezes batiam nas pessoas. Esse alvará era conseguido onde? Na polícia. Polícia civil. Eles tinham que dar autorização. Delegacia. O Reino também passava por isso, igual as casas de umbanda, igual tudo. Todos passavam por isso. Por isso que se fala que é coisa de preto. Tudo que fosse fazer tinha que ter o alvará. Porque eles entravam, se fosse lugar com sede, a cavalaria vinha e atrapalhava, jogava o cavalo em cima do povo. Mas a festa do Rosário aconteceu sempre, com ou sem permissão. A polícia vinha e prendia os instrumentos. Contam que uma vez Belmiro foi fazer a festa dele e foi preso para não fazer a festa, e aí ele cantou da cadeia, vendo a lua: “Eu não matei, eu não roubei, eu não fiz nada. Eu não matei, eu não roubei, eu não fiz nada. O povo está dizendo que hoje é dia do meu jurado, vou pedir à Virgem Santa para ser a minha advogada. Vou pedir à Virgem Santa para ser a minha advogada!”. Agora, aqui em casa, cantamos assim: “A semente do meu manacá estourou e caiu na Angola. A semente domeu manacá estourou e caiu na Angola. Ora, tem que adubar, ora tem que dar flor, ora tem que

colher a semente do meu manacá. Ora tem que plantar, ora tem que dar flor, ora tem que colher a semente do meu manacá!"

E a guarda de minha avó lá foi se criando, tinha muita gente. Era uma guarda bonita e era uma guarda com mais gente. Porque esses tais capitães que vieram se juntar para vir ajudar na promessa, continuaram ajudando depois da guarda fundada, porque é como fosse filho deles. É uma coisa que eles ajudaram a constituir, a construir, a edificar. Então eles tinham muito orgulho. E a partir do momento que a vovó teve a ideia de emancipar o tio Ephigênio, esses homens se renderam à Maria Cassimira, pela astúcia dela. E aí eles passaram a tomar opinião com ela das coisas, porque achavam que ela era muito sabida.

Minha avó levou a festa de Nossa Senhora para o mês da data comemorativa da abolição da escravidão, que hoje falamos escravização. Isso foi bastante político da parte dela e muito importante. Porque as festas que existiam até então eram concentradas no calendário religioso, próximo a outubro, quando se comemora o dia de Nossa Senhora pela Igreja católica. Até hoje celebramos nos dias que antecedem o treze de maio a grande festa pelas almas dos cativos e por sua libertação, como está no programa e no convite oficial do nosso festejo. Para que não se esqueça, para que não se repita, para que seja concluída a abolição, pois como fala a cantiga das guardas moçambique, o cativeiro não acabou.

> Cativeiro, meu cativeiro, meu cativeiro, ô meu cativerá
> Cativeiro, meu cativeiro, meu cativeiro, ô meu cativerá
> No dia treze de maio, a princesa Isabel liberdade assinou
> Ai meu Deus que coisa cruel
> Liberdade ficou no papel
> E o cativeiro nunca acabou
> (Trecho de canto do repertório comum de guardas de moçambique).

Sabemos que foi uma abolição fictícia. Mas os nossos ancestrais que passaram por aquela abolição, naquele momento, não sabiam que era fictício. Eles ficaram felizes, acreditaram

que aquilo era para valer, aquele dia foi um dia de alegria. Então reverenciamos a memória e a fé deles, a esperança, estamos sempre acompanhados.

****

No ano de 2001, atraída por um homem-boi que sai pelas ruas do bairro da Concórdia, em Belo Horizonte durante dez noites e mobiliza em suas carreiras ladeiras acima milhares de pessoas felizes, eu, Júnia, sem ainda a intenção de realizar uma pesquisa etnográfica, comecei a visitar o Reino Treze de Maio, lugar de morada e partida, ou a "senzala" do boi da manta e casa da co-autora desse trabalho, Isabel, Rainha Belinha. Misteriosamente pra mim, então havia um reino no coração da metrópole. Como os demais reinados foram e são, tornados invisíveis ou localizados *no passado* - apesar de mobilizarem no presente um grande número de pessoas, são continuamente retratados como "em desaparecimento", exemplos do que "acabou mas não acaba", como diriam ironicamente, Sueli e Isael Maxakali para se referirem ao que reexiste, permanece e vai contra uma colonização que não cessa. Seus componentes, como gostam de dizer os que fazem parte desse *rosário,* seguem orientados pela narrativa fundadora que ordena um sofisticado sistema ritual, assim como pela participação envolvente em ciclos rituais fazendo de sua vida uma trama entre ritual e vida cotidiana.

Noções popularizadas como *congado ou congadas* são recusados por mestras e mestres dessa tradição. No Reino Treze de Maio a nomenclatura é considerada inapropriada por subsumir diferenciações constitutivas de seu campo e de seus fundamentos, expressando uma fusão entre diferenças internas importantes que singularizam os grupos que compõem esse multiverso. Ao refutarem tais denominações recusam a cristalização que os termos carregam e uma perspectiva folclorizante, culturalizante e espetacularizante. Reafirmam-se em um contexto da espiritualidade, ancestralidade e do conhecimento, "da fé e do louvor", como gostava de dizer Antônio Cassimiro, o saudoso Toninho, Capitão da Guarda de Moçambique do Reino Treze de Maio, irmão de Isabel. Mantém uma cosmovisão que aproxima vivos e mortos, mundo espiritual, objetos, plantas, animais e elementos cósmicos em relações de contiguidade, guardando uma perspectiva banto do mundo e no mundo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Reinados são formados por tronos coroados (rainhas e reis), seus guarda-coroas, demais cargos e séquitos e por suas guardas de proteção - moçambiques e congos em maior número e também marujos, caboclinhos, vilões e catopés - em louvor à Manganá, Ndamba Berê Berê, entidade de origem banto saída das águas, a Senhora do Rosário. Os reinados em Minas, segundo seus componentes descendem da guarda formada pelo mítico Chico Rei, tendo suas primeiras formações nas cidades do ciclo do ouro (hoje, do ferro), de onde se espalharam em séculos passados para as demais regiões. Se a história escrita só nos lembra povos escravizados, os reinados vivem e celebram e tempos de reis, rainhas, guerreiros e chefes de exércitos. Um sem número de cantigas, toques e *embaixadas* não nos deixam esquecer.

Nas palavras do Capitão Hélio anotadas na tese - publicada em 2020:

> "A gente fala reinado, a gente não fala congado, porque os brancos que entraram no nosso meio e tiraram nosso nome e chamou de congado, porque o certo mesmo é reinado, reinado de Nossa Senhora do Rosário. Antigamente os escravos não tinham o direito de fazer nada, só trabalhar e ficar ali como se fosse animal, não tinham direito a nada. Então o que eles fizeram, criaram o candombe, é só nêgo véio que toca candombe, ainda hoje. O filho de um desses escravos, ficava ali naquela praia, na Luanda, ele viu aquela luzinha lá no fundo, aquela luzinha foi aumentando e formou a imagem. Ele viu aquilo e falou: ô papai, eu vi uma santinha ali, naquele lugar. Quê isso, meu filho? Eu vi sim, vamos lá pro senhor ver. O velho viu aquela luzinha lá no fundo, dava a impressão de que ela vinha caminhando pro lado deles, então ele pegou, falou pro senhor: - O meu filho viu aquela luzinha lá na frente. - Que isso? Duvidou o Senhor daquela palavra do menino e do pai do menino, que era o nêgo véio. Mas o senhor foi pra ver e viu também e interessou em levar a santinha pro palácio dele. Criou um grupo de gente pra manifestar e a santa vir acompanhando. Levaram banda de música, levaram padre, levaram todo tipo de coisa pra santa vir e a santa não aluiu do lugar onde ela estava. E esse nêgo veio, falou assim: ô senhor, dá licença? Nós vamos ver se nós trazemos a nossa santinha. Aí os nêgo véio fizeram os candombe, os tamborzinho deles e vieram cantando pra ela, andando de fasto, sempre olhando pra ela, aí ela veio acompanhando. Quando chegou lá no palácio, eles colocaram onde o senhor tinha feito e ela não ficou. Ela não ficou. Voltou pro mesmo lugar de antes. Aí o negro já apanhou

fé, a fé de Nossa Senhora e teve aquela intuição e foi buscar a santinha, arranjou lá perto deles um quartinho arrumadinho e foi buscar. Ela aceitou e ficou. E veio vindo, veio vindo, veio vindo, ela é a Nossa Senhora do Rosário que nós adoramos até hoje, ela não quis ficar com os senhores. E aí que criou o moçambique, o congo, lá na cidade de Luanda, lugar de marujo. E os brancos criaram o catopê, vilão, cacunda, tudo tem dos brancos pra poder combater os negros, mas não conseguiu. Os negros são vitoriosos, a fé é muito longa e a tradição também é. Então o Galanga, o Chico Rei veio de lá, da África, veio como escravo para Ouro Preto e criou a festa do reinado de Ouro Preto. Depois quando os negros vieram pra cá, nos tempos da fundação da cidade, veio junto os Reinados de Nossa Senhora do Rosário, com coroa, capa e bandeira de guia. Veio as espadas, os guarda-coroas, rei e rainha que é majestade, vestidos de dignidade" (Capitão Hélio da Silva, Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário Nova Granada e Irmandade Nossa Sra do Rosário Vila São Jorge, entrevista 2004).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tambores ou tambus *candombes* sendo aquecidos na cozinha do Reino Treze de Maio, (Foto 4)

Segundo as histórias dos antepassados, como nos contaram, a coroação de reis e rainhas associadas à devoção ao Rosário veio de África com os antigos *cativos.* Pessoas escravizadas oriundas de uma grande região do Reino do Congo, como diria a historiografia escrita. A construção de um cristianismo centro-africano, banto, passa pela incorporação ativa desse reino ao catolicismo. Seria preciso mudar, portanto, a chave de leitura mais usual pensando não apenas em imposição europeia, mas na perspectiva banto para essa incorporação de uma religião a partir de suas ontologias singulares, sua "matriz cultural" e de suas estratégias políticas naquele momento do pós contato colonial.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Rainha do Reinado de Nossa Senhora das Mercês da Irmandade do Jatobá, a professora, poeta, ensaísta Leda Maria Martins, nos ensina que:

> Tendo uma forma de organização social distintiva os reinados negros podem ser lidos como um modo de reelaboração secular e religioso diverso, inscrito no cotidiano das comunidades, expressão de uma cosmovisão e de uma vivência do sagrado singulares. A sintaxe que organiza os ritos e toda a representação simbólica deriva-se da narrativa fundadora, tecida pelo cruzamento do católico com repertórios textuais de arquivos ágrafos africanos, reencenados, como um texto terceiro, pela tradição oral. (Martins, 1997: 47).

> No contexto da sociedade escravocrata, que procurava ignorar toda a história das civilizações africanas, a apropriação pelos negros dos rituais e celebrações de seus antigos reis e de sua história própria, fraturada pelas invasões europeias e pela deportação de seus nativos, possibilitou o processo de reinvestimento identificatório, necessário na constituição de qualquer sujeito ou cultura (Martins, 1997:61).

Quando então segui o boi da manta ou boi de senzala até a sede deste reino, a famosa Maria Cassimira, avó de Belinha e sua fundadora, já havia partido e Dona Isabel, sua única filha, ocupava o posto soberano de Rainha de Conga ou Rainha de Congo de suas guardas (denominadas de congo e moçambique) e também de Rainha do estado de Minas Gerais. Ambos os cargos posteriormente conferidos e assumidos por Isabel Casimira filha, a rainha Belinha, desde o ano da passagem de sua mãe, 2015. Belinha, com quem divido essa apresentação, que tem por motivo narrar experiências de realização compartilhada em filmes (em já três experiências distintas como descreveremos) e em uma publicação em suporte livro (Reino Treze de Maio, Memórias narradas por suas rainhas) que juntas realizamos.

Importante para refletir sobre essa relação que, com o passar do tempo, Dona Isabel me conferiu um cargo ritual no Reino e me tornou *juíza* de suas guardas, em um processo de constituir afinidade, *captura? amansamento?* que me levou a fortalecer compromissos com seu reino. Enfim, firmou, fundamentou uma continuidade de presença, ato estratégico, afetivo,

político dela, tudo ao mesmo tempo. E eu, transformei essa presença constante tendo como grande condutora a rainha mãe Isabel, realizando com sua família e seu Reino minha tese de doutoramento em Antropologia pela UFMG.

Mas, antes de iniciar o processo da tese, a partir de 2004, iniciaram-se os processos que queremos aqui apresentar e refletir sobre e que podemos denominar, acompanhando a sugestão epistemológica e metodológica desse ST, como experimentos de co-criação. Tais experiências de compartilhamento se intensificaram entre nós pela mediação do aparato cinematográfico, a partir de quando iniciei a documentação de festividades, visitas, ritos, em uma vida onde cotidiano e ritos pouco ou nada se separam. Assim, com o audiovisual, traçamos juntas, um arco amplo em uma trajetória que vai de uma inicial (e justificável) recusa à câmera, sobretudo pela Rainha mãe, passando, ao longo dos anos, a solicitações para que eu filmasse ocasiões especiais. Uma direção dela, Dona Isabel, sempre mais interessada na participação dos grupos visitantes, da presença de outros reinos em sua casa, focada na alteridade. Refletindo para escrever essa breve apresentação, pensei que essa foi, realmente, nossa primeira experiência de co-criação: à medida que, já habituada a minha presença com a câmera, Sinhá Rainha passou a me ligar e demandar momentos específicos a serem filmados. Em um primeiro momento li isso como fato de ela estar mais habituada ou até talvez mais conformada à minha presença um tanto insistente com aquela câmera, mas hoje penso que era bem mais do que isso. Sinhá rainha passou a dirigir essa presença segundo seus termos e desejos e mesmo a performar para a câmera, como evidenciado em algumas cenas de *A Rainha Nzinga Chegou,* nosso filme de 2019.

Bem, começamos a filmar em 2004, sem termos publicizado essas imagens e sons e somente a partir de 2011 seguiram-se, então, trocas de projetos fílmicos com integrantes do Reino, com intenção de experimentar montagens compartilhadas e experiências de realização conjuntas. Ao final desse ano, editamos um documentário co-editado por Belinha, então princesa do Reino, intitulado *Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio: festa dos 67 anos*, que pretendeu ser uma espécie de etnografia filmada do principal rito anual deste Reino. Assim, o que seria um documentário, que no projeto escrito para a Lei Municipal de Cultura (tendo em vista que parte do meu trabalho refere-se a mobilizar os recursos para as realizações

partilhadas), deveria ter 54 minutos, se transformou em um longo registro do ritual principal, a festividade dedicada à Mangangá, ou Senhora do Rosário, muito mais completo, o que se deu pela participação de Rainha Belinha no processo de montagem. Não foi tão somente para resguardar momentos de segredo dos rituais que a presença dela na montagem foi convocada, nem apenas pela necessidade de validação e legitimação do que se tornaria enfim, público desses materiais, mas pelo desafio que se impôs na intenção de reduzir 13 dias de rituais, condensados em cerca de 1h de filme. A tarefa se mostrou impossível e, não sem dificuldade, ao contrário (pois afinal sempre detalhes rituais importantes, partes do processo inevitavelmente ficam de fora), com Belinha conseguimos montar o que considero nossa experiência mais completa de documentação dos rituais, filme que em alguma medida segue os processos rituais de forma cronológica. Mas, sem engano, o cinema nunca vai conseguir essa apreensão de forma satisfatória, principalmente para os conhecedores da tradição.

Outro projeto. Em 2014 lançamos, pelo coletivo do qual faço parte, a Filmes de Quintal, com participação de outros pesquisadores e equipe técnica mais ampliada, o projeto *Saberes do Sagrado* (2014*)*, que resultou em 04 documentários organizados e lançados em uma caixa box de quatro DVDs, projeto de documentação do intercâmbio entre três Reinos da Região Metropolitana de BH, realizado junto ao IPHAN, no contexto de construção do processo de registro do reinado como patrimônio cultural imaterial brasileiro. Além do Treze de Maio, documentamos ritos da guarda Os Ciriacos e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ibirité, assim como processos de transmissão de saberes associados a cantos e instrumentos desses reinos, em situação de oficinas. Neste projeto, dona Isabel como rainha, junto aos capitães das demais guardas, figurava no lugar de direção do Conselho de Mestras e Mestres a partir do qual concebemos, encaminhamos e validamos os resultados dos filmes.

Seguiu-se então, a realização do filme *A Rainha Nzinga Chegou,* finalizado em 2019 e cuja direção é assinada por Isabel Casimira Gasparino e por mim. Isabel já narrou parte dessa viagem. Com esse filme, saímos definitivamente da ideia de *registro* para a proposição, pelo roteiro, de acontecimentos gerados pelo e para o filme, como até mesmo a própria *travessia reversa,* como a denomina Belinha, nossa viagem à África. Elementos de encenação também foram experimentados nessa obra, onde além de diretora, Belinha aparece como atriz

competente. Sobre a autoria de Belinha nesse filme, gosto de destacar a presença da documentação cinematográfica do velório e do funeral da rainha mãe Isabel. Toda a ideia de filmar esse rito, assim como a convocação da equipe de filmagem foi de Belinha. Quando mostramos a ela a primeira proposta de montagem do filme, ainda em um copião com mais de 3h de duração e com apenas poucos minutos dedicados a essa cena do funeral, cena que para mim era muito difícil encarar de frente novamente, Belinha não se conformou e exigiu que remontássemos toda essa sequência, dando ao ritual do descoroamento da rainha, seu lugar e tempo devido no filme, o que hoje considero uma das sequências mais importantes dessa obra, seja por sua importância como registro documental etnográfico seja por sua beleza, emoção, ou por sua função propriamente narrativa. Então concluo que enquanto minha proposta de montagem derivava de uma intenção informacional ao espectador, procurando informar que Dona Isabel, até então personagem principal da primeira parte do filme (que procura fazer uma homenagem a ela, acompanhando-a de perto em diferentes momentos rituais e cotidianos) não seria a personagem da travessia à Angola porque havia falecido, Belinha propôs uma montagem-ritual, onde as 24 horas de homenagens a sua mãe eram o que mais importam a ela ficarem registradas, além da intenção de documentar aspectos importantes do ritual. Só para dar um exemplo, como diferenças de perspectivas, de subjetividades se encontram e se conflituam nos resultados de nossas experiências de co-criação. Com razão, ela achou aquela primeira montagem *um lixo*. Refizemos e de fato, ficou muito melhor. Estava aí envolvida certamente, também uma concepção de morte, (e de vida) e da relação entre vivos e mortos, diversa da minha. Diferenças existenciais, ontológicas, filosóficas em plena ação!

Nosso próximo projeto em co-realização depois deste, está ainda em lançamento, o filme *Estrela do Oriente visita o Reino Treze de Maio*, que documenta o encontro entre um grupo religioso de folia de reis, o Estrela do Oriente, comandado por primos de Belinha, residente em um bairro distante, o Primeiro de Maio e que visita anualmente o presépio do Reino Treze de Maio. Nesse projeto, trouxemos visitas antigas do Estrela filmadas no tempo de Dona Isabel mãe viva, atualizando com imagens de visitas contemporâneas, recebidas por Belinha, fazendo deste, um projeto de relação de material de arquivo, os *found footages* com material recente, relação também intergeracional entre as rainhas, procurando dar conta da permanência no tempo dessas manifestações e de suas relações mútuas e recíprocas. Filmamos no bairro sede

da folia também a performance de Isabel com a bandeira percorrendo a comunidade, as vielas da favela.

Em 2025, lançamos nosso projeto atual, dessa vez em suporte livro: “Reino Treze de Maio: memórias narradas por suas rainhas", publicação cuja autoria é da pesquisadora Rainha e a organização é da pesquisadora antropóloga. Inicialmente essa seria uma publicação co-autoral entre nós, a partir de trechos da tese, somados a trechos de conversas gravadas com Belinha e dona Isabel. Porém, após a leitura cuidadosa de excertos da tese que eu havia selecionado para que Isabel ajudasse na seleção, ela considerou que esse era um material muito distante das pessoas do reinado com quem ela gostaria de, prioritariamente, dialogar por meio da leitura. E assim, decidimos fazer uma mudança radical. Ampliamos as gravações de nossas conversas para além das que já haviam na tese, mantendo as de sua mãe Isabel tanto coletadas do texto da pesquisa quanto em transcrições do material gravado, e gravando com ela mais material inédito. Transcrevi assim, todas as conversas, as anteriores e as novas, editei e organizamos um livro em primeira pessoa, onde a autoria é integralmente de Belinha e eu me responsabilizei com a organização. Isso aponta para limites críticos presentes concretamente nesses experimentos de co-autoria, como podemos discutir.

Observamos por fim, que, valer-nos dos recursos audiovisuais e também literários, nos permitiu experimentar construir resultados mais participativos, e "simétricos”, de algum modo mais efetivamente compartilhados com o Reino. Percebo hoje, que a introdução das filmagens e posteriores processos colaborativos de edição, tornaram-se menos a descrição de uma dada realidade ou documentação de uma forma de expressão a qual se poderia posteriormente recorrer como um caderno de campo filmado e, mais, a possibilidade de criação de um diálogo mais contundente com alguns componentes, meus interlocutores mais próximos, diálogo potencializado pela mediação fílmica, mais porosa do que o texto, na qual a participação destes, de fato, alterava os caminhos e os resultados da “pesquisa”.

Partimos do rastro deixado pela proposição enunciada por Isabelle Stengers (2017). *A obrigação de se tomar o cosmos alheio em toda sua singularidade e aspereza e de se tirar as consequências – políticas, teóricas, existenciais – dos efeitos imprevisíveis desta dupla entre-*

captura. Proposição por nós experimentada sobretudo pela intermediação do cinema (e posteriormente da publicação conjunta) nessa relação e, cientes, de saída, de uma irredutível assimetria também dupla, entre saberes e cosmos, os da pesquisa e da antropologia, e os do reinado que sempre guardarão opacidade, na medida em vislumbram o que não totalmente posso alcançar. Assimetria, portanto, de parte a parte, de algum modo irredutível, mas que ninguém também tem aqui a ilusão de "superar". Desse modo, os trabalhos que apresentamos são versões bastante simplificadas de uma experiência muitíssimo afetiva e afetada por um modo de existência singular que constitui os reinados, em especial a relação com o Reino Treze de Maio. E, embora eu me esforce no sentido de compartilhar, limitações são constituintes, relativas a diferentes condições e experiências de vida, diferentes regimes de visibilidade e invisibilidade colocados em relação. No entanto, fui e sou acolhida de uma forma amplamente generosa, o que me move e me permite propor essas interlocuções ancoradas em propostas de coautoria. Em “A Queda do Céu” (Kopenawa & Albert, 2015), Bruce Albert reflete sobre o sentido de se estabelecer essa radicalidade que implica responsabilidades muito mais sérias, as de assumir um papel político e simbólico, à altura da dívida que contraiu pela qualidade das relações estabelecidas. Estou certa de que minha dívida não será paga, mas nessa tentativa de uma construção mútua possível, seguimos. Nessa história, posso me considerar uma aliada de sorte, por ser considerada uma afim.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Festa de 67 anos da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de N.S.R, foto: Priscila Musa (Foto5)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Alianças editoriais pataxoop:
Práticas cocriativas no projeto Saberes Indígenas na Escola

Paulo Roberto Maia Figueiredo[1]
Paula de Souza Carmo Lobato[2]
Felipe Carnevalli De Brot[3]

Resumo: Esta apresentação pretende refletir sobre os modos de produção coletiva de livros e materiais gráficos na aldeia pataxoop Muã Mimatxi (MG), no contexto do projeto Saberes Indígenas na Escola (UFMG). A partir de uma parceria entre a comunidade e nosso coletivo de pesquisadores, foram realizadas duas oficinas em que se construíram, de forma compartilhada, as bases de um plano editorial comunitário para 2025. Nesse processo, a edição foi compreendida não apenas como etapa final, mas como território de negociação entre formas distintas de narrar, ensinar e cuidar. Ao propor uma edição com – e não apenas sobre – os Pataxoop, buscamos práticas que deslocam os processos editoriais de uma função instrumental ou ilustrativa, para que se tornem espaços de escuta, tradução situada e invenção coletiva. Cada publicação nasce de decisões tomadas em roda: o que dizer, como dizer, para quem, em que formato, com quais imagens, com quais palavras – e, também, com quais silêncios. A pergunta que atravessa essa experiência é: como sustentar processos editoriais em que os modos indígenas de narrar o mundo não sejam enquadrados, mas possam guiar o próprio fazer gráfico? Ao trazer a edição como prática situada, esta apresentação propõe que oficinas e publicações possam operar como dispositivos pedagógicos, políticos e cosmológicos – capazes de fortalecer alianças, renovar as formas escolares e ampliar as possibilidades de autoria e escuta no contexto das lutas indígenas por educação, território e memória.

Palavras-chaves: Saberes Indígenas na Escola; Pataxoop; editoração; experimento do encontro; prática situada

[1] Faculdade de Educação - UFMG e Pós-doutorando DA-USP-2025.
[2] Cosmopolíticas Editoriais.
[3] Instituto Tomie Ohtake e Cosmopolíticas Editoriais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

A filósofa belga Isabelle Stengers (2023) tem advogado em favor de uma outra ciência, uma "ciência lenta" em contraposição à "ciência rápida" gestada no século 19 a partir, digamos, de uma aliança demoníaca entre ciência e indústria. Se por um lado, a filósofa hesita em aceitar a aliança da ciência com o desenvolvimento insustentável do planeta, por outro, ela também pretende, com essa desaceleração, a retomada de uma relação mais profícua entre o que ela chama de amadores/conhecedores, inclusive os cientistas. Stengers se preocupa, não sem razão, com as práticas científicas que seguem tensionando uma separação metodológica e bastante rígida entre fatos e valores, entre cientistas e público, entre o saber científico e os demais saberes.

No "prefácio da autora à edição brasileira", Stengers conclama pesquisadores e cientistas à desaceleração rebelde contra a falsa promessa de que as inovações sociotécnicas seriam suficientes para lidar com os grandes desafios contemporâneos – dentre eles, a ameaça climática. Esse movimento contra a aceleração das ciências depende, sobremaneira, de uma outra relação entre o saber científico e, como dito, os demais saberes. Neste sentido, Stengers alerta que devemos aceitar que o cerne dessa outra ciência, lenta, está no que ela denomina de "experimento do encontro" (2023, p.17):

> Para que uma outra ciência seja possível, no entanto, não bastam iniciativas "interdisciplinares" que ocorrem isoladamente e com o respeito mútuo das fronteiras disciplinares. Trata-se de aceitar o experimento do encontro, em torno de uma situação que lhes concerne, com outros protagonistas, cujos saberes diferem e não respondem aos critérios das ciências. O que não significa que os cientistas devam estar "abertos" a esses outros ou que devam acolher tudo, tendo a pretensão de compreender tudo. O experimento para pesquisadores consiste em aceitar não estar no centro do encontro, aceitar serem situados por esses outros, aprender com eles aquilo que negligenciam e

> eliminam, sem usar como proteção categorias como objetividade ou racionalidade. Trata-se de dar a uma situação terrestre, irredutível a um objeto disciplinado, o poder de fazer hesitar, pensar e aprender conjuntamente. Colocar no centro de um encontro a aprendizagem daquilo que a situação exige está ligado a uma ontologia pragmática e situada, em que nenhum saber possui uma validade geral, apenas quando situado por essa exigência (2023, p.17).

Como “aceitar o experimento do encontro”? O que significa “pensar e aprender conjuntamente”? Como “colocar no centro de um encontro a aprendizagem daquilo que a situação exige”? Qual é a “situação terrestre” que nos concerne e esta apresentação busca comunicar? Como afirma Kanátyo Pataxoop, cacique e educador, “somos escritores da vida de formas diferentes, e o modo como nos encontramos é o que amplia essa vida a ser escrita” (comunicação pessoal).

Esta apresentação pretende refletir sobre os modos de produção coletiva de livros e materiais gráficos na aldeia Pataxoop Muã Mimatxi (MG), no contexto do projeto Saberes Indígenas na Escola (UFMG). A partir de uma parceria entre a comunidade e nosso coletivo de pesquisadores, foram realizadas duas oficinas em que se construíram, de forma compartilhada, as bases de um plano editorial comunitário para 2025. Nesse processo, a edição foi compreendida não apenas como etapa final, mas como território de negociação entre formas distintas de narrar, ensinar e cuidar.

Ao propor uma edição com – e não apenas sobre – os Pataxoop, buscamos práticas que deslocam os processos editoriais de uma função instrumental ou ilustrativa, para que se tornem espaços de escuta, tradução situada e invenção coletiva. Cada publicação nasce de decisões tomadas em roda: o que dizer, como dizer, para quem, em que formato, com quais imagens, com quais palavras – e, também, com quais silêncios. A pergunta que atravessa essa experiência é: como sustentar processos editoriais em que os modos indígenas de narrar o mundo não sejam enquadrados, mas possam guiar o próprio fazer

gráfico? Ao trazer a edição como prática situada, esta apresentação propõe que oficinas e publicações possam operar como dispositivos pedagógicos, políticos e cosmológicos – capazes de fortalecer alianças, renovar as formas escolares e ampliar as possibilidades de autoria e escuta no contexto das lutas indígenas por educação, território e memória.

A Ação Saberes Indígenas na Escola e a pedagogia enraizada do povo Pataxoop

A Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE) foi instituída pelo Ministério da Educação (MEC) em 2013 (Portaria nº 1.061, de 30 de outubro de 2013) dentro das ações do Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais, cujo foco recai sobre a Educação Escolar Indígena. Dentre os objetivos desta ação destacam-se a formação continuada de professores e professoras indígenas da educação básica, a oferta de recursos didáticos e pedagógicos e, sobretudo, o fomento de pesquisas que resultem na produção de materiais didáticos e paradidáticos específicos para as escolas indígenas em todo o Brasil. Recentemente, a Ação Saberes Indígenas na Escola recebeu nova portaria (SECADI/MEC Nº 37, de 8 de abril de 2025) definindo as diretrizes complementares para sua implementação e instituindo a Rede de Colaboração da Ação Saberes Indígenas na Escola (ReCo-ASIE), ganhando assim novo fôlego após o apagão realizado no governo anterior.

Outro ponto importante do ASIE diz respeito à aliança original com diferentes Instituições de Ensino Superior (IES), definidas sob demanda pelo MEC com reconhecida experiência na área de pesquisa e formação de professores indígenas. Desde 2013, a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) tem sido uma grande parceira do ASIE junto com outras IES.

Em 2024, o professor Paulo Maia (co-autor) foi convidado a assumir a supervisão acadêmica (ou "formador da IES") de uma das equipes do núcleo ASIE UFMG, dedicada à aldeia-escola Muã Mimatxi do povo Pataxoop na cidade de Itapecerica em Minas Gerais. A equipe conta ainda com um "orientador de estudo", muitas vezes, o diretor da escola indígena, e "professores/professoras indígenas", a depender do tamanho da escola, todos remunerados. O "orientador de estudo" da equipe Pataxoop, durante os anos de

2024-25, foi o diretor e professor da escola Muã Mimatxi, Siwê Pataxoop, e todos os professores e professoras da escola participaram da ação.

Vale notar ainda duas especificidades a respeito da composição da equipe Pataxoop do núcleo ASIE UFMG. A primeira foi o convite realizado à Cosmopolíticas Editoriais, estúdio gráfico e editorial coordenado por Felipe Carnevalli e Paula Lobato (co-autores), para compor a equipe, tendo em vista a experiência notória em diferentes projetos editoriais, ampliando assim nossa aliança nesse campo. A segunda, como ficará mais claro adiante, a participação ativa de toda a aldeia Muã Mimatxi nas "oficinas do saberes" realizadas em 2024 e 2025, com destaque para as crianças e jovens, estudantes da escola, do cacique-professor Kanátyo Pataxoop e sua esposa e também professora, Liça Pataxoop.

Muã Mimatxi é uma comunidade indígena localizada no município de Itapecerica, Minas Gerais, onde vivem os Pataxoop, um grupo de cerca de 40 pessoas, num pequeno território de aproximadamente 145 hectares. Essas famílias viviam na aldeia Pataxó de Carmésia (MG) até 2006, quando conquistaram o novo território e se mudaram, dando continuidade à longa trajetória de migrações destes povos pelas terras atualmente divididas entre os estados da Bahia e Minas Gerais. Em Itapecerica, as famílias contam terem reencontrado uma variedade de parentes-plantas e parentes-animais que não reviam desde que saíram, nos anos 1980, da aldeia de Barra Velha (Caraíva–BA), na costa brasileira. Hoje, Muã Mimatxi é uma comunidade e uma escola, uma escola-comunidade, um projeto de futuro, uma aldeia sonhada e construída pelo casal de professores Kanátyo e Liça Pataxoop ao lado dos seus filhos e filhas.

Ao longo das últimas décadas, os professores e professoras de Muã Mimatxi foram responsáveis pela produção de diversas publicações, dentre elas trabalhos de conclusão de curso, livros, jogos e desenhos. Quando percorremos os livros publicados pelos professores e professoras de Muã Mimatxi, nos deparamos com uma proposta pedagógica indissociável da terra e do território, uma verdadeira "Ciência da Terra", como formulou D. Liça em seu livro *Com a terra construímos a nossa história* (2012). De fato, não é

coincidência que Muã Mimatxi surja, em 2006, ao mesmo tempo como um território, uma comunidade e uma escola. Nas palavras de D. Liça (2012, p. 15), "a vida do indígena Pataxó envolve a terra, a ciência da terra. Dá aquele olhar para a terra, aquele carinho para a terra. Aquele tempo de trabalhar na terra, entender como ela precisa de um tempo de alimentação dela mesma." Este vínculo orgânico entre a educação e a terra costuma aparecer logo na introdução de cada publicação e está no fundamento da "pedagogia da lente do nosso olhar", que o Sr. Kanátyo define na apresentação do livro homônimo como um "movimento entrelaçado da nossa educação com a nossa vida na terra". Paralelamente a esta "pedagogia enraizada", está a compreensão também muito valorizada, segundo a qual "tudo é parente": pessoas, plantas, rios, montanhas, astros. Desse modo, Muã Mimatxi nos ensina pedagogias totalmente sintonizadas com os desafios impostos pelo atual colapso ecológico em curso acelerado no planeta (MAIA FIGUEIREDO, P., BRAZ, S., & ROMERO, R. 2021).

No contexto dessa pedagogia específica, a aldeia Muã Mimatxi possui nove livros publicados, sendo alguns de autoria coletiva:

1. PATAXÓ, Luciene [Dona Liça]. *Com a terra construímos a nossa história.* Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012
2. PATAXÓ, Clovis Bráz. *A cultura informa o homem*. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.
3. PATAXÓ, Clovis Braz. *O segredo das plantas e dos animais*. Alunos indígenas pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.
4. *A ciência da noite e do dia.* Professores e alunos indígenas Pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.
5. *A nossa crença com a vovó Lua.* Professores e alunos indígenas Pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.
6. *Calendário dos tempos da aldeia Muã Mimatxi*/ Professores e alunos indígenas da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

7. *A pedagogia da lente do nosso olhar e as mãos da natureza*/ Povo Pataxó da Aldeia Muã Mimatxi.Belo Horizonte, FALE/UFMG, Núcleo Transdisciplinar de Pesquisas Literaterras, 2013.
8. PATAXÓ, Kanatyo. *Pega fruta* / Kanatyo Pataxó, Siwê Pataxó, Belo Horizonte: MG : Fino Traço, 2017.
9. PATAXOOP, Liça, *Têhey: pescaria de conhecimento.* Belo Horizonte: MG : Fino Traço, 2017.

Tal experiência editorial acumulada pela aldeia nesses diferentes projetos de publicação pode ser dividida em dois momentos: o primeiro, que engloba a maioria das publicações, se deu no contexto do curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI/Prolind/UFMG) em parceria com o grupo Literaterras, na época coordenado por Maria Inês de Almeida, professora da Faculdade de Letras (UFMG). Esses livros foram publicados nos anos de 2012 e 2013, um pouco antes da Ação Saberes Indígenas na Escola ter sido instituída pelo MEC em 2013. O segundo momento, que contou até agora com duas publicações, se deu em 2017, já dentro do contexto do ASIE-UFMG, que abre as portas para as experiências editoriais mais recentes, de 2024 e 2025, às quais iremos nos ater com mais detalhes. Essas propostas de experiências ainda em processo, materializadas em oficinas editoriais, buscaram – e seguem buscando – ensaiar novas possibilidades para o modo convencional de editoração de livros indígenas, a partir, sobretudo, da escuta e da análise crítica dos Pataxoop sobre sua produção. Nossa intenção, como indicado, foi a de propor uma edição com – e não apenas sobre – os Pataxoop, deslocando os processos editoriais de uma função instrumental ou ilustrativa, em direção a espaços de escuta, tradução situada e invenção coletiva.

Gráfica nos territórios

Desde 2020, a Cosmopolíticas Editoriais vem desenvolvendo projetos editoriais e de design gráfico a partir do encontro com comunidades tradicionais, povos originários, instituições culturais e universidades. Desses projetos, surgem pesquisas, exposições, oficinas e seminários sobre livros, publicações e design editorial em contextos independentes que ampliam vozes, pontos de vista, histórias e culturas marginalizadas

pelo circuito hegemônico. Acreditando que o design não deve ser encarado como um serviço a ser entregue, mas como um processo de mediação que opere concretamente na reversão das históricas assimetrias entre quem detém o privilégio da técnica e aqueles e aquelas que estão agora adentrando um universo gráfico que sempre os deixou de fora – como propôs Renata Marquez no texto *Quase-etnógrafa-etc* (2020) –, o grupo passou a realizar oficinas gráficas e editoriais em aldeias e quilombos, ensaiando um processo chamado pela Cosmopolíticas Editoriais de "gráfica nos territórios".

Gráfica nos territórios é o nome escolhido para a prática de produzir publicações junto com os povos indígenas durante oficinas, encontros e mutirões nos territórios. Mais do que descrever um produto final, essa prática abriga um gesto editorial coletivo: uma forma de escrever, organizar, editar e imprimir a memória viva de momentos em que nos reunimos para conversar, aprender e trocar saberes. Esses materiais – livretos, zines, cadernos – são feitos com as pessoas, não sobre elas, e registram falas, histórias, reflexões e decisões que emergem das rodas e caminham junto com quem participou. Por isso, cada publicação é única: traz as marcas do encontro, o ritmo do tempo compartilhado, as palavras ditas, escritas e reescritas em conjunto.

O nome "gráfica" não vem apenas do gesto de imprimir, mas da tentativa de tornar visíveis os pensamentos indígenas em seus próprios termos; tornar visível o direito à memória e à autoria coletiva; tornar visível o fato de que outro modo de editar – mais lento, afetuoso, enraizado – é possível. Gráfica nos territórios é, também, uma política editorial comprometida com a autonomia das comunidades e com a permanência daquilo que foi construído coletivamente. Cada publicação é uma semente plantada nos encontros que, ao permanecer nas, ou ser levada de volta para as aldeias, germina ideias, lutas e saberes.

Foi nesse contexto que as oficinas tomaram corpo na aldeia Muã Mimatxi, com a participação de D. Liça, Sr. Kanátyo, seus filhos e netos, além de Paulo Maia, Paula Lobato e Felipe Carnevalli.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Guardar saberes no papel

A primeira oficina realizada em Muã Mimatxi, em dezembro de 2024, tinha um duplo objetivo: primeiro, escutar a comunidade sobre a expectativa em relação ao projeto, o que implicaria reconhecer quais as demandas editoriais da escola; e, segundo, discutir com a comunidade de maneira ampla os processos de produção dos livros; o modo como, historicamente, os povos indígenas foram excluídos desses processos; e elaborar, juntos, o que significaria nossa iniciativa conjunta de produção de livros nesse contexto, a partir do gesto de guardar no papel os saberes Pataxoop.

Após uma conversa geral com toda a comunidade sobre as expectativas e a Ação Saberes Indígenas na Escola, a comunidade se organizou e fez uma apresentação retrospectiva de todas as publicações realizadas nos últimos 20 anos. Kanátyo Pataxoop foi quem conduziu boa parte desse histórico, que teve grande efeito nos mais jovens, que acompanharam com atenção a apresentação das publicações. A grande maioria dessas publicações foram realizadas entre 2012 e 2013, e sua re-apresentação cronológica foi de suma importância, pois possibilitou que a comunidade apontasse tanto os acertos quanto os erros na condução dessas e de outras publicações. Em geral, foi destacada a dificuldade daquela época com a lida tecnológica, seja para a diagramação, seja para a impressão dos livros. A tônica geral foi de que, nos novos projetos, eles gostariam de acompanhar todo o processo de produção dos "produtos": livros, cartilhas, zines, cartazes e/ou postais, do início ao fim, com o intuito de aprender com as etapas e ter um controle maior sobre a versão final dos produtos.

Na sequência, apresentamos a toda a comunidade uma série de publicações realizadas pela Cosmopolíticas Editoriais, chamando a atenção para os diferentes formatos e materialidades que uma publicação pode ter. Também foi destacado que cada um desses projetos demandam tempos de trabalho diferentes, bem como necessitam de orçamentos diferenciados. Este talvez tenha sido o ponto de maior interesse dos presentes, uma vez que pudemos vislumbrar, conjuntamente, diferentes formatos, projetos e desejos que, no dia seguinte, foram apresentados pela comunidade.

Após este percorrido entre as publicações de Muã Mimatxi e da Cosmopolíticas Editoriais, a comunidade se organizou e, no dia seguinte, foram apresentados alguns projetos editoriais de interesse da escola e da comunidade para o ano de 2025:

1. Livro Referencial de Educação Pataxoop
2. História em Quadrinhos da cultura Pataxoop
3. Poster comemorativo dos 20 anos do Calendário de Muã Mimatxi
4. Livro Têhêys para colorir
5. Material para subsidiar os intercâmbios interculturais organizado pela escola
6. Livro Irmandade de um tudo que é parente

Finalmente, combinamos que, numa próxima oficina, iríamos tratar da materialidade e do conteúdo de cada um desses projetos. Até lá, todos teriam tempo de organizar o material existente para cada um deles para, juntos, avaliarmos aqueles que teriam condição de ser realizados em curto, médio e longo prazo, além, é claro, de uma discussão sobre os recursos necessários para a realização das publicações. Consideramos, ao final, termos delineado um plano editorial colaborativo de Muã Mimatxi para o ano de 2025.

Publicar junto, uma experiência em construção

Em março de 2025, retornamos com a mesma equipe para Muã Mimatxi a fim de avançar nos projetos editoriais delineados na primeira oficina.

Kanátyo Pataxoop quis trabalhar na produção do Referencial de Educação Pataxoop, livro que seria fruto de sua experiência visionária com a educação e a escola em Muã Mimatxi, o que acredita ser de grande valor para outras escolas indígenas do Brasil e do mundo afora. Com a ajuda de sua filha Txahá, Kanátyo nos apresentou um ajuntamento de diferentes textos escritos por ele com a pretensão de que poderíamos colaborar na edição final do texto. Ele nos solicitou uma leitura atenta, além de sugestões de diferentes arranjos, de modo a pensarmos juntos a forma final que este livro tomará. Sr. Kanátyo teve uma conversa aprofundada com Felipe apresentando o livro e demandando os acertos

que ele ainda julga necessários para avançar para a finalização. Toda essa conversa foi gravada para, mais tarde, subsidiar a produção do texto introdutório do livro.

Dona Liça, por sua vez, quis avançar em seu livro de Têhêys para colorir. Pudemos discutir o formato do livro, fizemos a curadoria de todos os têhêys – desenhos através dos quais Dona Liça transmite conhecimentos sobre seu povo aos mais jovens – que Dona Liça gostaria que estivesse no livro e discutimos as dificuldades técnicas enfrentadas para retirar as cores do têhêys a fim de que permaneçam apenas as linhas do desenho em preto e branco. Seguimos em busca de uma solução definitiva para esta tarefa. Paulo gravou uma conversa com Dona Liça, onde ela apresenta seu novo livro, bem como quais as expectativas com essa publicação. Dali sairá um texto transcrito que servirá como abertura do livro. Consideramos que este projeto é uma dos mais avançados e acreditamos que podemos finalizá-lo assim que houver indicação de recursos para fazê-lo.

O terceiro projeto realizado na oficina foi a concepção e produção total de um livreto sobre Muã Mimatxi e a cultura Pataxoop, a ser utilizado nos intercâmbios interculturais realizados pela Escola Pataxoop. Os intercâmbios recebem, frequentemente, estudantes de escolas públicas e particulares, com o intuito de desfazer inúmeros equívocos que carregamos a respeito dos povos indígenas. Nesses encontros, a comunidade se esforça em apresentar aos estudantes o território, a cultura e a escola Pataxoop de Muã Mimatxi.

O livreto foi confeccionado de forma coletiva: em uma roda com cerca de 15 pessoas, começamos discutindo o formato. Seria importante produzirmos um material que a aldeia conseguisse imprimir em sua impressora A4 e finalizar lá mesmo. Diante dessa demanda, um dos participantes sugeriu utilizar um formato parecido com o de algumas publicações que o Cosmopolíticas Editoriais fez junto aos povos Yanomami e Ye'kwana, um zine com 11 x 18 cm.

Com o formato decidido, fizemos um exercício de montar um boneco: cada pessoa fez um esboço da publicação com folhas em branco, a partir da qual seguimos para a discussão coletiva de quantas páginas ela teria e quais conteúdos ela iria abarcar.

Colocamos, por escrito, os conteúdos em cada uma das páginas do esboço e, em seguida, nos separamos: enquanto os mais velhos ficaram responsáveis pela escrita dos textos, os mais jovens reuniram imagens existentes e produziram novas.

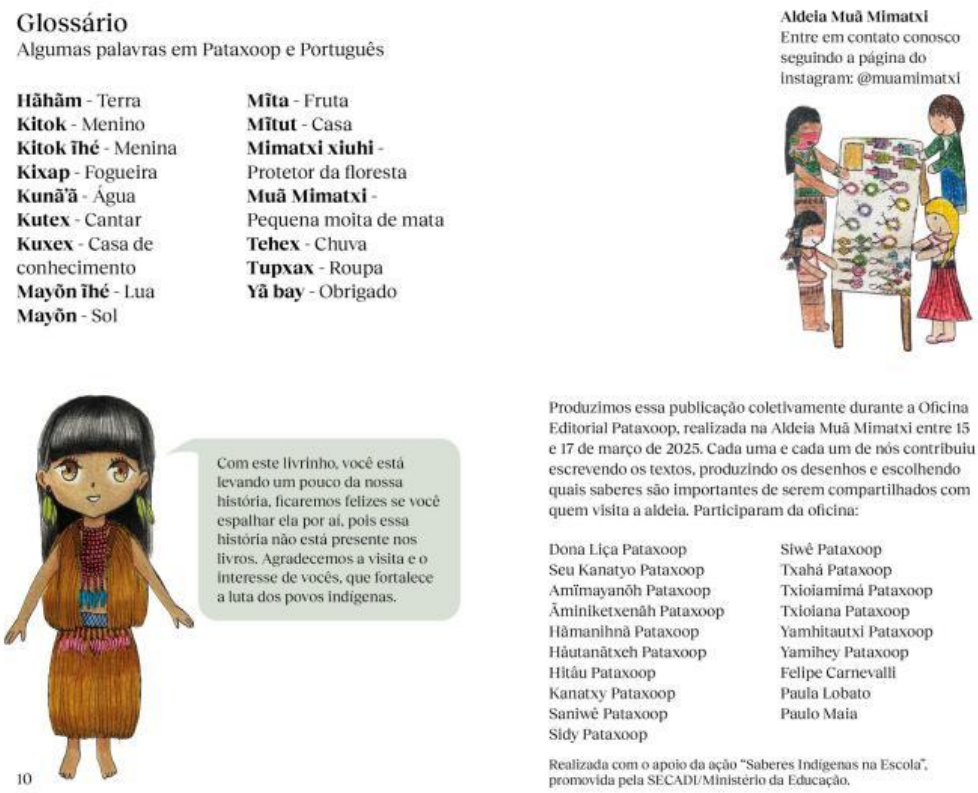
Figuras 1 e 2: Escrita de textos e produção dos desenhos para o zine da Aldeia Muã Mimatxi, 2025.

À medida que textos e desenhos foram sendo finalizados, transcrevemos e fotografamos esses arquivos, passando direto para o computador. A diagramação foi feita ao vivo, testando combinações e discutindo os processos com a equipe editorial de maneira ampla. As sugestões, cortes e acréscimos foram sendo feitos de forma coletiva, resultando em uma primeira versão do zine no mesmo dia.

Figuras 3 e 4: Desenho finalizado, em processo de ser fotografado e passado para o arquivo do zine. Ao lado, equipe artística com os desenhos todos finalizados.

Com uma primeira versão finalizada, passamos por uma leitura e revisão coletivas, apresentando a ideia e o conteúdo para Sr. Kanátyo, que fez algumas edições no texto e propôs que criássemos, ao final, um pequeno glossário com palavras na língua Pataxoop.

Figuras 5 e 6: Revisão do conteúdo com Seu Kanátyo e equipe editorial.



Glossário
Algumas palavras em Pataxoop e Português

Hãhãm - Terra
Kitok - Menino
Kitok ĩhé - Menina
Kixap - Fogueira
Kunã'ã - Água
Kutex - Cantar
Kuxex - Casa de conhecimento
Mayõn ĩhé - Lua
Mayõn - Sol
Mĩta - Fruta
Mĩtut - Casa
Mimatxi xiuhi - Protetor da floresta
Muã Mimatxi - Pequena moita de mata
Tehex - Chuva
Tupxax - Roupa
Yã bay - Obrigado

Aldeia Muã Mimatxi
Entre em contato conosco seguindo a página do instagram: @muamimatxi

Com este livrinho, você está levando um pouco da nossa história, ficaremos felizes se você espalhar ela por aí, pois essa história não está presente nos livros. Agradecemos a visita e o interesse de vocês, que fortalece a luta dos povos indígenas.

10

Produzimos essa publicação coletivamente durante a Oficina Editorial Pataxoop, realizada na Aldeia Muã Mimatxi entre 15 e 17 de março de 2025. Cada uma e cada um de nós contribuiu escrevendo os textos, produzindo os desenhos e escolhendo quais saberes são importantes de serem compartilhados com quem visita a aldeia. Participaram da oficina:

Dona Liça Pataxoop
Seu Kanatyo Pataxoop
Amĩmayanõh Pataxoop
Ãminiketxenãh Pataxoop
Hãmanihnã Pataxoop
Hãutanãtxeh Pataxoop
Hitãu Pataxoop
Kanatxy Pataxoop
Saniwé Pataxoop
Sidy Pataxoop
Siwé Pataxoop
Txahá Pataxoop
Txioiamimá Pataxoop
Txioiana Pataxoop
Yamhitautxi Pataxoop
Yamihey Pataxoop
Felipe Carnevalli
Paula Lobato
Paulo Maia

Realizada com o apoio da ação "Saberes Indígenas na Escola", promovida pela SECADI/Ministério da Educação.

Figuras 7 e 8: Páginas 10 e 11 do zine sobre Muã Mimatxi, 2025.

Com o arquivo aprovado, no dia seguinte imprimimos uma pequena tiragem de 30 exemplares na gráfica da cidade de Itapecerica e levamos, ainda pela manhã, para Muã Mimatxi, para que passássemos juntos pelo processo de montar a publicação. Explicamos a lógica da encadernação, mostrando como fica a paginação em cada folha impressa. Cada uma das pessoas montou seu arquivo na sequência e, juntos, grampeamos e refilamos todos eles. No fim, cada um recebeu um exemplar de seu livreto.

Figura 9: Equipe montando os zines, 2025.

Uma demanda final surgida na oficina foi o resgate de um cartaz do Calendário de Muã Mimatxi realizado há quase 20 anos atrás. A partir de um arquivo digital antigo, foi confeccionado um novo projeto, agora em forma de postal e cartaz, antecipando as comemorações dos 20 anos de Muã Mimatxi em 2026. Meses depois, conseguimos apoio da ASIE para a impressão de 1.000 exemplares do zine e do postal em uma gráfica de Belo Horizonte, que foram levados para Muã Mimatxi para distribuição.

Práticas editoriais no horizonte coletivo

Figura 10: Foto coletiva com as publicações produzidas na segunda oficina editorial, 2025.

Compreender o design nesse horizonte coletivo é uma forma de afastá-lo da lógica do serviço. As decisões sobre cada uma das publicações (forma, papel, cores e conteúdos) são também escolhas pedagógicas, nos inserindo (nós, designers, editores, professores) em uma rede de fazeres que sustenta encontros, hesitações e aprendizagens que se inscrevem no próprio modo de fazer o livro.

Editar com é diferente de editar sobre. Quando o livro nasce da escuta e da convivência, ele deixa de representar e passa a agir. Torna-se uma tecnologia de relação, uma ferramenta de resistência e imaginação. “Gráfica nos territórios” é, assim, uma prática (cosmo)política que imprime no papel a possibilidade de outros mundos existirem sem perder sua complexidade, oralidade e movimento.

As publicações criadas com os Pataxoop ampliam o que entendemos por edição. Quando o ritmo da aldeia e o ciclo das águas orientam o processo, o livro se transforma: pode ser zine, cartaz, canto ou tehêy. Fazer livros com povos indígenas é reaprender o que é uma publicação, compreendendo que ela continua viva na leitura em roda, nas falas e nos usos que a mantêm em movimento.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Considerações Finais

Figura 11: Tempo Grande das Águas - Hãm'kuna'ã Xeka, Têhêy de Liça Pataxoop, s/d.

No dia 04 de outubro de 2025, um dia antes do mais importante ritual da aldeia Muã Mimatxi, Hãm'kuna'ã Xeka, que celebra o Tempo Grande das Águas, fomos surpreendidos com uma notícia disparada nas redes sociais da deputada federal Célia Xakriabá. Segundo Célia, a aldeia Muã Mimatxi estava sendo consumida nas chamas de um incêndio, possivelmente criminoso. O fogo havia tomado a maior parte da aldeia e a vegetação próxima, duas pessoas ficaram desacordadas devido à fumaça, animais foram queimados, as construções foram preservadas. Não é a primeira vez que os Pataxoop têm seu território ameaçado por incêndios criminosos, o que demonstra a vulnerabilidade permanente dos territórios indígenas e a violência do entorno.

Se nesta comunicação viemos, de alguma maneira, celebrar nossa aliança editorial com a aldeia-escola Pataxoop Muã Mimatxi, devemos lembrar, parafraseando Isael Maxakali, para quem "sem terra não tem cinema", que "sem mata não tem não tem publicação". Agora estamos em um momento de pausa, de hesitação, de reformulação da rota a fim de enfrentar essa situação revoltante de tentativa de destruição de uma aldeia indígena na cidade de Itapecerica, Minas Gerais. Precisamos ampliar nossa "aliança editorial" com

Muã Mimatxi a fim de garantir que seu território seja completamente recuperado e protegido!

Referências Bibliográficas

MAIA FIGUEIREDO, P., BRAZ, S., & ROMERO, R. . (2021). "Ciência da Terra: aprendendo com os tehey em Muã Mimãtxi". Educação On-Line, 16(38), 67–88. https://doi.org/10.36556/eol.v16i38.1087

MARQUEZ, Renata. "Quase-etnógrafo-etc". Revista Mundaú. UFAL, 2020.

MAXAKALI, Isael. *Sem terra não tem cinema* / Isael Maxakali ; desenhos Gustavo Caboco. Belo Horizonte, MG: NPGAU, 2024 (Coleção especial notório saber).

PATAXÓ, Luciene [Dona Liça]. *Com a terra construímos a nossa história.* Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012

PATAXÓ, Clovis Bráz. *A cultura informa o homem*. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

PATAXÓ, Clovis Braz. *O segredo das plantas e dos animais*. Alunos indígenas pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

A ciência da noite e do dia. Professores e alunos indígenas Pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

A nossa crença com a vovó Lua. Professores e alunos indígenas Pataxó da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

Calendário dos tempos da aldeia Muã Mimatxi/ Professores e alunos indígenas da aldeia Muã Mimatxi. Belo Horizonte, FALE/UFMG, Literaterras, 2012.

A pedagogia da lente do nosso olhar e as mãos da natureza/ Povo Pataxó da Aldeia Muã Mimatxi.Belo Horizonte, FALE/UFMG, Núcleo Transdisciplinar de Pesquisas Literaterras, 2013.

PATAXÓ, Kanatyo. *Pega fruta* / Kanatyo Pataxó, Siwê Pataxó, Belo Horizonte: MG : Fino Traço, 2017.

PATAXOOP, Liça, *Têhey: pescaria de conhecimento.* Belo Horizonte: MG : Fino Traço, 2017.

STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível : manifesto por uma desaceleração das ciências.* Rio de Janeiro : Bazar do tempo, 2023.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A arte como elo: tecendo alianças artísticas com os territórios da Teia dos Povos-MG

Mariana Angelis[1]

RESUMO

O trabalho proposto visa refletir sobre as alianças artísticas, ou a arte como elo, entre territórios e comunidades que estão junto à terra (ou lutando por ela), tais como os quilombos, aldeias e ocupações. Para essa reflexão, trago a experiência da Teia dos Povos que vêm se construindo em Minas Gerais.
A Teia dos Povos é uma articulação de alianças entre diferentes territórios, comunidades e grupos, no campo e na cidade. Trata-se de uma *confluência*[2] que reúne indígenas, quilombolas, pescadores(as) e ribeirinhos(as), sem terra, sem teto e muitos outros (chamados *núcleos)*, juntamente com educadores, estudantes e coletivos (que são os *elos*), atuando em teia, nacional e regionalmente. O princípio que rege essa articulação e seus passos é a busca pela autonomia dos povos, principalmente por meio da terra e do território - mas também da educação, cultura, espiritualidade e modos de vida.
Em Minas, vem se cocriando, nestes moldes, desde o início de 2023. A fim de pensar como essas alianças se tecem também por meio da arte, destaco a criação do Boi do Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango, que nasce da confluência entre o Kilombo e o Boi do Concórdia, do Reinado 13 de Maio, também localizado em Belo Horizonte.[3]

Palavras-chaves: teia, alianças, territórios, cultura, arte

Introdução

Para refletir sobre essa articulação de alianças (também artísticas) e construções comuns entre territórios em disputa, é preciso entender um pouco do contexto em que essa proposta, tal como uma Teia dos Povos, primeiramente se propõe e desenvolve. Arataca, no Sul da Bahia - região cacaueira, é o município onde se encontra o Assentamento Terra Vista. Referência do Movimento Sem Terra da Bahia (MST-BA), está assentado há mais de 30 anos, desde 8 de março de 1992, como afirma Rosângela Tugny (2022): “na vanguarda de um processo histórico de resistência e mudança do sistema hegemônico de produção de cacau no sul da Bahia” (TUGNY, 2022, p. 60), liderada principalmente por grandes latifundiários.

O assentamento que possui mais de 900 hectares, e abriga em torno de 55 famílias, tornou-se referência em "preservação ambiental, agroecologia e produção de mudas de

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU) da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais (EA-UFMG).
[2] Termo cunhado por Nêgo Bispo, escritor e liderança quilombola da comunidade Saco do Curtume,no Piauí, que será uma referência relevante para realização desta pesquisa.
[3] Esse trabalho, além de fazer parte de uma pesquisa de Doutorado em andamento, também está vinculado à uma atuação junto à Comunicação da Teia dos Povos-MG.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

espécies da Mata Atlântica." Para a professora (TUGNY, 2022), "hoje o Assentamento Terra Vista é internacionalmente reconhecido pela recuperação de grande parcela da área deteriorada no coração da região cacaueira na região de Ilhéus." (TUGNY, 2022, p. 60)

Além da busca por soberania territorial e alimentar, preservação das sementes crioulas e desenvolvimento agroecológico no território, o Terra Vista também atua com assessorias técnicas para outros assentamentos e instâncias universitárias, o que acabou colaborando para a expansão do MST na região.

Um dos principais pilares desse crescimento está na Educação e uma das primeiras conquistas formais foi a construção em 1998 da *Escola Florestan Fernandes*[4] e, em 2010, do *Centro Estadual de Educação Profissional da Floresta do Cacau e do Chocolate Milton Santos*[5]. Este último, inaugurado devido à necessidade da comunidade em ter uma escola que atendesse o Ensino Médio e profissionalizante. Como relata a antropóloga Mariana Lima (2017):

> A simples presença da escola dentro do assentamento ajuda a viabilizar a permanência das famílias na terra, uma vez que garante que os filhos dos camponeses não sejam discriminados em sua condição de classe e raça, como é comum que ocorra nas precarizadas escolas da cidade. Como projeto de futuro, a escola busca garantir que se formem sujeitos vinculados entre si, com a terra e com o território. Além disso, ela se constitui como um espaço de toda comunidade: é uma praça, um local de encontro e a base para realização de eventos comunitários, como festas de aniversário, formações políticas, assembleias, reuniões e encontros entre diversas comunidades da região. (LIMA, 2017, p. 104)

Para além de atender o assentamento - pedagógica e socialmente, o colégio também acolhe jovens e adultos da região do entorno para formação profissionalizante, Ensino Fundamental I e II e EJA (Educação de Jovens e Adultos). São ofertados cursos técnicos em diversas áreas tais como Agroecologia, Meio Ambiente, Zootecnia, Informática e outros.

Dessa forma, acredita-se que a autonomia do território também passa, dentre outras, pela soberania pedagógica. E que as alianças são uma ferramenta potente para a busca dessa autonomia. O Assentamento Terra Vista, na Bahia, e essa proposta de articulação territorial

[4] Iniciou atendendo aos quatro primeiros anos do Ensino Fundamental e, a partir de 2013, passou a atuar também com o segundo ciclo do Ensino Fundamental, Educação Infantil e primeiro ciclo da EJA (Escola de Jovens e Adultos). Atualmente, funciona nos três turnos e acolhe cerca de 120 estudantes.
[5] Antigo Colégio Estadual Milton Santos e depois Centro Estadual de Educação Profissional do Campo Milton Santos - antes do nome atual).

em teia - apresentada a seguir - são o ponto de partida-inspiração, ou sementes, para pensar como essas alianças, ou mundos compartilhados, se manifestam e são construídos a partir do campo daquilo que comumente entendemos como arte e cultura. Para a reflexão, dentro dessa tessitura em Minas, o texto convoca a experiência do nascimento do Boi, fruto do encontro do Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango e Reinado Treze de Maio, em Belo Horizonte, Minas Gerais.

As alianças por Terra e Território e a Teia dos Povos

Na luta por "terra e território"[6], onde povos sistematicamente oprimidos e marginalizados possam viver de forma digna e autônoma, o Assentamento Terra Vista também fez germinar outro projeto compartilhado que pudesse ultrapassar as fronteiras daquele espaço: a Teia dos Povos. Liderada sobretudo pela figura do Mestre Joelson Ferreira de Oliveira e sua companheira, a historiadora Solange Brito:

> A Teia dos Povos é uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas. Extrativistas, ribeirinhos, povos originários, quilombolas, periféricos, sem terra, sem teto e pequenos agricultores se juntam, enquanto núcleos de base e elos, nessa composição com o objetivo de formular os caminhos da emancipação coletiva. Ou seja, construir solidariamente uma Aliança Preta, Indígena e Popular. (TEIA DOS POVOS, 2023)

A Teia dos Povos da Bahia manifesta sua primeira germinação, formalmente, em 2012 com a I Jornada de Agroecologia.[7] A jornada é um momento de encontro - também festivo - das comunidades e grupos articulados, que oferece uma ampla programação envolvendo rodas de conversa[8], oficinas, troca de sementes crioulas, feira de artesanatos, apresentações artístico-culturais e outras atividades, como o Terreiro Lúdico - espaço destinado às crianças. Para Rosângela (2022), "talvez a materialização mais impressionante desse esforço cosmopolítico da Teia sejam os torés e giras que animam as noites durante as Jornadas de Agroecologia."

---

[6] FERREIRA, Joelson. FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA). Teia dos Povos. 2021.

[7] Priscila Marques, antropóloga cujo trabalho de dissertação foi construir uma linha do tempo da Teia dos Povos, conta que a primeira semeadura dessa tessitura foi em 2011 com a presença de Mestre Joelson em um evento de agroecologia no Paraná. (MARQUES, 2023). Além disso, neste mesmo ano de 2011 começara também a Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão.

[8] Com temas diversos e relevantes acerca das experiências comuns, tais como conflitos de terra/posse, estratégias de resistência e desenvolvimento, agroecologia, soberania alimentar, cultura e educação nos territórios etc.

(TUGNY, 2022, p. 77). Segundo a autora:

> As jornadas de agroecologia passaram a ser importantes momentos de encontro, reunindo pesquisadores, produtores rurais, representantes dos povos indígenas, quilombolas e povos de terreiros, sedimentando uma base sólida e rica de conhecimentos do território e discutindo propostas de ações agroecológicas, culturais, religiosas, sociais e políticas, bem como realizando a troca de sementes crioulas. (TUGNY, 2022, p. 77)

Assim, outra frente de atuação da Teia, assim como no assentamento, se dá no campo da educação, para Joelson (2022), "a luta pela terra e pelo território é o princípio. E a educação (...) é o meio. Se queremos evoluir na luta por terra e território, precisamos desse meio que é a educação" (OLIVEIRA, 2022, p. 129). Nesse sentido, está sendo gestada a Universidade dos Povos, espaço pedagógico para *confluência* de distintas epistemologias e cosmopercepções.[9] Essa iniciativa baseia-se primordialmente em saberes oriundos das comunidades tradicionais e indígenas, mas também não descarta o conhecimento produzido nas universidades, contribuindo assim para uma confluência de saberes.

Enquanto articulação, a Teia se estrutura através dos *Núcleos de Base* e dos *Elos*. Os *Núcleos de Base* se formam pelas comunidades e grupos territorializados, ou seja, que lidam diretamente com a questão da terra e do território. Assim, "a diretriz de ação, a estratégia geral e o destino da caminhada de luta derivam, portanto, dos povos." Já os *Elos* dessa teia, são estudantes, coletivos, intelectuais, "associações, cooperativas e outros grupos que não estão territorializados em sua ação" (TEIA DOS POVOS, 2023). Esses devem dar apoio e suporte às estratégias e ações dos territórios, atuando como os fios da teia de uma aranha, que ajudam a conectar e firmar seus diferentes pontos, ou no caso povos/comunidades.

Tecendo fios de luta pela autonomia dos povos em Minas Gerais

A Teia dos Povos visa promover alianças e projetos comuns entre diferentes comunidades. Contudo, legitima nesse processo também a importância em reconhecer na alteridade a sua potência. Isso implicaria, assim, na criação de articulações "localizadas", que também levem em consideração as especificidades de cada território, região ou grupo - "como

[9] A Universidade dos Povos originalmente subdividiu-se em Escola do Arco, da Flecha e do Maracá; Escola dos Terreiros e Tambores; Escola das Águas e Marés; e Escola dos Biomas Locais.

forma de tomar suas decisões num fórum adequado, pensando seu bioma, seus conflitos socioambientais e características próprias." (TEIA DOS POVOS, 2023).

Nesse sentido, há uma proposta para que cada Estado (ou, se for o caso, Região) tenha sua organização autônoma, com estratégias próprias que visem atender as demandas locais.[10] Em Minas, por exemplo, o conflito com empresas mineradores e a consequente ameaça aos territórios são pautas presentes.

Minas Gerais é, ainda, um Estado de vasta extensão geográfica - com diferentes biomas, paisagens, expressões culturais e, consequentemente, questões e pautas. Desde 2023[11] até meados de 2025, parte considerável das tessituras da Teia-MG se concentraram na Região Metropolitana de Belo Horizonte e entorno, envolvendo mais

Tenho pensado nessa figura da Teia como um conjunto de encruzilhadas e caminhos cruzados (Leda Martins). Onde os núcleos são territórios de encontro também de diferentes trajetórias que por vezes se cruzam ou se confluenciam para o compartilhamento de mundos e projetos comuns.

Como (d)aquilo que é orgânico: não é estática, pois tem movimento e é dinâmica. Nesse sentido, as alianças que se tecem não são fixas e podem acontecer em maneiras variáveis de tempo, espaço e intensidade, como por exemplo em intercâmbios culturais e educacionais, eventos pontuais e mutirões, apoio em ações diretas, dentre outras.

Além disso, é importante reconhecer que a construção dessas alianças (nesse contexto), trata-se da reafirmação de uma teia que é ancestral. Tanto no sentido de aliançar territórios que compartilham de uma herança comum, inscrita no processo colonizatório; quanto pelo fato dessa tessitura - ou alianças territoriais - já existirem desde antes da proposição de uma Teia dos Povos-MG, enquanto articulação organizada.

O encontro entre diferentes povos tem sido estratégico para a sua permanência e de seus modos de vida (processos sóciocosmológicos), desde a colonização. São como nomeia Nêgo Bispo (2016) espaços e práticas de *contracolonização*, pois:

[10] São exemplos de regionais além da Bahia, até o momento, a Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão, a Teia dos Povos do Rio de Janeiro, São Paulo, Distrito Federal, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Ceará e onde a pesquisa irá deter-se: Minas Gerais.

[11] A Teia dos Povos-MG se ativa enquanto organização de alianças territoriais a partir de um convite de Mestre Joelson para um grupo de Minas que se encontrava na VII Jornada de Agroecologia da Bahia no Quilombo de Salinas, região do recôncavo baiano, no início de 2023. Consolidando-se com a I Pré-Jornada da Teia dos Povos-MG no/do Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, realizada em abril desse mesmo ano.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Por colonização, compreendemos todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território geográfico. E chamamos contracolonização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contracolonizadores, seus símbolos, significações e modos de vida. Tanto os povos que vieram da África como os originários das Américas estão assim sob as mesmas condições, isto é independentemente de suas especificidades no processo de escravização, podem ser considerados contracolonizadores. Em contrapartida, os povos que vieram da Europa, independentemente de serem senhores ou colonos, são colonizadores. (SANTOS, 2016)

Dentro dessa teia contracolonial em constante construção, diversa e confluente, destaco a experiência de dois territórios, o Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango e o Reinado Treze de Maio, ambos situados na Zona Leste de Belo Horizonte. Em seguida, desse encontro[12], veremos emergir (pois ainda nascerá) a figura do Boi do Kilombu Manzo, filho do Boi do Rosário do Treze de Maio, protagonizado principalmente por aqueles que asseguram a germinação das sementes: as crianças.

Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango

O Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango é uma comunidade quilombola[13] localizada no bairro Santa Efigênia, nas palavras de Makota Cássia Kidoialê, filha carnal de Mametu Muiandê e umas principais lideranças do Manzo, no "entre-lugar entre a favela e o bairro". Foi fundada na década de 1970 por Mãe Efigênia (Mametu Muiandê) como Terreiro de Umbanda Senzala de *Pai Benedito*[14] e posteriormente intitulada como Terreiro de Candomblé da Nação Angola Manzo Ngunzo Kaiango[15]. Na tese de Carlos Marques (2015), o antropólogo e colaborador da casa relata que:

[12] Que não foi o primeiro e possivelmente nem será o último, mas que aqui será reverenciado como aliança territorial-espiritual-cultural.
[13] Certificada pela Fundação Cultural Palmares com a titulação de Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) em 2007. Livro de Cadastro Geral nº10, Registro nº 942, fl.07 e publicação no DOU do dia 16/04/2007. Também possui processo no INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para a titulação de suas terras. Processo INCRA/MG 54170.006166/2007-91, aberto em 01/11/2007.
[14] Pai Benedito é o Preto Velho que acompanha a matriarca.
[15] Manzo também é território de confluência de Umbanda e Candomblé.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Manzo Ngunzo Kaiango é a Casa da Força de Matamba[16]. Manzo significa Casa. Ngunzo é a energia, o elemento constitutivo e construtivo do Candomblé, o princípio dinâmico que participa e representa ao mesmo tempo, a força que circula e permanece em um movimento simétrico centrípeto e centrífugo, ou seja, contém e veicula o princípio genérico e ao mesmo tempo diferenciado da vida. A força dinâmica que permite a ancestralidade, o ser e o devir. (MARQUES, 2015, p. 3)

Mãe Efigênia nasceu na cidade de Ouro Preto (MG) e mudou-se para a capital em pleno desenvolvimento com 9 anos de idade, na década de 1950. Onde começou a trabalhar desde cedo[17] e, com diversos desafios, foi criando sua família e comunidade. O kilombu possui hoje cerca de 11 famílias, totalizando aproximadamente 50 pessoas. Conforme exposto no *Dossiê de registro da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango* do IEPHA[18] (2018), para além de laços carnais, "a inclusão de membros não consanguíneos à família constitui um dos traços culturais dos quilombolas, conformando, assim, a constituição de novos núcleos familiares na comunidade." (Dossiê, 2018, p. 41). Tal qual confirma Abdias Nascimento (1980), artista e pensador pan-africanista, "quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial" (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

Dessa forma o Manzo foi se constituindo como território gregário, de acolhimento, e assim também de cruzamentos e confluências. Como apontam Luciana Oliveira, Bárbara Altivo e Bruna Acácio (2019): "Manzo é uma comunidade com diferentes níveis de relação (..) que se entrecruzam conformando uma família, um terreiro, um quilombo urbano e ainda um projeto cultural." (OLIVEIRA et al, 2019, p. 192).

Firmando compromisso com suas raízes, a comunidade também se empenha na construção de projetos e atividades culturais. A educação como dispositivo para permanência da tradição sempre atravessou os processos sociocosmológicos da comunidade. Sendo não somente aquela que está nos momentos e espaços formais, como também nas atividades cotidianas da comunidade, onde os saberes são transmitidos sobretudo através da oralidade e das práticas - corporais, comportamentais, alimentares…

---

[16] Matamba é a nkisi que representa os ventos, tempestades e raios, correspondente à Iansã na Umbanda. Além disso, é o santo de frente ou do Ori - cabeça - de Mãe Efigênia.

[17] Este foi um período em que havia intenso êxodo de pessoas advindas do interior e outros locais para trabalhar na (e pela) nova capital.

[18] Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para Makota Kidolaiê, essa pedagogia de Kilombu busca *afrobetizar* a sociedade, pois "existe outras formas também de alfabetizar, é o afrobetizar, que é o tocar, sentir e permitir conhecimentos. E olhar mais para as tradições de matriz africana como uma biblioteca viva" (Eduka Kilombu, 2020).[19] Essa *afrobetização* proposta pelo Manzo conflui com o pensamento da professora e intelectual Leda Maria Martins[20] sobre essa forma de produção e transmissão do conhecimento que se dá pelo corpo, elaborada principalmente pelos povos de matrizes banto - da região de Congo e Angola, na África - da onde saiu um grande contingente de pessoas escravizadas rumo às Américas.

De maneira sintetizada, para a autora, o privilégio da escrita e da palavra "foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus", ou seja, os africanos e indígenas.[21] Muitas dessas culturas, ainda que tivessem grafias e escritas, não se utilizavam delas como plataformas e dispositivos privilegiados para construção e transmissão do saber e da memória, como no Ocidente. Pois na verdade, as "incluem em um amplo prisma de elaboração fônica e sonora das linguagens que se processam pelo corpo, alinhadas e compostas por outras percepções que no e pelo corpo as traduzem." (MARTINS, 2021, p. 20)

Para melhor compreensão desse saber que se produz performaticamente pelas corporeidades - de movimentos e sons - a autora vem formulando, desde a década de 1990, conceitos importantes como as *afrografias*[22], sendo essa experiência cultural-epistemológica trazida de África que se grafa pelo corpo, ou também *oralitura*, "a palavra oraliturizada" que "se inscreve no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento." (MARTINS, p. 20, 2021). Dessa forma, nesse prisma, não há dicotomia entre oralidade e escrita.

---

[19] Esse trecho foi retirado de um dos episódios do canal no Youtube Projeto Eduka Kilombu, lançado em 2020. Trata-se de uma série de três audiovisuais, três podcasts e uma roda de conversa online, cujo projeto foi viabilizado pelo Edital BH nas Telas (Fundo Municipal de Cultura).

[20] Leda Maria Martins é uma escritora e acadêmica brasileira. Lecionou na Faculdade de Letras da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) e atua nas áreas de teatro, performance, literatura e culturas populares afro-brasileiras. É Rainha de Nossa Senhora das Mercês da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, que fica no Barreiro, em Belo Horizonte.

[21] Essa forma de apagamento de saberes e práticas culturais também é percebida e nomeada por diversos pensadores e pensadoras tais como Lélia Gonzalez, Célia Xakriabá com o conceito de *culturicídio* - "quando se mata a cultura", ou mesmo Sueli Carneiro e o alargamento da noção de *epistemicídio*.

[22] Martins, Leda Maria. **Afrografias da memória**: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Ed. Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A origem desse pensamento e formação cultural, para a autora, está na concepção e experiência do tempo dentro de cada comunidade, grupo ou corrente ideológica. Pois "o tempo nos estrutura, matiza as nossas organizações sociais e experiências civilizatórias." (MARTINS, 2021)

Se no ocidente o imperativo do Chronos ditou uma experiência de tempo linear, figurada pela seta e materializada por calendários e relógios; segundo Leda (2021), as culturas afro-brasileiras se formam a partir de uma vivência do tempo que é espiralar, "que retorna, restabelece e também transforma":

> Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro. (MARTINS, p. 42, 2021)

Assim, como veremos adiante, nessas concepções sociocosmológicas de cruzamentos e mutações, a oralidade é um sistema de inscrição, disseminação e revisão do conhecimento, dentre vários, que se dá por uma série de meios: está nos nos ritos, nos cantos, nas danças, nas cerimônias… sinestésicas e cinéticas. No âmbito dessas comunidades (assim como de outras - como os povos indígenas), grafar o saber não é sinônimo de uma experiência que possa se fazer compreensível e visível somente pela letra escrita.

Com esse processo de *afrobetização* intergeracional que privilegia a experiência do corpo, o Kilombu Manzo busca manter viva sua tradição e seus conhecimentos, que também podem se modificar ou moldar ao longo do tempo.[23] Essa atuação sociocosmológica - que conflui educação, cultura, arte, política… passado, presente e futuro - dispõe na espiritualidade, possivelmente, o lugar de maior condensação e emanação desses saberes. Por isso, dentro do rico calendário de ritos e festejos sagrados, a Festa de *Pai Benedito* é considerada uma das mais importantes da casa. Acontece desde a sua fundação, na década de 1970, como homenagem e agradecimento à a entidade que zela pelo território.

A celebração geralmente se inicia com a apresentação do Bloco Kizomba seguido da capoeira, ambos oriundos do *Projeto Kizomba*. Desde de 2016 também recebem a visita do

[23] O projeto *Kilêmbe - Ebó não lixo,* braço do *Eduka Kilombu,* criado em 2025, é um exemplo de uma proposta pensada a partir de uma urgência contemporânea: a conscientização coletiva acerca da importância do descarte correto - ou mais sustentável - dos ebós e oferendas na natureza.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Congado da Guarda de Moçambique de São Benedito do Bairro Floramar, nesse confluência de Kilombu e Congado.

Hoje, com mais de cinquenta anos de atuação espiritual, pedagógica e cultural, é possível reconhecer na trajetória da comunidade do Manzo - em meio às adversidades - uma série de conquista e legitimações de seu trabalho para a sociedade[24].

Em 2023, praticamente dez anos após o despejo[25] que deixou marcas profundas na comunidade, dá-se o encontro do Kilombu com a articulação "recém formada" da Teia dos Povos-MG, no intuito de ampliar e multiplicar os fios da *contracolonização* Kilombola.

Apostando no potencial da atuação em teia, Makota, juntamente com o coletivo de elos com o qual atuo, constroem a I Pré-Jornada de Agroecologia de Minas Gerais do Kilombu Manzo, com o tema *Eduka-ação das Ngoma*. É a partir do tambor (*ngoma*) que se encontram, se educam e se comunicam com todos os povos, por isso esse chamado para os que buscarão construir uma "aliança preta, indígena e popular" em Minas Gerais.

Reinado Treze de Maio

Ainda pelas ladeiras da região Leste da capital, pouco mais distante do centro, encontra-se o Reinado Treze de Maio e Centro Espírita São Sebastião, ou mesmo o terreiro da Rainha do Congo da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e Rainha do Congo do Estado Maior de Minas Gerais: Isabel Casimira Gasparino, ou Sá Rainha Belinha, como também é carinhosamente chamada. Encravado em um morro do bairro Concórdia, mais um território de cruzamentos e encontros: é reino, mas também casa de Umbanda, espaço espiritual, pedagógico e sócio-cultural.

Fundado em 1944 por Maria Cassimira, avó de Isabel Casimira, atual rainha. Maria foi a primeira Rainha do Congo do Estado Maior de Minas Gerais, sendo também a primeira

[24] Dentre as várias premiações e titulações: Patrimônio Imaterial da cidade de Belo Horizonte (2017) Patrimônio Cultural do Estado de Minas Gerais, na categoria de lugares (2018). Mestre da Cultura Popular (Mametu Muiandê e Makota Cássia Kidiolê) Guardiã do Patrimônio Cultural, pelo Ministério Público de Minas Gerais (Mametu Muiandê - 2025).

[25] Em 2012, conforme relata Carlos, foram vítimas de um despejo por parte da Prefeitura de Belo Horizonte. Sob a alegação de que a edificação do terreiro apresentava problemas estruturais, a família foi retirada do kilombu tendo que morar, em sua maioria, em um abrigo por quase um ano. Após seu retorno, as obras empenhadas pelo órgão público não estavam plenamente concluídas e, além disso, também não se compreende ao certo se o despejo/risco era mesmo iminente.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

mulher da região a formar uma guarda, em um feitio corajoso pois:

> A manifestação do Rosário tinha sido proibida por Dom Cabral, o bispo na época. Para fazer essas coisas tinha que ter licença, alvará, e mulher não podia. Maria Cassimira, então, emancipou meu tio Efigênio, seu filho mais velho, aos sete anos, e ele pôde fazer o registro da Guarda. (GASPARINO; TORRES, 2021)

Isabel Casimira Gasparino, neta de Maria Cassimira e segunda filha do casal Isabel Cassimira das Dôres Gasparino e Antônio Gasparino, nasceu ali mesmo, na casa do bairro Concórdia, em 13 de abril de 1964. Virou princesa com um mês de idade, em 13 de maio. Morou na casa durante 11 anos, quando ficava sob os cuidados da avó, até que se mudou do Reino com a mãe. Passou pelos bairros Horto e Tupi, e pelo município de Lagoa Santa. Em 2016, com o falecimento de sua mãe, a então rainha Isabel Cassimira, voltou para o reino. Como contam os pesquisadores Thaíse Madeira e Felipe Odier (2023). "o Reino de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio é uma família de laços sanguíneos e afetivos. (MADEIRA; ODIER, 2023, p. 5)

Maria Cassimira Preta Veía, a fundadora, viveu até 1984, quando Isabel Cassimira assumiu o reino e, em 1988, fundou também a Guarda de Congo. Até então possuíam apenas uma Guarda de Moçambique, e ambas guardam algumas distinções. Como nos ensina a também rainha conga Leda Martins (2024),[26] "em Minas Gerais, a diversidade de guardas (grupos) engloba, entre outros, congos, moçambiques, marujos, catopés e caboclos." (MARTINS, 2024, p. 148) Além disso:

> De matriz banto, disseminam-se principalmente por todas as Minas Gerais, mas também por outros estados, como Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Espírito Santo e Rio Grande do Sul. Fruto de complexa organização, instituem um reino sagrado composto de uma estrutura organizacional multifacetada e realizam inúmeras celebrações. (MARTINS, 2024, p. 145-146)

Cada reinado possui calendário e organização próprios, com sua respectiva estruturação hierárquica dentro desse "microssistema social". Esses postos geralmente são vitalícios e hereditários, passados de geração em geração.

As rainhas e os reis são os responsáveis pelo reino e seus processos litúrgicos, fazendo a mediação entre o plano espiritual e o material, "os visíveis e os invisíveis, com sua presença

[26] No Pósfácio do livro de Lélia Gonzalez, *Festas Populares no Brasil,* que será melhor abordado à frente, em reedição publicada em 2024.

'mágica' e de liderança social e simbólica de ancestralidade, pelo sagrado." Já o capitão, cargo que até pouco tempo era majoritariamente ocupado por homens, é responsável pelo funcionamento e organização da guarda. "No aspecto musical, ele é o regente, escolhendo e "puxando" as toadas que serão executadas pelos dançantes, que são os soldados de Nossa Senhora do Rosário." (MADEIRA; ODIER, 2023)

A devoção à Nossa Senhora do Rosário nos reinados origina-se de uma narrativa sobre a retirada da imagem da santa das águas, que a professora Leda (2003) resume da seguinte forma:

> Na época da escravidão uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar. Os escravos viram a santa nas águas, com uma coroa cujo brilho ofuscava o sol. Eles chamaram o senhor da fazenda e lhe pediram que os deixasse retirar a senhora das águas. O fazendeiro não permitiu, mas lhes ordenou que construíssem uma capela para ela e a enfeitassem muito. Depois de construída a capela, o sinhô reuniu seus pares brancos, retiraram a imagem do mar e a colocaram em um altar. No dia seguinte, a capela estava vazia e a santa boiava de novo nas águas. Após várias tentativas frustradas de manter a divindade na capela, o branco permitiu que os escravos tentassem resgatá-la. Os primeiros escravos que se dirigiram ao mar eram um grupo de Congo. Eles se enfeitaram de cores vistosas e, com suas danças ligeiras, tentaram cativar a santa. Ela achou seus cantares e danças muito bonitos, ergueu-se das águas, mas não os acompanhou. Os escravos mais velhos, então, muito pobres, foram às matas, cortaram madeira, fizeram tambores com os troncos e os recobriram com folhas de inhame. Formaram um grupo de Candombe e entraram nas águas. Com seu ritmo sincopado, surdo, com sua dança telúrica e cânticos de timbres africanos cativaram a santa que se sentou em um de seus tambores e os acompanhou até a capela, onde todos os negros cantaram e dançaram para celebrá-la. (MARTINS, 2003, p.72)

Para cultuar a Senhora do Rosário e honrar os negros cativos mais velhos que a resgataram: tocam, cantam e dançam, todos os anos, trazendo "a senhora do mar para perto". Assim, as festas e rituais do Rosário envolvem danças, instrumentos, marchas, vestimentas, indumentárias e muitos outros elementos; sendo o festejo de maio o mais importante dentro do calendário do Treze de Maio.

Além disso, cada reinado tem, entre suas especificidades, uma ou mais cores votivas, sendo ali o roxo, "que simboliza a cor de Angola da época dos escravizados. Cor de evolução, caminho, purificação." (GASPARINO; TORRES, 2021). Como acrescenta o Capitão Antônio Cassimiro, irmão da Rainha:

> As cores dos grupos de Reinado geralmente são o rosa, o branco e o azul, que são as cores de Nossa Senhora do Rosário. Mas o roxo lembra o sofrimento das pessoas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> escravizadas que vieram de África para cá e não tiveram oração, consolo ou nada disso. E, olhando para o lado católico, essa é a cor de Jesus durante o caminho dele até o Calvário. (GASPARINO et al, 2023)

Cada gesto ou detalhe, cinético ou estético, pode guardar significados. A festa, que acontece de 1º a 13 de maio, é um ato de fé realizado para honrar as almas dos negros capturados pela colonização e trazidos de maneira forçada para o Brasil. Os 13 dias de celebração contam com uma série de ritos tais como levantamento de bandeiras, coroação de reis e rainhas, cortejos, saída do boi - que será melhor relatada mais a frente, e encerra-se com a realização do Cortejo Real e da Missa Conga.

No cortejo do último dia, saem do reino até a Igreja de Nossa Senhora das Graças da Medalha Milagrosa, onde acontece a missa. Trata-se de uma cerimônia especialmente destinada à Irmandade do Rosário, dentro de uma instituição católica. A Festa de Nossa Senhora do Rosário na Igreja é aberta ao público e a permissão para que pudessem realizá-la dentro desses espaços - com seus tambores, cantos e danças - foi uma conquista importante para os reinados.

Sá Rainha Belinha também ressalta a importância desse encontro com público nas ruas. Os cortejos possuem relevância para o Reino, não só por seu caráter litúrgico e cultural, mas também por apresentar à população um pouco do que é o Reinado e o culto à Senhora do Rosário, ao ocupar o espaço público com seus corpos em performances.

O preconceito e a violência são questões presentes desdes os princípios fundadores dessas manifestações afro-brasileiras, incidindo de tal modo que muito do que foi construído e desenvolvido, religiosa e culturalmente, nesses caminhos cruzados (Leda Martins), pode ser considerado fruto de uma mediação de povos culturalmente diaspóricos frente à opressão euro-cristã colonizatória, assegurando assim a preservação de costumes e crenças.

Esse fenômeno foi explicado e conceituado por Lélia Gonzalez, em *Festas Populares no Brasil (2024)*[27], como *duplo-ajustamento*, em um movimento de resistência e acomodação, onde:

> Os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente

[27] O livro *Festas Populares no Brasil*, de Lélia Gonzalez, foi originalmente publicado em 1987, viabilizado pela então Lei Sarney e com patrocínio de uma multinacional. De tiragem única e distribuição gratuita - sem entrada no mercado - a obra se tornou rara e pouco conhecida. Em 2024 ganhou nova edição pela Editora Boitempo, com acréscimo de outros textos, como Prólogo de Leci Brandão, Prefácio da historiadora Raquel Barreto e Posfácio de Leda Maria Martins, além de uma ampliação do rico acervo visual/de imagens.

> às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaborados por sua própria comunidade. (GONZALEZ, 2024, p. 99)

Diante da dinâmica opressora que buscava "desestabilizar as referências sociais e culturais" (como visto anteriormente) e o reagrupamentos de grupos étnicos, existiu "um intenso, árduo e sofisticado exercício de mediação de mundos e afirmação de humanidade feito dentro das possibilidades de vida material existentes", conforme explica a historiadora Raquel Barreto[28] (BARRETO, 2024) no prefácio do livro de Lélia.

Dessa forma, afima que as "festas brasileiras são resultado de um processo de resguardo de modos culturais provenientes do continente africano reelaboradas num novo território, sob um sistema terrível - a escravidão - e marcado pelo signo da violência". (BARRETO, 2024, p.36)

Barreto (2024) acrescenta ainda que o conceito de *amefricanidade* desenvolvido pela filósofa é uma categoria político-cultural. Assim, nessa relação territorial e continental de desenvolvimento da sociedade brasileira marcada por apropriações, apagamentos e exclusões, seria preciso, com essa abordagem *amefricana*, "colocar sujeitos historicamente excluídos (pessoas negras e indígenas) no centro das interpretações", políticas e culturais. (BARRETO, 2023, p. 28).

Partindo da consciência de que essas mediações possibilitaram a permanência, ainda que ajustada, de muitas tradições ao longo do tempo, poderíamos pensar de que forma o intercâmbio e a aliança entre essas diferentes formas de agenciamentos e ajustes - que se configuraram em muitas dessas que chamamos de manifestações afro-brasileiras, contribuem para seguir preservando tais tradições e conquistando seus direitos? Como por exemplo o direito à autonomia da terra, território, educação e cultura.

Nessas teias, de alianças territoriais e ancestrais, de que modo certas experiências culturais coletivas podem agenciar outras formas de produção de conhecimento e modos de vida a partir de cosmopercepções não hegemônicas?

E já que estamos falando sobre tradições, manifestações e pensamentos que seguem nesses caminhos do *tempo espiralar* (Leda Martins) e que vislumbram seu não apagamento -

[28] Raquel Barreto é historiadora, escritora e atualmente (2025) curadora-chefe do Museu de Arte Moderna do Rio, escreveu o Prefácio da última edição de Festas Populares no Brasil, de Lélia Gonzalez.

cultural e epistemológico, como considerar a relação com as crianças nesse processo? Tendo em perspectiva que os mais novos representam, de certa forma, a semente desse futuro (que também é presente e passado) germinado.

A partir dessas e demais questões, postas para reflexões e não conclusões, seguimos essa tessitura:

1) Primeiramente conhecendo um pouco das manifestações do boi, com foco no Boi do Rosário do Treze de Maio, também chamado de boi da manta.
2) Em seguida, a partir do relato do encontro do Boi do Rosário com as crianças do Kilombu Manzo, pensando como esses processos podem agenciar construções políticas, artísticas, culturais e espirituais que, através das alianças, corroboram para a autonomia dos povos e suas permanências - ajustadas e espiraladas - ao longo do tempo, através das gerações.

"Aê o Boi! Esse boi é bonito!"

A presença do boi em manifestações populares brasileiras também atravessa tempo e espaço. Originam-se, acredita-se, de narrativas mitológicas européias que vieram com o período colonial, que foram recebendo influências diversas - sobretudo africanas e indígenas - e configurando-se conforme as localidades. Segundo Lélia Gonzalez (2024), a manifestação do boi é:

> Um auto popular afro-luso-americano com presença manifesta na extensão territorial do país e, em consequência, na diversidade de termos que o designam: do boi-bumbá, boi-surubi, boi-calemba, boi de reis e tantos outros no Norte e no Nordeste ao boi de mamão de Santa Catarina e ao boizinho do Rio Grande do Sul. (GONZALEZ, 2024, p. 78)

Em seu trabalho, a pesquisadora Laura Pronsato[29] (2024) destaca tais manifestações do Norte, Nordeste e Sul, e acrescenta que:

> Em Minas Gerais, são expressões de menor porte que acontecem nas ruas de pequenas cidades e comunidades, conhecidas pela população local, mas praticamente desconhecidas pela população que não vive ou vivencia essas comunidades. Recebem

[29] Universidade Federal de Viçosa.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> diversas nomenclaturas que, de acordo com um membro de um dos grupos de Boi, pode ter referência nas raças de boi que chegaram em cada região à época da colonização, mas hoje em dia, também se referem à localidade de criação, ao nome de seu criador e/ou à inventividade do grupo local. (PRONSATO, 2024, p.76)

Dessa forma, o boi se manifesta em diferentes nomes e formas: por vezes acompanhado de narrativas e seus personagens ou, mesmo que não tenha uma história explícita sendo narrada, sendo guiado pela performance da brincadeira que também é dança, música, canto e reza. No Treze de Maio, o boi faz referência à história de quando negros cativos iam fugir das senzalas pela mata e usavam o couro do animal por cima do corpo. O material servia tanto de disfarce perante os olhos do senhor, como para proteger do frio e de ataques de animais na floresta. (GASPARINO; TORRES, 2021)

Nos 10 primeiros dias do festejo que se inicia em 1º de maio, o boi sai pela vizinhança anunciando a festa e recolhendo doações. Percorre as ladeiras do Concórdia brincando e convidando a todos do bairro: avós, mães/pais e principalmente crianças e jovens, que devem dispor de muito esforço para acompanhar a agilidade do boi pelos morros. Passando pelas casas e comércios, reunindo a cada quarteirão um número maior de pessoas a brincar - interagindo ou só observando. Ao longo desse trajeto sinuoso de caminhadas e corridas, o boiadeiro entoa sob o ritmo da caixa: "**Êh boi / Esse boi é bonito. Êh boi / Ele é de São Benedito. Êh boi / Dá esmola pro meu boi . Êh boi / Êh boi."** E o coro então responde: "**Aêh o boi!**"

Desse modo, a saída do boi[30] se apresenta na paisagem modificando o cotidiano das ruas com brincadeira, música, dança e espiritualidade. O boi brinca, corre, e também concede a benção: seu chifre é sagrado. Nas palavras da Rainha Belinha, "prepara o campo astral para a festa que virá", fazendo a mediação entre o visível e o invisível, o público e o divino. Conforme descrevem os pesquisadores Felipe Madeira e Thais Odier (2023):

> Quando o boi sai às ruas, uma espécie de dança coletiva é iniciada a partir da provocação que o público faz ao boi, por meio de toques e gestos, e a investida que o boi faz em direção às pessoas, com saltos, giros e voleios. A relação estabelecida entre a dança do boi e a contradança do público, ambos desviantes, balançando e correndo nas ruas íngremes e sinuosas do bairro Concórdia (...) é um anúncio da festa, da força da presença dos corpos animados, que se colocam à proposição coletiva de

[30] Em grande parte das manifestações não é possível enxergar a pessoa que carrega a vestimenta do boi, que fica neste espaço chamado Miolo, coberto pelo tecido-manta. A não-personificação ou humanização do animal contribuiria "para não quebrar a magia desse corpo-espaço-tempo da celebração." (PRONSATO, 2024, p.79)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> movimento e canto de resposta, tudo acontecendo em concomitância. É de ginga a relação que se estabelece na saída do boi, pois, por essa noção afro-brasileira, "a 'ginga' tornou-se uma figura de fala, indicando equilíbrio por meio de movimento, de estilização, de negociação [...]" (TAVARES, 2020, p.42)[31]. Algo de reza brincada, de canto dançado, de encontro e da entrada do Reinado na cidade e da cidade no Reinado, movimentando a abertura dos trabalhos de fé, em louvação a Senhora do Rosário. (MADEIRA; ODIER, 2023, p. 5-6)

São elementos (sonoros, cinéticos, estéticos…) que através da performance do corpo fazem conexão com o sagrado. Tal qual afirma Laura Pronsato (2024), a partir das ideias de Leda: "Revela-se, na ação corporificada, os silenciamentos das diásporas e as tentativas de apagamentos que a história oficial promoveu. E assim "o corpo-tela manifesta outras possíveis fontes de saberes em performances-rituais." (PRONSATO, 2024, .p 79)

Ainda que usados esses termos categóricos, não há aqui distinção delimitada do que é música, dança ou reza, pois nesses rituais, "a arte é louvação e sua música-dança-oração, tem como função a fé." (MADEIRA; ODIER, 2023, p. 3).

Nessa experiência (multidimensional e sensorial), tudo ressoa e dança: os corpos, os cheiros, as imagens e os sabores. E assim, nas práticas cotidianas da tradição, o saber é transmitido de geração em geração. Trata-se de uma práxis pedagógica assentada na oralidade e na *vida vivida*[32]. Como recorda Antônio (2023), "não tinha aquela coisa de sentar e explicar que o Reinado é isso, isso e aquilo. O conhecimento era passado para a gente nos ensaios, no dia a dia, na vivência." (GASPARINO et al., 2023).

O "material didático" fica armazenado na memória e as referências vêm da ancestralidade. O método não é pré-estabelecido, pois cada reino ou casa tem seus fundamentos e estruturas particulares. Desse modo, pode-se dizer que o Reino de Treze de Maio também faz *afrobetização* intergeracional. Nas palavras da rainha "é uma pedagogia ancestral, uma maneira diferente de pedagogia: como caminhar, porquê caminhar e caminhar prestando atenção não só ao caminho, mas por onde se caminha." (GASPARINO; TORRES, 2021).

Nesses caminhos cruzados em alianças de teias ancestrais, o encontro do Boi do Rosário com as crianças do Kilombu Manzo resulta em um projeto comum que une aliança cultural e *afrobetização* intergeracional para autonomia e permanência dos povos.

---

[31] TAVARES, Júlio Cesar de. **Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas**: perspectivas etnográficas. Curitiba: Appris, 2020.

[32] Nos termos de Carlos Marques ao se referir às práticas do Kilombu Manzo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Começo, meio e começo do boi que voltou"

A aproximação do Kilombu Manzo com o boi da manta nasce do desejo e encantamento das crianças com essa manifestação. Assim, em maio de 2024 receberam a visita Sá Rainha Belinha para uma conversa sobre o boi, o qual as crianças já haviam ouvido falar e estavam ávidas para conhecer. Lá, ela contou sobre a(s) história(s) do boi sagrado, esse ser que faz a mediação dos mundos espirituais e materiais. A conversa foi seguida por uma vivência prática com colaboradores e posteriormente foi realizada outra oficina chamada *O boi Multicor*, para pensar como se dão as confecções dos bois.

O mês de maio é também o da saída do boi do concórdia, e assim as crianças puderam finalmente conhecer e viver essa experiência no corpo. Sobre esse encontro das gerações menores com essa manifestação, e de kilombu com reinado, Makota escreve em rede social do *Eduka Kilombu*:

> As crianças do Manzo, queria saber o que é bumba meu boi
> (...) fui a fonte mais próxima, o reino 13 de maio, beber água na fonte, a rainha Belinha contou do boi sagrado, as crianças ficaram admirada, primeiro com a rainha aqui no Kilombu Manzo, depois de saber que ela mora no reino, e tem o boi sagrado, de repente o Isac, meu neto de sete anos, pergunta ela se o Manzo pode ter um boi, ela então emocionada com tantas perguntas feitas pelas crianças, convida a gente para ir conhecer o boi, fazer trás pedidos a ele, além de perguntar se ele quer ser o pai do boi do Manzo, e não é que nos foi até o boi, rsrsrs.
> Nunca tinha ido ao cortejo do boi, e as crianças rodaram o bairro concórdia, até a praça dos pretos velhos, parando de casa em casa, para ver como e que o boi do concordo e recebido pelas pessoas, para eles nunca foi tão feliz acompanhar o boi, nenhum se sentiu cansado, o Isac, tomou uma chifrada do boi, e disse que foi batizado pra tocar a caixa do boi
> Nunca vivi um momento tão emocionante dentro das minhas tradições Bantu, nos meus 54 anos, vi uma cultura viva, de séculos mantida, e preservada, e o Manzo na selva mais nova geração, retomando o que ficou no nosso esquecimento, de onde viemos.
> Salve, vivasssssss nossos mestres, Reinados, e Sá Rainhas desse mundo em que o Boi, e muitos, mas sagrado, e só quando toca na nossa ancestralidade.
> O Nosso Boi, nasceu no tempo de criança, e vai crescer junto com elas, Sá Rainha quem falou.
> Começo Meio e Começo do Boi que voltou.

Um ano depois desse momento, onde pediram ao boi do concórdia que ele fosse o pai do boi do manzo (que vai nascer), as crianças fizeram um novo convite: para que, dessa vez, o boi do Rosário fosse conhecer a *Festa de Pai Benedito*, realizada no final de maio.

No dia 25, o tradicional festejo de *Pai Benedito* foi iniciado com um cortejo que partiu do território Kewa Matamba (do Manzo), percorrendo alguns quarteirões do bairro Santa Efigênia até a sede do Kilombu na Rua São Tiago. A relação das crianças com esse espaço se inicia antes mesmo da ação realizada em 2024, quando em abril de 2023, durante a Pré-Jornada de Agroecologia da Teia dos Povos-MG no Kilombo Manzo, realizaram um mapa de como imaginavam o território. Nesta cartografia afetiva, as vias remetem à entidades, *nkisis* ou mesmo pessoas de relevância para a comunidade.

Assim, a ocupação deste espaço, que também tem como princípio sua preservação e da Serra do Curral, além de manter uma ação contínua, envolve os mais novos nessa missão de salvaguarda, tanto da terra como da tradição.

Deste modo, como visto, outro ponto de confluência entre kilombo e reinado está na relação com a terra. São cosmovisões que muitas vezes leem e entendem o mundo de forma integrada, onde a natureza e formas de vida não-humanas ou mais-que-humanas estão em constante interconexão com o humano e o cosmos - devendo também serem preservadas. Como lembra a rainha (GASPARINO; TORRES, 2021):

> Isso é herança de nosso povo, cultivar as plantas porque as energias do universo passam pelas plantas, pelos rios, pelo mar, pelo céu, por dentro de nós. E as plantas também fazem o nosso significado, pois são o nosso alimento, a nossa cura – nossa e do nosso entorno. (GASPARINO; TORRES, 2021)

São diálogos e alianças que se formam não só entre pessoas ou territórios, mas também com não-humanos ou mais-que-humanos, seres invisíveis e demais elementos que formam essa complexa teia que é o cosmos. Em uma aula ministrada na plataforma do IHAC[33] da UFBA[34], a professora Leda Martins (2021) comenta que:

> Assim como na ótica da ancestralidade e do tempo espiralar, não se separa o animal do vegetal, do mineral. Não se separam os mortos dos vivos dos que ainda vão nascer, não se separam a natureza e o humano das divindades. Porque tudo faz parte dos elos da mesma cadeia significativa. (MARTINS, 2021)

[33] Instituto de Humanidades, Artes e Ciências.
[34] Universidade Federal da Bahia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Como pincelado ao longo desse texto-reflexão, essa perspectiva que experiencia o(s) mundo(s) de maneira menos compartimentada ou categorizada, e mais abrangente e integrada, também se manifesta na forma como esses territórios entendem e vivenciam aquilo que comumente chamamos de arte.

Alianças artísticas para pensar perspectivas de autonomias e (im)permanências

Dançava-se a palavra,
cantava-se o gesto,
em todo movimento ressoava uma coreografia da voz,
uma partitura da dicção,
uma pigmentação grafitada da pele,
uma sonoridade de cores.

Leda Maria Martins

Pensar na e através da arte nessas visões sociocosmológicas ampliadas e integradas, pode se tratar de um exercício de deslocamento das perspectivas às quais estamos habituados. Tal qual aprendemos com Ariella Azoulay[35] (2021), essa construção e conceituação da arte [no ocidente], foi realizada quase que exclusivamente a partir do cânone europeu-imperial, e assim marcada por exclusão, apagamentos e apropriações. (AZOULAY, 2021). Como nos ensina Renata Marquez (2017):

> A história da arte excluiu a sensibilidade estética de indígenas, negros, mulheres e tantos outros queers. É parte das narrativas produzidas pela distinção entre Nós e um vasto Eles, linha divisora moderna que separou ciência e crença, sujeito e objeto, arte e artefato. (MARQUEZ, 2017).

Artefato ou folclore, por exemplo, foram alguns dos termos empregados nesse movimento de apropriação e desqualificação dessas produções. O que vemos, no entanto, é uma complexa produção de saber baseada em epistemologias próprias que, aqui, se expressam por meio dessas manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras. A curadora Raquel Barreto (2024), num movimento de inversão, propõe imaginarmos uma nova história da arte a partir das festas populares brasileiras.

[35] Autora, curadora de arte, cineasta e teórica de cultura visual. Atualmente é professora de Cultura Moderna e Mídia e do Departamento de Literatura Comparada da Brown University.

Pensando com os territórios, assim como as autoras e autores apresentados nesse texto, é possível observar nessa experiência de encontro de kilombu com reinado, alguns aprendizados sobre como as alianças podem atuar para autonomia e permanência dessas bases epistêmicas e culturais, com a construção de "mundos comuns" que partem de uma perspectiva não-hegemônica de saber (e poder).

Essa experiência comum da arte que grafa o saber através do corpo e não se separa da vida cotidiana. Não difere o que é música, do que é dança, do que é arte visual… Não aparta performer/artista e comunidade; assim como não hierarquiza as espécies e elementos do cosmos.

Diferentemente da perspectiva ocidental-imperial que privilegia a figura do artista autoral, possui caráter coletivizante: "então o canto não é exaltação do indivíduo, ele é aquilo que no coletivo se irradia." Como nos ensina a professora Leda, nessa ótica, a ética também é estética e o belo, assim, possui caráter utilitário e valor social - e não mercantilista. Dessa forma, a arte é considerada uma dádiva, uma oferenda. (MARTINS, 2021)

Refletir com o nascimento do boi do Manzo pode ser também pensar na arte como elo para alianças territoriais que corroborem à autonomia e permanência dos povos e sua tradição - que nesta perspectiva de um tempo espiralar não é linear ou estática, mas está em constante trânsito e movimento. Aqui o foco não está no "objeto" artístico em si, mas nos processos e no que ela provoca ao ser compartilhada. A arte como elo ganha caráter utilitário e, portanto, poderíamos dizer belo?

Propomos então pensar assim, possivelmente, as alianças artísticas como oferendas aos que passaram, aos que estão e, aqui principalmente, aos que virão, circunscrevendo-se nesse tempo espiralar de criações e recriações de mundos (r)existentes, comuns e desejadamente autônomos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZOULAY, Ariella Aïsha. **Arte que destrói o mundo comum**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 15, p. 46-55, dez. 2021.

BARRETO, Raquel. **Prefácio**: Pensar o Brasil com suas festas. In: O que Lélia nos ensina. In: GONZALEZ, Lélia. Festas Populares no Brasil. Boitempo. São Paulo. 2024. p. 23-44.

EDUKA KILOMBU. Canal do Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/@edukakilombu4032/videos>. Acesso em: 20 jun. 2025.

FERREIRA, Joelson. FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA). Teia dos Povos. 2021.

GASPARINO, Isabel Casimira; TORRES, Júnia. **O Reino nas ruas**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 15, p. 2-9, dez. 2021.

GASPARINO, Antônio Cassimiro; BATISTA, Ceci Nery; LOBATO, Paulo; LAGE, Igor. **Se foi feito aqui, o instrumento é sagrado**. BDMG Cultural. Revista nº 11. Set 2023. Disponível em <https://bdmgcultural.mg.gov.br/artigos/se-foi-feito-aqui-o-instrumento-e-sagrado/>

IEPHA-MG, Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. **Dossiê de registro da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango**. Governo do Estado de Minas Gerais. 2018. 264 p.

KIDOIALÊ, Makota; MUIANDÊ, Mametu N'Kise. **Senzala, terreiro, quilombo**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 12, p. 52-61, ago. 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. Boitempo. São Paulo. 2024. 176p.

MARQUEZ, Renata. **Davi no museu**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 11, p. 02-11, nov. 2017.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do Tempo Espiralar**, Poéticas do Corpo-tela. Cobogó. Rio de Janeiro. 2021. 255 p.

MARTINS, Leda Maria. **Posfácio**: Brincando e cantando com Lélia. In: GONZALEZ, Lélia. Festas Populares no Brasil. Boitempo. São Paulo. 2024. p. 141-156.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: Processo de um racismo mascarado. Paz e Terra S/A, Rio de Janeiro. 1978.

SANTOS, Antônio Bispo. **Modos quilombolas**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, set. 2016.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ide em comunhão: caminhadas na mata no quilombo de Croatá, em Januária, no *gerais*.

Gleydson Vicente Mota[1]

RESUMO

No Croatá, quilombo ribeirinho ao Rio São Francisco, em Januária, no Gerais, o território é moldado pelas águas. O correr do rio dita não somente a paisagem, mas a organização social e a mobilidade dos viventes. Quando o rio está na baixa, é tempo de pescar. No tempo das águas é intenso em mobilidade. Quando as águas recuam e deixam o lameiro, é o momento de plantar, de cuidar da vazante. Este correr da vida diz das pessoas humanas, mas também impulsionam a circulação dos animais, a germinação de frutíferas e a regeneração da vegetação. Território em disputa, por décadas sofre com invasões e grilagens por parte de fazendeiros, que promovem o desmatamento para formação de pastagens. Em resposta, a comunidade tem mobilizado processos de retomada: reconduzindo áreas degradadas ao uso coletivo, recuperando a vegetação nativa e reafirmando sua permanência. Foi nesse contexto que, a convite do seu Arnaldo e Enedina, lideranças deste território, realizamos caminhadas pela mata e seus caminhos de rio. O convite surgiu do carinho mútuo pelas plantas. Caminhamos para coletar folhas e cascas de árvores que comporiam uma prensa botânica comunitária. A caminhada foi também um gesto de pesquisa, entendendo o caminhar como modo de escuta, de presença e de construção de sentido. É nesse deslocamento que o conhecimento se faz, relacional e partilhado, nos rastros das águas, sentindo o espírito da mata. Este texto apresenta as impressões do caminhar compartilhado na mata do Croatá.

Palavras-chave: rio São Francisco, etnografia multiespécie, plantas, encantados.

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação Associado UFMG-Unimontes em Sociedade, Ambiente e Território.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando eu estava refletindo sobre a pesquisa, sempre me vinha à mente a ideia de onde ela iria começar, quando começaria ou o que de fato marca o início de uma pesquisa. Era como se o seu início estivesse ligado a um momento específico, em um lugar determinado, em um tempo estabelecido, como se algo que eu não soubesse o que é tivesse que existir ou ser realizado. De fato, tem. Mas quão angustiante é o começar de algo, daquilo que se deseja, mas não se sabe qual o fim?

Era dia primeiro de abril de 2025, em uma terça-feira pela manhã, cheguei no Ponto de Cultura Centro de Artesanato, espaço cultural de minha cidade Januária, no norte de Minas Gerais, o qual colaboro e sonho em rede. Lá estava a Enedina, querida amiga, pescadora e vazanteira do quilombo de Croatá. Nos encontramos naquele dia e foi uma surpresa. Perguntei a ela se veio fazer a inscrição para a oficina de impressão botânica que abriríamos naquele mês de abril. Fiquei muito feliz de ver a Enedina ali. Ela não estava sozinha; foi nesse momento que conheci seu Arnaldo. Quando Enedina me apresentou a ele, fiquei admirado com o encontro, pois já havia ouvido falar dele, mas nunca havia tido a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente.

Enedina, ao nos apresentarmos, se refere a Arnaldo como cientista. Contou que ele conhece toda a mata do quilombo, não se perde ali dentro, mas se encontra. É experiente em caminhar pela mata, coletando remédios e paus de ervas para fazer chá. E hoje é um ancião, partilhando esses saberes com os seus. Se por um lado ela o apresentou como cientista, por outro, me apresentou a ele como uma pessoa que tem afeição por plantas. Tenho muitas plantas domesticadas e um dia corriqueiro, Enedina as conheceu, momento em que tomamos café e partilhamos de mudas. Então, contou isso ao seu Arnaldo. Imediatamente, ele me fez um convite que me deixou surpreso e feliz: perguntou se eu gostaria de ir ao quilombo do Croatá para caminharmos na mata, onde ele poderia me apresentar as plantas do seu território.

Ainda sobre a pesquisa, eu gostaria de ter algo que convidasse à prática e à vivência. Estar presente e na presença é algo que aprendi muito no cinema documentário. Vivenciar o presente e a escuta revela sutilezas do cotidiano. Na minha pesquisa, quero trazer esse desejo ao também fazer ciência em meu território. Sou barranqueiro, mas não sou vazanteiro ou

pescador. Sou economista, mas, também, artista. Este último, me leva a olhar para outras formas de compor, de fazer pesquisa em companhia aos meus.

Quando seu Arnaldo me convidou para caminhar na mata, lembrei das caminhadas que fiz com minha amiga Isabela Izidoro nas águas do Rio Peruaçu, durante a pesquisa de mestrado dela no programa de arquitetura da UFMG, enquanto eu estava como companhia de pesquisa, e aprendendo também outros olhares para a ciência, além das minhas referências nos estudos da economia. Foi então que ela me apresentou a prensa botânica. Ferramenta familiar nos estudos botânicos, e que foi utilizada como prática de vivência nas caminhadas de pesquisa, como ferramenta de reconhecimento de território e de aproximação à pesquisa das pessoas envolvidas, eu e alguns familiares.

Imagem 1. Encontro: seu Arnaldo e Enedina no Centro de Artesanato de Januária.

Foi então que propus ao seu Arnaldo de utilizarmos na nossa caminhada na mata a prensa botânica, onde poderíamos caminhar e sempre que encontrássemos plantas, sementes e frutos que achássemos interessantes, ou que fossem importantes para nós, pudéssemos coletar para compor uma prensa botânica de espécies que coabitam a mata do rio São Francisco. Essas plantas poderiam ter alguma relação com a nossa memória, afinidade, beleza ou utilizada para algum fim medicinal. Sugeri que fizéssemos essas coletas enquanto caminhávamos, para que pudéssemos criar uma prensa botânica. Através dessa prensa, poderíamos catalogar a diversidade de plantas presentes no quilombo do Croatá, especialmente as que crescem às margens do rio.

O seu Arnaldo afirmou que gostou muito da ideia e me disse que esse trabalho só aumentaria a *fortaleza*. Fiquei pensando no que ele queria dizer com isso. O que é a *fortaleza*? Ele me explicou a importância dessa coleta, pois, com o passar do tempo, poderemos afirmar que existia um determinado tipo de planta no território. Se alguém disser que estamos mentindo, poderemos mostrar as coletas que fizemos naquele ano. Esse convite despretensioso para caminhar na mata e coletar plantas para a prensa botânica rapidamente se tornou algo grandioso. É como se o senhor Arnaldo, esse mestre com toda a sua dimensão de mundo, nos enunciasse as mudanças na paisagem que estamos diante, de um território que vive às reminiscências da memória, de uma paisagem em transe.

O Quilombo de Croatá é uma comunidade quilombola, pesqueira e vazanteira, localizada na zona rural do município de Januária, no Norte de Minas Gerais, às margens do rio São Francisco. Faz parte de um conjunto de comunidades ribeirinhas que inclui também Sangradouro Grande, Gameleira e Várzea da Cruz, com as quais mantém laços de parentesco, práticas culturais e vínculos territoriais compartilhados. O conflito central que permeia o território do Croatá está relacionado à disputa por terra e à regularização fundiária. Os moradores enfrentam dificuldades para garantir o direito coletivo à terra, tradicionalmente ocupada por suas famílias, frente à pressão de fazendeiros, grileiros e empreendimentos que desconsideram os modos de vida quilombolas-ribeirinhos. Esse processo envolve a luta pelo reconhecimento oficial, a elaboração de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs) e o enfrentamento de tentativas de expropriação e degradação ambiental para áreas

de pastagem e cultivo de boi; também queimadas e desmatamentos, que afetam diretamente a paisagem vivida e os modos de subsistência das famílias.

Nós, humanos, nomeamos as coisas e, ao fazê-lo, damos sentido a elas. O ato de nomear não é uma simples atribuição arbitrária, mas um gesto carregado de relações, de história e de sentidos. Através dos nomes, reconhecemos os espaços que habitamos, os seres com os quais nos relacionamos e os fluxos que nos atravessam. Mas os nomes não são apenas palavras, e sim, expressão de vínculos, de práticas e de trocas. Nascem da experiência e se enraízam na materialidade do mundo vivido.

Foi acerca dessas reflexões que eu me perguntava o porquê do nome Croatá, nome que soa forte e muito bonito, como aquele povo. Em um almoço de domingo à beira do rio, enquanto assentávamos o curimatá frito que havíamos comido, Enedina me explicou que "Croatá" vem do nome de uma planta chamada *croá*. O *croá*, no tempo dos mais velhos, utilizavam artesanalmente para confeccionar as redes de pesca, pois possuía uma fibra boa e abundante na beira do rio. Hoje, porém, essa espécie já não é mais encontrada no território. Entre o movimento de vida e morte imposto pelo fazendeiro, com suas práticas de apropriação e devastação, a existência do *croá* se perdeu. Ainda assim, nesse ato de nomear coisas, o nome "Croatá" permanece em sentidos em razão dessa planta que um dia existiu no território.

Imagem 2. Chegança: seu Arnaldo nos recebe na porteira do Croatá. Ana, Nega e Eu.

A nomeação de um lugar não se dá por acaso. O mundo que habitamos é constituído por teias de relações nas quais humanos e mais-que-humanos se co-produzem mutuamente. O nome "Croatá", por exemplo, não é apenas uma convenção: ele emerge da interação entre viventes pescadores-vazanteiros, rio e plantas que se dependem. Essa nomeação carrega uma cosmologia, um modo de ver e interagir com o mundo, onde os seres mais-que-humanos como o *croá*, não são viventes passivos na paisagem, mas participantes ativos da vida cotidiana. Nomear é dar sentido, e dar sentido é construir relações.

Conheci o Quilombo do Croatá em 2021, durante uma articulação no setor cultural, quando estávamos realizando o mapeamento da rede de cultura vinculada ao Centro de Artesanato. Naquele processo, tive a oportunidade de circular por algumas comunidades quilombolas, conhecendo seus grupos de folia, artistas do artesanato e pessoas mestras da cultura alimentar. Esse trabalho estava inserido em um esforço maior para garantir que ações

culturais, grupos, coletivos e pessoas mestras dos territórios tradicionais fossem contemplados nos editais de fomento da Lei Aldir Blanc, criada como medida emergencial diante da pandemia. Foi nesse contexto que cheguei ao Quilombo do Croatá.

Sou de Januária e me lembro que, eventualmente, o nome do Quilombo do Croatá surgia nos diálogos da cidade, sempre associado aos períodos de cheias e vazantes do rio, quando a luta daquela comunidade se tornava mais visível. Ao mesmo tempo, também era comum ouvir comentários preconceituosos, como "olha lá esse povo vagabundo, sem terra, que vive às custas do governo", como se não fosse um direito legítimo de todos ter um lugar de morada, e destes às margens do rio, correspondente ao fluxo e sentido de vida.

Não compreendia a origem desses conflitos, mas percebia que, na visão da cidade, o Quilombo do Croatá era frequentemente reduzido a um *não-lugar* no imaginário social. A maioria das pessoas não conhece de fato esse quilombo, sua expressão cultural e sua forma singular de coabitar o território. Sempre me chamou a atenção o fato de que a vida em comunidade não se resume às aparências externas. A experiência de viver coletivamente, de lutar por um território e manter modos de vida tradicionais, carrega uma complexidade e uma profundidade que não podem ser ignoradas. Por isso, considerei equivocadas as pré-noções e os julgamentos vindos da cidade em relação a esse povo da beira do rio.

Nossa primeira caminhada foi no dia quinze e dezesseis de abril daquele ano, em meio a Semana Santa. Começamos no Retiro, área de retomada do Quilombo do Croatá, onde desde 2016 Enedina e seu Arnaldo resistem juntamente com outras famílias. Logo ao chegar, a primeira coisa que observei foi um enorme pé de jatobá. Debaixo dele, fitas e cabaças penduradas indicavam que aquele era o lugar de encontro da comunidade: espaço de prosa, de festa e também de articulação política. Os cachorros caramelos vieram correndo em minha direção, enquanto a voz de Enedina ecoava ao fundo, chamando do caminho que vai da porteira até sua casa. Para chegar até lá, percorri um *carreiro* rodeado de mandioca, abacaxi e canteiros de hortaliças sendo arquitetados. Seu Arnaldo já estava no local, havia chegado

mais cedo para cuidar dos preparos da horta, pois, segundo explicou, após a Semana Santa era o tempo certo de plantar.

Antes de começarmos a caminhada, seu Arnaldo preparou um sumo feito com folhas de *mamona* e *cravo da índia*. Ele coletou essas folhas, bateu várias vezes com um pedaço de pau da mata até que ficassem todas bem trituradas, as amassou em um pano com muita força ao ponto do sumo se extrair entre as fibras do tecido. Curioso com o que via, perguntei a ele o motivo daquela preparação. Seu Arnaldo explicou que não era exatamente um remédio para nós, mas sim um recurso para espantar carrapatos. Segundo ele, os carrapatos estavam entrando no período de reprodução e, por isso, estavam mais afoitos na mata. O cheiro da mamona e do cravo, filtrado na água após o processo de amassar as folhas, funcionaria como uma proteção, impedindo que os carrapatos grudassem em nossos corpos, mantendo-os apenas nas suas casas, a mata. Assim, passamos esse insumo por todo o corpo. Em seguida, apanhamos facão, tesoura, sacos, enchemos nossas garrafas de água e levamos também rapadura e banana. Dali, do quintal de Enedina, iniciamos a nossa caminhada e coletas.

Ali era a vargem, tomado por árvores de porte pequenas, conhecidas por *lagadiço branco* e *lagadiço preto*, quase que enfileiradas, onde o seu chão era de barro, todo craquelado, formando um mosaico que se estendia por onde meus olhos conseguissem ver, anunciando que o rio passara por ali, no período de cheia. O barro estava seco na superfície, mas ao pisar ele se mostrava fofo, e partes escorregadio, o *lagadiço*. As flores brancas e amarelas da *graminha barba de bode* cobriam todo o chão craquelado da vargem. Coletamos *velamim*, *favaquinha* e *pinha cabeça de galinha*. Quando estávamos caminhando na mata de vargem, em um determinado momento, paramos em uma sombra de jenipapo com frutos ainda verdes, que em meio as suas companhias ornavam a paisagem, e ela se destacava, porque a sua sombra nos convidava a um momento de pausa. Bebemos água, estava muito quente no meio daquela manhã.

O seu Arnaldo explicava para a gente como que a paisagem vem se transformando. No ano de 2016 o quilombo se mobilizou para retomar aquela área que antes era ocupada pelo fazendeiro, que havia devastado e que agora a natureza se encontra no seu processo regenerativo. Sobre a sombra do jenipapo, o seu Arnaldo me perguntou o que aquele pé de

jenipapo fazia ali sozinho, sem outras companhias de jenipapo. Fiquei pensando nas possibilidades. No primeiro momento, pensei que um passarinho poderia ter trazido a semente do jenipapo. Então, seu Arnaldo nos contou que o jenipapo foi trazido pelas águas do rio. Segundo ele, as águas trazem muitas coisas, como o *são joão*, *tamboril*, *jatobá* e *juá mirim*, deixando as sementes que brotam novamente. Quando há bastante de uma planta, as sementes se espalham, se multiplicam e vão nascendo outros pés.

Imagem 3. Seu Arnaldo nos mostrando jenipapo na mata da *mãepueira*.

Assim como aquele jenipapo que estávamos sobre a sua sombra nos refrescando e que ele tinha cerca de cinco anos de vida, e que chegou ali pelas águas, outras espécies também estavam retomando para o seu chão de morada. No Croatá, o fazendeiro devastou áreas inteiras para abrir pasto de boi e aproveitou a madeira para fazer móveis e cercas. A

vegetação ali estava baixa, as plantas eram novas de idade e havia resquícios em decorrência da ocupação do mesmo que se estende desde da década de 70. A medida que caminhávamos, encontramos paus fincados no chão, alinhados em memória as cercas feitas com *pau de jacaré* que dividiam o território, suprimindo a área para o cultivo de boi, visto a presença de capim em meio a vegetação nativa, que ainda brotam aos montes no período das águas.

A comunidade quilombola se organiza de forma coletiva para garantir a vida e a preservação do território. Segundo minhas companhias de caminhada, hoje quem é *de fora* não entra na comunidade para caçar, pescar ou realizar coletas. Isso acontece porque não se conhece a intenção de quem vem *de fora*, enquanto, na comunidade, há confiança e reconhecimento das intenções uns dos outros pactuados em encontros da associação comunitária.

O cultivo de gado sem manejo é complexo, porque esses bichos precisam de grande área de pasto que conflituam com a manutenção das plantas, das lagoas por intensivo consumo de água e pisoteamento dos caminhos d'água, como os *sangradouros*, contribuindo para o assoreamento da área. Apesar disso, o boi é considerado um investimento e algo a se desejar, constituindo também uma relação territorial. Nos *gerais*, o boi é companhia para além da renda: há relações afetivas e culturais ligadas a ele. Garante alimento, pois do leite se faz queijo, requeijão, biscoito, e da carne se assegura a subsistência e compõem celebrações. Em momentos de aperto, vender um boi pode significar obter uma renda imediata. Assim, ele é também segurança.

Quanto à criação de gado, há um acordo coletivo. Cada família do quilombo pode criar até cinco cabeças de gado em sua área própria. A partir da sexta cabeça, o cultivo deve ser feito na área coletiva, destinada especificamente para o manejo dos bichos, pagando uma taxa para a associação. Essa organização comunitária busca equilibrar o uso individual e comunitário dos recursos, preservando a vida coletiva e a manutenção do território.

Seguimos a caminhada e, à medida que avançávamos, a vegetação ia se transformando: o tom terroso da paisagem cedia espaço ao verde, sinal de que estávamos entrando na mata e nos aproximando de corpos d'água. Foi então que, ao chegarmos à sombra de um grande *angico*, seu Arnaldo comentou: aquele é um *pau erado*, com, no mínimo, cem

anos de idade. Ele indicava o caminho para a Mata dos Angicos, um lugar do território do Croatá cujo próprio nome revela a presença marcante dessa árvore nativa, utilizada tradicionalmente para a coleta de resina e cascas. "Ele é próprio para fazer pureza", disse seu Arnaldo. Enedina, por sua vez, ensinou-me que, ao deixar a casca curtir na água por um dia, é possível limpar o couro, prática muito utilizada no tempo dos mais velhos. Já da resina, ao ralar, o seu pó misturado na água, produz-se um xarope usado para curar bronquite.

Imagem 4. Caminho de rio, o *sangradouro* da lagoa de Pau Darquim.

Continuamos por outro caminho em direção à lagoa de Pau Darquim, até chegarmos ao rio Ipueira, afluente do Rio São Francisco, onde seria o nosso destino de caminhada daquele dia. Nesse momento, seu Arnaldo explicou que, para adentrar a Mata dos Angicos, era necessário estar consagrado, e me disse que eu ainda não estava preparado para isso, pois havia um tempo de trabalho a ser cumprido antes de alcançar tal consagração.

A vegetação estava bem fechada e, para qualquer lado que eu olhasse, parecia sempre a mesma direção. Eu já não fazia ideia de onde vínhamos nem para onde iríamos. Seu Arnaldo seguia à frente, firme no passo, em um estado de presença, como quem sabe exatamente onde pisa e onde vai chegar. Foi então que avistamos um carreiro e o seguimos. Enedina comentou que aquele carreiro era feito pelos bichos. Reconheceu que estávamos próximos da lagoa ou do Ipueira. Explicou que era caminho de bicho e não de boi, pois, se fosse de boi, estaria todo batido. No percurso, encontramos um *pau-jaú*, árvore que indicou o caminho a seguir até chegarmos à lagoa de Pau Darquim. Paramos ali para beber água, e Enedina me ensinou sobre os usos da planta: tanto a folha quanto a casca são aproveitadas.

A casca, disse ela, é utilizada para problemas de estômago, como disenteria. Basta colocar na água e beber, mas se tiver tempo de deixar curtir, o efeito é ainda melhor. Contou que, quando seus filhos eram bebês, e sofriam com o enjoo causado pelas dores nos dentes que estavam nascendo, ela fazia o curtido para eles beberem, o que cortava imediatamente. Ressaltou também que a casca pode permanecer muito tempo na água sem estragar. Fizemos a coleta de cascas e das folhas para a prensa. Seu Arnaldo acrescentou que, em pouco tempo, aproximadamente seis meses, a árvore se renovaria e já voltaria a ter casca novamente.

Entre as folhas da mata fechada, avistamos reflexos de sol na água. Seu Arnaldo comentou que vinha muito ali e gostava de vir com o pai para pescar piranha. Havíamos chegado na lagoa de Pau Darquim. Segundo ele, pegavam sacos e sacos de piranha na lagoa. Recordou do seu pai dizendo: “Amélia, faz uma farofa de feijão que eu vou lá na lagoa de Pau Darquim pegar umas piranhas”. E, com as mãos, mostrou o tamanho de uma “piranhona” grande, “vermelhona”.

Atualmente, a lagoa está preservada, pois o fazendeiro não está mais lá. Na época em que havia fazenda, a lagoa não se mantinha viva o ano todo: o desmatamento e o gado bebendo água com frequência, faziam com que ficasse pisoteada, secando nos meses de agosto e setembro, período de seca. Hoje, ao contrário, ela permanece com água, mesmo em meses de intensa seca, com abundância de peixes, porém a comunidade não pesca ali. Ao nos aproximarmos, qualquer gesto ou barulho fazia a água borbulhar. Segundo Enedina, eram os peixes *bebendo*, e era possível avistar a abundância deles. Perguntei, então, a seu Arnaldo e

a Enedina por que a comunidade não pescava ali. Eles explicaram que a lagoa de Pau Darquim não é uma lagoa de pesca, mas de alimento para os bichos. Claro que, se for para pescar e comer, a comunidade pode, mas não é permitido pescar para vender o peixe na *rua*, na cidade de Januária. Seu Arnaldo explicou ainda que, nos meses de agosto e setembro, período de seca intensa, a lagoa fica bem rasa, e muitos bichos vão até lá para se alimentar. "Eles fazem a festa".

No Croatá existem trinta e três lagoas. Algumas delas são destinadas à pesca, enquanto outras têm a função de garantir o sustento dos animais. Nas lagoas próprias para pesca, as pessoas da comunidade podem pescar, mas apenas para o consumo. Ou seja, trata-se de pescar para garantir a *janta*: arma-se o *ceveiro*, pega-se o peixe necessário e dele se alimenta. Seu Arnaldo conta que, sempre que vai a essas lagoas, pesca apenas o suficiente para alimentar a si e aos seus. O peixe que não for necessário é devolvido à lagoa, porque, como ele diz, "ele é vida e é produção". Às vezes, pega um saco de *curimatá*, leva para casa e distribui entre os vizinhos. Mas, para vender, não. Quem pesca nessas lagoas para comercializar não fica com o dinheiro, volta para casa, como dizem, com o "bolso furado".

Enquanto caminhávamos eu sentia uma presença. Era como se, entre as ramificações dos galhos e os espaços das folhas que compunham a paisagem, houvesse algo ou alguém, como se eu não estivesse sozinho. E não faço referência às companhias de Enedina e seu Arnaldo, mas como se mil olhos estivessem nos observando. Por vezes, andando, eu olhava para os lados, para o caminho que havíamos percorrido, e pensava: "Nossa, será que passei por cobras e não as vi?". Se estávamos percorrendo o caminho dos bichos, e se muitos deles coabitam a lagoa de Pau Darquim, quais bichos poderíamos encontrar? Foi então que perguntei a seu Arnaldo e a Enedina quais espécies convivem naquele espaço e partilham da lagoa. Eles me contaram que ali há muito curimatá e piranha, mas que a lagoa também dá de comer às garças, veados, capivaras, onças, jacarés e, sobretudo, a ela: a sucuri, a mãe da lagoa. Essa é mais uma razão pela qual muitos pescadores não arriscam pescar na lagoa de Pau Darquim. Diante da abundância do rio São Francisco, visitar a sucuri não vale o risco de uma pesca fácil.

A formiga *jequitaia* nos convidou a continuar a caminhada. Aos montes, alvoroçadas, seu Arnaldo nos contou que o motivo de estarem assim não era tanto por causa da nossa presença, mas sim porque sentiam a aproximação da chuva. Eu estava tão entretido com a nossa conversa que nem percebi o tempo fechar. Era Semana Santa e nos aproximávamos da Sexta-feira da Paixão. Surpreso, seu Arnaldo comentou que, em um tempo longínquo, era comum toda Sexta-feira Santa o tempo *invernar*. Assim como no dia de São José, já se esperava a chuva cair sobre a terra. Enedina lembrou que hoje o tempo está muito diferente por conta das mudanças climáticas. Antigamente, sabia-se a época certa da chuva: plantava-se a roça em novembro, porque em dezembro e janeiro as águas vinham e davam de beber o milho e o feijão. Hoje, porém, em dezembro, nem o vento acena a sua chegada.

A poucos passos de caminhada da lagoa de Pau Darquim, chegamos a uma curva do rio Ipueira. No primeiro momento, pensei que estivéssemos diante de outra lagoa, porque ela tinha o mesmo aspecto da lagoa que acabamos de visitar. A impressão que tive foi a de que as águas não corriam, estavam paradas, sem fluxo de rio. A vegetação cobria as águas: havia *gorfos*, *samambaias* e *taboas* em grande parte da sua extensão, tomada por uma vegetação rasteira muito bonita, que recobria toda a superfície à sua margem. Seu Arnaldo, então, apresentou-me a *beleza*, planta tão importante para a preservação das águas, pois realiza o processo de oxigenação, servindo de abrigo para traíras e para os peixes menores, que gostam de permanecer na sombra e na água mais parada, próximos ao lameiro. Ele considera este rio como mãe, o chamando *mãepueira*, porque, segundo ele, é como a mãe-terra: dá de tudo e para todo mundo.

Suas águas deságuam no rio São Francisco, constituindo-se como um importante corpo d'água que contribui para a manutenção e a reprodução dos peixes. Contudo, a *mãepueira* vem sofrendo atravessamentos antrópicos e também pressões de sua própria dinâmica natural, agravadas pelas mudanças climáticas, que acarretam formas desenfreadas de coabitação entre as múltiplas espécies que ali vivem.

Seu Arnaldo costumava pescar ali na década de 1980, quando a *mãepueira* era "limpa", livre e corria seu curso. Hoje, em muitos lugares, só é possível saber que é rio porque avistamos água na sua margem. Muitas dessas sementes de capim d'água chegaram com a

cheia de 1989 e, aos poucos, foram cobrindo tudo, já que os regimes das águas não estão mais dando conta de limpar. Além disso, ele nos contou das barragens que foram construídas ao longo do rio, como a da fazenda do Bom Jantar, que prende a água em seu curso mais alto e faz com que desça pouca água, sem força suficiente para a limpeza. Mesmo assim, com pouca chuva, seu Arnaldo ainda vê beleza: quanto mais o rio ficou tomado de plantas, mais se tornou bom para produzir peixe, pois os peixes se escondem na vegetação. Contudo, a maior quantidade de plantas também contribui para um maior consumo de água, o que resulta em menor fluxo no período da seca, entre os meses de agosto e setembro. Poucos pescadores se arriscam a pescar na *mãepueira*, porque a vegetação fechada no rio impossibilita a navegação das canoas, restringindo-se a um pequeno curso destinado à pesca. As demais partes ficam reservadas para a reprodução dos animais e servem de morada para cobras, sucuris e jacarés. Ele contou que, em um dia de pesca, de repente a água parada começou a se agitar, levantando um *rebolo* que até sujava a água. Nesse momento, os piaus saíram disparados, como em uma maratona. Era a sucuri.

Imagem 5. O *mãepueira.*

Seguimos caminho margeando o *mãepueira* e conversando sobre como as águas configuram a paisagem. As plantas de rio coabitam esse cenário e, nos ciclos das águas, o rio São Francisco enche e deságua nos baixões e vazantes, que percorre os sangradouros, caminho de rio que molha o território e dão de beber às lagoas. É nesse fluxo que o peixe percorre até chegar às lagoas e, quando as águas baixam, muitos deles permanecem ali em abundância. O *mãepueira* também tem o seu ciclo: na subida do rio São Francisco, suas águas entram no Ipueira, ao mesmo tempo em que as águas da cheia do rio *mãepueira* vão descendo. O encontro das águas da cheia do São Francisco com as cheias do *mãepueira*, e com as águas das lagoas, juntas são a força do rio, que ao descer limpam tudo.

Em determinado momento da caminhada, paramos em um ponto comum entre os pescadores, onde havia três canoas ancoradas na beira do *mãepueira*. Para seu Arnaldo, caminhar pela mata é a "vitamina do estresse", porque o pisar na terra nos coloca em estado

de presença. Ali bebemos água, comemos rapadura e seu Arnaldo comentou a importância de tirarmos uns dez minutos para concentrarmos o espírito. Ele anuncia o evangelho para uma reflexão, comentando que Jesus disse a Pedro: "Pedro, ide e pregai o Evangelho a toda criatura; aqueles que creem serão salvos, aqueles que não creem serão condenados", seu Arnaldo fez uma *comparação*. Disse que, naquele momento, estávamos também em um *ide*, não o ide de pregar o Evangelho, mas o *ide* de conhecer a natureza, viver a natureza e transmitir a natureza. Compartilhou comigo que o que estávamos fazendo era mais do que a prática do Evangelho: os estudos, na prática da caminhada, não auxiliam apenas uma missão individual, mas fortalecem a vida de uma comunidade, que passa o saber adiante. E acrescentou: esse não é um *ide* solitário, é *ide* para o bem comum, *ide* em comunhão.

Estávamos na metade do caminho daquele primeiro dia de caminhada, e eu já tinha aprendido tanto com a dimensão e a compreensão de mundo das minhas companhias. Seu Arnaldo entende o conhecimento de vida como tradição, algo que é passado de geração em geração. Por vezes, traz para a prosa a concepção de filosofia, mas não como estudo teórico das ciências humanas, mas como conhecimento vivido. Essa forma tradicional de compreender o mundo se dá pela prática. Ainda assim, ele ressalta a importância do estudo e do registro em texto e fotografia como ferramentas que contribuem para o *ide*.

Em determinado momento, seu Arnaldo recorre novamente à Bíblia, aterrando para o que estávamos fazendo: "amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si próprio", comentou. E completou: era exatamente isso que estávamos realizando ali, "uma obra para ver o próximo crescer, comentar, ajudar uns aos outros, a comunidade e o mundo". Ambos lutam pela terra e a caminhada também é um meio, porque é um modo de reconhecer o território, de prática e de trabalho espiritual, movido pelo desejo de ajudar e de transformar. Seu Arnaldo compreende que, caminhando, somos como uma pequena mancha diante de uma nuvem em expansão. Nesse sentido, comparou à *beleza* que encontramos no rio: ela começa pequena, mas, ao se juntar a outras, cresce, multiplica-se e se fortalece. Assim é o crescimento espiritual: caminhar com a natureza faz crescer espiritualmente as pessoas, aproximando-as dela.

Imagem 6. *Beleza*. Prensa botânica. Exsicata 8.

Mas, ao mesmo tempo, ele ressaltou que nem todos estão preparados para essa vivência de caminhar na mata. Muitos não estão abertos porque permanecem focados em uma lógica individualista, no trabalho isolado, no agir sozinho, no modo de operar de um sistema agro capitalista. Segundo seu Arnaldo, essa lógica, às vezes, se infiltra até dentro do próprio quilombo, quando as pessoas esquecem a tradição e acabam replicando o modo do fazendeiro. Por isso, destacou a importância do diálogo e da construção do *ide* em comunhão. Disse: "Bate veneno, toma terra, mata o mato, planta capim, cerca e rodeia o território…" Mas completou: se a pessoa não aprendeu ainda, nunca é tarde para ensinar. É necessário ter compaixão, pois aos poucos, a comunidade vai construindo parcerias, envolvendo redes, chamando universidades. Ele contou que, por meio de trabalhos como o que fizemos naquele dia, de caminhar juntos, as pessoas vão se libertando, ajudando umas às outras. Isso é comunhão. Precisamos da comunhão para acolher o que há de bom em cada um. Mesmo assim, com todo o esforço coletivo, se alguém não aprende, não somos nós quem vamos ensinar: é a própria natureza que ensina, porque ela cobra.

A mata tem seus mistérios. Não é todo mundo que anda nela, e nem sempre isso depende de disponibilidade de tempo, predisposição ou desejo. Muitas vezes, é medo. Sabe quando estamos na mata e sentimos aquela apreensão, aquela sensação de estar sendo

observados? Foi esse mesmo sentido que me acompanhou em alguns momentos enquanto caminhávamos. Pois bem, é esse medo.

Ouvi dizer da cisma: essa angústia de estar em um lugar e, ao mesmo tempo, se perguntar "o que estou fazendo aqui?". É como se algo ou alguém se comunicasse conosco, não de forma visível ou audível, mas como parte da natureza do sentir. Todo lugar tem um espírito: o espírito da água, do ar, da terra. O que para uns é medo, para seu Arnaldo é *fortaleza*. Não é preciso sentir medo se a intenção é de fazer o bem. Ao estar de frente a uma cobra na mata, por exemplo, ele não sente medo dela, porque não deseja lhe causar mal. Mas também não vai mexer com ela. A mata é, sim, lugar de medo. Para uma pessoa vir sozinha é difícil; até mesmo seu Arnaldo, com todo o seu conhecimento de território, também sente medo de estar nela. E esse medo não é porque o espírito da mata faz mal, mas porque se trata de uma força da natureza. Seu Arnaldo nos conta, então, uma *comparação*:

> "Eu ia no barco remando e o menino lá na frente jogando tarrafa, pegando as curimatazinha. Isso era base de 11 horas da noite. A gente aproveitava para pescar até 1h da noite pra gente ir trabalhar no outro dia. Aí quando pensa que não, o meu cabelo arrupiava, é o medo. Daqui a pouco parece que tinha uma sombra bem aqui em mim (apontando pro ombro). Essas mãos posto em mim, e eu sentia. Fria, fria. Eu ficava, concentrava. Aquele medo. Concentrava e não passava a transmissão para o menino que estava comigo. Se eu passasse ele assombrava e aí ficava pior. Aí eu saia, pegava um barranco, urinava e tornava a subir pro Rio. Então a gente fala, o que acontecia com a gente. É um espírito que a gente sabe, não sabe se é do bem ou do mal, mas é na área preservada. Então eu vejo, andando aqui, me dá aquele medo, aquela cisma, mas aí eu concentro. Aí eu entro na graça, pra mim não está acontecendo nada. Mas é o espírito da mata. É o espírito de assombrar, porque tem muita pessoa querendo fazer o mal aqui. Fazer o mal, não é fazer o bem."

Enedina me contou que, às vezes, o medo, a cisma, é um aviso para não permanecermos em determinado lugar. Não necessariamente porque faremos algo de ruim na mata ou nas águas, mas porque não temos como compreender, neste plano em que vivemos, todos os sentidos que compõem o mundo. Por isso, essas forças nos avisam, comunicam-se conosco por meio da intuição, de sonhos ou de sinais da natureza. Ela recordou que, quando era mais jovem, seu pai insistiu em atravessar o rio São Francisco para ir à vazante na outra margem colher melancias e abóboras, pois no dia seguinte era dia de

vender a produção na *rua*. Naquele momento, ela questionou ao pai se era mesmo necessário fazer aquilo àquela hora, sugerindo que deixassem para o outro dia cedo e, de lá mesmo, seguissem direto para a cidade. A mãe e as irmãs concordaram com ela, mas o pai relutou: disse que era para fazer naquele instante, para ganhar tempo.

Todos estavam naquela angústia, naquela cisma, mas não havia como desrespeitar a vontade do pai. Então atravessaram o rio de canoa, carregaram-na de melancias e abóboras e voltaram. De repente, as águas começaram a *maretar* e o vento soprando forte. Já próximos ao barranco, não houve jeito: uma força virou o barco. As melancias e as abóboras desceram pelo rio, boiando. Naquele dia, perderam para as águas toda a colheita. Foi uma desobediência. Nunca mais o pai de Enedina se atreveu a desrespeitar a cisma. Aquele espírito era o *Cumpade D'Água*, e ele havia avisado.

Quando há um aviso e ele é ignorado, você pode até ir pescar, mas talvez não pesque nada; pode até colher para vender, mas talvez não venda nada, ou até mesmo perca tudo. Minhas companhias contam que o vento, a terra, a mata e as águas têm suas mães. Eles falam do espírito, de uma visão que chega: você não vê, mas sente, porque ela se manifesta. Seu Arnaldo acrescenta que não é uma visão ruim, mas sim uma visão de *preparamento*. Se você vai para a mata e não está preparado, é melhor não ir. Se já está na mata e sente que chegou o momento de voltar, volte, porque, se insistir em prosseguir, não é coisa boa. A desobediência é sempre seguida de cobrança. É como se a mata, ou as águas, dessem um sinal e, caso ele fosse ignorado, retirasse algo de você.

Na mata e nas águas, ninguém está sozinho. A gente pode não ver nada, mas muitos viventes coabitam, e eles estão vendo tudo. Sempre estamos em companhia dos bichos e dos encantados, que olham e cuidam do lugar. Eles não fazem mal sem razão. Se houver cobrança, antes há um aviso: se você não cuida, então é cobrado.

Naquele momento de caminhada, eu não entendia muita coisa. Hoje, momento em que escrevo este texto, após algumas caminhadas na mata com seu Arnaldo e Enedina, ainda sinto que tenho muito a compreender. Quando seu Arnaldo me falou sobre a *consagração*, eu, enquanto pesquisador interessado em formas outras de coabitar e de se relacionar com o chão que se pisa, num primeiro momento, associei o termo a algo místico, talvez

impressionista. Ingenuidade minha. Digo isso em relação ao entendimento da *consagração*: quando, naquela primeira caminhada, ele me disse que eu ainda não estava consagrado para entrar na mata do Angico.

Tempos depois, neste momento em que escrevo, perguntei novamente a seu Arnaldo o que era, afinal, a *consagração*. Dias antes, ele havia me revelado que eu agora estava consagrado para adentrar àquela mata. Ele me respondeu dizendo que a *consagração* é o entendimento de fazer parte do coletivo, de pertencer ao grupo. Na época da nossa primeira caminhada, nós ainda não tínhamos experiência de trabalho conjunto, não nos conhecíamos, diferente de Enedina e de outras companhias amigas do Quilombo do Croatá.

A consagração, segundo ele, se dá no tempo. Há uma temporalidade nisso, assim como uma mata *erada* não se forma de um dia para o outro, ela se forma com o tempo. Uma pessoa mestra também não nasce mestra, ela se faz no tempo. Somos formados no tempo. A amizade, da mesma forma, é uma temporalidade, algo que também se constrói no tempo. Em um território em conflito, abrir caminhos, apresentar e revelar aquilo que é íntimo, como a mata *erada* dos Angicos, é um gesto de confiança. Afinal, não se sabe a intenção de estar ali, por ter muita gente querendo fazer o mal para a mata. Ela é íntima, singular. Por isso, para entrar, não basta somente pedir licença; é necessário estar consagrado. E isso requer tempo: um tempo outro, dilatado, que não é o tempo da mercadoria, da utilidade ou da vida acelerada. É necessário desacelerar as ferramentas para compreender a sua dimensão.

Para seu Arnaldo, a *consagração* são os tempos de vivência que criam vínculo. Ele me contou que, quando desejei assumir uma responsabilidade por meio da pesquisa e apoiar a luta de sua comunidade, eu estava me preparando. A consagração é esse preparo, espiritual e material: de consideração, de coletividade, de amizade e de comunhão de crenças. Para ele, sabedoria não é ler ou escrever; é saber ouvir.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cosmogramas africanos: cartografias de reexistência

Carolina Noury[1]
Marina Sirito [2]

Resumo:

Diante das estratégias de apagamento impostas pelo colonialismo, a cultura diaspórica, como a cultura de terreiro, emerge como forma de resistência e reconstrução coletiva. A diáspora marca a perda de referências identitárias e de mundo, sendo a coletividade um dos possíveis caminhos para reconstituí-las. Nesse processo, a cultura não se apoia no indivíduo, mas na força do comum. O chão dessas experiências vivenciadas pelos povos de terreiro — feito de memórias, rituais e práticas — conecta esse chão que pisamos com aqueles chãos do outro lado do Atlântico. Como afirma Luiz Rufino, trata-se de uma pedagogia das encruzilhadas, em que saberes são vividos, cantados, dançados e partilhados. O terreiro, entendido como forma atualizada do quilombo, é um espaço de recriação do viver em comum, articulando alianças, cuidado e resistência nas práticas coletivas e na relação com a t(T)erra. Os cosmogramas africanos, como os pontos riscados da umbanda, os vèvès do vodu haitiano e as firmas do Palo Monte em Cuba, também operam como cartografias capazes de refazer outros chãos. Conectam a ancestralidade e o tempo presente e futuro, o material e espiritual, estruturam ritos e gestos cotidianos como formas de reexistência que encarnam uma ética de cuidado, relação e presença. Reunir essas práticas na pesquisa é um gesto ético e político. O terreiro como quilombo, os cosmogramas como mapas de reexistência e a escrita como aliança nos convocam a estar com — e não apenas falar sobre — aqueles que resistem à devastação colonial.

Palavras-chaves: vèvès do vodu haitiano; firma cubana do palo monte; pontos riscados da umbanda; cosmogramas; outras formas de projetar.

[1] Doutora em Design pelo PPDEsdi/UERJ, Escola Superior de Desenho Industrial (Esdi/UERJ).
[2] Doutora em Design pelo PPDEsdi/UERJ, Fiocruz.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Este texto é resultado de uma escrita a quatro mãos, construída a partir de uma pesquisa situada em um terreiro de umbanda — ancorada na vivência direta de uma das autoras e na aproximação da outra com essa prática. Essa investigação compartilhada nasce de uma inquietação comum: a possibilidade de pensar teorias e práticas de design e de projeto que se afastem do antropocentrismo e se comprometam mais profundamente com a vida, por meio da valorização de saberes ancestrais que orientam, no cotidiano, outros modos de existir. Aqui, propomos refletir a partir das linhas de escritas gráficas ancestrais — como as *firmas* cubanas do palo monte, os *vèvès* do vodu haitiano e os pontos riscados da umbanda, estes registrados no terreiro Égbé de Oxalá, raiz de Tumba Junsara —, compreendendo-as como cosmogramas das religiões da diáspora africana.

O estilo de vida do ser humano moderno, sustentado pela lógica desenvolvimentista e pelo ideal de progresso, resultou no desaparecimento de inúmeras formas de vida, mundos e culturas. Nos vemos hoje em encruzilhadas para as quais não vemos saídas. Enquanto designers que buscam contribuir com os modos de pensar e praticar design, nos colocamos críticas ao ideal produtivista e desenvolvimentista ao qual nossa disciplina de interesse nasce atrelada. O design tal qual conhecemos, se estrutura enquanto pensamento vinculado aos princípios da modernidade e, por isso, também alinhado a valores hegemônicos e coloniais que continuam a ser reproduzidos hoje, em pleno século XXI, diante das severas crises que vivenciamos. Romper com a narrativa de uma história colonizadora — instauradora de opressões e violências — significa enfrentar o epistemicídio e o memoricídio que atravessam nossas histórias há mais de cinco séculos (Okabayashi, 2021). Parece-nos ser cada vez mais difícil conceber mundos que ultrapassem aquilo que já está dado, uma vez que o real foi limitado ao que é visível e enunciável, reduzindo as narrativas lógico-formais a conceitos e proposições que se encerram em si mesmas (Rodrigues, 2021).

Pensando a partir dessa perspectiva, propomos nesse texto olhar para práticas de terreiro a partir de cosmogramas africanos a fim de abrir pistas para uma reorientação do design moderno em direção a um design outro, vinculado a saberes e práticas contra hegemônicas que nos ajudem a pensar saídas para a preservação da vida. Nesse

movimento buscamos nos relacionar com outras epistemologias a fim de recuperar políticas ancestrais e modos de vida que resistiram ao projeto colonial. Nos relacionaremos nesse texto com escritas gráficas ancestrais que configuram linhas de vida e desafiam a linearidade imposta pela modernidade, expandindo a percepção para modos outros de existência.

Temos visto esse movimento de abertura para outras epistemologias em outras diversas disciplinas, em especial das ciências humanas, que têm construído esforços para se colocarem além do caráter pragmático e exclusivamente técnico das ciências, tendo objetivo de pensar e se abrir a experiências menos canônicas, como propõe Thamara Rodrigues (2021), que busquem acolher e integrar o que nos envolve, aproximando-se de ontologias, saberes, histórias e filosofias para além do Ocidente, bem como de questões existenciais ligadas aos afetos, aos sonhos e aos desafios ético-políticos (ibid).

Desse modo, habitando as bordas do fim do mundo, se não sabemos para onde ir, façamos o que nos ensina o provérbio africano: “quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”. Nos colocamos então no movimento de olharmos para as práticas das escritas gráficas dos pontos riscados da umbanda, dos vèvès do vodu haitiano e do palo monte cubano, como espaços de reinvenção de mundo e assim, de futuro. Essas inscrições, ao evocarem a memória ancestral, não apenas recordam o passado, mas o reativam como força de criação, abrindo caminhos para imaginar e habitar outros modos de existir nesse tempo porvir.

A diáspora como lugar de pertencimento

Ao longo da história muitos povos foram expulsos dos seus espaços e precisaram criar táticas (de Certeau, 1994) para permanecerem existindo fora de seus territórios. Pensando com os povos africanos sequestrados de seus territórios e trazidos para o Brasil, no solo sulamericano, mas também para o Caribe, como no Haiti e em Cuba, nos deparamos com diversas estratégias (de Certeau, 1994) de aniquilamento, silenciamento, de violência epistemológica tanto no que tange o sequestro de povos africanos tanto nas políticas escritas no correr do tempo.

A cultura diaspórica surge então como um espaço de recuperação e reconstrução de identidades (Simas, 2021). Simas (ibid.) entende a diáspora como um conceito associado à perda de identidade, ao enfraquecimento do sentido coletivo e à sensação de fragmentação e desarticulação de mundo. Segundo o historiador, a pessoa sequestrada e escravizada é submetida a um processo de morte simbólica, pois perde suas referências identitárias. O que possibilita a reconstrução dessas identidades é justamente a constituição de uma cultura diaspórica, que se organiza na dimensão do coletivo em oposição à fragmentação. Assim, o desenvolvimento dessas culturas não se ancora na individualidade, mas na centralidade da coletividade. O fazer coletivo, o comum, permite que novos espaços sejam construídos e mundos sejam refeitos.

Pensando a diáspora africana na América do Sul e no Caribe, podemos perceber que esses novos espaços carregam as sabedorias e fundamentos secretos de um outro lugar - o das terras do outro lado do Atlântico, daquele chão outro, desterritorializado, como diria Luiz Rufino em *Pedagogia das Encruzilhadas*, que encontra morada nos corpos, nos sons, nos rituais e constroem nesses outros chãos, essa coletividade, construída por muitas forças e também pela solidariedade. Sem a comunhão de forças e o sentido coletivo, talvez não tivesse sido possível a continuidade — ainda que transformada pelas influências que se somaram ao longo do tempo, como ocorre com todas as culturas. O pertencimento, nesse processo, faz com que antepassados e descendentes inventem táticas cotidianas que renovam a vida. É desse vínculo que emergem novos significados para o espaço.

Seguindo Michel de Certeau, os territórios da diáspora podem ser compreendidos como lugares praticados, isto é, espaços que se realizam na medida em que são vividos. O lugar, entendido como uma configuração estável de posições, transforma-se em espaço quando é ativado pelo corpo e pelo movimento coletivo, em uma experiência sempre transitória e provisória. Para Certeau, “existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo” (2014, p. 184): o espaço é, portanto, efeito da ação e da presença.

Essa dinâmica evidencia a efemeridade da passagem entre lugar e espaço, marcada pela experiência temporal de indivíduos e grupos. Além disso, Certeau associa o lugar ao relato, concebido como bricolagem de memórias e fragmentos de história que dão sentido à experiência vivida. Os lugares, assim, carregam "presenças de ausências" (ibid), compondo histórias fragmentárias, tempos acumulados e simbolizações que permanecem como enigmas da memória e da experiência corporal.

Assim, cada espaço vivido pela diáspora é simultaneamente memória e invenção: nele ressoam ecos de territórios ancestrais e, ao mesmo tempo, novas práticas que se ajustam às condições do presente. Esses lugares ocupados pelas diásporas, como tantos outros, revelam-se então como uma tessitura de tempos sobrepostos, em que a presença negra reinventa o cotidiano e reinscreve sentidos. Nesse gesto, o lugar deixa de ser apenas configuração física para tornar-se campo de resistência, encruzilhada de memórias e práticas que desafiam o esquecimento e projetam mundos possíveis.

Podemos relacionar a ideia de diáspora, como apresentada por Simas, à noção de amefricanidade, proposta por Gonzalez. Amefricanidade para ela se relaciona a uma identidade cultural e política forjada pela experiência negra nas Américas, especialmente a partir da resistência à violência colonial. Em suas palavras, "a categoria político-cultural da amefricanidade (...) expressa a resistência de um universo cultural negro que, embora violentamente marginalizado, tem sido responsável por uma significativa contribuição à formação histórica, econômica e cultural das Américas" (Gonzalez, 1988). As religiões de matrizes africanas e suas experiências simbólicas podem ser lidas como uma das expressões mais contundentes dessa amefricanidade, pois preservam e recriam cosmologias ancestrais em diálogo com o contexto colonial e pós-colonial, ressignificando elementos ameríndios, africanos e colonialistas a partir de uma lógica própria, enraizada nas memórias e práticas das comunidades negras.

Essa ressignificação não ocorre apenas no âmbito simbólico, mas também na dimensão corporal e estética. A presença desses corpos que dançam, cantam, tocam os tambores, se enfeitam com contas, panos e cores, é uma manifestação política da existência e afirmação. Gonzalez enfatiza que "é pelo corpo e pela linguagem que a cultura negra se manifesta e resiste. Um corpo que dança, que fala, que canta, que sente (e aqui

acrescentamos, que desenha) — esse é um corpo político" (GONZALEZ, 1984). Dessa forma, as religiões de matrizes africanas não apenas afirmam a fé, mas também reivindicam o direito de existir em sua plenitude cultural, estética e espiritual.

Ao afirmar que "é justamente no plano da cultura que o negro - e aqui estendemos para todas as comunidades marginalizadas - vai manifestar a sua forma de resistência à violência do processo de dominação" (GONZALEZ, 1984). Gonzalez nos leva à percepção de que as práticas religiosas de matrizes africanas funcionam como espaços de re-existência. Ali, se renovam formas ancestrais de espiritualidade, organização comunitária, expressão artística e memória histórica, que seguem estruturando a vida coletiva e afirmando a potência da amefricanidade.

Partindo da compreensão da diáspora como lugar de pertencimento, reconhecemos que o deslocamento forçado dos povos africanos não significou apenas perda ou desterro, mas também a criação de novas territorialidades simbólicas e espirituais. A diáspora, nesse sentido, torna-se espaço de reinvenção identitária onde a memória se refaz em movimento e o pertencimento se constrói pela partilha de saberes, ritos e afetos. É nesse trânsito entre ruptura e continuidade que os sujeitos diaspóricos criam modos de existir que desafiam o apagamento imposto pela violência da colonialidade.

A partir dessa perspectiva, o terreiro (ou templo sagrado) pode ser pensado como uma das expressões mais concretas desse pertencimento diaspórico: um território onde se atualizam as memórias africanas e se tecem redes comunitárias que asseguram a continuidade da vida. Nesse ponto, a reflexão se desloca para o diálogo com Abdias do Nascimento e sua concepção de quilombismo. Assim como os antigos quilombos, os terreiros são espaços de resistência e reconstrução do mundo negro nas Américas — lugares de autonomia, solidariedade e criação coletiva. O terreiro, enquanto quilombo contemporâneo, é a materialização espiritual e social da diáspora: nele, o pertencimento se transforma em horizonte de futuro.

Abdias do Nascimento (2019), em sua formulação de *quilombismo*, propõe compreender o quilombo não apenas como um espaço histórico de resistência negra durante a escravidão, mas como um paradigma político, cultural e civilizatório. O

quilombo, para ele, é um projeto de sociedade pautado na solidariedade, na autonomia comunitária, na preservação da vida, na liberdade e na afirmação da cultura afro-diaspórica diante da violência colonial e de suas continuidades no presente.

Ao pensarmos o terreiro como quilombo a partir dessa perspectiva, podemos compreender que ambos se erguem como territórios de insurgência contra a lógica colonial e o racismo estrutural. O terreiro, assim como o quilombo, é espaço de reinvenção da vida: nele se guarda e se recria a memória africana, as cosmologias, os saberes de cura, de corpo, de ritmo e de espiritualidade que a escravidão tentou aniquilar.

Na chave de Abdias, o terreiro não é apenas um lugar religioso, mas uma célula política da resistência negra. É ali que se pratica o que ele chamaria de uma *epistemologia quilombista*, em que o sagrado se entrelaça ao cotidiano, produzindo não só proteção espiritual, mas também redes de apoio comunitário, formas de educação não hegemônicas, modos alternativos de economia e sobretudo um horizonte de dignidade.

Podemos compreender, então, que esses espaços, quando pensados a partir das experiências da diáspora africana, não se restringem a uma condição física e geográfica. Esses termos passam a operar em outra escala — simbólica, espiritual, sensível — onde o território se faz e se refaz continuamente, a partir das relações que o constituem. O território, nesse sentido, não é apenas o chão material sobre o qual se pisa, mas o chão vivido e sentido, tecido pela memória, pelos afetos, pelos ritos e pelas práticas cotidianas. Ele é o lugar que se move com os corpos e as presenças que o habitam, um campo de forças que se atualiza a cada gesto, canto e também no desenho das escritas gráficas, dos cosmogramas que trataremos aqui.

Como propõe Michel de Certeau, o espaço se constitui no uso, na passagem, na ação que o corpo realiza ao habitar o mundo. Mas, nas experiências da diáspora, essa ação é também de natureza espiritual: ela convoca e reinscreve o invisível. Ao atravessarem oceanos, os povos africanos trouxeram consigo não apenas objetos e memórias, mas modos de compreender e ordenar o mundo, que se mantiveram vivos nos corpos, nos gestos, nas palavras e nas práticas. Podemos entender esses deslocamentos como um

processo de desterritorialização e reterritorialização contínuo, em que o chão se refaz nos corpos e nas comunidades. Cada terreiro e cada manifestação é, assim, um território outro.

Esses territórios diaspóricos não se definem pela posse ou pelo domínio do espaço, mas pelo vínculo e pela presença. Eles se sustentam na comunhão de forças, na solidariedade, na partilha. Neles, o pertencimento é o que costura o tempo, fazendo com que passado, presente e futuro coexistam. Cada rito é também uma forma de reinscrever o tempo, de refazer a linha entre o vivido e o imaginado, entre o que foi e o que ainda pode ser. Assim, o território se transforma em um tecido de temporalidades sobrepostas, onde os ancestrais se fazem presentes e orientam o devir.

Pensar o território nessa chave implica reconhecê-lo como narrativa, como linguagem e como gesto. O espaço se transforma em escrita viva — uma escrita que não é apenas textual, mas gráfica, sonora, corporal. A terra, o corpo e o traço tornam-se superfícies de inscrição de uma cosmologia que sobrevive e se reinventa. O território, portanto, é também um texto coletivo, reescrito incessantemente por meio de práticas, memórias e espiritualidades. Cada traço, cada rito, cada corpo em movimento reinscreve o cosmos, fazendo do espaço vivido uma forma de pensamento e de mundo.

Cartografias e cosmogramas: pontos riscados da umbanda, vèvès do vodu haitiano e firmas do Palo Monte cubano

Há mais o que tocar do que o visível. É preciso se deixar afetar por outros sentidos para compreender o que carregam os cosmogramas africanos. É antes ainda que devemos reconhecer que se tratam de outras epistemologias, as quais quem não pratica, precisa se letrar para compreender. Em primeira instância reduzimos, de forma paternalista, as relações estabelecidas nessas culturas, suas estéticas, linguagens e ritos a algo menor, *naif,* porque somos incapazes de compreender suas complexidades. Mesmo com toda luta que desempenharam para permanecerem vivos, de início, as religiões de matrizes africanas são verdadeiramente eruditas. É preciso que desejemos acessar algo além de suas superfícies, para que não nos tornemos surdos e cegos diante delas, como diria Roberto Conduru, ao discorrer sobre a educação no âmbito dos terreiros em relação às coisas que os compõem (Conduru apud Sirito, 2022).

Nesse sentido, ao buscarmos ultrapassar a superfície e reconhecer a densidade simbólica dessas inscrições, somos conduzidos ao conceito de cosmogramas africanos, diagramas que expressam uma compreensão do universo como tecido vivo de forças em constante transformação. O cosmograma, como formula Robert Farris Thompson (1984) ao estudar as tradições kongo, é mais que uma representação: é uma cartografia espiritual que articula vida, morte, ancestralidade e renascimento. Esses desenhos não são abstrações, mas modos de ordenar o mundo, de inscrever a presença dos ancestrais e de comunicar-se com as energias que sustentam a existência. Assim, os pontos riscados da umbanda, os vèvès do vodu haitiano e as firmas do palo monte cubano podem ser compreendidos como atualizações diaspóricas desses cosmogramas — inscrições performativas que, ao mesmo tempo, invocam e produzem o sagrado, configurando uma escrita que é gesto, som e matéria em comunhão.

No contexto brasileiro, a Umbanda e a Quimbanda elaboraram os chamados pontos riscados, traçados com pemba (giz de calcário) sobretudo sobre o chão. Cada entidade espiritual — caboclo, preto-velho, exu, pomba-gira — possui pontos específicos, que sintetizam sua identidade e domínio. Como observa Stefania Capone (2018), os pontos riscados constituem “assinaturas cósmicas” que identificam a entidade e, ao mesmo tempo, ativam sua presença no ritual. São, portanto, escritura e ação: ao serem riscados, não apenas designam, mas instauram a corrente energética que organiza o espaço sagrado e protege a comunidade.

No vodu, cada divindade (*lwa*) é associada a um diagrama denominado *vèvè*. Esses desenhos são traçados no chão com farinha de milho, cinza, pó de café ou outros pós claros, geralmente no início das cerimônias, para invocar e abrir o caminho para a presença espiritual. Robert Farris Thompson (1984) destaca que os *vèvès* constituem “arquiteturas simbólicas” que remetem tanto a cosmologias centro-africanas quanto a invenções crioulas no Caribe. Assim, os *vèvès* podem ser entendidos como a inscrição de uma cosmologia das encruzilhadas, onde se desenha a mediação entre mundos.

Palo Monte é uma religião afro-cubana com raízes na África Central (Bacia do Congo). Na tradição do Palo Monte (ou Palo Mayombe), de matriz congo e desenvolvida em Cuba, encontramos as *firmas*, desenhos rituais que guiam a energia espiritual, protegem espaços e abrem canais de comunicação com os espíritos (*mpungu*) e com os mortos. Juana Elbein dos Santos (2012), ao analisar sistemas simbólicos afro-americanos, observa que esses grafismos não são representações figurativas, mas "máquinas rituais" que operam forças, instaurando territorialidades espirituais. De fato, a austeridade das linhas, cruzes e círculos das *firmas* expressa sua função pragmática: controlar e direcionar energias, demarcando limites entre o profano e o sagrado.

A comparação entre esses sistemas de inscrição revela uma continuidade do princípio cosmológico africano da escrita gráfica como prática performativa. Farris Thompson (1984) mostra como o conceito de cosmograma kongo — o círculo-cruz que articula vida, morte, ancestralidade e renascimento — atravessa diversas expressões da diáspora. Os vèvès, as firmas e os pontos riscados podem ser lidos como variações desse mesmo princípio: inscrições que não apenas representam o sagrado, mas o fazem atuar no espaço-tempo da comunidade. Leda Maria Martins (2002), ao propor a noção de "tempo espiralar" para pensar a performance negra no Brasil, sugere que essas inscrições reatualizam a memória africana, abrindo passagens entre temporalidades e cosmologias.

Assim, ao articular os vèvès do vodu haitiano, as firmas do Palo Monte cubano e os pontos riscados da umbanda percebemos que os grafismos rituais operam como tecnologias de sobrevivência e reinvenção. Eles são ao mesmo tempo marcas da ancestralidade e instrumentos de liberdade: verdadeiros quilombos gráficos que, em face da violência colonial, preservam e projetam mundos outros.

Podemos entender essas práticas como cartografias, como proposto por Deleuze e Guattari, em Mil Platôs, em que aproximam a ideia de cartografia aos rizomas, propondo que as cartografias não têm começo nem fim: elas se dão sempre no meio, nos entremeios, acompanhando processos, fluxos e conexões, podem ser entendidas como dispositivos de criação, capazes de traçar percursos, intensidades e sobreposições.

Tratam-se de mapas vivos, sempre inacabados, que podem ser refeitos, atualizados e reativados em diferentes contextos.

Nesse sentido, a cartografia em Deleuze e Guattari assume uma dimensão metodológica e política. Metodologicamente, ela recusa categorias universais ou esquemas pré-definidos, privilegiando a construção de mapas singulares, situados e atentos à multiplicidade dos movimentos. Mas, nos apeguemos aqui ao entendimento político da cartografia: para eles cartografar é acompanhar territórios existenciais, modos de vida, práticas coletivas e afetos que emergem nos encontros. Longe de ser apenas representação, a cartografia é uma prática de invenção do real, uma forma de registrar e ao mesmo tempo produzir resistências, alianças e novas possibilidades de existência.

Entendendo a cartografia em sua dimensão política e inventiva, podemos relacioná-la a ideia de cosmograma, que, segundo John Tresch, tratam-se "frequentemente da redescrição, na forma condicional ou no tempo futuro: não o mundo como ele é, mas como ele poderia ser". Tresch nos fala de intenção utópica "o objetivo de projetar novas possibilidades em um mundo que parecia fixo". (Tresch, 2004, p.8).

Pensando com os romances de Philip K. Dick, Tresch nos encaminha para o entendimento de que os cosmogramas podem mapear pontos onde a "ontologia padrão escorrega, onde há fendas na realidade, a partir das quais um mundo novo e mais completo pode emergir" (Tresch, 2004, tradução nossa). Para ele, um cosmograma "aponta para uma cosmologia como parte de práticas contínuas, uma representação feita por pessoas que sustentam uma visão de mundo a respeito dessa visão de mundo" (Tresch, 2004, p.3).

Portanto, entre o pensamento de Tresch e as práticas que descrevemos agora, podemos reconhecer os cosmogramas como escritas gráficas, rituais e existenciais que atuam justamente nos momentos de ruptura e de passagem. Mais do que representar um cosmos, eles o reabrem e o redesenham, permitindo que as comunidades se vejam e se refaçam em diálogo com as contingências do tempo e da história. Esses desenhos,

grafias, cosmogramas, são formas de engajamento com o mundo, como nos propõe Ingold ao examinar as linhas, mais do que simples representações.

Figura 1: Vèvè do vodu haitiano

Fonte: Pierre Michel Jean. Disponível em: https://visithaiti.com/art-culture/veve-vodou-symbols-cosmograms/

Figura 2: Firma cubana do Palo Monte

Fonte: Jan Sochor / Alamy. Disponível em: https://www.stern.de/panorama/verbrechen/stern-crime/fallgeschichten/el-padrino---auftragskiller-und-clanchefs-fuerchteten-ihn-wie-den-teufel-31812276.html

Figura 3: Ponto riscado da Umbanda

Fonte: acervo pessoal das autoras.

Pensar e fazer ciência com cosmogramas e epistemologias outras

Enquanto pesquisadoras vivemos na tensão tal qual apresentada por Carnevalli e Lobato (2023) que atravessa o campo acadêmico quando se trata da relação entre saberes científicos e conhecimentos tradicionais. Para os autores, a academia deve ser constantemente problematizada, pois, ao mesmo tempo em que legitima certas formas de conhecimento, contribui para o silenciamento e a exclusão de outras maneiras de compreender e habitar o mundo (p.190).

Raquel Noronha (2022), pensando com Roy Wagner, defende que o pensamento deve partir das relações e não de análises ou exames. Noronha nos relembra que a ciência que praticamos parte da ideia de "escrutinar, hierarquizar, priorizar, em classificar o mundo que se vive" (ibid), e é assim que tratamos os conhecimentos produzidos por outros e que também produzimos com outros que na maior parte das vezes têm cosmologias e visões que mundo que não se relacionam a ideia de globalização, desenvolvimento e produtivismo a partir das quais produzimos conhecimento.

Dialogando com Marisol de la Cadena, Noronha expõe que "quem não detém o controle semiótico da fala, da possibilidade de fala, não comanda o mundo". A pesquisadora em sua fala convoca de la Cadena para pensar o fazer com os outros, aqui nos apoiamos nelas para debatermos o pensar com os outros. Se buscamos tratar desses saberes a partir de uma lógica cartesiana de ciência, estamos dando conta de dialogarmos com eles? Noronha defende um processo de ruptura, uma quebra de paradigma, em relação à ciência e à pesquisa. É necessário, então, uma abertura epistemológica para outros saberes, não a repetição de uma heurística que certamente não dá conta de interpretar e aprender com saberes que partem de lógicas diferentes de mundo. É preciso antes nos abrirmos para a diferença e, antes de buscar uma ordem - através de princípios cartesianos - deixar emergir aquilo com o que não estamos necessariamente prontos para lidar.

As práticas de esquecimento e supressão histórica fazem parte de estratégias políticas que se apoiam no memoricídio. Tais mecanismos criam barreiras à emergência de novas memórias, dificultam o aparecimento e inscrição de outras narrativas e de novas

subjetividades que resistam à lógica colonial. Esse processo resulta na desqualificação de saberes gerados por outros corpos e coletividades políticas marginalizadas. Ao trazermos para o diálogo os pontos riscados, os vèvès e os palo monte temos a intenção de que essas escritas possam ampliar o campo epistemológico abrindo o diálogo com outras formas de pensamento, de saber e conhecimento para o espaço acadêmico e para nossa disciplina de interesse, o design. É preciso pentear a história a contrapelo, como propõe Benjamin, para que histórias silenciadas e apaziguadas possam emergir.

O registro de grafismos ancestrais, por meio de imagens de vèvès, palos montes e pontos riscados, representa um gesto de restituição e preservação de práticas que persistem diante da violência colonial e epistêmica. Esses saberes têm potência para atravessar fronteiras, conectar universos distintos e criar redes de diálogo entre mundos. Recuperar a ancestralidade e trazer à tona epistemologias subalternizadas pode funcionar como caminho de cura, entendida tanto como enfrentamento e retomada de raízes ancestrais quanto como movimento de transformação capaz de deslocar o olhar moderno-colonial capitalista e eurocentrado, abrindo espaço para subjetividades afinadas com a decolonialidade (Geraldo, 2023, p.134). Assim, o propósito desta investigação é contribuir para a reabertura de vozes e narrativas silenciadas pelo projeto colonial e, a partir daí, propor a emergência de outros mundos e epistemologias.

Compreendemos que é necessário ler a poética das escritas gráficas ancestrais como forma de imaginar outros caminhos e outros mundos possíveis. Propomos, assim, uma leitura do mundo mediada por outras formas de escrita — como os cosmogramas — na tentativa de romper com as estruturas de colonialidade que ainda moldam nossos modos de pensar e representar. Olhar para essas grafias é abrir-se a outras lógicas de construção de pensamento, capazes de deslocar as dicotomias instauradas pelo projeto moderno-colonial e transformá-las em contrastes vivos, potentes na produção de afetos, sensibilidades e novas possibilidades de existência.

Referências Bibliográficas

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEVALLI, Felipe; LOBATO, Paula. Cosmopolíticas editoriais. **Revista Recorte**: Ano 3, 2023.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano** I: as artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Giles e GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia Volume 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a.

GERALDO, Sheila Cabo. I**magens ancestrais**: práticas, representações e cura na arte. In: REINALDIM, Ivair; VINHOSA, Luciano. Imagens insurgentes. Rio de Janeiro: Circuito, 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1984.

_____. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Tempo Brasileiro, n. 92/93, 1988.

MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**: Documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2019.

NORONHA, Raquel. **The collaborative turn:** Challenges and limits on the construction of a common plan and on autonomía in design. Strategic Design Research Journal, 11(2): 125-135 Unisinos – doi: 10.4013/sdrj.2018.112.08. 2018.

_____. **Especulações sobre relações de poder em práticas de design**: reconstruindo os mundos por vir. Arcos Design, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1 (Suplemento), pp. 87-108, out./2023. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/arcosdesign.

OKABAYASHI, Julio. **Uma perspectiva decolonial para o design no Brasil**. São Paulo: Editora Sabiá, 2021.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. **Humanidades Encantadas**: sobre vida, futuro e sonho. HH Magazine: Humanidades em rede: https://hhmagazine.com.br/humanidades-encantadas-sobre-vidafuturo-e-sonho/ acessado em novembro de 2021.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SIMAS, Luiz Antonio. **Diálogo de abertura. Diálogos Horizontais: outras arquiteturas** in: I Seminário Internacional de Ensino_DAU/ESDI/UERJ-Petrópolis - Centralidades insurgentes. Acessado em: https://www.youtube.com/watch?v=4fd0U-1xQI0

SIRITO, Marina. **Pensando com bandeira e máscara, pedras e coisas extraordinárias:** caminhos para encantar o design. 2022. Tese (Doutorado em Design) — Escola Superior de Desenho Industrial, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit**: African & Afro-American Art & Philosophy. Knopf Doubleday Publishing Group, 1984.

TRESCH, John. **Cosmogram**, 2004. Disponível em: https://blogdolabemus.com/2018/06/14/cosmograma-por-john-tresch-3/. Acesso em 20 de maio de 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Especificação e desenvolvimento de uma plataforma *web* para cartografia dos terreiros em Belo Horizonte

Alan Jovane Vilaça[1]
Rogério Brittes W. Pires[2]
Núria Manresa Camargos[3]

Resumo: Na pesquisa *Cartografia e ecologia das práticas religiosas afro-diaspóricas em Belo Horizonte*, estamos construindo um *website* com camadas sobrepostas de informação (narrativas, registros audiovisuais, mapeamentos colaborativos) para representar "a Belo Horizonte dos terreiros". Em vez de localizar casas religiosas em mapas pré-existentes, a pesquisa quer ver a cidade da perspectiva dos terreiros, mapeando conexões entre espaços, trajetórias e histórias de pessoas, entidades, divindades, saberes e práticas dos povos de axé. Um experimento imagético que tensiona a cartografia hegemônica registrando modos de habitar, experienciar e se relacionar dessas comunidades com o território urbano, suas águas, matas e demais seres mais-que-humanos. Nossa apresentação descreve algumas fases da pesquisa, dando atenção a dois elementos. Um é o dilema entre produzir uma cartografia mais experimental, que obvie as formas dissidentes de espacialidade expressas pelos povos de terreiro, ou ater-se a mapas mais tradicionais, o que permitiria ações mais engajadas na luta por políticas públicas. O outro trava diálogo com a engenharia de *software*, demonstrando que o desenvolvimento do *site* vai além de especificar e atender requisitos: busca um *software* alinhado aos objetivos da pesquisa, que dialogue com as epistemologias dos terreiros. Assim, o processo de desenvolvimento torna-se um exercício de adaptação crítica das práticas convencionais de especificação de requisitos de *software* e programação.

Palavras-chave: Cartografia; Religiões Afro-brasileiras; Território; Belo Horizonte; Desenvolvimento de *software*.

Apresentação da pesquisa

O que segue são reflexões, ainda um tanto dispersas, sobre elementos metodológicos e tecnológicos de um projeto em andamento: "Cartografia e ecologia das práticas religiosas afro-diaspóricas em Belo Horizonte", desenvolvido pelo Lear (Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões) da UFMG[4]. Partiu-se da seguinte proposta:

---

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFMG.

[2] Professor do Departamento de Antropologia e Arqueologia/UFMG.

[3] Gerente de Planos Locais de Urbanização na Diretoria de Gestão de Programas e Planos Urbanísticos da SUPLAN/PBH.

[4] O projeto é financiado pelo Edital 001/2022 - Demanda Universal, da Fapemig. Coordenam o projeto os professores Edgar R. Barbosa Neto, Rogério B. W. Pires e Rubens Alves Silva. Além dos autores

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Este trabalho pretende construir uma cartografia dos territórios religiosos afro-diaspóricos da cidade de Belo Horizonte [e] entende por cartografia as atividades de mapeamento imanentes às práticas sociais das pessoas e das comunidades, por meio das quais elas traçam as suas próprias conexões, fronteiras, limites e passagens. A cartografia é pensada como uma prática socialmente compartilhada e não como um domínio exclusivamente técnico do qual só poderia resultar a construção de mapas georreferenciados capazes de localizar comunidades diversas em um espaço. As práticas religiosas são também práticas cartográficas e elas projetam muitos mapas sobre o espaço de uma cidade, diversificando a maneira de olhar para ela. Os territórios religiosos afro-brasileiros compreendem diversos espaços físicos, os quais incluem o próprio espaço ocupado pela comunidade de terreiro, com suas segmentações internas compostas por pontos, linhas e passagens, mas também espaços externos, nos quais se realizam rituais, festas e encontros. Eles incluem também as relações com outras práticas religiosas, com movimentos sociais, com instituições de ensino, com redes econômicas etc. (Barbosa Neto, Silva e Pires, 2022).

O objetivo do projeto é fazer aparecer a cidade do ponto de vista das práticas rituais e cotidianas dos povos de terreiro, tendo como um dos motes a pergunta: "Como é a BH vivida pelos terreiros?". O projeto está em andamento e a construção das respostas, em curso, em colaboração direta com lideranças e adeptos de religiões de matriz africana na cidade e arredores e por via de inspirações teóricas diversas, que passam por movimentos contracartográficos, geografias negras e ideias amplas de ecologia: Almeida (2012); Bona (2020); Ferdinand (2022); Goldman (2018); Hirt (2022); McKittrick (2006); Rolnik (2007); Stengers (2005); entre outros.

Numa proposta de tornar visível uma Belo Horizonte dos terreiros - mais do que tornar os terreiros visíveis em Belo Horizonte -, entendemos que o produto principal do trabalho não deveria se limitar ao texto. De início, propusemos que o principal produto principal da pesquisa seria uma plataforma virtual interativa, um *website*, e que este deveria ter um potencial pedagógico, podendo ser usado em ambientes escolares.

Tratando-se de uma cartografia, a base da plataforma será um mapa (ou um conjunto deles), mas gostaríamos que ele estivesse em interação com outros elementos, como vídeos, fotos, áudios e textos curtos. Entretanto, o formato mais preciso do site só

---

deste artigo, compõem a equipe: Breno Trindade, Juliana Miranda Campos, Pedro Rocha de Almeida e Castro, Aline Franceschini, Amanda do Carmo Ribeiro, Ana Luísa Nardin, Beatriz Natiele Sabino, Bianca Zacarias França, Daniel Felipe Ribeiro, Daniel Medrado Silva, Fabiany Silva dos Santos, Kayke Vinícius Silva, Lânia Mara Silva, Lucas Carvalho de Jesus, Maurício dos Santos, Nilmar Barcelos, Victor Dias dos Santos e Yuri Tomaz dos Santos. O atual texto não existiria sem a ajuda desses colegas, ainda que nenhum deles seja responsável pelos eventuais problemas nele contidos.

vem se delineando lentamente ao longo da pesquisa. É sobre o processo de defini-lo que falaremos neste texto.

Passaremos por três questões: (1) quais fundamentos teórico-metodológicos poderiam orientar a construção da plataforma, considerando as epistemologias dos povos de terreiro? (2) quais aspectos e decisões permitiriam uma representação dessas espacialidades complexas, evitando reducionismos? (3) como estabelecer processos colaborativos na construção e validação da plataforma junto às comunidades envolvidas, para que a ferramenta tecnológica possa ser apropriada pelos sujeitos da pesquisa e servir aos seus propósitos?

Partimos do entendimento de que as tecnologias digitais e cartográficas não são neutras, e sim carregadas de valores e pressupostos éticos, estéticos e epistemológicos. Trata-se da proposição de uma rede propriamente sociotécnica, no sentido de que não há como diferenciar, de antemão, o que conta como social e o que conta como técnico (Rifiotis, Máximo e Segata, 2024).

Porém, diferentemente de outras abordagens sociotécnicas na antropologia, nossa pesquisa não objetiva propriamente analisar uma rede, e sim criar um dispositivo novo nessa rede. Hoje refletimos sobre como desenvolver uma interface que se valha da expertise tecnológica dos vários campos nos quais atuam membros de nossa pesquisa (além da antropologia: arquitetura, *design*, programação, políticas públicas, cinema[5]), mas que o faça respeitando e valorizando os saberes e as práticas das comunidades de terreiro e, afinal, funcione como uma espécie de tradução intermodal de suas formas de espacialidade.

Processos e métodos de co-criação

Na cidade de Belo Horizonte e em seu entorno existem inúmeras comunidades onde práticas religiosas afrodiaspóricas estão presentes. Porém, como em tantos outros lugares, a relação da cidade com as comunidades de terreiro é marcada por segregação, pela violência e tentativas de invisibilização.

[5] Cabe notar que, como é usual há muitas décadas nos estudos antropológicos de religiões afro-brasileiras (V. Silva, 2000), a divisão entre pesquisadores e pesquisados não é tão simples. Parte significativa dos acadêmicos do Lear são adeptos, frequentadores ou iniciados nessas religiões e houve aqueles que tornaram-se adeptos no decorrer da pesquisa.

Projetos de mapeamento já foram realizados, visando contribuir para a reversão desse processo de invisibilização - notadamente pela Filmes de Quintal nos anos 2000 (resultando no site Mapeando o Axé <https://www.mapeandoaxe.org.br>), e pelo NuQ - Núcleo de Estudos Quilombolas, Indígenas e Comunidades Tradicionais na década de 2010 (resultando em Lima et al., 2019). Iniciativas como essas são importantes pois marcam, nas cartografias oficiais, a existência dessas comunidades, e demonstram a extensão das práticas de matriz africana até mesmo em locais em que não seriam esperadas. Foram pontos de partida fundamentais para nosso trabalho.

O que buscamos, porém, não é o georreferenciamento — localizar onde estão os terreiros, seus nomes, nações e lideranças, "fincando o alfinete no mapa". Queremos compreender não apenas em quais lugares da cidade estão localizados os terreiros, mas principalmente, em quais lugares do terreiro está localizada a cidade, abrangendo movimentos que transcendem limites visíveis. Inspiramo-nos em Nego Bispo, quando diz que não são os quilombos que estão nas cidades, mas a cidade que está nos quilombos (Bispo dos Santos, 2018, 2023).

Ou seja, o objetivo não é colocar os terreiros no mapa de BH, mas tentar seguir uma cartografia que emerge dos próprios terreiros, entendendo por "cartografia" a forma como comunidades de prática constroem e reconstroem seus saberes sobre o espaço e seus ambientes significativos. No caso dos terreiros, essa cartografia é indissociável de sua ecologia das práticas rituais.

A metodologia foi elaborada ao longo do processo. Começamos com conversas não estruturadas com lideranças de terreiros e convites para que eles dessem aulas na universidade sobre o tema da cartografia e da ecologia das práticas religiosas, a fim de entender que tipos de questões mereceriam ser abordadas.[6] Em seguida, elaboramos um

[6] No 1º período letivo de 2023 foram ofertadas disciplinas com o título "Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas de Matriz Africana" para graduação e pós-graduação em Antropologia da UFMG, por Rogério Pires e Edgar B. Neto. Pai Ricardo de Moura, Leda Maria Martins, Tat'etu Yalemi (Pai Guaraci Maximiano dos Santos), Isabel Casimira Gasparino (Belinha) e Júnia Torres gentilmente aceitaram dar aulas para os alunos destas disciplinas, seguindo livremente a temática proposta. Já no 1º período letivo de 2025, foi ofertada, no âmbito da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, a disciplina "Cartografias do Axé" pelos mestres (Ione Maria de Oliveira (Ione Ty Oya) e Marcus Tulio de Oliveira Gonzaga (Ogan Obá Àrè), José Maria Souza Mota (Pai Marambaia) Elisangela Nunes de Oliveira (Ekedji Elisangela), Eduardo Gomes da Silva (Pai Eduardo de Omulú), Alessandra Maria da Silva Gomes (Mãe Alessandra), Pai Guaraci e Elenir da Costa Ribeiro (Kimunzó), tendo como professores parceiros Edgar, Rogério e Rubens Silva. As disciplinas tiveram papel fundamental na construção do projeto, funcionando

roteiro de entrevista semi-estruturada que, após uma primeira visita para apresentação do projeto, foi aplicado com 22 terreiros.[7] Essa, porém, é uma minúscula fração das casas afro-religiosas na cidade — um de nossos interlocutores afirmou serem mais de duas mil na região metropolitana. Assim, a ideia inicial é de uma pequena amostra, deixando aberta a possibilidade de que o *site* possa ser alimentado futuramente pelos terreiros — tanto os já incluídos quanto outros que queiram participar, com o fim de que a imagem criada deste universo tão fluido não se congele.

As entrevistas[8], gravadas, foram transcritas e depois longamente analisadas e discutidas pelo grupo, que destacou trechos e elaborou, a partir dos discursos dos entrevistados, uma árvore de categorias para etiquetar (taguear) as transcrições. Foram essas etiquetas, isto é, categorias apontadas pelas pessoas entrevistadas, que viriam a servir para hierarquizar os dados transpostos visualmente para o mapa.

Posteriormente, voltamos a contactar as lideranças, propondo novas visitas nas quais gravamos vídeos a partir de caminhadas, nos quais as lideranças, esses *sujeitos cartográficos* (Marquez, 2011), mostraram seus terreiros e/ou outros espaços considerados sagrados e importantes.

A partir daí, foi elaborado um texto de apresentação condensando informações sobre cada terreiro específico, e estamos no processo de construção de um mapa com os pontos, linhas, planos e relações espaciais entendidos relevantes para cada um deles, além de um mapa geral que engloba toda a cidade (e vai bastante além dela). Para o mapa geral, a ideia atual é utilizar como base o *Open Street Maps*, plataforma colaborativa e editável,

como espaços de diálogo e experimentação coletiva. Finalmente, cabe dizer que um trabalho pensado e escrito por Alan Vilaça para a disciplina "Contracartografias e espacialidades dissidentes" ofertada por Pedro Rocha na pós-graduação em Antropologia da UFMG, foi base de parte do atual texto.

[7] A seleção dos 22 terreiros partiu de contatos que os integrantes do Lear tinham estabelecidos, seguindo depois com uma espécie de amostragem "bola de neve" que cruzou diversos critérios. A diversidade de nações e vertentes religiosas foi elemento considerado chave — jurema, umbanda, omoloko, candomblé jeje, angola e ketu, reinado, congado — bem como a dispersão pelas regionais da cidade — ainda que soubéssemos que a concentração das casas de religião pela cidade não é, de modo algum, uniforme. Também buscamos diversidade em termos de tempo de existência — tanto terreiros estabelecidos há muitas décadas quanto outros recém-fundados — e de formas de participação política — não deixamos de convidar terreiros que vêm se constituindo como pontas-de-lança em associações, universidades e na esfera pública, mas buscamos incluir também outros com menos destaque nesses circuitos.

[8] Os entrevistados foram pessoas indicadas pelas próprias comunidades, sempre a partir de suas lideranças, mas muitas entrevistas foram coletivas, envolvendo outros adeptos. Algumas se estenderam por muitas horas, e algumas por mais de uma sessão. Todas foram gravadas.

que tem código aberto. Para os mapas específicos, ainda não temos certeza qual será a base.

Finalmente, num próximo momento, com um protótipo do site, a ideia é voltar para apresentar uma prévia dos resultados para cada terreiro, esperando aí retornos, correções e acréscimos ao texto de apresentação, aos mapas e aos elementos audiovisuais.[9]

Note-se, portanto, que escolhemos não seguir, ao menos nesse momento, muito de perto as metodologias de mapeamentos participativos, que têm se tornado instrumentos cada vez mais comuns e importantes de construção cartográfica política e acadêmica, como em Marques (2024), um rico exemplo do uso de ferramentas análogas na antropologia.

Nossa ideia foi apostar no potencial de alcance das ferramentas cartográficas, de programação e de *design*, mas contaminá-las com as ideias e conceitos espaciais e cosmológicos dos povos de terreiro coletados ao longo das aulas, entrevistas e caminhadas. Isto é, apesar de não termos, efetivamente, sentado com as pessoas para desenhar mapas, o momento de co-criação foi distribuído por várias etapas do projeto: ao longo de sua concepção, na elaboração das categorias dos mapas, dos locais de caminhada e gravação, e nos momentos — ainda não concretizados — de retorno às comunidades.

Transformar o mapa em ato de cartografar a cidade com os terreiros (ou: Axé e cidade, uma outra espacialidade possível)

> Se a gente [...] colocar no GPS e andar, naquela situação, a CCJPO [Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente] hoje, aquele mapa seria, assim, mil vezes maior e muitos daqueles pontos seriam marcados aqui mesmo. Porque a gente criou folha aqui, criou água aqui, sabe? Não deixou de ter lá, mas a gente começou a entender ecologicamente o território e transformar esse mapa mais perto também. [...] O mapa do axé vai para fora, mas o trabalho está trazendo tudo para dentro de novo, entendeu? [...]. Não dá para fazermos um trabalho acadêmico sem desgrudar da origem. Não dá para fazer um mapa e desgrudar da origem. Senão, a gente vai ficar mapeando, e não cartografando. [...] Onde é que a CCJPO chega? Na intenção de sua criação. Cultuar sua fé, tradição. (Pai Ricardo de Moura, 16/04/2024)

[9] Nossa escolha foi de, só nesse momento, coletar as assinaturas de Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) de cada participante, para que sua consciência de como pretendemos representá-los na plataforma seja completa, e não apenas projetada.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> A gente não tem medo de mato, de escuro, de gente. E aí a gente entendeu que era a cidade o perigo para nós, então a gente precisava nos proteger da cidade. E o que dava essa proteção? Era o terreiro. O terreiro não era a cidade, a gente sabia disso. [...] E aí a gente fala, "poxa, então a gente é quilombo, e olha para você ver, o tempo todo a gente tentando entender quem a gente era", porque a gente também não queria ser a cidade, não queria ser ninguém, a gente queria ser nós mesmos, queria ser essa diferença. [...] A gente é quilombo. (Makota Cassia Kidoialê, 08/05/2024)

Esses dois trechos, retirados das entrevistas gravadas com Pai Ricardo de Moura, pai-de-santo da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, terreiro de umbanda omolokô do bairro Lagoinha, e com Makota Cassia Kidoialê, liderança do Manzo Ngunzo Kaiango, terreiro de candomblé angola e quilombo urbano do bairro Santa Efigênia, ilustram algumas das complexidades de pensar as geografias dos terreiros.

Estamos longe de uma visão do sagrado contido, em que a religião é uma esfera da vida com sua moralidade, tempo e espaço delimitados, alheios ao profano. Uma casa de axé, ou um terreiro, não se limita à sua constituição física, ou seja, o terreiro está muito além de seus muros (cf. Bastide 1960, 1961; Anjos, 2006; Barbosa Neto, 2012; Kosby, 2021, entre outros).[10]

Nesse sentido, uma cartografia dos terreiros deve ser necessariamente uma cartografia de fluxos, movimentos e relações. Ela precisa capturar a dinâmica das casas de axé e sua extensão para além do espaço físico, incorporando as múltiplas conexões com outros territórios da cidade e com as dimensões invisíveis que constituem esses espaços sagrados. Como sugere Barbosa Neto (2025), há uma constante operação de dobra e desdobra entre o terreiro e os diversos territórios com os quais ele se relaciona, criando uma espacialidade que não pode ser apreendida pelos métodos cartográficos convencionais.

> A topologia da casa não se expressa apenas através da separação entre formas discretas, ainda que isso esteja presente, mas sobretudo por meio da conexão

[10] Um trabalho que vem sendo produzido paralelamente à nossa pesquisa e com o qual temos dialogado é o do projeto "A mata, as ervas e o axé", do Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM. Durante a 10ª React, a pesquisadora Luiza Flores apresentou "Nos escombros da cidade: narrativas das comunidades de terreiros em Manaus" no ST "Contando com os espíritos – Ecologias de vidas entrelaçadas: territórios, movimentos e práticas de resistência". Seu relato sobre a contracartografia desenvolvida com comunidades de Mina jeje-nagô e de Umbanda amazônica foi particularmente inspirador por mostrar um método de oficinas de cocriação realizadas após as entrevistas, nas quais, com o auxílio de uma ilustradora, o grupo desenvolveu ícones e categorias visuais para representar sentidos no espaço geográfico. Essa experiência, que transformou o mapeamento em um gesto coletivo de imaginação territorial, aponta um horizonte possível para a continuidade de nossa pesquisa.

> produzida pela força associada aos seres que vivem dentro dela. Os limites da casa estão sempre muito além dela porque, de outro modo, ela própria está contida naquilo que contém, simultaneamente dobrada e desdobrada sobre si mesma e sobre o mundo. Uma casa, em suma, como um território que cria a si próprio criando meios capazes de dobrar e de desdobrar tempos, lugares, pessoas, divindades e histórias. (BARBOSA NETO, 2025)

Nesse sentido, aproximamos essas espacialidades da ideia de ecologia das práticas: tecnologias sociais de pertencimento cujas descrições devem partir dos meios, das possibilidades ativadas em seus ambientes (Stengers, 2005). Ao descrever e localizar cada prática, é preciso buscar onde ela se insere, com o quê ela se relaciona. A constituição dessa ecologia complexa compreende uma vasta rede de conexões: histórias de pessoas, de famílias e de linhagens, relações com entidades e divindades, redes de parentesco de santo e de sangue, produção, reprodução e circulação de objetos, valores e substâncias, saberes e fazeres cultivados em cada comunidade. Há uma participação entre corpos, casas, cidade e cosmos que vai muito além do simbólico — é uma forma de utilizar e compor os espaços e suas relações. Todas essas dimensões se articulam para compor territórios existenciais, as três ecologias — ambiental, social e mental — supostas e inseridas umas nas outras, como afirma Guattari (1990) — mas também muito além disso.

> Pensar ecologicamente, para Guattari, consiste em pensar as três ecologias como ramos de um rizoma que se conectam recíproca e constantemente. Quando se concentra as atenções exclusivamente para uma das ecologias em detrimento das outras ocorre uma pseudoecologia, há um falso encaminhamento de resolução do problema, e para todos os efeitos não se alcança o resultado eficaz pretendido, pois as outras ecologias não foram sequer sujeitadas à discussão (REIS, 2021).

Uma dimensão decisiva de uma cartografia de terreiros possível é o registro das formas como os espaços são ocupados e transformados pelo povo de terreiro. É fundamental documentar e acompanhar como essa ocupação acontece na prática, como os fluxos se materializam no espaço da cidade e como as comunidades de terreiro navegam, transformam e sacralizam os territórios que habitam.

É aí que a fase das caminhadas prevista no projeto adquire importância. Essa etapa busca acompanhar os percursos e as práticas espaciais das comunidades de terreiro pela cidade. Identificar os locais de coleta de folhas e ervas sagradas, os pontos de oferenda, os rios e cachoeiras utilizados em rituais, as encruzilhadas significativas, os cemitérios e

outros espaços que fazem parte da geografia sagrada dessas comunidades. Tal abordagem reconhece que o conhecimento sobre essas espacialidades não pode ser obtido apenas por meio de entrevistas ou observações distanciadas, mas requer um engajamento corporal e uma presença atenta nos próprios percursos que constituem a territorialidade dos terreiros. E, mais do que caminhar, será importante que isso conste de forma central na plataforma-cartografia resultante do projeto.

Hackear o mapa oficial pelas frestas, transformar a cidade

Considerando essas reflexões, é possível dizer também que a relação dos terreiros com o espaço constitui o que podemos chamar de uma espacialidade dissidente. Caracteriza-se pela forma como esses espaços sagrados existem e resistem à lógica cartesiana e colonial de organização do espaço urbano, propondo outras formas de habitar e perceber o território.

Para lidar com elas, portanto, seria importante lançar mão de mecanismos contracartográficos, como distorções de escala, criação ou preenchimento de vazios e descontinuidades, e outros tantos. Mecanismos que podem contribuir para uma redistribuição daquilo que pode ser visto e daquilo que não pode ser visto.

Tal como diz Mesquita (2012), mapas oriundos de uma pesquisa como essa "não são aqueles dos exércitos, estados e impérios, usados para exercer o controle militar ou comercial sobre um território, como se fossem segredos de um saber estratégico restrito a poucos". Eles devem buscar tornar visível o que é frequentemente negligenciado ou deliberadamente apagado pelos mapas oficiais, promovendo entendimentos alternativos do território e das relações sociais, culturais e políticas que o constituem.

> Mapas de artistas e ativistas abandonam as convenções tradicionais e positivistas da cartografia e sua crença em uma representação acurada e racionalizante do mundo, mas retomam e rearticulam outras, como os usos de figuras narrativas indicando operações, o traçado de percursos e os relatos de experiências dramatizadas em uma cena. (MESQUITA, 2012)

Uma cartografia de terreiros, se almeja uma relação de representação não com aquilo que é mensurável técnicamente, mas sim com espacialidades dissidentes, precisa superar as limitações dos mapas convencionais e incorporar a o objetivo de fazer um "mapa que seja vivo" (Cardoso, 2014). Essa concepção de mapa vivo se articula

diretamente com a ideia de que "a cartografia é parte de um processo social recíproco ou, melhor, recursivo, no qual os mapas moldam um mundo que, por sua vez, molda seus mapas." (Sparke, 2005 *apud* Craib, 2017). Esse passou a ser o objetivo do projeto, mas a forma de alcançá-lo foi algo que demorou muito a estar evidente para nós.

Essa relação recursiva entre mapa e mundo é particularmente relevante quando pensamos nos terreiros como espaços que já possuem suas próprias práticas cartográficas, seus próprios modos de compreender, representar e intervir no território. Uma cartografia de terreiros deve, portanto, reconhecer e dialogar com essas práticas cartográficas já existentes, em vez de simplesmente sobrepor a elas um olhar externo.

> Neste sentido, é importante caminharmos para a reconstituição da simetria na prática cartográfica através da experiência complexa do etnomapeamento. Esta reconstituição envolve: recompor a multiplicidade de mundos; trazer a vida de volta aos mapas, reconstituindo os movimentos; redesenhar as malhas relacionais; trazer à tona seu caráter cosmopolítico. (CARDOSO, 2014)

Essa abordagem nos convida a ir além do mapeamento físico, buscando capturar as múltiplas relações entre pessoas, entidades espirituais, elementos naturais e objetos que compõem a experiência religiosa afrodiaspórica. Uma cartografia inspirada nessa visão deve capturar afetos em movimento e considerar a dimensão temporal dos terreiros como espaços em constante transformação. A plataforma que concebemos deve expressar essas forças vitais através de diversos recursos expressivos (sons, narrativas, imagens em movimento) e reconhecer a natureza relacional e viva da experiência religiosa afrodiaspórica.

Se, por um lado, os *sujeitos cartográficos* dos territórios de axé demarcam o espaço com o corpo em movimento, por outro, a cartografia oficial das políticas públicas municipais o faz por meio de poligonais, que delimitam geometricamente contornos e fronteiras, seguindo a lógica da propriedade da terra. Embora a prefeitura de Belo Horizonte reconheça sete grupos tradicionais — carroceiros, raizeiras, territórios de axé, quilombolas, ciganos, benzedeiras e indígenas — , no BHMap, plataforma digital que disponibiliza mapas e ferramentas de acesso público, apenas as comunidades quilombolas

aparecem demarcadas.[11] Apenas cinco comunidades quilombolas, aquelas com processos de demarcação juridicamente mais avançados, aparecem no mapa digital oficial, e essas cinco demarcações seguem a lógica do lote e não do modo de vida e práticas que as espacialidades quilombolas demandam.

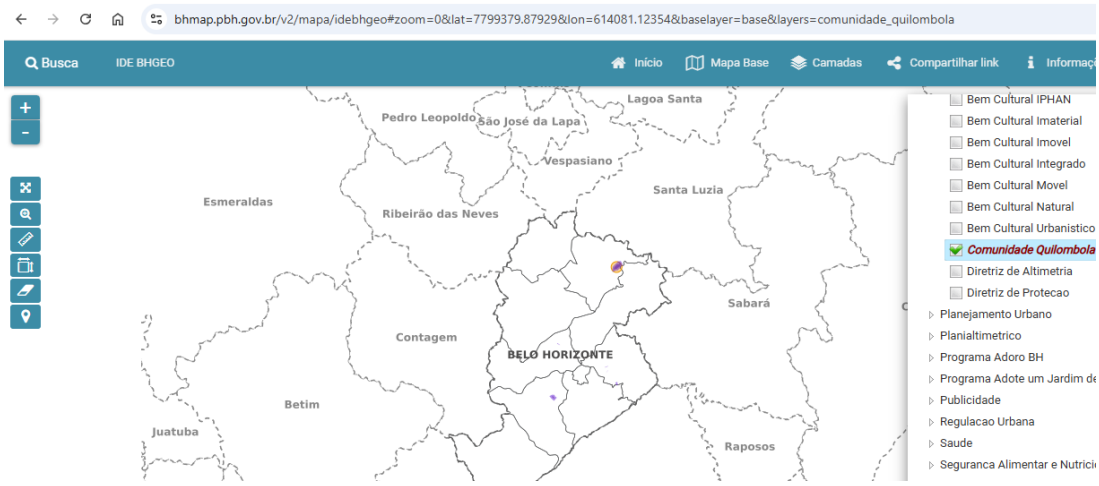


Figura 1: Cinco comunidades Quilombolas demarcadas em Belo Horizonte. Fonte: Bhmaps, 2025.

A Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em 1989, tem por objetivo estabelecer direitos dos povos tradicionais garantindo que suas práticas não sejam discriminadas e que eles sejam consultados sobre decisões que afetem seus modos de vida, garantindo sua relação com o que chamamos de natureza ou terra, água, ar, seres. O Art. 6º estabelece que os estados devem consultar os povos tradicionais antes de implementar obras ou medidas legislativas que possam impactá-los, utilizando como ferramenta a consulta livre, prévia e informada.

No entanto, se a comunidade tradicional não está no mapa oficial, como informar sua existência ao Estado para que sejam consultados no momento dos planos e projetos? Por outro lado, se os mecanismos contracartográficos possibilitam uma representação que não reduz as complexidades espaciais de *sujeitos cartográficos*, como destacar o que deve ser visto na linguagem hegemônica para que funcione na sobreposição como ferramenta política de enfrentamento? Ao caminhar com os *sujeitos cartográficos* dos territórios de

[11] Ver <https://bhmap.pbh.gov.br/v2/mapa/idebhgeo#zoom=0&lat=7801604.3287&lon=614081.12354&baselayer=base&layers=comunidade quilombola>; Acesso em 29 set. 2025.

axé e ouvir os enfrentamentos que a cidade proporciona, nos deparamos com o seguinte dilema: como cartografar uma relação com o espaço que se move, sem limitá-la a lógica de propriedade privada e ao mesmo tempo ser possível transparecer a lógica de cuidado e relação com o espaço e assim assegurar que os territórios de axé sejam consultados e ouvidos nos planos e projetos do estado, possibilitando, talvez, uma reconstrução da cidade?

Cartografar o fluído: experimentos

Para enriquecer o produto cartográfico, tornando-o vivo e rizomático, passamos a buscar potencialidades de formatos e mídias diversas — vídeos, textos, imagens, áudios, etc. Entretanto, a plataforma não deve ser concebida como um simples repositório de dados, mas como um espaço onde diferentes mídias, saberes e cosmologias possam se encontrar e dialogar, e sigam alguma dinâmica. A tecnologia, nesse caso, deve servir como mediadora desses encontros, e não como um elemento que impõe uma única forma de ver e representar o mundo. Uma forma interessante de se apresentar esses dados é levar em conta certa aleatoriedade, ou seja, a cada acesso a plataforma ser mostrada de uma forma, ainda que para o mesmo usuário.

Partimos do desejo de que o *website* em desenvolvimento possa se abrir a muitos usos, tais como: ser veículo de divulgação dos próprios terreiros, ferramenta de ensino em escolas, espaço de escuta e circulação de saberes. Também pode cumprir um papel de deslocamento mais estratégico na política urbana: o de sensibilizar técnicos e gestores públicos a olhar a cidade por uma perspectiva que vá além da branca racionalista, ou seja, aquela que emerge das cosmologias e práticas dos povos de axé.

Nessa mudança de olhar para o território urbano, revelam-se não apenas outros modos de habitar e cuidar do território urbano diferentes do hegemônico, mas também pistas férteis para enfrentar os desafios da emergência climática: relações que não separam humano e natureza, saberes de convivência com águas, matas e forças mais-que-humanas, formas de sustentação da vida que a cartografia hegemônica insiste em silenciar.

Na procura de modos de cartografar que abram frestas para imaginar outras geografias fizemos um levantamento de *sites* que cartografam e que poderiam ser

inspiração. Uma espécie de breve "levantamento bibliográfico" de ambientes cartográficos virtuais potencialmente inspiradores. Destacamos quatro:

1) Atlas do Chão

- **Link:** <https://www.atlasdochao.org/>.
- **Quem faz:** projeto de pesquisadores do IAU-USP e DAU PUC-Rio, reúne materiais de diversas fontes e mantém compromisso ético de creditação transparente.
- **Quando:** em desenvolvimento contínuo desde 2021, sendo constantemente atualizado e expandido.
- **Principais assuntos**: o objetivo do projeto é construir um repositório vivo de memórias e narrativas que se cruzam em diferentes tempos e espaços, permitindo que o mapa funcione como uma superfície de montagem de histórias, percursos e lembranças.
- **Modo de cartografar**: convida qualquer pessoa a inserir pontos e relações, gerando constelações que podem ser compartilhadas e, eventualmente, incorporadas ao projeto.

2) *Feral Atlas*

- **Link:** <https://www.feralatlas.org/>.
- **Quem faz:** concebido por Anna Tsing, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena e Feifei Zhou, em colaboração com a Stanford University. Articula ciências humanas, ciências naturais e artes visuais.
- **Quando:** lançado em 2021, como parte de uma pesquisa coletiva sobre os efeitos do Antropoceno.

- **Principais assuntos**: o *Feral Atlas* explora o "feral" de Anna Tsing — seres mais-que-humanos que proliferam nas infraestruturas — reunindo 79 relatos que descrevem coletivamente essas ecologias imprevistas.

- **Modo de cartografar**: o *Feral Atlas* cria um ambiente digital imersivo que entrelaça mídias para narrar ecologias ferais, ampliando o mapa com histórias mais-que-humanas e processos excluídos pela cartografia convencional.

3) Travessias: mosaico do sertão veredas ao Peruaçu

- **Link:** <https://mosaicosvp.com.br/travessias/>

- **Quem faz:** o projeto surge da gestão compartilhada do Mosaico Sertão Veredas–Peruaçu, território reconhecido em 2009, conduzida por um conselho consultivo que reúne mensalmente gestores, lideranças locais, órgãos públicos e entidades civis.

- **Quando:** no site, o registro da primeira moção do Conselho do Mosaico Sertão Veredas é de 2011. Não identificamos a data de criação do site Travessias.

- **Principais assuntos**: conecta saberes culturais e ambientais, destacando a biodiversidade do Cerrado e a cultura de povos tradicionais, como os Xakriabá.

- **Modo de cartografar**: o site se apresenta como um mosaico vivo, em que cada ponto marcado é mais do que localização: é nó de uma rede maior de percursos, memórias e práticas coletivas. Em vez de apenas indicar destinos turísticos, desenha trilhas e travessias que refletem modos de habitar o território.

4) ***Water Stories: Archives as Estuaries in Green Square***

- **Link:** <https://arcg.is/1qOzC8>

- **Quem faz:** desenvolvido por pesquisadoras e artistas vinculados à University of Technology Sydney.

- **Quando:** projeto contemporâneo, resultado de pesquisas ocorridas entre 2021 e 2022, incluindo observações durante eventos de *La Niña* e períodos de fortes chuvas na região de New South Wales, na Austrália.

- **Principais assuntos**: o projeto narra histórias da água no *Green Square*, em Sydney, transformando-a em arquivo sensorial que revela fluxos humanos e não humanos e os efeitos climáticos na vida urbana.

- **Modo de cartografar**: utiliza a ferramenta *ArcGIS StoryMaps* para compor uma narrativa multimídia que integra textos, imagens, sons e mapas. O mapa não funciona apenas como instrumento de localização, mas como superfície fluida, comparável a um estuário: espaço de mistura, encontro e circulação de histórias, onde diferentes temporalidades e perspectivas convergem e se entrelaçam.

Destacamos, ainda, o grupo de designers e artistas que se destaca no campo das cartografias coletivas na América Latina: os Iconoclasistas <https://iconoclasistas.net/>, coletivo argentino formado em 2006 por Pablo Ares e Julia Risler da UBA. Ao longo dos anos, eles vêm desenvolvendo uma prática que combina design gráfico, arte ativista, pedagogia crítica e pesquisa colaborativa, criando dispositivos visuais que pretendem uma leitura crítica dos territórios e das relações de poder que os atravessam. Seus processos de trabalho são estruturados em oficinas de mapeamento coletivo, nas quais comunidades, movimentos sociais e pesquisadores se reúnem para compartilhar saberes, identificar problemas, localizar memórias e elaborar representações conjuntas de seus territórios. Assim, o ofício do designer e do artista deixa de ser centrado em uma autoria individual e pós processo de pesquisa (que confecciona um produto após coleta de dados) e passa a assumir um caráter colaborativo, no qual o valor está na co-criação e no fortalecimento dos vínculos comunitários.

Os experimentos citados acima nos dão referências de pesquisa, *design*, concepção e programação para estruturar um *website* que seja uma cartografia da Belo Horizonte dos terreiros sensível às epistemologias dos povos de axé e, ao mesmo tempo, capaz de engajar distintos públicos: da comunidade dos terreiros a escolas, técnicos urbanos e gestores públicos. Ao colocar em diálogo práticas religiosas, experiências

sensoriais e informações espaciais, o projeto sugere uma forma de olhar a cidade que reconhece interdependências entre humanos, águas, matas e demais seres mais-que-humanos, oferecendo pistas para modos de habitar, cuidar e conviver no território urbano e, simultaneamente, enfrentar desafios da emergência climática.

Além da especificação técnica: desafios ontológicos no desenvolvimento de uma plataforma para cartografia de terreiros

Voltamos agora nossa atenção para os desafios ontológicos que emergem quando o desenvolvimento de *software* se encontra com cosmologias e modos de conhecer que desafiam a linearidade, a completude e a estabilidade. O processo de desenvolvimento de *software* consiste em um conjunto de atividades que, fundamentadas na engenharia de *software*, conduzem à criação de um produto digital. Essas atividades abrangem desde a identificação das necessidades iniciais até as fases de desenvolvimento, teste e entrega ao usuário final (Sommerville, 2011).

Esses processos variam conforme o contexto, mas são tradicionalmente estruturados de modo que os resultados a serem alcançados possam ser previsíveis e, de alguma maneira, definidos desde o início (Nuseibeh; Easterbook, 2000). As etapas iniciais de um projeto funcionam como meios para atingir um fim bem delimitado — ou melhor, utilizando um termo comum na engenharia de *software*, especificado.

> A especificação de requisitos é o processo de escrever os requisitos de usuário e de sistema em um documento de requisitos. Idealmente, os requisitos de usuário e de sistema devem ser claros, inequívocos, de fácil compreensão, completos e consistentes. (SOMMERVILLE, 2011)

Na engenharia de *software*, a prática da especificação de requisitos é concebida como uma etapa fundamental do ciclo de desenvolvimento do produto, voltada a tornar explícitas as funcionalidades que um *software* deve realizar. Em manuais clássicos, como o de Sommerville (2011), defende-se que "a especificação dos requisitos funcionais de um sistema deve ser completa e consistente. Completude significa que todos os serviços requeridos pelo usuário devem ser definidos. Consistência significa que os requisitos não devem ter definições contraditórias". Nessa visão, os requisitos aparecem como passíveis de serem coletados, documentados e verificados. Nuseibeh e Easterbrook (2000) seguem

a mesma linha ao afirmar que "requisitos são as descrições dos serviços que um sistema deve fornecer e as restrições sob as quais ele deve operar".

O próprio Sommerville, entretanto, reconhece os limites desse ideal ao afirmar que "na prática, para sistemas grandes e complexos, é praticamente impossível alcançar completude e consistência dos requisitos. Uma razão para isso é que ao elaborar especificações para sistemas complexos é fácil cometer erros e omissões" (Sommerville, 2011). O reconhecimento da inviabilidade prática de levantar todos os requisitos de um sistema antes do início do desenvolvimento não constitui uma novidade na literatura da engenharia de *software*. Tal constatação deu origem, no interior da própria disciplina, a alguns debates em torno de como mitigar esse problema. Como observam Kalinowski et al. (2016), numerosos projetos de *software* fracassam precisamente em razão de problemas associados a requisitos incompletos ou ocultos.

Uma das respostas formuladas para enfrentar essa limitação, dentro da engenharia de *software,* foi a emergência das chamadas metodologias ágeis, que propõem maior flexibilidade por meio da interação contínua, da adaptação permanente e da proximidade com os usuários. Como afirmam Beck et. al (2001), "nossa maior prioridade é satisfazer o cliente por meio da entrega antecipada e contínua de software de valor." O chamado Manifesto Ágil afirma que "valorizamos indivíduos e interações mais que processos e ferramentas; software em funcionamento mais que documentação abrangente; colaboração com o cliente mais que negociação de contratos; responder a mudanças mais que seguir um plano" (Beck et. al, 2001). A proposta ágil desloca o foco da completude e consistência dos requisitos para a capacidade de adaptação ao longo do processo. Em vez de pressupor que tudo pode ser especificado antecipadamente, busca-se incorporar mudanças à medida que o sistema é construído e usado.

Ainda assim, essas metodologias continuam baseadas em um pressuposto: a existência de usuários ou clientes identificáveis, com quem a equipe de desenvolvimento pode negociar prioridades em ciclos curtos, visando o atendimento dos seus requisitos e necessidades. É precisamente nesse ponto que nosso caso, novamente, se distancia da engenharia de *software*. A cartografia dos terreiros em Belo Horizonte não tem usuários fixos ou um cliente proprietário; trata-se de um campo em que a própria definição de "quem usa" e "para quê" está em disputa.

No nosso projeto não existem usuários previamente definidos nem um cliente-dono do produto, como nos modelos da engenharia de *software*. A plataforma de cartografia dos terreiros não responde a uma lógica de mercado. Aqui, requisitos não são simplesmente coletados: eles emergem em meio a práticas acadêmicas, burocráticas e rituais, a demandas políticas e a disputas por visibilidade, de forma que não há um único "mapa" ou um único "sistema" a ser projetado, mas uma multiplicidade de modos de mapear e de habitar a cidade.

Por isso, defendemos um deslocamento metodológico: em vez de redigir um documento de requisitos fechado, é interessante e necessário que a equipe de desenvolvimento – designers e programadores – participe desde o início do processo, acompanhando entrevistas, leituras e discussões teóricas. Não se trata apenas de "traduzir" demandas em funcionalidades, mas de se implicar no próprio processo de produção de conhecimento, deixando-se afetar por outras cosmologias e formas de espacializar.

A insuficiência da especificação de requisitos, em nosso caso, não é apenas técnica, é também epistêmica e política. As metodologias convencionais no campo da ciência da computação, ao buscarem estabilizar e controlar, não são capazes de reconhecer a multiplicidade e a historicidade dos povos de terreiro. Nosso desafio é outro: criar um sistema que não parta da captura de requisitos, mas de uma co-criação em que o digital se faça atravessar por modos de existência plurais e pela luta desses povos por reconhecimento na cidade.

Ainda que o resultado final se apresente no formato de um *site*, não se trata de um desenvolvimento pautado pelos mesmos parâmetros que regem a produção de outros *softwares*. O *site* aqui não é um fim em si, mas um produto derivado das outras etapas da pesquisa, inseparável do trabalho etnográfico, das conversas com os povos de terreiro, das escolhas metodológicas e das negociações coletivas. Nesse sentido, mais do que uma plataforma tecnológica, o *site* deve ser compreendido como parte de um processo de conhecimento e de visibilização, um gesto de co-criação que materializa, em forma digital, as múltiplas ontologias e cosmologias que atravessam a cidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dilemas e inconclusões

Ao refletir sobre os desafios envolvidos na co-criação de uma plataforma digital para cartografar práticas religiosas afrodiaspóricas em Belo Horizonte, não estamos diante de uma simples questão técnica, mas de um desafio epistemológico. A cartografia não é um ato neutro de representação, mas um processo vivo, relacional.

As reflexões apresentadas ao longo deste ensaio apontam para a necessidade de uma abordagem que reconheça e valorize a multiplicidade de mundos, cosmologias e práticas cartográficas existentes nos terreiros. Isso implica em abandonar a pretensão de produzir um mapa definitivo e acabado, em favor de uma plataforma que permita o constante movimento, a contínua reelaboração e a participação ativa das comunidades mapeadas.

Talvez o que estejamos tentando fazer seja não uma engenharia, mas uma espécie de "bricolagem de *software*" — parafraseando Lévi-Strauss (1989) — pois a metodologia e o resultado que buscamos não se construiu em torno de um projeto preconcebido. Construímos o projeto a partir dos materiais que tínhamos disponíveis e que produzimos na interlocução com os terreiros. Não adequamos matérias-primas e ferramentas a processos e normas estandardizados, subordinando elementos materiais e conceituais a um plano mental prévio.

Por outro lado, uma postura de recusa completa de diálogos com as técnicas de programação, de *design*, com as cartográficas oficiais e com os poderes públicos não parece ser a alternativa mais frutífera. Uma questão que emerge, então, é como dialogar com o Estado sem tornar-se estado, sem sofrer "efeitos de Estado" (Trouillot, 2021).

Nesse sentido, a tecnologia digital não deve ser vista como um fim em si mesmo, mas como um meio estratégico para, visibilizar saberes e colocá-los em diálogo e em tensionamento com as práticas espaciais hegemônicas — inclusive aquelas que consideramos destrutivas. A plataforma resultante desse projeto deve buscar incorporar elementos que permitam a expressão da vivacidade cartográfica mencionada anteriormente, incluindo recursos interativos, registros audiovisuais, narrativas cosmológicas e, fundamentalmente, mecanismos de atualização constante.

Por fim, espera-se que a plataforma resultante deste projeto possa contribuir para a construção de novas formas de praticar cartografia, possibilitando, consequentemente,

outras formas de fazer e imaginar a cidade, que seja plural e hackeie o modo moderno urbanista que separa cultura de natureza, público e privado e outras dicotomias (Ferreira da Silva 2021). Como bem nos lembra Jerônimo Silva e Silva (2014), a cartografia não é apenas a imagem produzida, mas "toda a força vital expressa nela". Certamente, os *sujeitos cartográficos* dos terreiros de axé, possibilitam um caminho para imaginar, planejar e construir outra cidade.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. "Outros mapas", Conferência de encerramento, INJPS, 2012.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural Palmares, 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

____. *As Religiões Africanas no Brasil – Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1960. 2 vols.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de doutorado em antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2012.

____. "Topologias do axé: a casa, o tempo, o corpo". *Horizontes Antropológicos* 31 (71), 2025.

____; SILVA, Rubens Alves; PIRES, Rogério Brittes W. "Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afro-Diaspóricas em Belo Horizonte". Plano de Trabalho, Edital nº 001/2022 - DEMANDA UNIVERSAL, Fapemig. Belo Horizonte, 2022.

BECK, Kent; et al. "Manifesto para desenvolvimento ágil de *software*", 2001. <https://agilemanifesto.org/iso/ptbr/manifesto.html>. Acesso em: 28 set. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. "Somos da terra", Piseagrama 12: 44-51, 2018. <https://piseagrama.org/somos-da-terra/>. Acesso em: 28 set. 2025.

____. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/Piseagrama, 2023.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

CARDOSO, Thiago Mota. "Malhas cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas". In: IV ReACT, 2014, Campinas. Anais eletrônicos. Campinas: Unicamp, 2014. <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/1219/672>. Acesso em: 28 set. 2025.

CRAIB, Raymond B. "Cartography and decolonization". In: AKERMAN, J. R. (ed.). *Decolonizing the map: cartography from colony to nation*. Chicago: University of Chicago Press, 2017. p. 11-71.

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

FERREIRA DA SILVA, Denise. "Hackeando o Sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica". In: DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. (org.). *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: n-1 Edições, 2021. p. 197-241.

GOLDMAN, Marcio. "Tradição, criatividade e resistência em territórios negros", *Catálogo Forum.Doc*, 2018. pp. 106-111.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 2001.

HIRT, Irène. "Indigenous mapping: reclaiming territories, decolonizing knowledge". In: B. Debarbieux; I. Hirt. *The Politics of Mapping*. Hoboken: ISTE, pp. 155-185, 2022.

KALINOWSKI, Marcos; et al. "Preventing incomplete/hidden requirements: reflections on survey data from Austria and Brazil". In: SOFTWARE QUALITY DAYS – SWQD, 2016, Vienna. Lecture Notes in Business Information Processing. v. 238. Cham: Springer, 2016. pp. 63-78.

KOSBY, Marília. *Mapeamento das casas de religião de matrizes africanas no Rio Grande do Sul.* Módulo 2: Pelotas, Rio Grande e Jaguarão. Porto Alegre: IPHAN, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA, Deborah, et al. *Expressões culturais afrobrasileras em BH - catálogo 2012-2013*. Belo Horizonte: NuQ (Núcleo de Estudos Quilombolas, Indígenas e Povos Tradicionais), 2019.

MARQUES, Bruno. "O que pode um mapa? Agência nos traços e caminhos dos desenhos do povo Hupd'äh". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 19 (1), 2024.

MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington (Org.). *Atlas ambulante*. Belo Horizonte: Instituto Cidades Criativas, 2011.

McKITTRICK, Katherine. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2006.

MESQUITA, André. "Sobre mapas e segredos abertos". *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*, 2 (4): 116-137, 2012.

NUSEIBEH, Bashar; EASTERBROOK, Steve. "Requirements engineering: a roadmap." In: *Proceedings of the Conference on The Future of Software Engineering*. New York: ACM, 2000. p. 3–22. <https://dl.acm.org/doi/pdf/10.1145/336512.336519> Acesso em: 28 set. 2025.

RIFIOTIS, Theophilos; MÁXIMO, Maria Elisa; SEGATA, Jean Segata. "Etnografias do digital: um futuro mal distribuído na antropologia". *Horizontes Antropológicos* 68, 2024.

ROLNIK, Raquel. "Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)". *Estudos Afro-Asiáticos* 17, 2007.

SILVA E SILVA, Jerônimo. *Cartografia de afetos na Encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

STENGERS, Isabelle. "Introductory notes on an ecology of practices". *Cultural Studies Review* 11 (1): 183-196, 2005.

SOMMERVILLE, Ian. *Software engineering.* 9. ed. São Paulo: Pearson Addison Wesley, 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. "The anthropology of the state in the age of globalization: close encounters of the deceptive kind". In: BONILLA, Y.; BECKETT, G.; FERNANDO, M.L. (eds.). *Trouillot remixed: the Michel-Rolph Trouillot reader*. Durham: Duke University Press, 2021. p. 296-318.

ST 27: Mundos das águas: emaranhamentos e agenciamentos em tempos de crise

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Entrelaçamentos mais-que-humanos: o caso do Rio Botas

Carolina Santos da Silva[1]

Resumo

Com as anomalias causadas pelas mudanças climáticas, eventos extremos são cada vez mais frequentes, ocasionando grandes períodos de seca seguidos por chuvas intensas que acarretam alagamentos, proliferação de doenças e convivência com outros entes mais que humanos, comumente chamados de "pragas urbanas". As enchentes em Nova Iguaçu não são apenas um fenômeno climático, mas refletem uma complexa teia de desigualdades sociais, raciais e ambientais. Assim, pode se tornar um ponto chave para discutir as camadas de exclusão que operam na distribuição espacial urbana bem como as relações mais-que-humanas que se estabelecem nessa paisagem.

Palavras-chave

chuva; mudanças climáticas; enchentes; multiespécie; águas, pragas urbanas.

As cidades brasileiras, especialmente aquelas marcadas por processos históricos de urbanização desigual, tornaram-se espaços onde diferentes modos de vida (humanos e não-humanos) se entrelaçam em disputas constantes por sobrevivência, coordenação e controle. A Baixada Fluminense revela de forma aguda como os efeitos da urbanização desordenada produzem ecologias urbanas singulares, nas quais enchentes recorrentes, acúmulo de lixo, canais de esgoto a céu aberto e córregos degradados criam condições férteis para a proliferação de insetos, roedores e outras espécies comumente classificadas como “pragas”.

[1]Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela UFRRJ - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pensar a vida urbana nesses contextos exige ultrapassar os limites de uma análise centrada apenas nos humanos. Autores como Ingold (2012), Haraway (2008), Kirksey e Helmreich (2010), Brighenti e Pavoni (2020), Tsing (2015) e Filipović (2019) têm mostrado como as cidades se configuram como malhas, ou seja, ecologias em constante fricção. Essa leitura desloca o foco de narrativas lineares de progresso técnico e das dicotomias natureza/cultura, propondo compreender como infraestruturas frágeis, zoonoses emergentes, enchentes devastadoras e políticas públicas ausentes formam um campo de forças que moldam tanto o viver urbano quanto às formas de resistência e adaptação. É nesse horizonte que esse trabalho se propõe refletir sobre as ecologias urbanas de Nova Iguaçu, na região metropolitana do Rio de Janeiro — localidade marcada pela expansão periférica e pela degradação ambiental —, buscando entender como humanos e outros seres convivem em meio à instabilidade e ao risco.

A Baixada Fluminense consolidou-se, ao longo do século XX, como território de "terras abundantes e baratas, cortadas por várias linhas férreas próximas à capital" (SILVA, 2017, p. 10). Esse processo foi impulsionado pela migração de populações vulnerabilizadas, expulsas das áreas centrais pelas reformas higienistas do início do século passado. Nova Iguaçu, em particular, passou por uma explosão demográfica a partir da década de 1950, recebendo trabalhadores atraídos pela industrialização das regiões vizinhas. Desde o início, contudo, esse crescimento urbano se deu sem planejamento, levando à ocupação de várzeas e áreas de risco e à construção de moradias sobre margens alagáveis. O Rio Botas e seus afluentes, nesse sentido, tornaram-se testemunhas de uma história marcada pela desigualdade social e pela degradação ambiental: a ausência de drenagem adequada, somada à poluição por resíduos sólidos e industriais, transformou o rio em vetor de doenças e agente de vulnerabilidade social.

Sendo um dos principais braços do Rio Iguaçu, o Rio Botas percorre cerca de 25 km e atravessa municípios como Nova Iguaçu, Belford Roxo e parte de Queimados, possuindo aproximadamente 20 afluentes. Limitado ao sul pela Área de Proteção Ambiental (APA) Gericinó-Mendanha e, a leste, pelo Rio Iguaçu e pela APA Alto Iguaçu (MERLO, 2021), o Botas apresenta margens intensamente degradadas e altos índices de poluição. A historiografia urbana local (MERLO, 2021; BRITTO et al., 2016) mostra que as políticas públicas foram incapazes de enfrentar as enchentes recorrentes: projetos de canalização e dragagem,

frequentemente pontuais, falharam em conter alagamentos, agravados nos últimos anos pelos efeitos das mudanças climáticas.

A geomorfologia de Nova Iguaçu é marcada por dois grandes maciços rochosos: o de Tinguá, ao norte, com 1600 metros de altitude; e o de Gericinó-Mendanha, ao sul, com 974 metros, separados por uma ampla planície intercalada por colinas. Essa configuração, conhecida regionalmente como “mar de morros”, favorece a formação de extensas áreas alagáveis, especialmente nas zonas planas cortadas por rios e afluentes, entre eles o Rio Botas. A urbanização desordenada e a ausência de políticas eficazes de drenagem intensificam os efeitos das cheias, ampliando a vulnerabilidade das populações que ocupam suas margens. O tempo de escoamento das águas se prolonga devido à baixa declividade, tornando frequentes os episódios de inundação. Entre novembro e abril, período que concentra cerca de 75% do volume pluviométrico anual (FRANCISCO, 1993), os efeitos das chuvas se fazem sentir de maneira mais dramática.

Esses eventos se multiplicaram nos últimos anos. Em 2019, uma forte chuva de granizo atingiu a cidade, danificando mais de sete mil residências e deixando 32 mil pessoas afetadas. Em abril de 2022, caíram 166 mm de chuva em quatro horas, o equivalente a 175% da média mensal, provocando alagamentos, enxurradas e deslizamentos que afetaram cerca de 800 mil habitantes. Em janeiro de 2024, o volume chegou a 235 mm em 14 horas, com registros de mortes, desaparecimentos e desabrigados. Já em janeiro de 2025, o temporal de 119 mm em seis horas fez o Rio Botas transbordar, atingindo 5,40 metros em Moquetá e alagando diversos bairros.

As chuvas que ciclicamente atingem Nova Iguaçu não são apenas fenômenos meteorológicos isolados, mas manifestações materiais de uma urbanização desigual que redefine continuamente os limites entre o seco e o alagado, o habitável e o inabitável. Cada enchente reinscreve, nas margens do Botas, a história de um projeto urbano que naturalizou a precariedade como condição de vida. Diante desse cenário, compreender as relações entre humanos e não-humanos requer deslocar o olhar das soluções técnicas — drenagem, contenção, remoção — para os modos de convivência que se tecem nas margens instáveis.

A reflexão sobre o trânsito dos animais entre a condição de seres mais-que-humanos

para a de pragas urbanas pode ser aprofundada a partir do diálogo com autores como Philippe Descola, Donna Haraway, Anna Tsing, Tim Ingold e Kirksey & Helmreich, que fornecem chaves analíticas para pensar ecologias partilhadas, precariedades e interdependências. A força de suas contribuições está em desmontar a oposição clássica entre natureza e cultura, deslocando a ideia de que animais e humanos pertencem a domínios distintos, para evidenciar que estão sempre implicados em redes de vida e de morte, em arranjos instáveis e em mundos que se constituem mutuamente.

É nesse ponto que a proposta de Donna Haraway (2016), ao sugerir que "fiquemos com o problema", torna-se especialmente fértil. A autora nos convida a permanecer junto às instabilidades ambientais, reconhecendo que não há solução definitiva para aquilo que é constitutivo do próprio viver urbano. Aplicada ao contexto da cidade, sua proposição indica que a convivência com o rio e com os seres que nele proliferam não deve ser pensada como uma guerra a ser vencida, mas como uma relação contínua de composição e cuidado. Essa perspectiva é essencial para pensar a categoria de praga urbana. "Ficar com o problema", nesse contexto, significa reconhecer que esses animais são companheiros incômodos com os quais se convive, ainda que de forma conflitiva. A presença deles não é mera anomalia a ser corrigida, mas expressão das condições estruturais de desigualdade que os fazem emergir.

Em ambientes urbanos periféricos, a intervenção humana costuma limitar-se ao uso de pesticidas ou à eliminação de criadouros, estratégias pontuais que ignoram a agência de outros seres. Prezoto et al. (2019) lembram que certas espécies, como as vespas sociais, podem desempenhar papel relevante no controle de *pragas* em hortas e quintais urbanos, mostrando que organismos classificados como problemáticos também participam de ecologias de manutenção e equilíbrio. Assim, o que é visto como ameaça pode igualmente ser força de recomposição da vida urbana.

Haraway (2016) e Tsing (2015; 2021) convergem ao sugerir que a precariedade compartilhada não é um estado de falha, mas um ponto de partida para formas inventivas de coexistência. Nas fendas do colapso, humanos e animais ajustam-se mutuamente, compondo arranjos frágeis, mas persistentes. Como argumenta Tsing (2021), viver nas ruínas é reconhecer que humanos, mosquitos, ratos e outros organismos coexistem em contextos de vulnerabilidade, ainda que de modo profundamente desigual.

Em vez de projetar um futuro purificado, onde tais espécies desapareceriam, o desafio é inventar modos de coexistência com a instabilidade, cuidando de forma parcial, precária, porém insistente. Anna Tsing (2015) radicaliza essa discussão ao mostrar que os seres vivos florescem nas ruínas do capitalismo. Sua etnografia sobre os cogumelos matsutake demonstra que, mesmo em paisagens devastadas pela exploração industrial, a vida insiste em proliferar, criando arranjos inesperados.

Essa insistência da vida, no entanto, não é romântica: ela é precária. Ao falar de precariedade compartilhada, Tsing evidencia que humanos e não humanos estão igualmente expostos às incertezas das mudanças climáticas. No Rio Botas, essa ideia encontra eco nas enchentes que destroem casas e bens, mas também oferecem condições ideais para a multiplicação de mosquitos e ratos: entre águas turvas, resíduos e margens ocupadas, a vida continua. O problema não é apenas o excesso de água, mas a impossibilidade de separar o humano do não-humano em um ambiente onde ambos se constituem mutuamente.

Tim Ingold (2012; 2015) contribui ao propor que pensemos a paisagem como um *taskscape*, uma rede de tarefas e movimentos em que humanos e não humanos deixam rastros de ação. No contexto das enchentes, as marcas deixadas nas paredes, os móveis arruinados, os corpos cansados que carregam entulhos, mas também as larvas que se desenvolvem nas poças ou os rastros deixados por pequenos animais, compõem esse tecido de práticas e presenças. Habitar a paisagem, para Ingold, não é simplesmente ocupá-la, mas produzir a vida em fluxo contínuo, em copresença com outros. Os moradores do Rio Botas não apenas reagem às enchentes: ao reorganizarem seus quintais, ao improvisarem barragens ou mutirões de limpeza, eles estão redesenhando a paisagem. Ao mesmo tempo, os insetos e roedores também a habitam, reorganizando-se a partir das oportunidades abertas pelo colapso urbano.

Se Haraway e Tsing nos convidam a permanecer com as instabilidades, Descola (2017) amplia esse horizonte ao mostrar que o próprio modo como entendemos “natureza” e “cidade” condiciona as formas de lidar com elas. As enchentes, nesse sentido, tornam visíveis as ontologias que estruturam o urbano e as diferentes maneiras pelas quais natureza e cultura se enredam no cotidiano. O antropólogo propõe que não existe uma única forma de relacionar natureza e cultura; cada coletivo humano constrói modos específicos de habitar e significar o mundo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No contexto urbano brasileiro, predomina uma concepção naturalista, herdeira do pensamento ocidental moderno, que separa a natureza, vista como recurso ou ameaça, da cidade, concebida como espaço propriamente humano e ordenado. Canalizar rios, dragar leitos ou retificar margens são expressões concretas dessa lógica de controle e separação. No entanto, no caso do Rio Botas, tais práticas revelam seus limites: as águas voltam, os rios extravasam, e com eles retornam seres que resistem às tentativas de domesticação.

De modo complementar, a etnografia multiespécie proposta por Kirksey e Helmreich (2010) ajuda a compreender esses seres não como objetos passivos de políticas de controle, mas como agentes que participam da configuração do espaço urbano. Mosquitos que se reproduzem nas águas estagnadas após as chuvas respondem a uma rede de interações entre clima, resíduos e ocupações humanas. A noção de "praga urbana", portanto, não designa apenas um tipo de animal, mas uma posição relacional dentro da malha urbana — uma categoria que evidencia as desigualdades sociais e ambientais e os modos como diferentes vidas são valorizadas ou descartadas na cidade.

Essa perspectiva ilumina como a categoria é construída: ao classificar determinados animais como pragas, o humano reivindica para si um espaço exclusivo de habitação legítima, relegando os demais a presenças incômodas. Mas a própria etnografia multiespécie mostra que essas fronteiras nunca são estáveis: os mesmos insetos que são vistos como poluidores podem também ser bioindicadores ambientais; os ratos que são exterminados nos quintais são, em outros contextos científicos, objetos de cuidado e pesquisa; os fungos que aparecem como mofo pós-enchente são, em outros cenários, recursos medicinais ou alimentares. Essa instabilidade aponta para a necessidade de repensar o estatuto desses seres, compreendendo que a vida urbana é sempre multiespécie, ainda que marcada por desigualdades.

A abordagem multiespécie sugere que intervenções em saúde pública e em gestão ambiental não se limitem à eliminação de vetores, mas considerem a complexidade das ecologias urbanas nas quais humanos e não-humanos coexistem. Estratégias integradas de saneamento, manejo de resíduos e controle biológico podem não apenas mitigar riscos, mas também favorecer equilíbrios ecológicos mais amplos. Essa postura não nega a existência de perigos sanitários, mas recusa o simplismo da separação entre "vida" e "ameaça".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A experiência das enchentes, nesse sentido, não deve ser compreendida como mero "desastre natural", mas como fenômeno mais-que-humano. Ratos, baratas, fungos e bactérias proliferam nos alagamentos, configurando aquilo que Zorzenon (2002) define como sendo seres que encontram nas cidades condições ideais de reprodução quando há água, abrigo e alimento. As cheias catalisam ecologias instáveis: afetam vidas humanas, mas também intensificam a presença de outros entes, que passam da condição de seres vivos a "pragas" quando seu crescimento é percebido como ameaça. Esse trânsito revela como categorias científicas e morais se entrelaçam à ecologia urbana.

Pensar os animais como pragas ou como companheiros depende da ontologia em jogo: no naturalismo ocidental, eles aparecem como ameaças a serem eliminadas; na abordagem multiespécie, como parceiros incômodos com os quais se compartilha a vida precária. O desafio político e teórico é reconhecer que sua proliferação não é escolha individual dos moradores, e sim efeito das próprias condições de abandono e exclusão que moldam a paisagem urbana.

A categorização de certos animais como pragas urbanas é um processo sociopolítico que envolve estigmatização e controle. Filipović (2019) argumenta que insetos e pequenos vertebrados urbanos funcionam como bioindicadores de fraturas da urbanização e revelam onde essa infraestrutura falha. Em Nova Iguaçu, eles não surgem do nada: se proliferam em córregos degradados, quintais alagados e áreas de ocupação periférica, espelhando a ausência do Estado e a fragilidade dos serviços públicos.

Da mesma maneira, Brighenti e Pavoni (2020) oferecem um quadro teórico que permite compreender como os animais urbanos são simultaneamente objetos de vigilância e participantes ativos das cidades. Eles ocupam espaços disputados, negociam recursos e interagem com humanos de forma que não pode ser reduzida a uma dicotomia simples entre ameaça e companheirismo. O trabalho de Rublescki (2022) sobre drosófilas e moscas-das-frutas ajuda a pensar essa plasticidade classificatória. Em certos contextos, esses insetos são considerados indicadores ambientais; em outros, ameaças econômicas ou agrícolas. Essa multiplicidade reflete-se nessa discussão: o discurso oficial, ao chamá-los de *pragas*, moraliza a degradação e desvia o foco das dinâmicas socioambientais mais amplas que produzem a vulnerabilidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A noção de malha trabalhada ("meshwork") de Tim Ingold (2012) é extremamente relevante para aprofundar a compreensão de como os animais passam de seres mais-que-humanos a pragas urbanas. Ingold propõe repensar os modos de relação entre seres vivos (humanos e não humanos) não como uma rede de pontos (onde os nós são entidades separadas conectadas por relações) mas como uma malha de linhas entrelaçadas, onde os próprios seres são trajetórias, trilhas, momentos de movimento, crescimento, co-presença.

Esse conceito oferece um quadro potente para compreender esses entrelaçamentos. Em Nova Iguaçu, enchentes, resíduos, microrganismos, políticas públicas, corpos humanos e animais formam linhas interdependentes de ação e reação. Cada enchente não é um evento isolado, mas a expressão de um conjunto de processos históricos e materiais. Nesse emaranhado, a agência é distribuída: canalizações, mutirões de limpeza e uso de inseticidas alteram certas linhas, mas outras permanecem fora de controle.

Aplicar malha ao Rio Botas permite entender que, quando uma enchente ocorre, não há apenas o encontro abrupto de "chuva + moradia precária": há um ligamento prévio de descaso institucional, ocupações humanas nas margens, entulhos acumulados, ausência de drenagem ou sistemas de escoamento eficazes, presença de outros entes nos esgotos, enfim, essas linhas se cruzam, se tensionam e produzem efeitos mais-que-humanos. Os animais que se proliferam são nós dessa malha, não meros "problemas externos": são parte integrante da paisagem, agentes cujas trajetórias socioculturais estão ligadas às práticas humanas..

A malha revela que o controle técnico/político sobre animais considerados pragas é sempre parcial. Porque ao intervir (canalizar rio, usar veneno, poda, limpeza de entulho), intervém-se em algumas linhas da malha, mas não em todas. Há linhas que escapam ao controle: águas subterrâneas, comportamento adaptativo de espécies, ocupações, memória afetiva. Essas linhas remanescem e emergem em novas enchentes, novas proliferações, novos conflitos. Reconhecer isso é reconhecer que praga não é uma categoria fixa, mas uma posição numa malha relacional que depende de condições ambientais, políticas, ecológicas e culturais.

Além das análises etnográficas e teóricas, as evidências oriundas da ecologia urbana oferecem um campo complementar para compreender os processos que atravessam Nova Iguaçu. Esses estudos indicam que a urbanização intensa compromete o controle biológico

natural de insetos-praga, desestabilizando redes tróficas e favorecendo a abundância de vetores (KORÁNYI et al, 2022). A fragmentação de habitats, a impermeabilização do solo e o aquecimento urbano contribuem para o aumento populacional de mosquitos e outros artrópodes (MEINEKE et al, 2013), fenômenos que se articulam com desigualdades territoriais e infraestruturais. A integração entre dados ecológicos e análises sociais revela que enchentes e proliferação de vetores nessas localidades mais fragilizadas são fenômenos co-constituídos.

O quadro apresentado evidencia que políticas tradicionais de controle de pragas e saneamento urbano são insuficientes se não considerarem a complexidade das relações multiespécies. Gandy (2023) alerta para a necessidade de *rescaling* da epidemiologia urbana, isto é, de políticas que reconheçam a circulação de patógenos em múltiplos níveis — microbiano, animal e humano — e sua interação com infra estruturas frágeis. Se liga, também, com sua noção de *zoonotic urbanisation*, que permite compreender as doenças emergentes não como falhas pontuais, mas como expressões de uma urbanização multiespécie. Em Nova Iguaçu, rios e canais degradados atuam como corredores de transmissão zoonótica, articulando enchentes, esgoto e resíduos a ciclos de reprodução de mosquitos Aedes aegypti, por exemplo. As infraestruturas precárias tornam-se parte de ecossistemas patogênicos, onde a circulação de agentes infecciosos é tanto biológica quanto social.

As classificações que definem o que é natureza, o que é cidade e o que é “praga” participam da própria produção dessas fronteiras. Em contraposição a essa visão, práticas comunitárias em Nova Iguaçu (como mutirões de limpeza, hortas urbanas e reflorestamento de margens) configuram formas de resistência e cuidado que reconhecem a cidade como uma ecologia compartilhada.

A contribuição conjunta desses autores permite desnaturalizar a categoria de praga urbana, mostrando que ela não é uma evidência biológica, mas uma construção social e política situada. O Rio Botas exemplifica como, diante de enchentes recorrentes, determinados animais transitam de seres mais-que-humanos — partícipes ativos da paisagem — para pragas a serem combatidas, alvo de discursos de higiene e responsabilização. Esse trânsito ocorre em um contexto histórico e social marcado por racismo ambiental e desigualdade urbana, em que a presença desses organismos reforça estigmas sobre as populações que convivem com eles.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O deslocamento de responsabilidades, que frequentemente recai sobre os moradores por despejar lixo ou ocupar áreas de risco, mascara a complexidade dessas interações. Como argumentam Scotto, Carvalho e Menezes (2023), narrativas institucionais e midiáticas reproduzem estigmas sobre populações negras e periféricas, apagando a historicidade de políticas de exclusão. Arruda e Caldas (2024) reforçam que o racismo ambiental não se define apenas por intenções discriminatórias, mas pelos efeitos concretos sobre corpos e territórios vulnerabilizados. No caso do Rio Botas, moradores de bairros como Morro Agudo e Comendador Soares não apenas sofrem perdas materiais recorrentes, mas também são moralmente responsabilizados pelas condições estruturais em que vivem.

A memória dos desastres, conforme destaca Pollak (1995), não é apenas individual, mas coletiva e marcada por marcos duradouros. Para os moradores do Rio Botas, os cheiros da lama, as marcas da enchente nas paredes, o medo diante da previsão de chuva e a lembrança de parentes perdidos para doenças transmitidas pela água compõem uma cartografia afetiva do desastre. Essas memórias atuam simultaneamente como formas de resistência — mantendo vivos os testemunhos das injustiças — e como guias para a preparação frente a novas enchentes, seja organizando grupos de alerta, seja fortalecendo redes de solidariedade.

As modificações produzidas pelos moradores na paisagem, como a organização coletiva para enfrentar cheias e o combate a queimadas na Serra, configuram-se como modos de habitar o espaço urbano. Na perspectiva de Ingold (2015), habitar significa que os habitantes produzem suas vidas dentro das correntes de atividades em que estão envolvidos, gerando condições de vida tanto para humanos quanto para não-humanos. O trabalho comunitário de reflorestamento e as hortas urbanas exemplificam essa política de cuidado, que envolve dimensões éticas, afetivas, práticas e remuneradas, configurando-se como elemento vital para o entrelaçamento de uma teia de vida mais-que-humana (PUIG DE LA BELLACASA et al., 2023).

No Estado do Rio de Janeiro, a gestão da água também segue linhas de trabalho historicamente estruturadas por gênero. Carol Maccormack (1980) observa que a divisão de trabalho baseada em categorias de gênero é central para a reprodução social. Em Nova Iguaçu, mulheres assumem papel preponderante na manutenção de sistemas informais de acesso à água, enquanto homens frequentemente participam da construção de infraestruturas coletivas, como

os mutirões de manutenção de poços e canais (PIEROBON, FERNANDES, 2023).

O papel das mulheres na Baixada Fluminense, como evidenciado por Leila Salles (2019), é central nas lutas por justiça ambiental. Elas organizam redes de solidariedade, lideram projetos educativos e mobilizam memórias comunitárias para enfrentar o abandono institucional. Essa atuação demonstra que as enchentes não apenas destroem, mas também geram coletividades que resistem. Essa política cotidiana é parcial e precária, mas necessária para a reprodução da vida urbana multiespécie.

As infraestruturas urbanas, mesmo estruturadas, encontram-se em constante processo de ruína e exigem manutenção contínua. Ingold (2015) e Pierobon e Fernandes (2023) destacam que essas manutenções impactam não apenas humanos, mas também espécies não-humanas, como a gestão de corpos hídricos e a manutenção de áreas verdes. A distribuição desigual dessas responsabilidades recria experiências racializadas e generificadas na sociedade (ANAND, 2017a; 2017b; RANGANATHAN, 2016 apud PIEROBON e FERNANDES, 2023).

Boa parte da infraestrutura do município não foi organizada pelo Estado, mas pelos próprios moradores. A governança por omissão transferiu os custos da urbanização para as comunidades (CARDOSO, 2007), onde a ausência de saneamento básico e a precariedade na coleta de resíduos criaram ecologias urbanas favoráveis à proliferação de vetores de doenças. Gandy (2023) reforça que a falta de infraestrutura hídrica adequada em áreas periféricas não só intensifica enchentes, como cria condições para a emergência de zoonoses. Assim, em bairros como Morro Agudo e Comendador Soares, a convivência entre humanos, mosquitos, ratos e baratas revela uma ecologia compartilhada marcada por desigualdade e abandono institucional.

Após a passagem das enchentes, quando cessam a cobertura da mídia, os moradores deixam de ser vistos enquanto vítimas de um desastre, e passam a ser responsabilizados pela sua própria condição. O discurso oficial frequentemente os acusa de morar em áreas de risco, de despejar resíduos sem tratamento nos rios e de construir residências irregulares. Dessa forma, desloca-se a responsabilidade estrutural do Estado para as escolhas individuais, reforçando estigmas históricos sobre a Baixada Fluminense. Ao mesmo tempo, o estigma de morar em um local precário se imbrica com a existência de seres que são indesejáveis para o território. Corpos e territórios marginalizados são responsabilizados por suas próprias mazelas,

com um deslocamento simbólico que transforma comunidades que sofreram perdas irreparáveis em culpadas pelo próprio sofrimento, legitimando a ausência de políticas preventivas (GONZALES, 1984).

Conclusão

Os desastres urbanos não podem ser reduzidos a fenômenos climáticos. A precariedade no abastecimento de água, por exemplo, é estrutural: entre 2000 e 2010, o acesso ao Sistema Guandu caiu de 81% para 76% (BRITTO, FORMIGA-JOHNSSON, CARNEIRO, 2016). Para compensar, moradores recorrem a poços artesianos, enquanto o saneamento deficiente leva ao despejo de esgoto no Rio Botas. A rápida urbanização trouxe desafios ambientais adicionais, como poluição, degradação de ecossistemas e gestão inadequada de resíduos, potencializando o aparecimento de doenças no território (DE MATOS BARBOSA, PREVE, TEIXEIRA, 2024).

No caso da Baixada Fluminense, a convivência com o rio não é apenas problema técnico a ser resolvido, mas campo de memória, sociabilidade e pertencimento. Os moradores que narram suas infâncias à beira do Botas, antes que ele se transformasse em “valão”, expressam esse vínculo territorial que não cabe no vocabulário técnico da gestão urbana. Assim, cada enchente não destrói apenas casas e bens, mas também compromete uma trama de relações e saberes que se inscrevem no território, evidenciando a disputa entre modos de habitar.

O histórico de agressões ambientais evidencia a negligência institucional: o lixão de Marambaia, o aterro de Adrianópolis, despejos químicos e resíduos tóxicos próximos à Reserva Biológica de Tinguá (VIÉGAS, 2006) expõem moradores e animais a riscos constantes. Essas práticas não apenas degrada ecossistemas, mas reproduzem desigualdades no acesso à infraestrutura, saneamento e habitação segura, onde grupos sociais são sistematicamente expostos a riscos ambientais em nome da expansão urbana ou de interesses econômicos. Entende-se, assim, que a Baixada Fluminense, historicamente, se tornou receptora de empreendimentos e populações deslocadas, assumindo um papel subalterno dentro da lógica metropolitana..

O caso do Rio Botas confirma que enchentes são fenômenos mais-que-humanos: não

se tratam apenas de chuva ou falha de planejamento, mas de eventos em que águas, animais, fungos e bactérias, infraestruturas e políticas se entrelaçam. Reconhecer esse emaranhado abre espaço para políticas públicas que atuem com a instabilidade, reconheçam vidas multiespécie e promovam justiça ambiental.

Por fim, a vida urbana em Nova Iguaçu é multiespécie, interdependente e vulnerável. Mosquitos, ratos e baratas não são apenas agentes de risco, mas participantes ativos de ecologias urbanas marcadas por desigualdade e precariedade. A categorização de espécies como pragas reflete interesses políticos e sociais e reforça estigmas sobre populações vulneráveis. Apesar da presença significativa de áreas verdes e de preservação ambiental (PRUDENTE, 2017), o município enfrenta desafios estruturais de urbanização, infraestrutura e ocupação de áreas alagáveis, confirmando que a justiça ambiental é inseparável da compreensão das cidades como ecologias compartilhadas e mais-que-humanas.

Referências Bibliográficas

ARRUDA, A.; CALDAS, R. Racismo ambiental e desigualdade socioespacial. In: **Anais do Congresso Brasileiro de Geografia**, 2024.

BRITTO, A. L.; FORMIGA-JOHNSSON, R. M.; CARNEIRO, P. R. Abastecimento de água e desigualdades socioespaciais na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. **Cadernos Metrópole**, v. 18, n. 36, p. 413-436, 2016.

DESCOLA, P. **Além da natureza e da cultura**. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

DE MATOS BARBOSA, M.; PREVE, D.; TEIXEIRA, C. Urbanização e desigualdade socioambiental no Brasil contemporâneo. **Revista de Direito e Desenvolvimento**, v. 15, n. 2, p. 39-56, 2024.

FILIPOVIĆ**,** Aleksandar. Pests in the City: Flies, Bedbugs, Cockroaches, and Rats in Urban Ecology. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

FRANCISCO, W. C. Clima e chuvas na Baixada Fluminense. **Revista Brasileira de Geografia**, v. 55, n. 2, p. 73-89, 1993.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2012.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KIRKSEY, S.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

MERLO, T. Rios urbanos e vulnerabilidade socioambiental na Baixada Fluminense. **Revista GeoUERJ**, n. 39, p. 1-23, 2021.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1995.

PRUDENTE, M. A. Cobertura vegetal e planejamento urbano em Nova Iguaçu. In: **Plano Diretor Participativo de Nova Iguaçu: leituras críticas**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2017.

RUBLESCKI, A. R. Drosófilas no Antropoceno: ecologias, pragas e experimentações científicas. **Revista Ilha**, v. 17, n. 1, p. 51-74, 2022.

SALLES, L. Mulheres, educação ambiental e justiça na Baixada Fluminense. **Anais do Encontro Nacional de Educação Ambiental**, 2019.

SCOTTO, G.; CARVALHO, R.; MENEZES, L. A Baixada é cruel: racismo ambiental e narrativas contracoloniais na Baixada Fluminense/RJ. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) – UFRRJ, 2023.

TSING, A. L. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, A. L. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Revista Ilha**, v. 17, n. 1, p. 29-49, 2022.

VIÉGAS, R. Políticas ambientais e resíduos tóxicos na Baixada Fluminense. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.

ZORZENON, F. J. Pragas urbanas: uma visão sobre o ambiente e a saúde pública. **Revista Brasileira de Entomologia Aplicada**, v. 6, n. 2, p. 11-20, 2002.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Águas como sujeitos de direito: os casos do Rio Doce, Rio Lage e as ondas de Regência-ES

Amanda Kapiche Brito[1]

RESUMO: Apesar dos inúmeros engajamentos existenciais que as águas mobilizam para além da sobrevivência dos seres vivos na Terra, ainda não parece ser suficiente para o reconhecimento delas como sujeitos de direitos, de modo a observar todos entraves que permeiam essa discussão em território nacional, até mesmo os que envolvem contexto de crimes-desastres, como o caso do rompimento da barragem da Samarco em 2015. Em meio ao cenário de indeterminações acometidas pelas fraturas ambientais e coloniais, as histórias dessas águas e seus cursos confluem nessa luta colaborativa. Sendo o Rio Doce invadido pela enxurrada de rejeitos de mineração, o qual buscou ser reconhecido como sujeito em 2017 por meio do documento protocolado pela Associação Pachamama, o Rio Lage, localizado em Rondônia, como o primeiro rio a ter seu reconhecimento como sujeito de direito validado em território nacional e as ondas de Regência-ES, na foz do Rio Doce, sendo as pioneiras mundiais no reconhecimento das ondas como seres vivos. A partir da análise dos documentos e cosmologias referentes a essas defesas efetivadas com e pelas águas, esse estudo visa tecer reflexões baseadas na legitimidade da teia de relações sociais, afetivas e políticas que ultrapassam a exclusividade humana e a exploração de recursos, de modo a possibilitar horizontes de fazer-com outras existências mais que humanas.

Palavras-chave: Direitos da natureza; Cosmologias; Justiça hídrica;

INTRODUÇÃO

"Independente do fato de outros organismos "contarem estórias" ou não, eles contribuem para a sobreposição de caminhos e traços que entendemos

[1] Mestranda no Programa Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo e graduada em licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais pela mesma instituição. Pesquisadora associada ao Ambiências- Laboratório de Estudos, Pesquisas e Experimentos em naturezas-culturas. Contato: amanda.kapiche@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

como história. A história é, assim, o registro dos muitos percursos do fazer-mundo, humanos e não humano." | Anna Tsing, O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo, p. 246 |

O que é a água? Como se pode construir um sistema de escassez em um planeta composto por aproximadamente 70% de água em sua superfície[2]? A proteção dos corpos d'água não deveria ser uma extensão da proteção dos direitos humanos, visto que os corpos humanos são compostos por cerca de cerca de 60% a 70% de água também?

A máxima "água é vida" nos convoca para pensar as águas para além das suas materialidades elementares, como em seus corpos de rios, mares e encanamentos urbanos. Suas forças estão infiltradas em uma série de multiplicidades semióticas, históricas, políticas e materiais da água (Ballestero, 2019). Ao pensar nelas como direito, fonte de energia ou "recurso" suas presenças adentram outros espaços-tempo que envolvem esferas políticas, jurídicas, sociais e científicas.

Ao refletir brevemente sobre o tempo de extinções que encaminha diferentes seres como "refugiados climáticos", o mundo vibrante que contém o shimmer (Mello, 2024) precisa ser responsabilizado, no sentido de conferir respostas em direção a sua defesa. É instigante pensar-com as degradações em curso, nomeadas como Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthuluceno, Negroceno, intrusão de Gaia, entre outros, mas que, em geral, convergem para dar sentido a era em que vivemos. A dinâmica da modernização (Latour, 2000) criou inúmeras separações, seja entre corpos e ambientes, público e privado. Essas dualidades que são frutos da divisão entre natureza e cultura nos convida a (re)pensar o modo em que estamos estabelecendo uma relação com as ambiências pautada na ideia imposta de uma humanidade generalizada.

Ailton Krenak chama a atenção pelo movimento das águas na terra e no céu, ao mesmo tempo que se impressiona que "seus corpos dificilmente conseguem sobreviver sem as mutilações e danos causados pelas atividades humanas, seja pelo garimpo, pela mineração, pela apropriação indevida da paisagem" (Krenak, 2022, p. 12). Além das

[2] Dentro dessa porcentagem, estima-se que a quantidade de água doce é de 2,5%, sendo essa também dividida com as porcentagem do estado sólido retida em forma de gelo na Antártida, no Ártico e nos glaciares. Entretanto, é importante pontuar que esses cálculos e estimativas não são fixos ao longo do tempo, considerando assim as mutações climáticas em curso e a ciclicidade hidrológica finita. Para mais informações: MARENGO, José Antônio. Água e mudanças climáticas. Estudos Avançados, [S.L.], v. 22, n. 63, p. 83-96, jul. 2008. FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40142008000200006.

ameaças provocadas pelo clube exclusivo da humanidade, eles também criaram ferramentas para marginalizar e burocratizar aqueles que se envolvem com a Terra de forma orgânica. Exemplo disso é visto na delonga dos processos e das tentativas de devolver o reconhecimento desses seres mais-que-humanos como sujeitos de direito. Sem reconhecer que são por dependência desses seres que as vidas humanas e não humanas são mantidas.

Ao deixar em aberto a pergunta que abre esse texto, viso conectar a ideia que Astrida Neimanis (2017) propõe em tomar as águas como corpos em si, já que como elemento múltiplo elas produzem uma série de sentidos. É por meio dessa capacidade de abranger forças que movimentam desde as relações íntimas, governamentais e tecnocientíficas, que a água se revela como um meio de cuidado e disputa que dissolve os limites entre corpos, escalas e temporalidades.

Os conflitos, bem como a luta para o reconhecimento dos corpos d'água como sujeito de direito de serem dignos de respeito e cuidado se divergem na ideia de que o progresso será represado. Porém, "se a economia é uma atividade que os humanos inventaram e se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância" (Krenak, 2022, p. 8). Por meio disso que os constitucionalismos e legislações devem ser revistos para englobar outro pensamento em torno dessa proteção ao incorporar a indissociabilidade relacional entre corpos humanos e não humanos.

Desse modo, o objetivo deste texto está voltado a fazer uma reflexão sobre três casos nacionais brasileiros de tentativas de reconhecimento das águas como sujeitos de direito. Sendo o caso do Rio Doce como emblemático para pensar os emaranhados que envolveram ambiências para além das águas, visto que sua tentativa foi protocolada diante do cenário de danos efetivados pelo crime-desastre administrado pela mineradora Samarco S.A. Os casos do Rio Lage e das Ondas de Regência, mais recentes temporalmente, são contemplados como exitosos e reflexo de lutas coletivas de movimentos sociais. Isso será feito a partir de uma revisão bibliográfica envolvendo os documentos protocolados para travar essa legitimação, bem como de autores que visam pensar-com seres mais-que-humanos nos seus fazeres científicos.

Assim, o texto está estruturado em duas seções principais, sendo a primeira voltada a uma discussão baseada sobre a determinação de direitos, visto que ao dispor de

possibilidades em expandir o reconhecimento do que se conhece como sujeitos que detém direitos, também favorece uma descentralização humana ao reposicionar os humanos em um emaranhado existencial em que o corpo e o ambiente é uma composição, recomposição e uma decomposição feita por outros corpos (Haraway, 2016). Na segunda parte do texto será posto em diálogo os casos das águas dos rios e ondas em questão, ao refletir sobre suas continuidades e limitações, bem como a propor o olhar sobre elas como brechas para efetivar políticas-poéticas (Rufino, 2019) dentro de um sistema de escassez e destruição.

A EXPANSÃO DOS DIREITOS PARA ALÉM DO HUMANO

Escrever no Antropoceno, como afirma Deborah Bird Rose (2013), é uma forma de agir frente às mudanças climáticas e ao hiper produtivismo e consumismo impostos pelo sistema responsável por esse colapso. Apesar do molde de escrita ser algo limitante, ao ser comparado com demais recursos e ferramentas de tradução e intuito de defesa de direitos, como a oralidade, expressões artísticas-culturais, bem como os instrumentos imagéticos e audiovisuais, ainda é um campo frequentemente requisitado para formalizar e legitimar pensamentos, modos de vida, histórias e afetações.

A ideia de conferir uma personalidade jurídica a entes naturais como os rios já não é uma ideia completamente nova para os moldes de governança atuais. A discussão sobre os direitos da natureza germina na segunda metade do século XX, mas ganha proporção mesmo com as implementações feitas nas constituições e legislações formuladas no século XXI (Bittencourt; Florit, 2025). Com isso, a partir do pioneirismo da Constituição do Equador em 2008[3], a noção de reconhecimento associado a perspectiva do Bem Viver (Acosta, 2016) foi sendo implementada nos aparelhos formais do Estado:

> "(...) o Bem Viver, Buen Vivir ou Vivir Bien também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhande reko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para

[3] Em 2008, a Constituição do Equador estabeleceu que "Art. 71-A natureza ou *pacha mama*, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito ao pleno respeito por sua existência e à manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos.", sendo o pioneiro em adotar "uma postura biocêntrica que se baseia em uma perspectiva ética alternativa, ao aceitar que o meio ambiente – todos os ecossistemas e seres vivos – possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos." (Acosta, 2016, p.28)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> construir coletivamente uma nova forma de vida. Não se trata de uma receita expressa em alguns poucos artigos constitucionais e tampouco de um novo regime de desenvolvimento. O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza." (Acosta, 2016, p. 24)

Com essa integração no modo de pensar a relacionalidade entre corpos e ambientes, bem como entre natureza e cultura, as fronteiras entre o que é considerado social e do que é tido como natural são desmanchadas. Isso orienta-se a uma horizontalidade entre humanos e demais seres vivos, destacando o grau de interdependência entre eles. Além disso liga-se à ideia de circularidade, a qual fundamenta a biointeração, conceito proposto pelo intelectual quilombola Nego Bispo dos Santos (2023). Por meio dessa abordagem, as águas, humanos, peixes, algas, pedras e entre outros seres visíveis e invisíveis se entrelaçam em um "começo, meio e começo" que rememora um compartilhamento de memórias de outras vidas e mundos já existentes nessa profusão de vida planetária.

Porém, a dificuldade de alcançar o pensamento de que estamos envolvidas em uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento (Ingold, 2013) advém do paradigma disposto no processo de modernização em que separou o mundo em divisões hierarquizadas entre si e o entendeu como uma máquina orientada rumo a ordem e ao progresso[4], cujas leis são a formalização do funcionamento das coisas dessa engenharia sintetizada em produzir (Giffoni; Almeida; Rios; Hasson, 2020). Desse modo, a cosmofobia (Santos, 2023) é a responsável pelo distanciamento em se relacionar com o cosmos, já que seus fundamentos se baseiam em exploração, acumulação e des-envolvimento.

Ao considerar que "a Constituição não é apenas o documento jurídico mais político de todos e o documento político mais jurídico de todos" (Acosta, 2016, p. 153), nos direcionamos à Constituição Federal 1988, um marco para a democracia brasileira. No artigo 225, dispõe que:

> Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (Brasil, 1988, s.p)

[4] Vide o lema da bandeira do Brasil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao instituir o direito ao acesso a um ambiente saudável para todos os cidadãos, o Poder Público se encarrega como o primeiro a ter o dever de defesa e proteção. Logo, essa é, ou pelo menos deveria ser, uma das justificativas primordiais para a aprovação de ações que pretendem conferir a esses entes-ambientes a sua personalidade jurídica para que eles vigorem como ecologicamente equilibrados. Entretanto, a lógica implícita que ainda é pautada nesse artigo constitucional é a proteção da natureza voltada para as necessidades humanas, de forma a tratar esses ambientes à parte de nós.

Para isso é importante lembrar a presença dos povos indígenas, os quais são encontrados em 278 povos, falantes de mais de 150 línguas diferentes[5], sendo suas cosmologias diferentes desses ideais ocidentalizados. A relação com esses seres-entes mais-que-humanos ultrapassam a esfera da sobrevivência material e articulam uma série de simbologias e relações espirituais com rios, montanhas, animais não humanos, entre outros, como descreve Ailton Krenak a relação com Watu, o rio-avô.

> Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomor a, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos. (Krenak, 2022, p.9)

Ao se entenderem como parte integrante desse cosmos que não há dono, como a lógica imposta pelo habitar colonial (Ferdinand, 2022) que vigora a noção de propriedade, exploração da natureza e altericídio, os povos originários, como também os povos tradicionais como os quilombolas, pescadores, caiçaras, ribeirinhos, etc. reconhecem os ensinamentos da Terra e a sua generosidade em dar água, alimento, remédio respeitando-a profundamente (Guarani, 2020).

Os aspectos relacionais que se baseiam nesses modos de vida são relevantes para o reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos, de forma a destacar outros trechos

[5]BRASIL, Povos Indígenas no. **Quem são?** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o. Acesso em: 29 set. 2025.

da própria Constituição Federal que demarca o reconhecimento dessas formas de ser-estar em ambiências, mas não os estende para essa legitimação jurídica.

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, **proteger e fazer respeitar todos os seus bens.**
>
> Art. 232. **Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses**, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (Brasil, 1988, s.p, grifos meus).

Se é dever da União demarcar, proteger e respeitar todos os bens dos povos originários, por que, então, não assegurar a seus parentes mais-que-humanos o reconhecimento desses direitos? Se o rio é avô e faz parte da comunidade indígena, então ele é legítimo de ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, certo? Sendo por causa dessas brechas que não é suficiente apenas adicionar o Bem Viver como parte constitucional, pois seus valores, conhecimentos e práticas devem ser reconhecidos como parte do enfrentamento à destruição vigente desde a invasão colonial.

Assim, cabe pontuar que esses artigos devem ser vistos como um todo que instaura a Constituição como um documento que pauta um projeto de vida em comum e que dispõe de uma pluralidade de modos de vidas e saberes. Mas, para isso, a sociedade precisa estar ciente de suas existências para cobrar suas práticas (Acosta, 2016). Entretanto, apesar de serem decisões eticamente ecológicas (Bittencourt; Florit, 2025), não reconhecem os direitos da natureza como personalidades jurídicas como as tentativas presentes nas ações que serão analisadas posteriormente neste ensaio.

QUANDO AS ÁGUAS FALAM E RETOMAM SEUS DIREITOS

Ao pensar no "(...) Antropoceno presente materialmente como uma força geológico-humana, ao mesmo tempo que coloca em primeiro plano sua articulação por meio do capital financeiro e em conexão com o crescimento infraestrutural (La Cadena, 2018, p. 102), como foi possível traçar brevemente nos escritos anteriores, a relação com a luta envolvendo a defesa da Natureza como sujeito de direito advém de um conflito

ontológico entre mundos heterogêneos. De um lado está o Estado que impõe uma política devastadora que visa privilegiar o progresso e do outro lado temos coletivos humanos que também são compostos por não-humanos, como é o caso da relação dos Krenak com Watu, o rio-avô.

No dia 05 de novembro de 2017, a Associação Pachamama protocolou o documento que deu entrada a uma ação ajuizada contra o Governo Federal e o Governo do Estado de Minas Gerais[6], tendo como o advogado Lafayette Garcia Novaes Sobrinho como representante. Nessa data, marcava-se dois anos do crime-desastre efetivado pelo rompimento da barragem de Fundão, em Mariana-MG, a qual era administrada pela mineradora Samarco e suas acionistas Vale e BHP Billiton. O Rio Doce, ou melhor, o Watú, não se calou diante da profusão de rejeitos tóxicos de mineração[7] derramados em seu leito e que continham quase uma tabela periódica completa em sua composição. Foi a primeira vez na história do Brasil que um rio reivindicou ser sujeito de direitos.

Ao abrir passagem para pressionar o debate que já estava em efervescência maior em outros países latinos, como Equador, Bolívia e Colômbia[8], entre outros, o Rio Doce fortaleceu a argumentação em torno do valor ontológico presente em todos os seres que compartilham habitat no planeta Terra, bem como escancarou a predação extrativista que existe a anos ao longo da extensão de seu corpo.

> Sou interações de vida entre ar, terra, água, vegetais e animais; sou o ciclo da água que a evapora do mar, cai na terra, brota de nascentes e escoa de volta para o mar; sou o processo ecológico que sustenta a diversidade de vidas humanas e não humanas, sou

[6] Aqui é pertinente fazer o destaque de que o Estado do Espírito Santo, lugar onde localiza-se a foz do Rio Doce, na vila de Regência Augusta, em Linhares-ES, não é considerado e responsabilizado na presente ação. Isso, de alguma forma, articula-se com o apagamento das demandas envolvendo os municípios capixabas em que o rio também faz sua passagem até desaguar no Oceano Atlântico, ou melhor, se encontrar com as ondas de Regência.

[7] As dinâmicas entre elementos orgânicos e inorgânicos que envolvem as relações químicas entre metais pesados (Creado, 2022) como as altas concentrações de ferro, mercúrio, manganês, chumbo, arsênio, entre outros presentes ao longo do Rio Doce até o desaguar no Oceano Atlântico. Suas articulações prevê "agenciamentos conjuntos entre metais, águas, sedimentos e organismos" (p. 163) que, ao longo do tempo que faz a marcação dos rompimentos (os "aniversários") essas toxicidades são relembradas e reativadas nos discursos, memórias e na própria materialidade das águas, visto que a cada chuva a lama, que passou a fazer parte da ciclicidade hídrica, submerge do fundo dos rios e mares renovando o crime.

[8] A partir dos reconhecimentos feitos nas Constituições e legislações desses países, o documento protocolado pela Associação Pachamama relembra o direito à integração cultural com outros povos latino-americanos, de forma a situar o ciclo hidrológico que transforma todas as águas em só uma. "Assim, a ampla legitimidade de defesa dos direitos da natureza assegurada pela Constituição do Equador e pela Constituição da Bolívia deve ser estendida às pessoas naturais e jurídicas do Brasil, para garantir o mesmo nível de proteção ambiental daqueles Estados (Garcia, 2018, p. 232).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> poesias, sou crônicas, sou romances, sou canções, sou origem de povos, sou vida (bio) e sou modos de vida (cultura). Sendo tudo isto, **como não ser um sujeito de direitos?** Sou menos importante que a herança de alguém (espólio), que é um sujeito de direito? Eu, que dou vida a todas as plantas e animais, sou menos importante que as dívidas de uma empresa (massa falida) que sequer possui vida? Eu, que sacio a sede de todas as cidades e comunidades ribeirinhas por onde passo, valho menos que uma empresa de mineração, que gerou sede e fome com o maior desastre ambiental da história do Brasil? (Garcia, 2018, p. 237)

Ao argumentar por meio de todos os compartilhamentos que o envolve, o Rio Doce rememora uma série de convenções, leis e acordos que não foram efetivados na práticas para a sua defesa, como também questiona o reconhecimento dado a invenções sem vida, como heranças e empresas, representações da dita economia que tenta justificar todas as explorações rumo a promessa de um futuro ilusório. Assim, o que planejam é que “nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios" (Krenak, 2019, p.12).

Apesar das variadas alegações feitas por Watú nessa ação, cabe o destaque de uma contradição, logo no início. O fato de iniciar a ação se descrevendo como bacia hidrográfica, um determinado tipo de discurso é ativado para o corpo textual do documento. Sendo “a bacia hidrográfica uma categoria geográfica que divide águas e territórios em unidades para conservação, gestão e extração" (Ballestero, 2019, p. 411), o percurso de passagem de suas águas, desse modo, é pensado como parte de uma infraestrutura, que instaura um tipo específico de relação ao conceber seu corpo d’água. Essa construção política e ideológica pautada pelo planejamento desenvolvimentista faz parte também do uso dado por esse complexo siderúrgico, o qual é considerado o maior da América Latina. Sendo o que culminou, posteriormente, no despejo dos 62 quilômetros de metros cúbicos de rejeitos de mineração da Samarco no dia 05 de novembro de 2015.

Entretanto, mesmo com muitos engajamentos existenciais presentes ao longo de sua extensão de 853 km a ação judicial pioneira brasileira pedindo o reconhecimento do Rio como sujeito de direitos “(...) foi julgada improcedente em primeira instância, sob a alegação de ausência de pressuposto processual, uma vez que a Bacia Hidrográfica do Rio Doce não possui personalidade jurídica para ajuizar a referida ação” (Bittencourt; Florit, 2025, p. 6). Além disso, o documento também foi criticado quando comentado por Marcelo Kokke, procurador federal da Advocacia-Geral da União e professor de Direito, afirmando que a ação desviava o caráter de seriedade das preocupações mais urgentes que

estavam em curso. No artigo de opinião[9], redigido com um linguajar extremamente técnico do Direito, ele criticou também o lirismo e a exaltação à arte, com os quais o rio é constantemente homenageado como sinônimo de inspiração. Mas, sendo a "(...) arte a conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo" (Santos, 2023, p. 23), explica-se a repulsa e a tentativa de apagamento, que foi feita por inúmeros órgãos e agentes ao andamento da ação.

Contudo, é importante remarcar que apesar de indeferida, a ação abriu canais fluviais de inspiração e esperança para as lutas intensas e constantes feitas por instituições, ONGs e movimentos sociais. Com isso, no dia 17 de abril de 2023, o Rio Lage, localizado na cidade de Guajará-Mirim em Rondônia-RO, chamado pelos indígenas de "Komi-Memen"– água de frutas, na língua Wari' Oro Mon[10]–, foi reconhecido por lei como sujeito de direitos[11]. Rio que desemboca no Rio Madeira e que também alimenta o Amazonas, demarca a história sendo o primeiro rio brasileiro a ter esse reconhecimento. Diferentemente da Bacia do Rio Doce, as ameaças sofridas pelo Rio Lage referem-se à contaminação pelo garimpo e pelos agrotóxicos usados nas monoculturas da soja.

> Art.1º- Ficam reconhecidos os direitos intrínsecos do Rio Laje - Komi Memen - como ente vivo e sujeito de direitos, e de todos os outros corpos d´água e seres vivos que nele existam naturalmente ou com quem ele se inter-relaciona, incluindo os seres humanos, na medida em que são inter-relacionados num sistema interconectado, integrado e interdependente.
> Art. 2º - Dentre os direitos do Rio Laje e outros entes relacionados exemplificadamente no artigo 1º, ficam reconhecidos os direitos de:
> I - manter seu fluxo natural e em quan dade suficiente para garantir a saúde do ecossistema;
> II - nutrir e ser nutrido pela mata ciliar e as florestas do entorno e pela biodiversidade endêmica;
> III - existir com suas condições físico-químicas adequadas ao seu equilíbrio ecológico;
> IV- inter-relacionar-se com os seres humanos por meio da identificação biocultural, de suas práticas espirituais, de lazer, da pesca artesanal,

[9] KOKKE, Marcelo. **Distorções na ação "ajuizada" pelo rio Doce mostram déficit processual**. 2017. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2017-nov-14/marcelo-kokke-acao-ajuizada-rio-doce-contem-distorcoes/. Acesso em: 28 de set. 2025.

[10] CARULLI, Ellen Emerich. Reconhecimento da cosmovisão dos povos originários: alteração da lei orgânica de Guajará-Mirim (RO) e a lei do Rio Komi-Memem (Rio Lage). Disponível em: https://labjuta.com.br/arquivos/1398. Acesso em: 29 set. 2025.

[11] A lei na íntegra encontra-se em: http://files.harmonywithnatureun.org/uploads/upload1415.pdf. Acesso em: 28 de set. 2025.

> agroecológica e cultural. (PODER LEGISLATIVO MUNICIPAL, 2023, p.2)

Ao destacar a relação interespecífica que envolve os seres que moram no rio, que vivem no entorno dele e que se alimentam dele fisicamente e espiritualmente, a lei visibiliza o ambiente experienciado e percebido por meio dos sentidos dispostos no cotidiano daqueles que compartilham habitação (Ingold, 2022). Associado à isso, há um afastamento da política "sustentável" disposta nesses ambientes com presença de corpos d'água, em que a rubrica do desenvolvimento sustentável defende que é possível enxergar a natureza dubiamente, ou seja, explorá-la como recurso ao mesmo tempo em que preza o seu cuidado como sujeito de direito. Assim, ao prever na lei que o que afeta um (no caso, o rio), necessariamente afetará o outro (humano), destaca a inseparabilidade entre corpos ao mesmo tempo que ressalta a incongruência com ideais que visam uma administração dos recursos naturais da Terra.

Além disso, a importância da representatividade e da luta efetivada pelos povos indígenas e tradicionais em outras esferas resultam em documentos como este. A voz do vereador, autor e proponente pela construção da lei, Francisco Oro Waram (PSB), liderança indígena da aldeia Waram, relaciona-se com a efetividade democrática de acesso a esses espaços de poder para que seja feita a defesa dos modos de vida e embargos contra os interesses capitalistas.

Apesar de que apenas o documento textual não assegura a aplicabilidade, vide tantos exemplos disponíveis no país, a nova lei prevê a criação de um comitê de guardiões do rio, composto por integrantes da comunidade indígena (das seis etnias existentes no Município), pescadores, da organização Oro Wari, das mulheres artesãs indígenas e da Universidade Federal de Rondônia, confere mais uma pressão a essa aprovação. Além disso, hoje, existem aparelhos que colaboram a fim de dar aprofundamento para essas lutas, vide a atuação do Ministério dos Povos Indígenas[12].

No processo da ciclicidade hídrica em que todas águas são uma só em eterno movimento e transformação, como bem afirma o Rio Doce no documento protocolado em 2017, os rios que deságuam no mar se encontram, em algum momento, com a imensidão da vida aquática oceânica. Sendo nesse processo que, em agosto de 2024, as

[12] Apesar de ainda ser um espaço que necessita de visibilidade e amplitude de atuação em termos de recursos e poder, quando comparado a outros ministérios.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ondas da vila de Regência Augusta, em Linhares-ES foram reconhecidas como sujeitos de direito.

A conquista pioneira mundial em reconhecer as ondas como seres vivos, dando a elas personalidade jurídica, já que ficaram adormecidas desde 2015 por causa do crime-desastre, advém de uma luta conjunta entre a ONG Mapas[13], surfistas ativistas e moradores locais para construir a narrativa jurídica[14].

> Art. 1º O Município de Linhares reconhece os direitos intrínsecos das **Ondas da Foz do Rio Doce, como ente especialmente protegido,** contemplando-se os processos e ciclos ecológicos responsáveis por manter o equilíbrio do ecossistema e a quebra especialmente singular na praia de Regência, caracterizada pela ondulação longa e tubular, competindo ao Poder Público e à coletividade respeitar, proteger e conservar a integridade e identidade das Ondas da Foz do Rio Doce e os elementos que as tornam únicas.
> Parágrafo único. Os direitos dispostos na presente Lei alcançam também todo o sistema interconectado, integrado e interdependente ao qual as Ondas da Foz do Rio Doce fazem parte, contemplando os corpos d´água e seres vivos que nela existam naturalmente ou com quem ela se inter-relaciona, incluindo os seres humanos. (DIÁRIO OFICIAL, 2024, p.9).

A lei que visa proteger, de algum modo, também reconhece a dimensão dos danos causados pela onda de lama da Samarco (Creado; Helmreich, 2018) que atingiu o mar da praia de Regência duas semanas após o rompimento. Com isso, ao reconhecer as Ondas da Foz do Rio Doce, de algum modo, há uma reparação simbólica do rompimento e da tentativa de reconhecer o rio como sujeito de direito, bem como cria uma base para responsabilização, ao usar, novamente, da participação popular para conferir a fiscalização unida à relação de interdependência entre ambientes e seres. Em uma entrevista, um dos moradores, que também é surfista-ativista que lutou pela criação dessa lei, afirma:

> A onda de Regência quebrando não é só água, movimento e força física. A onda de Regência quebrando tem a ver com um grande ser, uma entidade, que é o Rio Doce. Reconhecer o direito da onda de Regência a continuar quebrando perfeita, é reconhecer a necessidade de cuidar de todos os fatores que a compõem. Cuidar da onda da boca

[13] ONG que possui a figura da advogada ambiental Vanessa Hasson como diretora executiva, a qual também foi responsável por impulsionar as discussões junto do vereador Francisco Oro Waram (PSB) e a comunidade indígena Waram para a defesa do Rio Lage. Para ver mais acessar: https://mapas.org.br/live-personalidade-juridica-para-um-rio-vitoria-da-natureza-e-de-todos-nos/

[14] A lei na íntegra encontra-se em: https://mapas.org.br/wp-content/uploads/2024/08/lei-Direito-das-Ondas.pdf. Acesso em: 28 de set. 2025

> do Rio Doce é cuidar do próprio Rio Doce (H. em depoimento para A Gazeta, 26 de junho de 2024).

Essa fala entrelaça a cosmopercepção (Oyěwùmí, 2021) dessa vila que é um encontro de águas, povos e memórias, os quais conectam o cuidado a todas as suas atividades do cotidiano, seja para alimentação, saúde, esporte, lazer e espiritualidade. Então, a lei se intitula como um marco temporal entre "(...) tornar o passado como parte do presente e de um futuro orientado pela precaução" (Creado; Helmreich, 2018, p.271), ao considerar os impactos do maior crime socioambiental do Brasil causados também no mar e a tentativa de proteção contra [possíveis] novos danos.

(IN)CONCLUSÕES

Ao nos convidar a pensar como uma montanha, Bird Rose (2013) nos convida a agir de forma desacelerada frente a tantas demandas em crise ao propor uma escrita lenta e reflexiva sobre as proximidades dinâmicas de mutualismos ecológicos que temos com outros entes mais-que-humanos que co-abitam o mundo conosco. No caso das águas, ao analisar esses documentos jurídicos que reconhecem os corpos d'água como seres que detém direitos, é possível perceber que tratam a vida enquanto múltiplas possibilidades e confirmam que a construção do saber e das relações também perpassam pela linguagem (Rufino, 2019).

É importante reafirmar que o presente texto intencionou entender a integração de diferentes corpos d'água como um espaço transcorpóreo (Alaimo, 2017) em que as águas são confluências que circulam entre corpos humanos e mais-que-humanos e são partes de uma circularidade que prevê "começo, meio e começo", como afirma Nego Bispo (2023). Ao partir desse pressuposto, os direitos da Natureza deveriam ser essa grande esfera jurídica que estaria incluindo os direitos Humanos, já que ao travar a defesa em prol de ambientes saudáveis também estaríamos resgatando o direito à existência dos próprios seres humanos (Acosta, 2016).

Com isso, é interessante pensar que a antropologia carrega, de algum modo, a tarefa de aproximar possibilidades para experimentação. Não existe apenas um jeito de habitar o mundo, porém existem modos menos danosos para se conviver com o mundo.

É entendendo os atravessamentos que isso gera e comunica nos nossos corpos e mentes em consonância com outras corporalidades e senciências.

A vida aqui é feita pela diferença, mas não pode ser pautada pela distinção entre escalas hierárquicas que visam determinar que alguns seres devem ser considerados como vivos e outros como mercadorias. O habitável precisa ser dialogado com o que nos aproxima e não o que nos afasta. E o mundo tido como natural permeia essas aproximações ao prover a vida em suas dimensões nutricionais, materiais, culturais, espirituais, entre outros engajamentos.

Se diferentes seres que aqui convivem deixam suas marcas de existências, que possamos deixar marcas de políticas-poéticas que se atentam para as relações multiespécies como formas de vida que nos ensinam (Tsing, 2022). Para isso, faço coro ao convite que Ailton Krenak faz: "Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos. (Krenak, 2022, p. 15)."

REFERÊNCIAS:

ACOSTA, A. **O Bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** Tradução de Tadeu Breda, São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ALAIMO, Stacy. *Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza*. **Rev. Estud. Fem.**, Ago 2017, vol.25, no.2, p.909-934. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/frrjFtMLQ6FhwyRj8VS9xSB/?format=pdf&lang=pt

BALLESTERO, Andrea. The anthropology of water. **Annual Review of Anthropology**, v. 48, n. 1, p. 405-421, 2019. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011428

BIRD ROSE, Deborah. 2013. **Slowly ~ Writing into the Anthropocene**. Special Issue Writing creates ecology: ecology creates writing, 20: 1-14. Disponível em: https://textjournal.scholasticahq.com/article/28826-slowly-writing-into-the-anthropocene

BITTENCOURT, Vivian; FLORIT, Luciano Felix. Os rios como sujeitos de direito: uma nova jurisprudência para modelos de desenvolvimento não predatórios. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. e288, 2025. DOI: 10.7213/rev.dir.econ.soc.v16i1.31094. Disponível em:

https://periodicos.pucpr.br/direitoeconomico/article/view/31094. Acesso em: 25 set. 2025.

CREADO, E. S. J. Agregados orgânicos e inorgânicos na foz do rio Doce (e) em publicações científicas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 160–188, 2023. DOI: 10.52426/rau.v14i1.411. Disponível https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/411.

CREADO, E. S. J.; HELMREICH, S. A. **Uma onda de lama: viagem de águas tóxicas de Bento Rodrigues ao Atlântico brasileiro.** In: CREADO, E. S. J.; TRIGUEIRO, A.; TORRES, C. C. A. Vidas de rio e de mar: pesca, desenvolvimentismo e ambientalização , 1. Ed. – Vitória: ProEx, 2018.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho.** São Paulo: Editora Ubu, 2022. 320p.

GARCIA NOVAES SOBRINHO, L. Ação judicial a favor da bacia hidrográfica do rio doce. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 13, n. 1, 2018. DOI: 10.9771/rbda.v13i1.26243. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/26243. Acesso em: 28 set. 2025.

GIFFONI, Johny Fernandes; ALMEIDA, Manoel Severino Moraes de.; RIOS, Mariza; OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. **Paradigma dos Direitos da Natureza**. In: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). Direitos da Natureza: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020, v. 1, p. 131 – 146.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020.

HARAWAY. Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. **ClimaCom – Vulnerabilidade [Online]**, Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Available from: https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthul uceno-fazendo-parentes/

INGOLD, T. Designing ambientes para a vida. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 177–193, 2022. DOI: 10.35699/2316-770X.2022.41651. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/41651. Acesso em: 30 ago. 2025.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos** , [S.L.], v. 18, n. 37, p. 25-4

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 128 p.

KRENAK, Ailton; CARELLI, Rita. **Futuro ancestral**. São Paulo, Companhia das Letras, 2022. 128p.

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

LACADENA, Marisol de. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.L.], n. 69, p. 95-117, 27 abr. 2018. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p95-117.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000 [1994]. Disponível em:https://joaocamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/08/jamais-fomos-modernos.pdf

LOPES, Mariana. **Onda de Regência se torna a primeira protegida por lei no Brasil**. 2024. Disponível em: https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/onda-de-regencia-se-torna-a-primeira-protegida-por-lei-no-brasil-0624. Acesso em: 28 set. 2025.

MELLO, P. (2024). Shimmer: quando tudo que você ama está sendo destruído. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 33(1), e215488. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe215488

NEIMANIS, A. and Walker, R. L. *Weathering: Climate Change and the "Thick Time" of Transcorporeality*. **Hypatia,** 29: 558-575, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1111/hypa.12064

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 537p.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164p.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023. 112p.

TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. 2022. São Paulo: n-1 edições. 412 p.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ser-rio entre as catástrofes do Mineraloceno

Everton Jubini de Merícia[1]

Resumo

Os desastres criados pela indústria extrativa-mineral podem mobilizar uma extensa e complexa trama composta por seres humanos e outros viventes, cujas vidas moldam e são moldadas com e pelos rios. A partir de uma abordagem multiespécie, neste texto procuro descrever e refletir sobre ligações sensíveis possíveis entre sujeitos diversos e o rio Gualaxo do Norte, severamente atingido pela lama de rejeitos da barragem de Fundão operada pela mineradora Samarco. Entrelaço narrativas sobre episódios que vivenciei enquanto assessor técnico às vítimas do crime em Mariana, obras (áudio)visuais, cartografias e arquivos, de modo que é possível observar outras socio-espacialidades que se constituem sobre a memória e a história da mineração neste território e que excedem os próprios limites físicos em torno do curso d'água. Agências múltiplas deste ser-rio, frente as catástrofes da mineração, põem em perspectiva uma outra política de visibilidade sobre sujeitos outros-que-humanos apartados das ações de reparação, através da qual a terra incógnita do futuro pode ser imaginada não a partir de um desejo projetivo e controlador que vislumbre o recentramento do homem e a reestruturação do poder, mas de mundos habitados por outras "gentes" enquanto força capaz de liberar o mundo por vir das ruínas do presente.

Palavras-chave: mineração; estudos multiespécie; catástrofe ambiental; rio; barragem de rejeitos.

1. Gatilhos de um regime geo-sócio-metabólico global

O rompimento da barragem de Fundão, em 2015, em Mariana, Minas Gerais, é considerado o primeiro de grandes desastres no Brasil envolvendo estruturas de contenção de rejeitos da mineração. A lama causou impactos de múltiplas dimensões, que vão desde a expulsão de centenas de núcleos familiares de seus territórios de origem até o comprometimento da vida nos cursos d'água. Há ainda danos socioambientais que podem se desdobrar indeterminadamente ao longo de muitas gerações, tais como a alteração no regime de cheias dos rios e a sujeição das vítimas a um regime de violência continuada, acirrado por um quadro de adoecimento, empobrecimento e rompimento

[1] Arquiteto e Urbanista (UFRJ), mestre em Engenharia Ambiental (UFOP) e doutor em Arquitetura e Urbanismo (UFMG). Membro da plataforma Práticas de Encontro vinculada ao grupo de pesquisa Narrativas Topológicas (Cnpq).

involuntário dos laços de vizinhança e sociabilidade que existiam em suas comunidades de origem.

Em diálogo com o trabalho de Carneiro e Souza (2023), o desastre aqui pode ser enxergado não apenas como um acontecimento espacial e temporalmente definidos, mas como um processo que inicia anteriormente ao ponto de eclosão – o rompimento da barragem – e continua depois dele, constituindo uma cadeia ampla e sistêmica (espacial, territorial, econômica, social, política, etc.), apesar do momento de o colapso ser o ponto crítico ou de visibilidade máxima dessa rede. Fatos estes que me conduzem a concordar com as autoras que o rompimento da barragem de Fundão trata-se de um "desastre criado", ou seja, a ocorrência de danos é parte do negócio que leva em consideração uma avaliação econômica prévia por um modelo de governança corporativa hegemônico. A causa da maioria dos desastres não naturais envolvendo a atividade minerária seria a política da empresa e não uma ação ou omissão humana isolada ou falha técnica.

Entendo que os desastres criados não são fenômenos restritos a um ou outro ciclo político-econômico extrativista-mineral, mas atravessam a mineração colonial e alcançam o neoextrativismo sob as mesmas formas de operar. Todas as técnicas, estratégias e impactos da extração de minério em gigantescas proporções sem dúvidas somam-se à inúmeras outras transformações antrópicas, generalizadas e sincronizadas, que contribuíram para imprimir nos estratos geológicos da Terra a marca de uma nova temporalidade mais conhecida como Antropoceno. Para alguns cientistas da natureza, as alterações drásticas dos ciclos, fluxos e processos biogeoquímicos da vida neste planeta são "efeitos antropogênicos" colaterais da Primeira Revolução Industrial que os levaram a propor precisamente o ano de 1784 – ano da invenção da máquina a vapor – como a data de início de uma nova Era, um divisor entre duas idades geológicas.

Ao mesmo tempo em que o Antropoceno alerta para um limite crítico da vida no e do planeta, provocado pela força geológica que os seres humanos se tornaram, muito tem-se discutido a respeito das controvérsias que tal proposição gera. Aqui me atenho apenas a mencionar, a partir de uma revisão crítica sobre o conceito feita por Aráoz (2023), que há um distanciamento entre a figura abstrata do *antropos* e uma gama de "práticas humanas, formas e regimes de relações sociais histórica e geograficamente concretos, discretos e situados, politicamente determinados", que acaba por confinar a

compreensão das causas da presente Era a uma questão de datas e substâncias, promovendo generalizações, inclusive acerca do que seriam "forças antropogênicas".

O autor sugere, então, que para compreender o estado da vida na Terra devemos não olhar para a "Natureza", mas para a "história da formação social geopoliticamente dominante nos últimos séculos e para as particularidades da dinâmica sociometabólica que ela impôs hegemonicamente sobre a face da Terra". A Mina/ Mineração é uma das tecnologias de produção e de poder, perpetradas pelos europeus, que se configurou como uma das primeiras formas de perturbação imperial da Terra. Esta fórmula associa concentração latifundiária de terra e água, servidão e escravidão, simplificação e padronização biológica dos ecossistemas e o disciplinamento social por meio do terror. Pensando que essa operação combina e coordena inseparavelmente a exploração da terra e dos corpos, como uma prática sistemática, uma regra de vida e um modo de agir transformado em um presente contínuo, seria adequado aqui neste trabalho denominar a Era atual como Mineraloceno (Aráoz, 2023).

Enquanto o modelo minerador de desenvolvimento produz, sem cessar, ruínas sobre ruínas no contínuo histórico, povos humanos historicamente oprimidos e rios explorados à exaustão assistem e jazem juntos sob os escombros do desastre. Este *status* também abre para uma imaginação política ampliada em que espécies, modos de viver, geografias e histórias encontram-se, e contaminam-se, formando novos tipos de arranjos. Aqui neste trabalho, descrever tais arranjos, especialmente entre humanos e o rio Gualaxo do Norte, como nós de uma ampla cadeia multiespécie, conduz a enxergar o ecossistema minerário para além das narrativas de dominação e conquista centralizadas e empreendidas pelo Homem. Trata-se de uma forma de compreender relacionamentos sensíveis possíveis a partir do que restou, daquilo que pôde sobreviver através da colaboração entre diferentes, tornando habitável as ruínas do progresso.

2. Modos de ver e narrar

Entre os anos de 2018 e 2019 atuei como assessor técnico às pessoas atingidas pela lama de rejeitos em Mariana, moradoras das comunidades localizadas na sub-bacia do rio Gualaxo do Norte, a saber: Bento Rodrigues, Camargos, Bicas, Ponte do Gama, Paracatu de Cima, Paracatu de Baixo, Mata do Chaves, Águas Claras, Borba, Pedras, Braúnas e

Campinas. Neste período atuei na formulação e aplicação da Cartografia Social Familiar junto às vítimas, que eram estimuladas a rememorar e orientadas a representar, por meio de mapas e plantas manualmente desenhados, os terrenos, edificações, benfeitorias e os "recursos naturais" como forma de ampliar o diagnóstico de perdas e danos materiais e atividades econômicas. Ainda realizei a Vistoria Técnica aos terrenos considerados atingidos, com a presença das famílias e da Fundação Renova, no sentido de caracterizar e quantificar o que fosse possível a partir das declarações das pessoas realizadas em etapas anteriores, como a da cartografia.

Além do levantamento de inúmeras informações por tais ferramentas, depois transformadas em dados para um cartesiano sistema de reparação, o cotidiano dos encontros em oficinas de mapeamento e dos deslocamentos nos territórios era marcado por protocolos que delimitavam o que, como e com quem falar, escutar, ver e por onde andar. Essas condições desdobraram-se em tipos de relações e aproximações com atingidos(as), paisagens e instituições caracterizadas por conflitos, acordos, disputas e alianças que permeiam e tensionam os espaços de justiça ainda exclusivamente centrada nos humanos.

Em 2023 retornei aos territórios atingidos na sub-bacia do rio Gualaxo do Norte sob outros protocolos, percebendo um outro regime de acesso controlado pela Fundação Renova a determinadas partes dos rios e comunidades. Mas, ao mesmo tempo, foi a possibilidade de encontrar, sem um roteiro previamente determinado e com outros sentidos aguçados, histórias de pessoas e rios que vivem no local ou que pretendem retornar, mas que resguardam a memória do desastre, mesmo que suas marcas hoje não sejam tão visíveis como em 2018.

Estes percursos e encontros geraram um acervo pessoal repleto de fotografias, anotações, desenhos, mapas e documentos levantados em arquivos públicos. Também pesquisei produtos audiovisuais a respeito do rompimento da barragem de Fundão, como o filme *O Garimpo* que integra a série *Mariana Território Atingido*, e outros que têm relação com a temática, como o filme *(Outros) Fundamentos*. Nestas imagens, os corpos d'água conduzem aos relatos de pessoas atingidas/ subalternizadas e racializadas pelo projeto colonial, bem como à vida das comunidades garimpeiras construídas através de

uma relação geossocial histórica a partir do Atlântico Sul que informam algo sobre a genealogia do desastre.

Assim, neste texto-ensaio, percorro as imagens produzidas nos encontros num movimento similar ao que Anna Tsing faz em seu livro *O cogumelo no fim do mundo* (2022), que nada mais é do que um esforço de entender como o mundo apropriado e danificado pela Modernidade e colonialidade - modos de operação exemplarmente destruidores - se produz. Neste livro, é através do cogumelo Matsutake que a antropóloga descobre circuitos comerciais solidários menores, cadeias de produção, florestas, histórias de imigração, racismos a partir de uma observação atenta desse fungo e a maneira como é manejado tanto local como globalmente num período histórico. Essa é uma forma que possibilitou neste trabalho construir uma história da atividade, revendo o extrativismo mineral como negócio que atravessa, acompanha e catalisa a modernização brasileira e a divisão internacional do trabalho colonialista.

3. As possibilidades de vida com um rio em coma

Nos encontros com as pessoas atingidas nas oficinas de Cartografia Social Familiar me percebo envolto por inúmeros relatos, desenhos e fotografias que procuraram remontar a memória da experiência de uma relação cotidiana e recíproca humano-rio, não apenas para compor provas para reparação individual em instâncias judiciais, mas sobretudo para reafirmar e reivindicar a singularidade da existência de um rio como base de sustentação da vida comum.

Da arte de fazer com o rio se aprendia sobre autonomia alimentar a cada linha lançada na água, geração por geração. Certo dia, num encontro com Jorge, morador de Ponte do Gama, ele me contou que às vezes era necessário apenas cercar uma parte da queda d'água localizada próximo a entrada de seu terreno para que os peixes caíssem dentro de uma rede sem que fosse necessário utilizar o anzol. Com sua família ainda mostrou, através do desenho, três importantes represas localizadas em uma área de várzea, construídas em torno das nascentes. Essas represas são remanescentes do início do ciclo do ouro, utilizadas para garimpo, dizia. Alguns anos depois, quando seu avô comprou a terra, as represas foram transformadas em áreas para piscicultura, como forma de ampliar a produção de alimento.

Além de alimento, o rio gerava trabalho. Dele retirava-se o ouro no garimpo artesanal para pagar as contas, para pagar a comida. Quantas cartografias sociais familiares contaram estórias sobre o ouro presente no rio, nos córregos e nas várzeas alagáveis. Para Jorge, o garimpo artesanal era uma forma de constituir uma reserva financeira para cobrir os custos com eventuais tratamentos de saúde, considerando que o núcleo familiar é formado pelas suas duas irmãs também idosas, além da matriarca que já tinha mais de 90 anos na data do nosso encontro. No desenho de Cartografia Social Familiar os atingidos representaram o sítio de 67 hectares com uma extensa lateral banhada pelo rio Gualaxo do Norte.

Logo após o acesso, que se dava ao lado de uma cachoeira, o rio percorria sinuoso entre recantos e pequenas ilhas de areia de onde Jorge conseguia extrair o ouro. Mesmo após o rompimento da barragem, o atingido ainda fazia uso de determinadas áreas onde a lama não alcançou, mas com a implementação dos programas de reparação ambiental realizados pela Renova, entre as quais destacam-se as obras de construção da calha de um córrego paralela à área de extração de ouro e o cercamento da APP, houve o impedimento completo da atividade garimpeira.

Figura 1 – Rio Gualaxo do Norte na lateral do terreno de Jorge, em 2018.

Fonte: Arquivo do autor.

Para os povos que vivem com os rios aprendi que há muitos valores e significantes atribuídos ao ouro de aluvião, mineral proveniente do acúmulo de sedimentos - fragmentos de rochas - depositados por um sistema fluvial em seu leito, ou em suas margens, num fluxo geológico do tempo. Em nosso encontro, Aracy Digo isto porque, num instante, ela recriou a imagem da relação com os córregos que se encontravam à frente do terreno onde morava em Bento Rodrigues.

Em determinadas épocas do ano, parte da superfície fluvial produzia um brilho incomum que se deslocava conforme o movimento natural das águas, a intensidade e a posição do Sol. Parecia um bicho, dizia, aquela criatura movediça que a deixava desconfiada, como sinal de cuidado ao tentar se aproximar. Mais tarde compreendeu que tal brilho não era miragem, e sim pistas ou o jeito como os córregos Santarém e Ouro Fino talvez sempre tiveram de dizer: veja, há ouro aqui. Seguindo esses indícios, Aracy percebeu que os córregos anunciavam tamanha abundância do mineral que em alguns momentos conseguia encontrá-lo em fragmentos muito pequenos presentes até mesmo nas moelas de galinhas quando abatidas em seu quintal.

Aos poucos Aracy passou a coletar ouro e também outros minerais, guardando-os em potes junto aos grãos de feijão para vender quando houvesse necessidade, assim como os mais velhos de sua família - pretos e pretas - haviam lhe ensinado. Pessoas, córregos e rios resguardam uns com os outros a memória daqueles que com muito pouco sobreviveram ao fim de seus mundos quando escravizados na colonização ou tornados atingidos pela máquina extrativista mineral. E sobrevivem.

No intervalo de uma Cartografia Social Familiar e outra, a primeira visita a Paracatu de Baixo foi realizada com os cartógrafos sociais guiados por Luzia, importante liderança da comunidade após o desastre e membra da CABF. No coração da comunidade, num segundo plano ao conjunto formado pela praça e Igreja de Santo Antônio, pela quadra poliesportiva e pela escola municipal, observava ao pé de uma encosta, nas cotas mais baixas do relevo, o imbróglio de rejeito e vegetação que aos poucos revelava o que restou das casas e árvores metade da altura para fora da lama retida e compactada nos terrenos. Nesse ínterim, um fio de córrego passava próximo aos pés, sulcando a lama, retomando o seu curso para desaguar no rio Gualaxo do Norte. Era o testemunho de que o impacto da catástrofe não foi capaz, não desta vez, de estancar a pulsação das águas da bacia. Os rios davam os seus sinais de vida numa tentativa de inundar os espaços de negociação sobre as técnicas de reparação pelas empresas mineradoras ou sob a iminência de um completo apagamento pelo modus operandi dos extrativismos.

Figura 2 – Córrego em Paracatu de Baixo, em 2018.

Fonte: Arquivo do autor.

Novamente nas oficinas de Cartografia Social Familiar, me vejo diante do desenho desse mesmo córrego em Paracatu de Baixo feito por Paulo com uma linha azul à lápis, atravessando uma ponte que anteriormente ao desastre dava acesso a um bar. Uma única linha, fininha, enunciava uma preocupação em reproduzir com alguma fidedignidade a proporção e a localização do curso d'água que, entrelaçada às experiências vividas pelo atingido e por mim, desdobrava as faces do córrego.

Quando retorno em expedição à sub-bacia do Gualaxo do Norte durante setembro de 2023, reencontro o rio e os córregos desenhando em fluxo intenso os seus caminhos entre as margens cinzentas de minério de ferro, sombreados pela vegetação nativa que se alterna com novas espécies plantadas para recuperar a mata ciliar. As águas já não apresentam mais a coloração barrenta dividindo, entre os(as) poucos(as) moradores(as) que permaneceram residindo nas áreas atingidas, a opinião acerca da possibilidade de utilizá-la.

***

Um estudo produzido por Macedo *et al.* (2021) mostra que a ruptura da barragem de Fundão causou um entulhamento de rejeitos nos córregos Ferrugem e Santarém, atingindo o rio Gualaxo do Norte até a confluência com o rio do Carmo em Barra Longa/ MG. A lama provocou erosões e acúmulo de rejeito nas margens e no leito do rio, reduziu o espaço para circulação de água nos córregos e formou uma planície de rejeito de minério de ferro no fundo de vale do Gualaxo do Norte desencadeando uma alteração na geometria fluvial, ou seja, o rio ficou mais estreito e raso, e houve um aumento da velocidade de suas águas.

Almeida *et al.* (2018) afirmam que o rejeito tem uma textura silto-arenosa, formado por silte (47,5%), areia (42%) e argila (10,6%), e quimicamente composto por ferro, alumínio, manganês e cromo. Tais propriedades fazem com que o material se comporte de formas diferentes entre os estados seco e úmido. Macedo *et al.* (2021) observam que sulcos erosivos na planície encoberta de rejeito indicam que, quando seco, o material silto-arenoso pode ser removido durante as chuvas e retornado às águas do rio ao longo do tempo. Enquanto no leito do rio assoreado pelo rejeito o material vem sendo removido gradualmente nos trechos de maior velocidade das águas e encoberto por aluviões arenosos e detríticos nos trechos de menor velocidade.

Além das alterações na geomorfologia fluvial, outro dado preocupante refere-se à mudança nos níveis de substâncias que exercem efeitos tóxicos na vida aquática, humana, dos animais que bebem a água do rio e dos vegetais irrigados por essas águas. Tendo como referência os limites máximos de metais pesados, como Arsênio, Alumínio, Cádmio, Chumbo, Cobre, Cromo, Ferro, Manganês, Mercúrio, Níquel e Zinco, admitidos em águas doces Classe II pela Resolução CONAMA nº 357/2005, a análise feita por Dias *et al.* (2018) mostra picos de concentração de boa parte destes metais em quantidades muito superiores ao preconizado pela resolução no período imediatamente após o desastre, entre novembro de 2015 a março de 2016. Até a última coleta realizada em dezembro de 2017, o estudo mostra uma redução gradativa desses materiais na água, embora os níveis de Alumínio, Chumbo, Ferro e Manganês continuassem acima do limite admissível durante o intervalo analisado.

Tal observação continuou a ser feita a partir de 2017 até o presente momento pelo Programa Quali-Quantitativo Sistemático de Água e Sedimento (PMQQS) conduzido pela Fundação Renova. Os dados das amostras de água coletadas em ponto localizado no Gualaxo do Norte em Paracatu de Cima informam uma redução contínua dos picos de concentração de metais pesados, chegando a níveis inferiores ao estabelecido pela resolução CONAMA, tanto em período chuvoso, como nas estações secas. Por outro lado, as concentrações de Ferro e Manganês permanecem elevadas ao longo deste período de sete anos de monitoramento.

As modificações observadas nestes parâmetros explicam-se pelo fato de que, com a força da avalanche de rejeitos, os materiais que estavam sedimentados no fundo do rio

acabaram sendo remobilizados e colocados em suspensão na água (IBAMA, 2015). Parte desse material foi carreada pelo rio até encontrar o oceano, outra parte voltou a se depositar no leito fluvial, enquanto uma outra parte acumulou-se junto ao material silto-arenoso na planície encoberta de rejeito e agora estão, gradativamente, sendo devolvidos às águas do rio ao longo de um tempo que estudos científicos ainda não puderam mensurar. Basta observar que a concentração de metais como o Ferro e o Manganês no rio vem alternando entre valores maiores em períodos chuvosos e menores em estações secas.

A presença de metais pesados na água alerta para os efeitos da acumulação dessas substâncias no organismo humano, animal e vegetal, principalmente naqueles que ainda convivem com o Gualaxo do Norte. Dependendo do tempo de exposição, do estado em que o material está disponível, a forma de absorção e o tipo de interação, o corpo humano pode apresentar, por exemplo, sintomas como lesão hepática e cardíaca, diabetes, disfunção sexual e dores articulares para uma exposição superior a 0,3mg/ L de Ferro dissolvido; ou alucinações, amnésia, insônia, irritabilidade, apatia, dor de cabeça e fraqueza nas pernas para uma exposição superior a 0,1mg/ L de Manganês total (Dias *et al.*, 2018). Os moradores ainda relatam que é comum o surgimento de algumas anomalias em plantações, tais como a mudança da forma ou cor de alguns tipos de vegetais plantados sobre a planície com depósitos de rejeito.

***

Esses números informam sobre como operam assimetricamente as relações de poder em territórios trazidos para o centro do extrativismo mineral e os desdobramentos da produção de desastres na longa duração, seja na saúde das pessoas ou dos ecossistemas. Ao mesmo tempo, tais dados parecem como grandes abstrações que alienam as vidas e as mortes de seres reais escrevendo, mais uma vez, a história da dominação e da conquista.

As primeiras expedições ao Gualaxo do Norte foram realizadas pelos paulistas em busca de novos pontos de exploração aurífera entre o final do século XVII e início do século XVIII. Muitos aventureiros lançaram-se ao interior desconhecido do Brasil e, mesmo diante da escassez de alimentos e do acidentado terreno de Minas, seguiram as pistas indicadas pelos povos originários capturados, entre acordos e inúmeras formas de

violência e extermínio, confirmando à coroa portuguesa a existência do ouro, o que até então era apenas um boato.

Tão logo a Capitania das Minas Coloniais passou a ser habitada por um grande número de imigrantes vindos de diversas regiões do Brasil e também de Portugal. O historiador Kleverson Lima (2017) explica que o rio Gualaxo do Norte começou a ser ocupado a partir da fundação da Freguesia de Camargos e, em seguida, do povoamento de Bento Rodrigues, aparentemente por volta de 1702, ambos levando o nome ou sobrenome de seus fundadores/ exploradores paulistas. Nessas localidades, os sítios conjugavam a prática agropecuária e o serviço de extração de ouro, pelo trabalho de faiscação nos cursos d'água nas partes baixas e altas, pela construção de capelas e pela a implantação de residências particulares, pontos comerciais e ruas centrais que a cortavam e passaram a integrar a Estrada Real.

Seguindo abaixo o Gualaxo do Norte, a formação do povoado do Gama, hoje chamado de Ponte do Gama, também data desse período, com perfil produtivo similar a Camargos e Bento Rodrigues, com estruturas de fazendas e mineração que datam do século XVIII. Alguns quilômetros abaixo do Gama, encontra-se o povoado de Paracatu que anteriormente se chamava Teixeira. Por conta dessa mudança de nome da localidade em meados do século XIX, há uma dificuldade de interpretar o seu processo de ocupação, mas há indícios de que algumas fazendas deram origem ao povoado na metade do século XVIII com as mesmas características das localidades a montante do Gualaxo. Pedras e Campinas eram caracterizadas pela passagem do rio homônimo que, apesar de apresentarem fazendas isoladas nos setecentos, só se constituíram como povoado no final da metade do século XIX.

A formação desses povoados assumiu feições resultantes de um sistema próprio de organização da exploração de ouro e divisão de terras imposto por Portugal. O Regimento de 19 de abril de 1702 definia a área aurífera como datas minerais, que eram parcelas bem menores do que as sesmarias empregadas na área rural da Colônia, e eram cedidas pela Coroa a particulares – homens brancos. Tratava-se de um mecanismo racista de divisão e transferência de terras que, muito anteriormente à própria Lei de Terras de 1850, concentrava nas mãos de poucos homens áreas ricas em ouro de acordo com a quantidade de pessoas escravizadas que possuíam.

Ao analisar o censo de 1831, Lima (2017) destaca que em Camargos apenas 16 dos 352 moradores eram classificados como brancos (5%), enquanto os demais eram considerados mulatos e negros (95%), divididos em pardos, crioulos e "africanos pretos". Em Bento Rodrigues, 29 dos 454 moradores eram considerados brancos (6%), sendo a maioria da população classificada como mulata e negra (94%), assim como em Camargos. Em Paracatu, onde a prática da mineração encontrava-se bem mais ativa do que nas demais localidades naquela época, 185 dos 286 habitantes eram livres e libertos, enquanto 101 ainda viviam na condição de escravizados em grandes plantéis como o de Maria Joana (32 negros escravizados) e do Padre José Soares Brito (26 negros escravizados).

O ouro e as pessoas escravizadas foram igualmente alienados quando tornados objetos dos inúmeros e altos impostos cobrados pelo Estado absolutista português por quase dois séculos em Minas com a intenção de não só lucrar com a colônia, como também de estender o seu poder, nem que fosse necessário punir. O imposto mais desejado por Portugal era sobre o ouro extraído. Ribeiro (2008) explica que inicialmente a cobrança ocorria sob a forma de bateias, ou seja, a quantia era calculada conforme a mão-de-obra atuante na mineração. Posteriormente, a capitação foi instituída e vigorou até 1713 de maneira que para cada escravizado, inclusive os domésticos, pagavam-se $4^{3/4}$ de oitava, que era referente a 17g de ouro. Esse modelo era prejudicial para a mineração pois fomentava a lavra ambiciosa em detrimento de um aproveitamento racional das jazidas, diz Renger (2006).

Embora no início do século XVIII tenha-se extraído de Bento Rodrigues "cinco arrobas de ouro em cinco braças de extensão", o que causou uma enorme invasão de forasteiros no arraial, o alarde sobre a quantidade de ouro não se concretizou na prática. Aproximadamente três décadas após a sua ocupação, Bento Rodrigues e Camargos representaram entre 1721 e 1733 apenas 2% da produção de ouro em Mariana. Isso leva a compreender que os serviços auríferos nessa região eram importantes, mas não tão expressivos quanto em outras localidades marianenses, de modo que muitos povoados do Gualaxo do Norte se especializaram na produção de gêneros alimentícios provenientes da agricultura e da pecuária, além da produção manufatureira, para abastecimento de seus próprios moradores e de outras regiões, assegurando assim a continuidade da sociedade escravista (Lima, 2017). Estes foram uns dos aspectos importantes para que os europeus

projetassem a fronteira entre escravizados(as) e livres, negros(as) e brancos(as), a hierarquia da vida pela raça na qual corpos negros podem ser transformados em mercadoria.

***

Habitantes originários principalmente das regiões litorâneas e do interior do Benim foram massivamente sequestrados por traficantes a serviço do comércio escravista transatlântico entre os séculos XVII e XVIII, numa região conhecida como Costa da Mina, Costa do Ouro ou Costa dos Escravos, formada atualmente por Gana, Togo, Benim e Nigéria. O porto situado na atual cidade de Uidá, era o último ponto da rota que conduziria milhares de pessoas escravizadas a um território que desconheciam. Dali eram obrigados a se despedir não apenas de sua terra natal, mas de si mesmos, num gesto de deixar para trás a sua casa, o seu nome, a sua família, as suas origens e, finalmente, a sua humanidade.

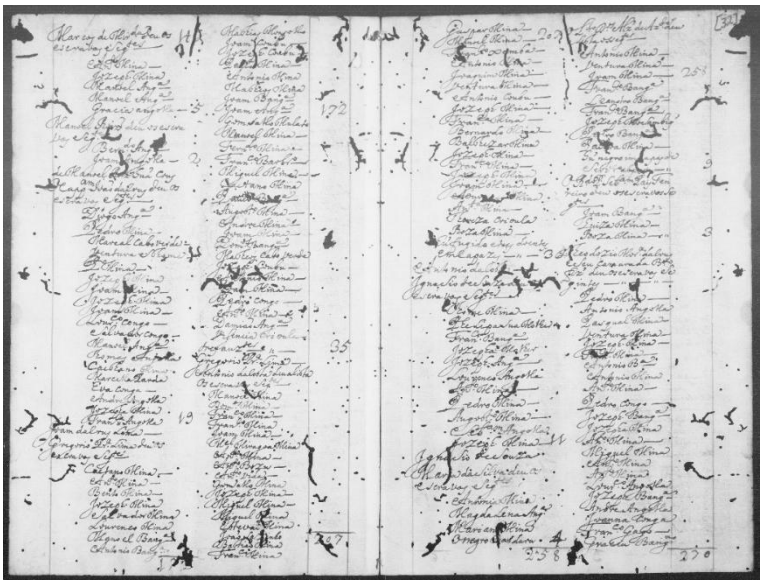
Após cruzarem o Atlântico, e desembarcarem no porto de Salvador/ BA, eram conduzidos pelos caminhos do ouro até chegarem a Minas. Nas listas que organizavam enfileirados os nomes de pessoas escravizadas que se estabeleceram em Mariana, da mesma forma como embarcaram nos navios, há a referência, em língua portuguesa, aos reinos, cidades, grupos ou etnias importantes do Benim, tais como *cobu, ladano, fon, subaru, nagô* ou *anagô* e, especialmente, *courá* ou *coirá*, e seus respectivos variantes. Quando entravam no Brasil, eram obrigados(as) a se chamar por qualquer outro nome próprio utilizado em Portugal - Inácia, Rosa, Francisca, João, Manoel - tendo acrescido o termo “Mina” ao nome, em referência aos lugares de onde partiram, da Costa da Mina.

Aqui ficaram conhecidos como “bons mineradores”, ofício que aprenderam ao entrar em contato com outros africanos que já eram escravizados na região e tradicionais conhecedores da extração de ouro e ferro e da fundição destes metais, afirma Paiva (2002). Portados por horas a fio nas águas de rios e córregos aplicavam técnicas empregadas nas áreas auríferas de África. Estendiam no leito dos cursos d’água as chamadas canoas, formadas por couro peludo de boi ou por flanelas, com a função de reter o ouro antes de ser apurado. O ouro era separado dos cascalhos por decantação através do uso de peças de madeira em formato circular, de diâmetro variável e pouca profundidade, resistentes ao Sol e a água, denominadas bateia e carumbé. No movimento

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de centrífuga feito com estas peças em mãos, algumas partículas menores poderiam ficar suspensas na superfície e serem arrastadas nas trocas de água. Para evitar que isto acontecesse, os africanos maceravam algumas ervas em uma pedra e misturavam um pouco do suco à água dos recipientes de madeira fazendo com que o ouro precipitasse e depositasse no fundo.

Figura 3 – Quinto: lista de escravos da freguesia de Bento Rodrigues, fl. 31



Fonte: Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana, 1725.

O declínio da produção de ouro observado por volta de 1760 e 1780, por conta do esgotamento das jazidas de minério, desestruturou o regime político administrativo estabelecido pelas Câmaras e pelas Comarcas em torno da economia mineral, de modo que muitas localidades do Gualaxo do Norte acomodaram-se a essa nova realidade permanecendo ou ampliando a produção agropecuária e suas relações comerciais com outras regiões. Excluídos(as) de quaisquer garantias asseguradas pelo Estado, muitos(as) escravizados(as), que posteriormente se tornaram libertos(as), só conseguiram sobreviver em razão das atividades nas quais se especializaram quando viviam em cativeiro. A "liberdade" ou o direito de trabalhar como autônomo foi concedido a alguns mineradores e faiscadores do ouro em pó e em partícula quando, no ápice do ciclo da extração de minério, conseguiram encontrar pedras singulares, de grande valia para os portugueses.

Exauridos(as), ex-escravizados(as) e o rio Gualaxo do Norte olharam-se num gesto de solidariedade que tanto evidenciava a ferida quanto tentava curá-la, produzindo um tipo de parentesco mais-que-humano em que um reconhece o outro pela forma como

ambos tiveram roubadas as suas formas próprias de existir. O rio tornara possível ainda a retirada de ouro em pequenas quantidades, é claro, mas o suficiente para que pudessem se sustentar num contexto em que o comércio de metais e pedras preciosas ocorria com menor intensidade, de forma local e precariamente remunerado, mesmo que o garimpo tivesse se tornado ilegal.

***

A memória de saberes e práticas seguiu transfluindo pelas águas, atravessando gerações que mantiveram praticamente intactas essas formas de viver, formando comunidades garimpeiras do Gualaxo do Norte. Além das relações de amizade, solidariedade e partilha incorporadas ao extrativismo, há uma dimensão quase arqueológica do garimpo tradicional nesses povoados, na qual rio e humanos criaram formas inteligíveis de comunicação ao longo dos séculos, ainda que com linguagens distintas.

Os garimpeiros trabalham, muitas vezes, em áreas anteriormente garimpadas há décadas ou centenas de anos. Eles reconhecem vários sinais nos rios, córregos e especialmente nos solos que são indicativos de garimpo do passado tais como a forma de disposição dos cascalhos, tipos de vegetação, ferramentas e objetos antigos encontrados (cachimbos, bateias de madeira e carumbés). Os garimpeiros tradicionais guardam em sua memória as mudanças nos caminhos dos rios, dão nome e sentido a cada rebojo, pedra, ilha e barra (Jornal A Sirene, 2020).

Para os(as) garimpeiros(as) do Gualaxo do Norte, a condição real de fim de mundo na qual foram lançados(as) se traduz pelas impossibilidades ou dificuldades impostas para continuarem realizando um dos poucos ofícios que sabem, herdados de seus antepassados. Se por um lado o acesso às antigas áreas nas quais garimpavam foi impedido pelas empresas responsáveis pela reparação, sob a justificativa da contaminação da água e dos sedimentos e/ou da restauração ambiental, por outro lado já não encontram a mesma disponibilidade de material para garimpar, uma vez que foram carreados pela força da lama de rejeitos.

Nessas circunstâncias, desdobram-se outras perdas mais sensíveis à comunidade garimpeira e convenientemente imperceptíveis às empresas: o encontro cotidiano com o rio e com companheiros(as) trabalhadores(as) no garimpo, a possibilidade de pescar e

coletar alimentos que muitas vezes o próprio rio plantava às suas margens, dada tamanha riqueza de matéria orgânica que havia nas planícies por onde passa. O ouro como principal fonte de renda e trabalho constituía uma atividade tradicional de base comunitária capaz de alimentar um circuito comercial interno essencial para a existência dos povoados de maneira autônoma às expectativas do mercado e do capital.

Diante da falta de alternativas de trabalho, muitos(as) garimpeiros(as) se veem num quadro de escassez – trabalho, renda e comida - dificultando a permanência em seus territórios que rapidamente foram controlados pelas empresas e pelo Estado com um aparato legal que mais cerceia direitos do que assegura mecanismos que promovam a adaptação dos modos de vida dessa população ao contexto do desastre. Ora, muitos anos antes do rompimento da barragem, e também após, a atividade do garimpo tradicional é considerada ilegal quando praticada sem registros e licenças impostos pelo Estado.

A marginalização do garimpo tradicional desde o fim do ciclo do ouro fez com que trabalhadores(as) do Gualaxo do Norte encontrassem obstáculos para que fossem efetivamente reconhecidos enquanto categoria dentro do sistema de reparação. Por isso que reiteradamente os(as) garimpeiros(as) e a assessoria técnica independente afirmam no documentário O Garimpo (2024) que após a ruptura da barragem a comunidade passou a garimpar direitos, possibilidades de vida em meio ao rejeito.

Com efeito, logo no início da realização da Cartografia Social Familiar muitos(as) atingidos(as) declaravam com receio as atividades que desempenhavam, conscientes do estigma social e ambiental imputado ao garimpo tradicional. A partir de 2019, uma série de adaptações foram realizadas na metodologia da Cartografia no sentido de melhor qualificar as perdas e danos referentes ao garimpo, desde o mapeamento da área utilizada até instalações e equipamentos individuais ou coletivos que compunham o funcionamento de cooperativas, como a Cooperativa Regional Garimpeira de Mariana - COOPERGAMA. Ocorre que somente em 2021 os(as) garimpeiros(as) foram incluídos(as) nos programas de reparação – o PG004: Programa de Proteção e Recuperação da Qualidade de Vida de Povos e Comunidades Tradicionais.

***

O enlace que o Gualaxo do Norte promove entre as histórias de garimpeiros(as) atingidos(as) pelo rompimento da barragem de Fundão e os(as) escravizados(as) no ciclo

do ouro sugere pensar em conexões entre Mariana e o Benim, e outros territórios da Costa da Mina, a partir dos rios e do Atlântico Sul não apenas como lugar utilizado para o trânsito de navios com pessoas de lá para cá, mas como um território negro. Pereira (2022) propõe pensar uma geografia das ligações transatlânticas alargada pelas águas, na qual os sujeitos afrodiaspóricos carregaram essa "transatlanticidade" para cá em seus modos de se reorganizar social e espacialmente, através de saberes e práticas que não foram inaugurados pela escravização e "remetem a uma dimensão Atlântica e transatlântica que antecede ao gesto da violência e da escravização".

É através dessa "transatlanticidade" que se pode dizer, junto a Bispo dos Santos (2018), que houve uma confluência entre os modos e pensamentos dos povos trazidos de África e dos indígenas sobre suas relações com a terra e com o território, como o encontro entre dois rios que se fortalecem na presença um do outro, mas que não deixam de ser eles mesmos. Se a terra é o espaço de "confluência" entre os rios, o céu é por onde eles "transfluem" em partículas muito pequenas, de um continente ao outro, na forma de chuva. O céu por onde as águas se movem convoca a imaginá-lo como unidade cosmológica através da qual a sabedoria dos ancestrais que estavam em África aqui alcançou seus descendentes que de lá partiram e não poderiam retornar, permitindo-lhes reeditar as suas vidas em aliança com os povos originários.

No curta-metragem (Outros) Fundamentos (2019), dirigido pela artista visual Aline Motta, a cena dos personagens apontando espelhos para o céu e para o mar, na direção entre Lagos (Nigéria), Cachoeira e Rio de Janeiro (Brasil) me parece um gesto de projetar imageticamente na atualidade este território negro comum, criado e compartilhado nas águas, onde os sujeitos racializados podem se reconhecer quando olham para lados opostos do Oceano. Um esforço da artista de pensar as aproximações entre o Brasil e o continente africano em face dos violentos apagamentos - das subjetividades daqueles que partiram para ser escravizados em outro continente ou da memória da escravização para muitos daqueles que permanecerem em África - produzidos pela colonização europeia.

As incontornáveis lacunas desse passado, porém, acompanham a cartografia que Aline faz da história de seus antepassados, sendo expostas quando em África não é vista pelos nativos assim como os vê, ou seja, parece não haver uma recíproca da familiaridade

que havia percebido nos corpos e nos gestos das pessoas com quem encontra. Dadas as diferenças sociais e territoriais dos lugares por onde passa, a artista reflete, por outro lado, sobre a existência não de apenas uma África, mas de muitas nações africanas. Uma multiplicidade que Hartman (2021, p.12) sugere argumentar a favor quando diz que a ideia de família continental africana nasceu de cativos, exilados e órfãos e no rescaldo do tráfico atlântico de escravizados por meio da linguagem da solidariedade racial, pois o escravizado e o ex-escravizado desejavam aquilo que os havia separado: o parentesco.

Figura 4 -Captura de tela do filme (Outros) Fundamentos, 00:14':06"

Fonte: (Outros) Fundamentos, 2019.

O rio que desenha e compõe essa cartografia ampliada das partilhas transatlânticas precede a tais histórias, pois é um ser que sempre habitou os mundos de diferentes formas. Sua origem é em um tempo geológico remoto. Em sua curvatura contém algo para pessoas e outros seres que se pode retirar e levar para casa - o espaço que contém o que é inviolável - para então compartilhar ou guardar para depois. Guardar o ouro num pote entre os grãos de feijão ou constituir uma reserva financeira para cobrir despesas da família. Mais do que recurso ou receptáculo dos resíduos dos extrativismos, o rio sabe todas as línguas do mundo e não silencia por muito tempo.

Imaginar a existência do rio como entidade viva remete à qualidade perspectiva presente nas cosmovisões indígenas ou afroindígenas. Tal aspecto refere-se à concepção, comum a muitos povos originários e diaspóricos, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Nas tradições afro-brasileiras, por exemplo, as águas dos rios estão relacionadas a sentidos como a vida, a fertilidade e, principalmente, a maternidade atribuídos à figura de divindades femininas, como Oxum e Nanã.

O caráter parental atribuído à entidade-rio também compõe uma categoria de importância central na cosmologia de diversos povos Amazônicos geralmente traduzida como "dono" ou "mestre". O termo não se refere à noção de propriedade exercida apenas

pelos humanos, mas, segundo Fausto (2008), é uma forma de compreender o mundo como um lugar dividido em domínios, em diferentes espaços de domesticidade pertencentes aos humanos e não-humanos, cada qual com seus "donos-mestres". Há donos das aldeias, cerimônias, cantos, roças, bens, animais de estimação, rios e assim por diante.

Segundo Fausto (2008), cada "dono-mestre" há uma recíproca que oscila entre "filho e animal familiar, ambos tendo como traço subjacente a ideia de adoção. A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a filiação adotiva, que não é dada, mas constituída por uma dinâmica de predação familiarizante". Desse modo, um dos principais traços da relação é a assimetria, ou seja, os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis pelo seu bem-estar, reprodução e mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado.

Em Minas Gerais, o rio das Velhas, assim denominado pelos bandeirantes durante as expedições fortemente armadas ao longo do século XVII, era conhecido pelos indígenas como Waim-ig ou Uaimií ou ainda Waimi'y ou Gwaimi-y, explica Moebus (2021). No vale do rio viviam os Goianás, enquanto nas cabeceiras, na altura da cidade de Ouro Preto, encontravam-se os Guarachués e Cataguás. Antes desses povos terem sido exterminados, os bandeirantes traduziram o nome do rio Gwaimi-y. Gwaimi era equivalente a "velho", "velha", e o -í/ -y no final significava "rio, água", que também poderia ser entendido como "Avó Água", o que indicava certa familiaridade reconhecida entre tais povos e o rio enquanto entidade primeira da origem de toda a vida neste planeta. A mãe antes da Mãe Terra, Avó Água, um significado completamente desprezado na tradução colonial.

De maneira similar, o rio que os brancos chamam de Doce é, para os Krenak, Watu, o rio-avô que tem sido companheiro de jornada de seu povo. Além de prover água e alimento, também amplia as visões de mundo e confere sentido à existência daqueles que com ele vivem. Hoje, Watu está em coma após ter seu corpo aviltantemente lanhado pela lama de rejeitos oriunda dessa prática exploratória que não se conforma ou se recusa a enxergar tamanha fruição de vida. Ailton Krenak (2022, p.23) nos diz que o rio, cansado desse constante abuso, mergulhou em si. O material que vemos descendo em sua calha não é o rio, mas os dejetos dessa civilização destrutiva. Aquela água que nasce na cordilheira do Espinhaço agora percorre debaixo de uma laje de pedra que os geólogos

dizem ser uma formação de granito e outras rochas. Em cima dessa plataforma há três camadas de solo sob as quais o rio mergulhou fundo. Ainda assim, ele segue percorrendo até desaguar no Atlântico, mas quando a paisagem se torna insuportável, migra e conflui para outras viragens.

Essa capacidade do rio de encontrar novos caminhos muito inspira os Krenak pela possibilidade de experimentar outras formas de existir. Essa movência das águas suscita uma liberdade aprendida pelos(as) garimpeiros(as) do Gualaxo do Norte que não tem a ver necessariamente com uma escolha racional dos indivíduos, mas refere-se a um eixo estruturante da vida comunal enquanto gesto de cura e de sobrevivência aos efeitos da colonização, que ressoam no tempo sob outras formas de exploração humana e não-humana. Trata-se de uma liberdade em movimento, ou "performática", para gerir o próprio deslocamento, a renda, o tempo de trabalho e os recursos atrelados aos desejos e demandas da comunidade perseguidos pelo assombro de regimes trabalhistas inerentes ao sistema de acumulação do capital que, com a promessa de salários mais altos e "benefícios", são ofertados como únicas alternativas de existência para aqueles(as) que vivem em territórios minerários.

Essa paisagem não remonta uma pintura europeia ou uma geografia cultural centrada nos humanos, mas se projeta para o amanhã do Gualaxo do Norte como a cena dicotômica do cotidiano do ribeirão do Carmo, na sede de Mariana, em que ao final do dia homens e mulheres negros(as) garimpeiros(as) se lançam ao rio intensamente contaminado com o despejo de esgoto doméstico in natura. Ali estendem as canoas e ainda retiram com suas bateias pequenas quantidades de ouro que, embora não lhes rendam alimento suficiente para o mês inteiro, logo estará estampado nas vitrines de boa parte das joalherias da cidade.

A cartografia desses relacionamentos sensíveis entre atingidos(as) e o rio, alimentada pela memória, vestígio e existências, costurou as vozes pelo traço no desenho como registro da reivindicação por futuros outros, além-humanos. Esse amanhã que possivelmente humanos brancos não testemunharão, dada a forma como aceleram o fim de seu próprio mundo, assolando vidas desastre após desastre, é quando o rio Gualaxo do Norte poderá voltar a viver de forma abundante, retornando totalmente o seu corpo à superfície. Um gesto que sugere um futuro ancestral.

4. Referências

ALMEIDA, C. A.; OLIVEIRA, A. F.; PACHECO, A. A.; LOPES, R. P.; NEVES, A. A.; QUEIROZ, M. E. L. R. Characterization and evaluation of sorption potential of the iron mine waste after Samarco dam disas. **Chemosphere**, [S. I.], v. 209, p. 411-420, out. 2018.

ARÁOZ, H. M. "América": Mina e Plantação. Uma perspectiva decolonial sobre as origens do "Antropoceno". **GEOgraphia**, Niterói, v. 25, n. 55, 2023.

BISPO DOS SANTOS. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

CARNEIRO, K. G.; SOUZA, T. R. Desastralização – a proposta de uma ferramenta-conceito para analisar casos de desastres criados. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 9, n. 1, p. 505-524, jan./ jun. 2023.

DIAS, C. A.; COSTA, A. S. V.; GUEDES, G. R.; UMBELINO, G. J. M.; SOUSA, L. G.; ALVES, J. H.; SILVA, T. G. M. Impactos do rompimento da barragem de Mariana na qualidade da água do Rio Doce. **Revista Espinhaço**, [S. I.], v. 7, n. 1, p. 21-35, 2018.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**: estudos de antropologia social, [s. l], v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.

HARTMAN, S. **Perder a Mãe**: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). **Laudo Técnico Preliminar - Impactos ambientais decorrentes do desastre envolvendo o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, Minas Gerais**. 2015, 38 p. Disponível em: http://www.ibama.gov.br/recuperacao-ambiental/rompimento-da-barragem-de-fundao-desastre-da-samarco/documentos-relacionados-ao-desastre-da-samarco-em-mariana-mg#laudostecnicos. Acesso em: 20 nov. 2024.

JORNAL A SIRENE. Mariana, 5 nov. 2020. Disponível em: https://issuu.com/jornalasirene/docs/edi_c3_a7_c3_a3o_2055_20-_20novembro_20de_202020_2. Acesso em: 05 jun. 2024.

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

LIMA, K. **Diagnóstico preliminar dos bens culturais identificados no território atingido em Mariana pelo rompimento da barragem de Fundão**. Mariana: Pólen Consultoria, Patrimônio e Projetos Ltda., 2017.

MACEDO, D. R.; MAGALHÃES JUNIOR, A. P.; CARVALHO, R. P. B.; FELIPPE, M. F. Impactos do rompimento da barragem de Fundão (Mariana - MG) na geometria hidráulica do rio Gualaxo do Norte. In: OLIVEIRA, R. J (Org.). **Recursos Hídricos**: gestão, planejamento e técnicas em pesquisa. Guarujá: Editora Científica Digital, 2021. p. 92-111.

MOEBUS, R. Avó Água. **Revista Velhas**, [s. l], n. 13, p. 28-37, abr. 2021. Semestral.

O GARIMPO. Direção de Paula Zanardi. Intérpretes: Sérgio Fábio do Carmo (Papagaio), Hermínio Amado do Nascimento, Ivone Pereira Zacarias e Emmanoel Duarte Almada. Roteiro: André Castilho e Paula Zanardi. [S.I.]: Calumbi Pesquisa e Produção Cultural, 2024. 1 vídeo (15 min.), P&B. Documentário que integra a série Mariana Território Atingido.

(OUTROS) Fundamentos. Direção de Aline Motta. Lagos/ Nigéria, Cachoeira/ BA, Rio de Janeiro/ RJ, 2019. 1 vídeo (15 min.), son., color.

PAIVA, E. F. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no novo mundo. In: PAIVA, E. F.; ANASTACIA, C. M. J. (Org.). **O trabalho mestiço**: maneiras de pensar e formas de viver? séculos XVI a XIX. São Paulo/ Belo Horizonte: Annablume/ PPGH-UFMG, 2002. p. 187-207.

PEREIRA, G. L. A terra como fundamento. In: MARQUEZ, R.; ANDRÉS, R.; CANÇADO, W. (Org.). **Habitar o Antropoceno**. Belo Horizonte: BDMG Cultural/ Cosmópolis, 2022. p. 68-89.

RENGER, F. E. O quinto do ouro no regime tributário nas Minas Gerais. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, [s. l], v. 42, p. 90-105, 2006.

RIBEIRO, N. B. **Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII**. 2008. 405 f. Tese (Doutorado) - Curso de História Social, Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

TSING, A. L. **O cogumelo do fim do mundo**: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: N-1 edições, 2022. 412p.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Título do trabalho:

O que as respostas dos organismos podem nos dizer sobre contaminação/reparação? Uma reflexão sobre como recalibrar as ferramentas da antropologia para nos equiparmos ao estudo de paisagens arruinadas.

Gabrielly Merlo de Souza[1]

Resumo: A Antropologia tem sido convocada a olhar para o "design não intencional" das paisagens (Tsing, 2019). Dentre outras coisas, a noção nos chama atenção para o "descentramento do humano" nas histórias que contamos. As histórias humanas seriam tão relevantes quanto as histórias não humanas: "é aqui que a curiosidade e a imaginação entram em jogo" (2023[2]). Em especial, estudos voltados para impactos socioambientais e desastres ecológicos – isto é, sobre o nosso mundo *no* Antropoceno –, o olhar para o design não intencional nos leva a histórias de perturbação em que humanos e não humanos são autores e vítimas. Inspirada por esses debates, minha pesquisa de pós-doutorado, ainda em andamento, retorna ao tema da recuperação/regeneração de ambientes. O "design não intencional" que examino envolve os rejeitos de mineração de ferro e à recuperação de áreas degradadas após rompimento de barragens. Tomo como evento-crítico o crime-desastre da Samarco, ocorrido em 2015 no município de Mariana (MG). Nos levantamentos realizados até o momento, um ponto me chama atenção: os fungos micorrízicos arbusculares aparecem com frequência em relatórios e artigos científicos como agentes de melhoramento das condições físicas das áreas degradadas. Atenta às respostas às ecologias antropocênicas e ao que esses fungos podem ou não dizer, busco refletir sobre o que fazem os organismos em contextos de contaminação. Interessa-me pensar o que suas ações informam sobre: 1. "ecologias de distúrbio" (rupturas de relações ecológicas, novas ecologias) e 2. os resultados das próprias análises ecotoxicológicas nos locais afetados.

Palavras-chave: ecotoxicidade; ciência do solo; mineração; regeneração ecológica.

1. Introdução

O presente artigo apresenta parte dos resultados iniciais de uma pesquisa de pós-doutorado em andamento[3]. O estudo teve origem em uma inquietação suscitada pela leitura do artigo de Creado, publicado em 2022. Nesse trabalho, a autora analisou publicações científicas sobre a contaminação das águas após o rompimento da barragem de mineração da Samarco S.A., em parceria com a BHP Billiton e a Vale S.A., ocorrido

[1] Doutora em Antropologia (PPGAN/UFMG) e pesquisadora de pós-doutorado CNPq (PPGCS/UFES).
[2] Texto publicado em revista online. Acesso pelo link: https://piseagrama.org/artigos/paisagens-antropogenicas/
[3] O projeto de pós-doutorado foi submetido e aprovado pelo CNPq em 2024. As atividades começaram em dezembro daquele ano e seguem até dezembro de 2025.

em 2015. Mais do que examinar os impactos imediatos, Creado voltou-se às co-constituições e volatilidades da toxicidade, investigando como as substâncias circulam, se transformam e enredam vidas humanas e não humanas.

Os insights produzidos a partir do levantamento secundário da literatura e de documentos relativos ao desastre suscitaram em mim uma questão central: como pensar a toxicidade e seus efeitos não apenas como um dado técnico, mas como algo capaz de reconfigurar relações sociais, científicas e ecológicas? Foi desse ponto que emergiu o projeto de pós-doutorado que ora apresento os resultados parciais da pesquisa.

Como observa Creado (2022), os riscos da toxicidade para a saúde pública "tendem a aparecer de forma modesta e indireta nas produções naturalistas" (p. 170). Essa ausência ou sutileza, contudo, contrasta com as preocupações concretas e cotidianas das comunidades atingidas. A partir da análise de relatórios técnicos e publicações científicas que analisam os efeitos do rompimento da barragem sobre as águas oceânicas – pesquisa iniciada por Creado[4] –, meu projeto de pós-doutorado trouxe a proposta de analisar os impactos da contaminação nas águas doces. Essa escolha dialoga com a noção de "água moderna", desenvolvida por Linton (2010) e Linton e Budds (2014), e com a abordagem de Creado (2022), que entende os ambientes aquáticos como dotados de desafios próprios, em razão da "materialidade oceânica", altamente transformadora e marcada pela multiplicidade de agenciamentos.

Falar em contaminação é abrir uma questão central: o termo carrega sentidos distintos e em disputa. Para as empresas mineradoras e o governo, certos níveis de toxicidade podem ser considerados aceitáveis. Para cientistas, os resultados variam conforme o laboratório, o protocolo e até a disciplina de origem. Para as comunidades locais, pescadores e agricultores, a percepção é de impactos muito mais diretos e imediatos. As disputas narrativas podem culminar em um tipo de problema envolvendo a própria "desintoxicação simbólica do assunto" – ou seja, tentativas de normalizar ou

[4] "A proposta é fazer um estudo sobre a produção tecnocientífica sobre a toxicidade existente na foz do rio Doce, em um encontro de rio e Oceano, mais amiúde a produção pós-crime-desastre decorrente da liquefação da barragem de Fundão, situada em subdistrito do município de Mariana, MG, na época sob (ir)responsabilidade da Samarco SA e suas parceiras, BHP Billiton e Vale SA. Como o crime-desastre ocorreu em 2015, existe produção publicada em periódicos acadêmicos, sobre a qual pretendo me debruçar a partir de preocupações surgidas em diálogo com estudos ambientais, estudos sociais em ciência e tecnologia, e preocupações dos próprios afetados pelo crime-desastre." (texto extraído do projeto de pesquisa de pós-doutorado de Eliana Creado).

atenuar os efeitos de algo que permanece vivo no território (Creado e Helmreich, 2018; Silva, 2018).

É nesse ponto que a interseção entre antropologia da ciência, estudos socioambientais, microbiologia e ecotoxicologia mostra sua relevância, ainda que marcada por limites disciplinares e pelas dificuldades inerentes "às próprias características dos agenciamentos conjuntos de metais, águas, sedimentos e organismos" (Creado, 2022, p. 163). Em minha pesquisa, tenho procurado dar atenção a esses emaranhados: entre águas e solos, ciência e política, laboratórios e organismos[5]. Mais do que buscar soluções técnicas ou respostas institucionais, interessa-me compreender o que a contaminação faz – como ela reorganiza mundos, materialidades e modos de viver.

A presente pesquisa, inicialmente desenvolvida junto a um laboratório de ecotoxicologia da UFMG, passou por um redirecionamento em função de mudanças logísticas de moradia que ocorreram em determinado estágio do trabalho. Esse deslocamento implicou a transição do laboratório de análises de água, em Belo Horizonte, para a Universidade Federal de Lavras, que abriga um dos maiores laboratórios de solos do Brasil. A mudança representou também um deslocamento de departamentos, das Ciências Biológicas para as Ciências Agrárias. Ainda assim, os interesses centrais da investigação permaneceram: compreender a toxicidade, os rejeitos da mineração e os processos regenerativos das paisagens.

A mudança de abordagem da água para o solo não foi necessariamente uma novidade para mim, pois o solo esteve fortemente presente na minha pesquisa de doutorado, realizada entre 2015 e 2020 (Souza, 2020a), bem como em trabalhos subsequentes (Souza, 2020b, 2022, 2024). Em trabalhos anteriores, o solo se impôs etnograficamente por meio das práticas e sensibilidades de coletivos de permacultores/as e suas redes, com os quais aprendi a pensar em termos de práticas de regeneração, as quais eram enredadas a partir de interações ecológicas interespécies.

[5] Para isso, me inspirei na abordagem dos Estudos da Ciência e Tecnologia, mais propriamente da Teoria do Ator-Rede (cf. Latour, Woolgar, 1997; Latour, 2000; Duarte, Galindo, 2019), mas procurei atentar às questões levantadas por Susan Leigh Star que questiona o fato de a ecologia aparecer como um "pano de fundo" sobre o qual a tecnociência se desenvolve no âmbito desses estudos. Questionando esse modelo, o solo possivelmente entraria apenas como um campo de extensão da rede – em vez de obrigar outras relações. Puig de la Bellacasa (2014) sugere que a análise das redes ecológicas seja uma forma de imaginar redes sem vazios. Para isso, talvez fosse preciso recuperar um sentido de rede de sua afiliação descontínua para uma análise ecológica (redes sem vazios).

Ecologias ameaçadas, sejam do solos ou das águas, levantam na sociedade preocupações relativas ao futuro. Isso leva cientistas e outros profissionais a desenvolverem e praticarem formas de "cuidado". Contudo, grande parte desses chamados para aprofundar nosso entendimento sobre o solo surge das bordas da ciência: com o ativismo ambiental, a agricultura orgânica e das relações dos povos indígenas com a terra. (cf. Lyon, 2014, 2020) – relações que reconhecem sua vivacidade, mesmo após séculos de imposição da agricultura hegemônica.

Um ponto de interseção entre os aprendizados do doutorado, desenvolvidos junto a cuidadores do solo (permacultores/as), e a problemática da contaminação dos solos por rejeitos de mineração — paisagens aqui em contraste — diz respeito à orientação temporal dos processos orgânicos em relação aos modos tecnocientíficos, uma questão amplamente discutida por Maria Puig de la Bellacasa e também evidenciada em minha tese (Souza, 2020). Assim como as águas, ainda que de forma distinta, os solos respondem aos elementos da contaminação, promovem processos regenerativos em intra-ação[6] (Barad, 2017) com a materiais, elementos e organismos, se transformando em respostas aos agenciamentos – ou, em respostas às "intra-ações agenciais de múltiplos dispositivos de produção corpórea" (idem, p. 22)

Diante desse percurso – e com base na metafisica performativa de Barad (2017) que entende a agência dos não humanos não como atributos inerentes, mas como contínuo reconfigurar do mundo – a proposta deste artigo é explorar as relações entre a toxicidade por rejeitos de mineração e os solos, compreendendo-os não apenas como substrato, mas como materialidades ativas que respondem, transformam e são transformadas. Ao articular ciência, política e ecologia, proponho olhar para a toxicidade como agente de transformação que reconfigura relações, materialidades e sentidos de cuidado nas paisagens afetadas. Na próxima seção, faço uma breve incursão pelas ciências do solo, já que os laboratórios voltados às análises ecotoxicológicas se tornaram um ponto central de observação desta pesquisa. Em seguida, apresento alguns dos efeitos produzidos pelo diálogo com cientistas do solo e com as próprias materialidades, destacando como eles influenciam o modo de pensar a contaminação e os emaranhados que se formam entre práticas laboratoriais, substâncias e mundos mais-que-humanos.

[6] "Intra-ações agenciais são operações causais materiais específicas que podem ou não envolver 'humanos'" (Barad, 2017 p. 22).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. Histórias do solo

A ciência do solo é, em muitos sentidos, uma disciplina peculiar. Sua formação não se deu como um campo disciplinar coeso desde o início, mas a partir de fragmentos de outras ciências que olhavam para aspectos relacionados ao solo sem, contudo, tomá-lo como objeto central. Esse campo emerge, assim, como uma "ciência residual" (Puig de la Bellacasa, 2014), e se consolida hoje como um campo transdisciplinar.

A condição híbrida dessa área das ciências foi marcada já em seus debates fundacionais. Em 1958, o então presidente da Sociedade Britânica de Ciência do Solo questionava: "haveria de fato uma disciplina chamada ciência do solo ou apenas uma mistura de ciências aplicadas ao estudo dos solos?" (Williamson, 1959 *apud* Bellacasa, 2017, p. 30). A provocação revela um campo em busca de identidade, ao mesmo tempo dependente de técnicas de outras áreas e empenhado em produzir conhecimento a partir das especificidades do solo como objeto empírico. A partir de uma genealogia desse campo dentro das ciências naturais, Puig de la Bellacasa (2014) apresenta o solo como um "objeto fronteiriço" (*boundary object*), isto é, um ponto de encontro entre saberes científicos diversos, mas também entre práticas leigas, ecológicas e comunitárias.

A história das ciências do solo pode ser organizada, segundo Bouma e Hartemink (2002), em três ondas: i) A onda da produção (1945–1970), marcada pelo pós-guerra e pelo foco em segurança alimentar, quando a ciência do solo se vinculou fortemente à nutrição de plantas e à indústria agrícola; ii) A onda ambiental (1970–1980), em que a preocupação com os impactos dos agroquímicos e com a poluição levou à necessidade de mitigar danos; e iii) a fase pós-moderna (a partir dos anos 1980), em que o campo se reorganiza de forma interdisciplinar e em rede, incluindo cidadãos, ONGs e formuladores de políticas na produção do conhecimento. Essa última etapa redefiniu o papel da ciência do solo, menos como fornecedora linear de soluções e mais como espaço de aprendizado coletivo. Entretanto, como lembra Puig de la Bellacasa (2014), essa abertura também esteve imbricada na lógica do capitalismo global e da "terceira missão" universitária, frequentemente traduzida como abertura ao mercado.

Dessas fases, conforme descrito, emerge uma concepção inovadora que abre possibilidades de diálogo com os desafios colocados pelo Antropoceno, Capitaloceno, entre outras nomeações (cf. Haraway, 2015): o solo deixa de ser visto como inerte,

receptáculo de culturas, para ser reconhecido como entidade viva, capaz de impor limites ao desenvolvimento das sociedades humanas. Embora ainda marginal, essa perspectiva aponta para uma redefinição do solo, não mais entendido apenas como recurso, mas como infraestrutura vital e relacional, concepção fundamental para reposicionamentos nos modos das relações entre humanos e não humanos.

A ciência do solo tem sido impulsionada a promover uma mudança no modo de definir e entender os solos, o que vem levando nas últimas década a transformações significativas no escopo e direcionamento das pesquisas, outrora voltadas para a indústria agrícola e agora mais interessadas a oferecer respostas para um mundo em mudança[7]. O que procuro discutir com isso não é a ciência em si, mas as viradas dentro desse campo – do apoio às demandas da indústria alimentícia e intensificação da produção vem ampliando seu reconhecimento na importância do solo como uma entidade viva.

O deslocamento de um solo inerte para um solo vivo não é apenas epistemológico, mas também ético e afetivo. Puig de la Bellacasa (2014, 2017, 2019) se refere a isso enquanto novos modos de envolvimentos afetivos com os trabalhadores invisíveis do solo[8]: microrganismos, fungos, minhocas, bactérias e tantas outras formas de vida que metabolizam resíduos, processam nutrientes e sustentam a fertilidade terrestre. Esses organismos emergem nas práticas de cuidadores do solo e nas pesquisas científicas não apenas como prestando serviços ou enquanto objetos inertes, mas como participantes ativos de uma ecologia subterrânea.

Pensando com Puig de la Bellacasa, é nesse sentido que os solos se tornam objeto de preocupação e cuidado: não apenas pelo que fornecem aos humanos, mas por sustentarem comunidades em um sentido mais amplo. Comunidades humanas dependem de solos saudáveis para seu alimento e para a continuidade de seus modos de vida, mas

[7] Um exemplo emblemático foi a Conferência Internacional de Ciência do Solo realizada em Wageningen, em 2011, sob o título "Ciência do Solo em um Mundo em Mudança". Nela, o solo foi colocado no centro de discussões interdisciplinares. Curiosamente, uma das palestrantes convidadas foi Vandana Shiva, ativista ecofeminista e autora de *Soil Not Oil* (2008), como lembra Puig de la Bellacasa (2014).

[8] São muitos os coletivos, grupo e indivíduos que se voltam cada vez mais a compreender o solo a partir de descobertas apaixonadas. Além dos aprendizados extraídos com permacultores/as – para os quais o solo é o objetivo final de seus sistemas de habitações integrados, também é possível falar de uma dimensão afetiva entre cientistas (cf. Hustak e Myers, 2012). Bellacasa cita o pedólogo Francis D. Hole que, além do trabalho como cientista do solo, é conhecido por compor canções sobre o solo e levar essa mensagem afetuosa para as pessoas, como mostra o vídeo "Francis D. Hole with school children teaching about soils" disponível no link. https://www.youtube.com/watch?v=xDdJAKFIoFs

também dependem da comunidade microbiana, das plantas, raízes e fungos que compõem sua vitalidade. O próprio conceito de "biota" passou a integrar, mais recentemente, a definição de solo[9]. Assim, embora ainda sejam tratados como recurso de extração de valor para o consumo humano e como uma fronteira recalcitrante para a investigação científica, os solos vêm sendo cada vez mais reconhecidos como mundos vivos ameaçados, que exigem cuidados ecológicos urgentes.

Nesse sentido, pensar as ciências do solo através das reflexões trazidas por Puig de la Bellacasa, implica deslocar a questão da técnica para a política: o solo é um campo de disputas entre modos de ver, medir, classificar e também de cuidar. Mais do que um recurso a ser explorado, ele é uma infraestrutura viva que nos devolve, em forma de alimento, de saúde – mas também de ameaças – a qualidade das relações que estabelecemos com a Terra.

Entre os levantamentos realizados com os/as cientistas do solo da UFLA, minha "curiosidade" foi especialmente despertada pelo encontro com o Departamento de Ciência do Solo, através do professor Dr. Marco Aurélio Carbone[10], cuja trajetória se dedica ao estudo dos fungos micorrízicos arbusculares (FMA), reconhecidos como agentes centrais no processo de recuperação das condições físicas de solos contaminados por rejeitos. Nesse contexto que me vi diante do universo dos fungos micorrízicos e da complexidade de suas redes miceliais na gestão tecnocientífica do meio ambiente e passei a me perguntar: como pensar com os fungos pode enriquecer nossas pesquisas nas humanidades, especialmente aquelas que se dedicam às ecologias de distúrbio? A partir desse contato com a ciência do solo, e mais especificamente com o Laboratório de Microbiologia, apresento na próxima seção alguns resultados das observações, diálogos e entrevistas realizadas junto aos cientistas do solo e às demais coletividades — humanas e não humanas — às quais tenho sido apresentada.

3. Histórias de laboratório

[9] Em sua investigação junto a cientistas do solo, Puig de la Bellacasa observa que uma das tensões centrais no campo da Ciência do Solo hoje gira em torno do desafio de aumentar o rendimento agrícola ao mesmo tempo em que se busca promover o seu cuidado sustentável. Tal tensão revela uma inclinação crescente de preocupações e interesses que não se limitam ao abastecimento e à produção, mas passam também a incluir a saúde e o cuidado do solo.

[10] Acesso ao currículo lattes do professor pelo link: http://lattes.cnpq.br/4868736525994145

O professor Dr. Marco Aurélio me explica como os FMA possuem um papel fundamental nos processos de regeneração dos solos contaminados por rejeitos: eles ajudam a melhorar as condições físicas do solo, estabelecem redes de simbiose com plantas e reconstroem a vitalidade subterrânea.

Entre idas e vindas ao laboratório, geralmente mediadas pelo professor, fui sendo envolvida por aquele ambiente de intensa atividade de pesquisas e aulas intercaladas. O professor Marco Aurélio havia me avisado por mensagem: "o laboratório está recebendo muito material, venha a partir de segunda-feira". E quando cheguei, de fato, encontrei toda a equipe peneirando solos que haviam acabado de chegar do Rio Grande do Sul, trazido de uma longa viagem de caminhonete. Não é possível entrar no laboratório de microbiologia do solo sem estranhar o tratamento conferido ao solo. Aquilo que, de fora, chamamos simplesmente de "um punhado de terra", ali ganha estatuto de amostra científica.

Meus interlocutores, Arthur e Vinícius, pesquisadores da pós-graduação em Ciência do Solo na UFLA, explicavam com entusiasmo suas pesquisas. Arthur estuda solos nativos dos pampas, onde o gado convive com capins nativos de maneira que, segundo ele, favorece a vegetação e o próprio solo. Vinícius, por sua vez, pesquisa áreas manejadas, para entender o que muda no solo quando ele deixa de ser "nativo". Diante de amostras de solos de outra região e sob outras questões, indaguei se acompanhar as análises dos solos dos pampas poderia ser útil para minha pesquisa. Nesse momento, percebi que embora meu foco fosse Mariana, os métodos de análise não mudavam tanto: "são basicamente os mesmos", disseram, "o que muda são as respostas, porque os solos são diferentes". E de fato, quase toda a equipe já havia trabalhado com o caso de Mariana. "Esse laboratório aqui é o que mais produziu sobre Mariana no planeta Terra!", destacou Arthur a fim de mostrar o empenho dos/as pesquisadores/as daquele laboratório em relação às análises relacionadas ao desastre.

As conversas se misturavam com lembranças envolvendo aquele período. "Na época de Mariana [2015 adiante], quase todas as teses e dissertações daqui foram sobre isso. Tinha muito financiamento e muitas perguntas", contou um dos colegas. Aline, pós-doutoranda, também se especializou no tema e me passou dezenas de referências – inclusive uma série de artigos sobre etnopedologia, o que me fez refletir: "será que, para

ela, uma investigação antropológica sobre o solo só poderia se ocupar de questões ligadas aos conhecimentos tradicionais?"

Vinícius, um dos cientistas do solo que acompanhava minhas visitas, explicava que o ponto de partida para a identificação e as análises são as classificações oficiais dos solos no Brasil. Elas informam o tipo de solo, sua rocha de origem, os processos de formação, os nutrientes esperados. A análise química vem então quantificar: "a partir do momento que fez a análise do rejeito, você sabe exatamente o que é estranho e o que não é", como me disse Arthur.

Aproveitando a discussão, Arthur se posiciona com desabafo sobre a fragmentação do conhecimento. Para ele, a especialização excessiva das ciências, e o diálogo difícil com as humanidades, acabam simplificando de forma equivocada processos complexos. Arthur citou como exemplo os discursos sobre impacto ambiental dos rejeitos: "*Vai demorar 100 anos pra recuperar*, dizem os ambientalistas...", e completa, "não estão errados, nas nesse meio tempo, a área também estará revegetada. Hoje em dia, visualmente, você já não identifica mais onde foi, onde não foi. Já tem muita planta ciclando, atividade biológica acontecendo ali."

Esse ponto trazido por Arthur é interessante porque desloca a questão do impacto: não se trata de negar a gravidade do crime, mas de pensar os agenciamentos não humanos em curso. O IBAMA já apontava, quatro anos após o rompimento, que as áreas de deposição estavam revegetadas com espécies exóticas e nativas – tanto pela ação emergencial de plantio, quanto pela regeneração natural. Os cientistas do solo refinam essa discussão com uma terminologia própria que pode ser útil aqui. *Recuperação*, entendida como restabelecimento ambiental; *reabilitação* como processo de conduzir a área degradada a um estado biológico adequado; e *restauração*, envolve o retorno às condições originais, processo muito mais longo e espontâneo.

Aprendi com os cientistas do solo algo novo sobre o modo como geralmente relacionamos a toxicidade a desequilíbrio químico. Os solos impactados por rejeitos de mineração, de acordo com os estudos realizados, vem apresentando toxicidade variável, podendo, inclusive, apresentar nas áreas revegetadas baixos níveis de toxicidade, mesmo nos pontos de maior deposição de rejeitos (Reis et al, 2025). A depender da espécie bioindicadora e das características do solo, a definição de toxicidade pode alterar.

O processo de revegetação desencadeado nas áreas afetadas tem melhorado não apenas a estrutura do solo como reduzido a presença de metais. As análises mostram que a toxicidade, nesse caso, não depende apenas da presença ou não de rejeitos, mas seus níveis variam de acordo com a interação com outros contaminantes químicos (como pesticidas utilizados nas lavouras, por exemplo). A sinergia dos rejeitos com outros contaminantes intensifica a toxicidade de forma significativa. Isso ocorre por que os rejeitos alteram a textura, a drenagem e o teor de matéria orgânica do solo, fatores que aumentam a mobilidade e a biodisponibilidade de pesticidas, tornando-o mais facilmente absorvido pelos organismos do solo[11]. Em outras palavras, a contaminação química do solo exige considerar a combinação a outros contaminantes, somada a características físicas e químicas do solo.

Os rejeitos em contato com o solos, menos do que apresentar risco de toxicidade, produziu o que os cientistas chamam de tecnossolo: a transformação física do solo, isto é, quando o solo natural passa a ser compreendido em seu novo status, marcado por modificações profundas decorrentes da intervenção humana. Nesse ponto, comecei a compreender o caso Mariana como um debate para além da toxicidade pela via da química dos solos, para considerar a formação de tecnossolos – reflexão cujo aprofundamento ainda encontra-se em andamento em minha pesquisa. Como explicou Arthur, "você não distingue mais o que era o solo de Mariana antes e o que é rejeito. Já é uma coisa só".

A pesquisadora Joana Carneiro (2020), que estudou o caso Mariana em profundidade, descreve o tecnossolo em formação na camada superficial: alta densidade, teores de areia e silte elevados e praticamente nenhuma matéria orgânica. Isso compromete a estrutura, a infiltração de água, a aeração e, sobretudo, o crescimento das raízes, que passam a colonizar apenas camadas superficiais. Além disso, há o endurecimento no período seco e o escoamento superficial no período chuvoso, que gera erosão. Meus interlocutores ressaltavam: não se trata de solos manejados historicamente, como os antropossolos – exemplo clássico é a "terra preta de índio" na Amazônia ou os sambaquis no Espírito Santo, modificados por práticas humanas e enriquecidos com

[11] Estudo realizado por Reis et al (20025) mostra que a presença de rejeitos de mineração por si só não garante alta toxicidade no solo, especialmente em áreas que passaram por revegetação ou que possuem baixos teores de elementos potencialmente tóxicos (PTEs). Ou seja, o solo impactado por rejeitos, mas sem pesticidas, apresentou toxicidade relativamente baixa para a fauna do solo.

matéria orgânica – esses solos têm origem em histórias de cuidado. Os tecnossolos são fruto de acidente, catástrofe, desastre. Como disseram: "tecnossolos vêm de acidentes".

Nesse momento, pensando com Barad (2017, p. 21) – "fronteiras não para quietas" –, percebi uma diferença de percepção entre cientistas naturais e as humanidades. Perguntei para meus colegas de laboratório: "Então não há contaminação do solo?".

Arthur, em nossas conversas no laboratório quando lhe dirigia minhas inquietações, se mostrava incomodado: "Vocês batem no ponto errado, tem problema maior para se bater". Ele queria me mostrar que o problema central não era a presença de metais pesados, ainda que houvesse manganês em níveis três vezes maiores que os originais: "o maior problema não foi químico, foi físico. Porque o rejeito secou e virou uma placa dura, como um tijolão de metros de profundidade. Para revegetar isso foi muito difícil. Para as raízes crescerem ali foi muito difícil", ele me dizia.

Essa constatação muda a perspectiva: não se trata de negar a contaminação química, mas de destacar que o desafio maior é entender a complexidade das interações entre o ambiente, contaminantes e organismos, e em transformar esse conhecimento em práticas de prevenção e recuperação mais eficazes. A alteração da estrutura física do solo, como o alto teor de silte, partícula dominante no rejeito, também chamada de "partícula claustrofóbica", não deixa entrar ar, sufoca o solo. Essa condição gera outro efeito: solos impactados podem até apresentar baixa toxicidade intrínseca, mas tornam-se mais vulneráveis a interações com pesticidas e agroquímicos.

O artigo recente de Tamires Reis et al. (2025) evidencia como rejeitos, em interação com pesticidas, amplificam efeitos adversos, especialmente em solos arenosos, revelando sinergias inesperadas e perigosas. O tecnossolo não é simplesmente um solo degradado ou "morto"; ele constitui uma nova ecologia, instável e vulnerável, cujas relações com organismos, microrganismos, água e substâncias químicas se reconfiguram continuamente. Reconhecê-lo dessa forma nos convida a enfrentar desafios que vão além do técnico, envolvendo dimensões políticas, éticas e socioambientais: como compreender e analisar os papéis das materialidades vivas e dos agenciamentos humanos e não-humanos diante dos desafios que os tecnossolos apresentam?

No ponto de vista da ciência do solo, quando uma barragem de rejeitos de minério se rompe, é o solo quem primeiro sofre o impacto. O que antes respirava, decompunha, estruturava e nutria, torna-se silêncio, explica um dos pesquisadores que entrevistei,

"tirando toda a questão antrópica de mortes, das perdas de casa, o mais afetado é o microrganismo", ele dizia. É quando os fungos micorrízicos arbusculares foram chamamos para essa conversa.

3.1. História dos fungos

Diante da minha insistência sobre o problema dos metais pesados, Arthur dizia: "A questão dos metais pesados, o fungo resolve"[12]. Segundo me explicava, o fungo libera substâncias que se ligam fortemente a xenobióticos, formando moléculas estáveis que deixam de estar disponíveis no ambiente. É um processo chamado de complexação. "A substância não deixa de estar lá, mas já não está disponível". Esses fungos não são apenas aliados biotecnológicos; eles são engenheiros subterrâneos. Evoluíram ao longo de milhões de anos em simbiose com plantas, sustentando 80% das espécies conhecidas. Eles ampliam a absorção de nutrientes, produzem glicoproteínas como a glomalina, que estabiliza agregados do solo, e sequestram elementos tóxicos. Carneiro (2020) mostra que eles aumentam a produtividade vegetal em até 85%, melhoram a tolerância a estresse hídrico e à presença de metais pesados e aceleram a revegetação. Em outras palavras: eles criam as condições de possibilidade para que o solo volte a respirar.

"Os ecossistemas perturbados possuem naturalmente capacidade de regeneração natural", afirma Carneiro (2020, p. 20) em sua tese sobre a ação dos FMA no processo de restauração ecológica. É com o entendimento de que os ecossistemas respondem, mesmo em situações extremas, ainda que nem sempre se trate de respostas desejáveis ou em conformidade com o temporalidade humana, é que a ciência do solo foi acionada com certa primazia em relação a outras ciências naturais, pois tudo começa com a microbiota – essencial, sobretudo para a revegetação que é o objetivo da restauração ecológica.

A partir da microbiota, a revegetação pode acontecer: primeiro como lenta acumulação de folhas e serrapilheira trazidas pelo vento e pelos pássaros; depois, como reorganização das comunidades invisíveis que metabolizam carbono e criam as condições para o retorno das plantas. O tempo de regeneração, contam os/as pesquisadores/as, é o tempo do carbono: sem alimento, não há microrganismo; sem microrganismo, não há

[12] Sheldrake (2020) mostra que é a "capacidade das hifas de interpretar emissões químicas de outros seres que permite aos fungos negociar uma série de trocas complexas com as árvores; misturar as reservas de nutrientes do solo; fazer sexo; caçar; ou afastar predadores." (p. 51)

retorno da vida. A microbiota cria as condições para outros organismos, incluindo os vegetais. A vida no solo, quando adentramos os recintos da ciência do solo, pode ser medida e avaliada, procedimento realizado com instrumentos de pesquisa capazes de medir quanto o solo respira. Essas imagens me levavam não apenas a pensar a ciência e a antropologia nesse universo de práticas e relações multiespécies, como exigiam que cientistas do solo e as materialidades mais que humanas fossem levados a sério.

Entre as visitas realizadas ao Laboratório de Microbiologia da UFLA, acompanhei algumas atividades que aconteciam por lá não apenas como pesquisadora, mas como uma participante interessada. Em uma das ocasiões, estudantes realizavam a análise da atividade microbiana através da "incubação" (potes de vidro contendo pequenas porções de solo em condições controladas de temperatura, umidade e luz para observar mudanças relativas às atividades microbianas). Foram mais de 100 potes preparados para essa análise, que buscava medir a respiração microbiana por meio da reação com NaOH. Ali percebi a força dessa imagem: medir a atividade metabólica é, literalmente, medir o fôlego do solo. Para os cientistas, os números quantificam; na experiência etnográfica, me deparava com a força dos agenciamentos materiais, humanos e não humanos. A respiração, registrada e visualizada através da reação química, dá corpo à abstração, que deixa de ser apenas teoria ou metáfora: a paisagem se recompõe à medida que o solo volta a respirar.

Foto 1 e 2 - Análise de solo (incubação) no Laboratório de Microbiologia do Solo da Universidade Federal de Lavras. Fotos da autora.

Na escala microscópica das hifas, vemos a restauração acontecer como gesto de mutualidade: cada raiz colonizada, cada filamento que conecta planta e fungo, reabre a possibilidade de um comum subterrâneo. Essas estruturas são capazes de muitas proezas para além de expelir esporos. Sem pretender abarcar toda a complexidade dos processos acompanhados, o objetivo deste texto foi apresentar alguns primeiros apontamentos e direções que me foram possibilitados ao observar cientistas do solo e adentrar a rizosfera. Fiquei impressionada com o envolvimento dessa comunidade de pesquisadores e pesquisadoras com os organismos que estudam, de certo modo, reconhecendo sua agência e singularidades. Como Merlim Sheldrake (2020) observa sobre a criatividade e a imaginação na pesquisa científica, perguntar o que esses fungos fazem e desenvolver maneiras de acompanhar seus comportamentos exige imaginá-los: "A imaginação faz parte da atividade cotidiana de pesquisa" (p. 29). Nesse encontro, a ciência deixa de ser apenas medição e cálculo, tornando-se também uma prática de atenção, cuidado e diálogo com as materialidades vivas que compõem o solo.

4. Considerações finais e paralelos

A "água moderna" tal como definida por Linton (2010) é dependente das estruturas industriais e tecno-científicas, trata-se de uma imagem que contrasta ao sentido de água enquanto substância vital, modo de vida de comunidades pesqueiras/ribeirinhas e morada de vidas submersas e de mundos espacial e temporalmente distintos. O tecnossolo, por sua vez, é um termo corrente no meio científico, se refere à uma alteração de solo com propriedades diferentes do solo original devido a quantidade significativa de materiais antropogênicos, como rejeitos de mineração ou resíduos urbanos e industriais. Considero paralelos no entendimento entre "água moderna" e o conceito de "tecnossolo" por apontarem como a água e a terra não são indiferentes às transformações modernas, constituindo infraestrutura própria que se refaz com os fenômenos naturais/sociais.

Se, como argumenta Linton (2010), a "água moderna" é aquela que foi abstraída de suas ecologias e relações, reduzida a um recurso, a um bem quantificável e circulável, o tecnossolo pode ser pensado como seu equivalente terrestre: um solo abstraído de sua gênese, de suas histórias e de sua vitalidade orgânica, transformado em matéria residual de processos industriais. Assim como a "água moderna" não é apenas H_2O, mas um modo

específico de conceber e governar fluxos hídricos, o tecnossolo não é apenas rejeito mineral, mas a materialização de uma forma de relação entre capitalismo extrativo e ecologias do solo. Contudo, é precisamente o mundo subterrâneo, fungos, microrganismos, rizosferas, que age para desfazer parcialmente essa homogeneização, instaurando processos de recomposição e regeneração que tensionam a própria materialidade do tecnossolo. Nesse sentido, pensando em aproximações com Ballestero (2019) acerca das águas, o tecnossolo não pode ser apreendido apenas como matéria física inerte, mas como nó de tensões entre ciência, políticas de reparação, ecologias microbianas e futuros possíveis.

Nesse trabalho, trouxe algumas reflexões iniciais, ainda em processo, que me levam a pensar o tecnossolo como a versão terrestre das "águas modernas": um *corpo híbrido* que carrega a marca da industrialização, da gestão técnica e da homogeneização de mundos outrora plurais. Mas também, e talvez sobretudo, como um campo de disputa sobre como restaurar, regenerar e reconectar ecologias vivas. Enquanto a ciência do solo mostra que o problema central da toxicidade dos solos não é sua contaminação química, mas a destruição física e estrutural da respiração da terra, os fungos e microrganismos lembram que a vida persiste em abrir brechas, recompondo vínculos subterrâneos, nos ensinando uma "gramática da vitalidade" (Sheldrake, 2020)

Como Puig de la Bellacasa (2017) reflete acerca do lugar da ecologia nas redes sociotécnicas, talvez o impulso existencial dominante da ecologia não é tanto a expansão, mas a manutenção de relações resilientes. Pensar o tecnossolo ao lado das "águas modernas" é, portanto, reconhecer não apenas as ruínas do capitalismo mineral e hídrico, mas também a potência de imaginar formas alternativas de vida e de relações com o subterrâneo e com os fluxos, linhas e emaranhados que sustentam a vida (Ingold, 2018).

5. Referências bibliográficas

BALLESTERO, Andrea. **The Anthropology of Water**. Annual Review of Anthropology. 2019. Disponível pelo link https://andreaballestero.com/wp-content/uploads/2019/10/ballestero-anthropologyofwater.pdf

BOUMA, J.; HARTEMINK, A. E. Soil science and society in the Dutch context. **Wageningen Journal of Life Sciences** 50 (2): 2002. 133–40. Disponível pelo link https://library.wur.nl/ojs/index.php/njas/article/view/391/109

CARNEIRO, Joana J. **Fungos Micorrízicos Arbusculares Nativos na Produção de Mudas de Espécies Arbóreas Nativas em Rejeito da Mineração de Ferro**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciência do Solo da Universidade Federal de Lavras. 2020. Disponível pelo link https://repositorio.ufla.br/items/eb98b251-b23a-4070-a510-02ae3d597714

CREADO, Eliana; HELMREICH, Stefan. Uma onda de lama: viagem de águas tóxicas de Bento Rodrigues ao Atlântico brasileiro. IN: CREADO, E.; TRIGUEIRO, A.; TORRES, C. C. A. **Vidas de Rio e de Mar**: Pesca, Desenvolvimentismo e Ambientalização. PROEX-UFES. 2018b. Disponível pelo link https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145632/139579

CREADO, Eliana. S.J. **Agregados orgânicos e inorgânicos na foz do Rio Doce (e) em publicações científicas**. R@U- Revista @ntropologia da UFSCAR. 14(1). jan/jun. 2022. Disponível pelo link https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/411/357

DUARTE, Tiago R.; GALINDO, Luis-Reyes. Apresentação. Estudos Sociais da Ciência e Tecnologia. **Revista Pós**. Número 2, Volume 14. 2019. Disponível pelo link https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/26488/23164

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159-165, 2015. Disponível pelo link https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key_docs/environmental_humanities-2015-haraway-159-65.pdf

HUSTAK, Carla; MYERS, Natasha. Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. Differences: **A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 25, n. 3, p. 74-118, 2012.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Ed. Vozes. Petrópolis, RJ. 2 ed. 2018.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. RJ: Relume Dumara, 1997.

LATOUR, Bruno. [1994]. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34. 2000

LINTON, Jamie; BUDDS, Jessica. **The hydrosocial cycle**: defining and mobilizing a relational-dialectical approach to water. Geoforum 57: 170-180. 2014. Disponível pelo link https://taulallobregat.org/wp-content/uploads/2024/06/Ciclohidrosocial_-Linton_Budds.pdf

LINTON, James. **What is water?** The History and Crisis of a Modern Abstratction. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirement for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Geography and Environmental Studies, Carleton University. 2006.

LYONS, Kristina M. Sol Science, Development, and the "Elusive Nature" of Colombia's Amazonian Plains. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**. Vol. 19, No. 2, 2014. pp. 212–236.

_____. **Vital Decomposition**. Soil Practitioners & Life Politics. Duke University Press, 2020.

REIS, Tamires R. dos; et al. Resilience of soil fauna to pesticide contamination in areas impacted by mining tailings. **Science of the Total Environment**. 2025 (disponível pelo link https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048969725021321?via%3Dihub)

SHIVA, Vandana. **Soil Not Oil**: Environmental Justice in an Age of Climate Crisis. South end Press. Brooklyn, New York and Boston, Massachusetts, 2008. Disponível pelo link https://collapseofindustrialcivilization.com/wp-content/uploads/2014/04/wk4_shiva_soilnotoil.pdf

SILVA, Bianca de J. "**A lama que rolou de cima**": alguns desdobramentos sociopolíticos e sociotécnicos sobre as águas do Rio Doce e do Oceano Atlântico após a chegada dos rejeitos de mineração da Samarco na foz do Rio Doce - ES. Dissertação de Mestrado. PGCS, Universidade Federal do Espírito Santo. 2018. Disponível pelo link https://repositorio.ufes.br/server/api/core/bitstreams/4b85129a-625b-4215-8917-4a70bc3b83a9/content

STENGERS, Isabelle. "**Outra ciência é possível**!" Um apelo à *Slow Science*. Cadernos do Ateliê, v. 1, n. 5, fascículo 1, 2019. Disponível pelo link https://ateliedehumanidades.com/2019/06/06/cadernos-do-atelie-outra-ciencia-e-possivel-uma-apelo-a-slow-science-por-isabelle-stengers/

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. Ecological thinking and materialist spirituality: thinking the poetics of soil ecology with Susan Leigh Star". In: **The Intellectual Legacies of Susan Leigh Star**. CA/Massachusetts: MIT Press, 2011.

_____. Nothing comes without its world: thinking with care. **The Sociological Review**, University of Leicester. 2012. Disponível pelo link https://simposioestudosfeministasct.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/puig-de-la-bellacasa-2012-nothing-comes-without-its-world.pdf

_____. Encountering Bioinfrastructure: Ecological Struggles and the Sciences of Soil. **Social Epistemology**: A Journal of Knowledge, Culture and Policy, v. 28, n. 1, p. 26-40, 2014. Disponível no link https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/112015/7/WRAP-encountering-bioinfrastructure-ecological-struggles-sciences-soil-Puig-2014.pdf

_____. Making time for soil: technoscientific futurity and the pace of care. **Social Studies of Science**, v. 45, n. 5, p. 691-716, 2015

_____. **Matters of Care**. Speculative ethics in more than human worlds. London: University of Minnesota Press, 2017.

_____ et al. Introduction. No justice. No ecological Peace: The Groundings of Ecological Reparation. IN: **Ecological Reparation**: Repair, Remediation and Resurgence in Social and Environmental Conflict (pp. 1-16). (Dis-positions: Troubling Methods and Theory in STS). The Bristol University Press. 2023.

SOUZA, Gabrielly M. **Envolver o que nos envolve**. Permacultura e Sítios Ecológicos em Paisagens Multiespécies na Serra do Espinhaço. Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia. 2020. Disponível pelo link https://repositorio.ufmg.br/items/d9b14ac9-3ffc-43db-a597-424c05ddd27c

_____. Políticas de Composto. **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, Vitória, v. 8, n. 2, pp. 130-152, 2020. Disponível pelo link https://periodicos.ufes.br/cadecs/article/view/36072/23705

_____. "É agrofloresta, não é conservacionismo". As paisagens biossociais da permacultura. **Ruris**. Campinas. SP. V. 14. N. 01. P. 107-132. 2022. Disponível pelo link https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/17029/11716

_____. Diálogos sobre Reparação Ecológica: Comparando Diferentes Escalas e Emaranhados Existenciais. **Anais 34a Reunião Brasileira de Antropologia**. 2024. Disponível pelo link https://www.abant.org.br/files/34rba_557_18071030_451638.pdf

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas**. Paisagens multiespécies no Antropoceno. IEB. Mil Filhas. Brasília. 2019.

_____. Paisagens antropogênicas. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, edição especial Vegetalidades, p. 124-131, set. 2023. Disponível pelo link : https://piseagrama.org/artigos/paisagens-antropogenicas/

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Águas da Baía: entre casas, mangues e marés

Maria Marcelina Cardozo Teixeira Azevedo[1]

Resumo

Guiada pelos manguezais e pelas marés do Rio Paraguaçu, Recôncavo Baiano, este trabalho explora os ritmos e os movimentos dos viventes, humanos ou não, bem como as águas da Baía do Iguape. Nessa baía, as águas, regidas pelas luas e ventos, determinam os tempos e os ritmos de diferentes seres e paisagens. Os ritmos do caminhar, pescar e mariscar de meus interlocutores da comunidade pesqueira e quilombola São Francisco do Paraguaçu (Cachoeira-BA) nos conduzem aos seus espaços de trabalho e às relações que se constroem nas marés e nos manguezais, estes de agência própria, que interagem, à sua maneira, com as experiências vividas pelos demais seres ali habitam.
Os múltiplos usos da água, tanto materiais quanto simbólicos, estão intimamente conectados ao engajamento das pessoas e às suas experiências sensoriais com o ambiente. Desse modo, por meio das atividades realizadas por meus interlocutores na Baía do Iguape do Rio Paraguaçu e inspirada em Olivia Cunha (2022), proponho uma reflexão sobre a importância da água, elemento essencial à vida na terra, embora esta, a terra, seja frequentemente centralizada em debates sobre mudanças climáticas. Esta discussão visa redirecionar nossas perspectivas humano-centradas e terrestres para as vidas intra-humanas e demais seres das águas, nos atentando às ontologias submersas como condição de possibilidade no plantationceno.

[1] Trabalho apresentado na 10ª REACT - Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia entre os dias 06 e 10 de outubro – 2025 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em Rio de Janeiro/RJ. Doutoranda e mestra em Antropologia Social pelo Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília (DAN/UnB). Email: marcelina.azevedo@gmail.com.

Palavras-chave: Recôncavo Baiano; Baía do Iguape; relações multiespécies; quilombo; movimento.

O presente trabalho é resultado de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) em fevereiro deste ano. Para a dissertação, trabalhei com uma comunidade pesqueira e quilombola chamada São Francisco do Paraguaçu, localizada no município de Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Essa comunidade é banhada pelas águas da Baía do Iguape, que é um berçário natural de diversas espécies, fruto do encontro das águas doces do rio Paraguaçu e das águas salgadas da Baía de Todos os Santos.

Na dissertação, busquei refletir sobre o habitar em terras amparadas pelas águas da Baía do Iguape. Percorrendo os caminhos entre casas, mangues e marés, assim como os de matas, rodagens e *passeios*, eu apresento um cenário etnográfico de relações múltiplas e dinâmicas, moldadas também pelos impulsos e caprichos das águas, cujos ritmos e movimentos atravessam e se sobrepõem à paisagem. Esses itinerários, percorridos por mim — sozinha ou com meus interlocutores — e pelos próprios em seus trajetos diários — não apenas nos informam sobre o modo de habitar essa paisagem, seus possíveis riscos e rigidez cotidiana, mas também revelam os ritmos, movimentações e relações que, nessa paisagem, fluem e se sobrepõem.

A gente véve da pesca

As águas sempre estiveram ali, quase sempre à vista, chiando e roçando na areia ou na lama. Embora nem sempre audíveis aos humanos, a depender da lonjura das casas que escalam os pés dos morros e tabuleiros que abrangem o território de São Francisco do Paraguaçu, o mormaço sentido nos corpos de seus habitantes é inconfundível, assim como a maresia aspirada pelos diferentes seres da baía. Guiadas pela força dos ventos e pela atração da lua, que por vezes se revela no vasto céu do Vale do Iguape, se dá o balanço das marés, que levam e trazem as águas desta baía.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

É certo que quem de maré também vive, ou quem por ela é atraído, tem sua vida atravessada por seu tempo e regida por seu ritmo. Ser e se deixar governar pela maré é estar em sintonia com suas — embora, em alguma medida, previsíveis — oscilações e humores. Humores esses que impõem seus desejos e caprichos, que movimentam paisagens e determinam modos de viver e de existir de ecossistemas inteiros, cadenciando relações, também humanas, entre os diversos seres que com essas águas vivem e habitam.

Ao chegar ao porto, seu Balbino sacou a *boia* branca que vinha carregando nas mãos desde sua casa, nosso ponto de encontro naquela manhã. A *boia* servia de chaveiro para as chaves que abrem o *tijupá*, uma pequena casa de taipa contendo uma infinidade de apetrechos de pesca, esses que saltaram à vista quando o pescador abriu as portas. Gaiolas de ferro e de *tubo*, *boias*, feitas de garrafas de água sanitária verdes e azuis vazias, *munzuás*, redes de malhas dos diferentes tamanhos e grossuras. São todas artes de pesca, que o pescador usa, empresta ou negocia com os demais.

Seu Balbino se serviu de quatro camarãozeiras, duas de 20mm e duas de 22mm. Seu relógio apitou quando já estava prestes a terminar de aprontar nossas malhas. Eram 07hrs e o mormaço começava a queimar. Faltavam alguns instantes para a *preamar*, ou preia-mar, quando a maré termina de encher e se prepara para vazar. *Bora Maria, tá na hora*, convocou o pescador. As malhas estavam prontas, só nos restava preparar a canoa, o que consistia em tirar a água de dentro e deixar as redes e *boias* verdes no ponto para *lançar* à maré. Nessa primeira ida, apenas *botamos o lanço* e retornamos à terra. Após *uma hora de relógio*, retomamos à maré para *correr* a rede, na expectativa que a *preamar* estivesse para peixe.

Naquela manhã, seu Balbino e eu havíamos nos encontrado em seu *passeio*, um pouco depois das 05hrs. Após a conquista da aposentadoria pela *colônia*[2], *Deus abençoou*, e não precisa mais *se acabar*, nem trabalhar o tempo todo. Também devido a uma dor no ciático e hérnia de disco, certamente decorrentes de uma vida de muito trabalho nas águas, hoje o senhor pesca pouco, às vezes que gosta de *botar um lanço* na *preamar*, ou *correr* uma gaiola, apenas para levar para casa ou *meiar* com um *moço* ou conhecido. No dia que quer *botar*, *vai lá e bota*. Não perdeu seu *costume*, tem sua *arte de gaiola* e *de rede* e

[2] Organização de pescadores que visa defender melhores condições de trabalho, acesso a políticas públicas e garantir os direitos dos pescadores. São Francisco do Paraguaçu integra a zona de pesca Z-52.

sua canoa, que não pretende vender. E não vê por que parar de pescar, até porque não gosta de ficar parado em casa, *é ruim*.

As garrafas de água sanitária, verdes, brancas e azuis, são feitas *boias* e indicam a presença de redes e gaiolas na maré. *Botar gaiola* é uma atividade realizada tanto na maré quanto no manguezal. No mangue, quem entram nelas são os *siris de mangue*, mais *graúdos* que os de maré, *o siri-tinga, este* que, por alguns moradores da comunidade, como o peixe bagre, é rejeitado para alimentação. Mas não quer dizer que um *siri de mangue* ou outro não possa ser *apanhado* na maré da baía. Para se *botar gaiola*, *de tubo* ou de ferro, os pecadores as amarram umas nas outras por uma corda, com duas ou três *boias* e uma ancora, as primeiras para sinalizar onde estão na maré e a ancora para que não andem.

Para *correr* gaiola na maré de mar, se faz uma certa tração em um dos lados da canoa, *correndo* a corda em movimento semelhante ao de *correr* rede, roçando-a na lateral da embarcação, por seu lado certo. Essa pescaria pode ser realizada ao longo de dias, não havendo necessidade de o pescador desarmar sua arte de pesca. Desse modo, o responsável pela pescaria, sendo o *mestre de rede* ou o *moço*, vai à maré várias vezes ao longo da semana, por vezes mais de uma ao dia, intercalando as atividades de abastecer as gaiolas com iscas, em geral de bagre ou carapeba, e as *correndo*, despejando a pescaria na canoa.

As águas da Baía do Iguape, assim como as da Baía de Todos os Santos, são bastante navegáveis. No Iguape, por não se tratar de mar aberto, as águas possibilitam a navegação em embarcações de madeira, como a de seu Balbino, diferentemente de outras comunidades do Recôncavo, onde o mar aberto torna esse meio de locomoção mais arriscado, apesar de já ter sido utilizado. Porém, demais embarcações de casco mais profundo enfrentam dificuldades de transitar pela baía. Na altura de São Francisco, essa não é uma preocupação, pois as embarcações a vapor costumavam circular tranquilamente por essas águas.

Mas o tempo das marés já não é como o de *antigamente*, *elas tão mudando*. O pescador diz que tinha vez de *correr* rede pela manhã e não pegar nada, daí a tarde *correr* rede e gaiola no manguezal para pegar *siri de mangue*. No mangue, seu Balbino ficava

com o braço em carne viva, das raízes dos buracos que o rasgavam. De casa, a *mulher* já acendia o fogo para quando ele chegasse, para *catar* o siri.

Hoje o *mestre de rede* já não *se acaba* tanto, também pela idade. Diferente de um colega seu que, devido a problemas semelhantes na coluna, opta por pescar na maré pequena, essa que exige menos, seu Balbino tem outro "ritmo" de trabalho, segue na *preamar*, na maré grande. O pescador trabalha com redes mais leves, apesar de seguir com seu remo e canoa de madeira, sem motor; só vai à maré quando dá vontade, para levar um pescado ou marisco para dentro de casa. Não tem mais *tanta precisão*, *tá com o dele garantido*.

Nesse mesmo porto em que atraca sua canoa, um dia funcionou um estaleiro, em que era realizado o conserto de barcos e saveiros, dentre outras embarcações que, outrora, realizavam o transporte de pessoas e cargas, como o antigo Vapor de Cachoeira, embarcações a vapor, que não navegam mais no mar. Em grande medida, o conserto de canoas é realizado pelos próprios pescadores. No porto, há uma espécie de cemitério de barcos e canoas, esses que, por algum motivo, entraram em desuso e ali foram abandonados.

A rota do Vapor de Cachoeira, bem como de outros navios, partia da cidade de Cachoeira descendo pelo rio Paraguaçu e Baía do Iguape, em direção a Salvador. Em São Francisco, a *ponte*, defronte às ruínas do Convento Santo Antônio, era o local do embarque e desembarque na comunidade. Antes da chegada das rodovias, algumas finalizadas apenas na década de 1970, o trajeto pelo rio baiano e as embarcações a vapor eram os meios mais viáveis para se chegar a essa região do Recôncavo, bem como ao Sertão Baiano. Era também por esse trajeto que se realizava, no período da colonização, o escoamento da produção dos engenhos canavieiros, das plantations de cana-de-açúcar que tomavam essas terras, dentre outros produtos, como o fumo e derivados da cana, que desciam pelas águas do rio e da baía em direção a capital, onde posteriormente seriam encaminhados para o continente europeu.

Peixe é tudo acerto. Nunca se sabe a pescaria que se vai *apanhar.* Pode *apanhar* alguma coisa e pode não *tá apanhando* nada. Nesse dia, *armamos* a rede na *preamar* e acertamos. *Apanhamos*, quase o balde cheio, peixe de diferentes *marcas*, até camarão. Mas pescar tem se tornado uma atividade mais difícil, *você não panha mais como*

antigamente. *As marés mudaram.* A água agora vive *limpa*. Por conta da barragem, *o marisco não vem*. Antes tinha *maré doce* e *maré salgada*, agora, para quem *véve* de maré, é tudo salgado. Só quando a maré fica *barrenta*, quando ela *senta*, é que o marisco chega. Aí ela fica doce. Mas isso só acontece quando tem trovoada, que é mais no verão. Quando é assim, por medo, quando *tá demais*, é que soltam água *lá de cima*. Mas *eles* também não avisam às comunidades quando vão *soltar*, logo elas, que tem suas marés banhadas pelas águas da baía e das águas também precisam para viver.

Lá em cima está o Complexo Pedra do Cavalo, composto pela Barragem Pedra do Cavalo e pela Usina Hidrelétrica (UHE) de mesmo nome. A barragem, que finalizou suas obras em 1985, tinha como fins iniciais regular a vazão do rio Paraguaçu que, em períodos de chuva, alagava as cidades de Cachoeira e São Félix, provocando grandes enchentes. Além disso, tinha a função de abastecer em água a cidade de Salvador e região metropolitana, bem como Feira de Santana. Já a hidrelétrica, que passou a operar em 2005, ao gerar energia, também *lá de cima*, mistura às águas uma série de químicos que, quando liberadas pelo complexo, *limpam* a Baía do Iguape em sua reconhecida diversidade e abundância de espécies de mariscos e pescados.

No que tange a hidrelétrica, estou me referindo a uma dinâmica entre duas águas: uma água *barrenta* ou *boa* e uma água *limpa* ou *queimada*. A água que sai *por cima* da barragem é a do Paraguaçu, que é uma água *barrenta*, a água *boa*. Quando liberada pelas comportas, traz espécies de marisco e demais pescados de água doce, como arraia, que ficam presos *lá em cima*. Os pescadores e pescadoras-marisqueiras, que não são alertados da liberação das águas, contudo, conseguem identificar quando essas são soltas pelas comportas, tanto pela água que sobe de nível e por sua cor amarronzada, como também pela baronesa, uma planta que aparece *cá embaixo* na maré, boiando na baía e adentrando os manguezais. Já a água que sai *por baixo* da barragem, pelas turbinas, é a água *ruim aqui pra gente*, a água *queimada*, que gera energia, logo sai refrigerada, e com químicos.

Outra consequência decorrente da presença dos empreendimentos supracitados na Baía do Iguape é a coceira gerada nos pescadores e pescadoras-marisqueiras ao entrarem em contato com águas. Pesquisas de biólogos, como Veloso Júnior (2020), apontam como causadora das coceiras uma esponja da espécie *Amorphinopsis atlântica*. Na verdade, as irritações são causadas pelas pequenas partículas que compõem o ser, conhecidas como

espículas (Veloso Júnior, 2020), que possivelmente chegaram ao estuário por meio de traslados de navios e estruturas petrolíferas do estaleiro.

Além do Complexo Pedra do Cavalo, outro conjunto de empreendimentos que assolam a diversidade dos mariscos e pescados na região é o Polo da Indústria Naval da Bahia, em especial o Estaleiro Enseada Indústria Naval S.A, antigo Estaleiro Enseada do Paraguaçu (EEP), no município de Maragogipe (Muricy, 2022). Hoje inativo, o estaleiro está, segundo os moradores, no *berçário do rio*, local em que os mariscos também *sobem* para as marés de comunidades do Vale do Iguape. Apesar de localizado na comunidade Enseada do Paraguaçu, parte sul da Baía do Iguape, devido ao fluxo dos ventos e das águas, os efeitos desse empreendimento atingiam as comunidades situadas acima, como é o caso de São Francisco do Paraguaçu[3], dentre tantas outras banhadas pelos braços do rio e que também seguem para demais águas do Recôncavo.

Nessas águas, a esponja teria se adaptado devido a diminuição da vazante da água doce do estuário, provocada pela barragem e hidrelétrica Pedra do Cavalo em relação ao rio Paraguaçu, que reduziu a variação das águas, outrora salobras, e provocou o consequente aumento da salinidade da baía. Em Santiago do Iguape, raízes de mangue e paus das camboas de pesca, armadilhas utilizadas pelos pescadores na captura de pescados, foram apontados como lugares de maior incidência e proliferação das esponjas.

Assim como a esponja, demais espécies invasoras passaram a habitar a Baía do Iguape, como alguns tipos de corais (*Tubastraea tagusensis* e o *T. coccínea*). Além disso, uma nova espécie de siri (*Charybdis hellerii*) (Veloso Júnior, 2020), conhecida entre meus interlocutores como *siri-capeta.* Essa *marca,* segundo os pescadores, vem nos lastros ou cascos de navios estrangeiros que aportam no estaleiro naval. O *siri-capeta* é encontrado próximo às pedras dos manguezais e abocanha espécies de siris nativas. Apesar disso, a espécie integra a alimentação dos moradores da comunidade. Segundo os pescadores com quem conversei, esse siri ainda não foi encontrado em Santiago do Iguape, comunidade vizinha, apenas em São Francisco.

Mesmo quando uma maior quantidade de água doce é liberada pela estrutura da barragem, o que pode favorecer o desaparecimento de algumas esponjas, as pequenas

[3] Para mais dessa discussão ver Prost (2010), Zagatto (2019) e Muricy (2022).

partículas do porífero perduram nas marés, causando incômodos e desconfortos nos pescadores e pescadoras-marisqueiras, nestas últimas inclusive em suas partes íntimas.

Antes da barragem, quando salobras, as águas da baía eram um pouco mais previsíveis, não atrasando os horários de encher ou vazar. Agora vem *acertando*, *porque* dos peixes tem se acostumado com os novos fluxos. Tudo se *costuma*, como diz seu Balbino. Mas *de antes, a água ficava doce até Salvador*. E o marisco *chegava*. Na hora que *sentava* a água, era só botar a rede que *panhava*. De manhã e à tarde, os pescadores *panhavam* capacetes e capacetes de camarão. Hoje a barragem *controlou*. Em uma maré pode até fazer uma pesca boa, mas na outra já não faz. Antigamente, nem de maré pequena se voltava *puro.* E *dava gosto* pescar. Se você vai e não *panha* nada, qual *gosto de ir* você tem no outro dia? Mas se você *véve* daquilo, mesmo sem *panhar*, tem que ir. *Se não for, como vai trazer pirão, levar moqueca pra dentro de casa? Se não dá pra vender, dá pra comer.*

Paisagens fluidas, ontologias submersas

Como observado por Olivia Cunha (2022), para as populações quilombolas, indígenas e tradicionais, cujas ontologias, na modernidade, são desprovidas de humanidade, a água não é apenas um recurso gerador de energia ou para atender necessidades diárias e vitais, mas essencial para a subsistência e existência dessas populações.

Como assinalado pela autora, a maneira como essas populações utiliza a água contrasta fortemente com o modo das grandes indústrias, estruturas desenvolvimentistas e as máquinas do plantationceno — como exemplificado pelos empreendimentos que atravessam as águas da Baía do Iguape, como a barragem, hidrelétrica e o estaleiro citados. Esses usos impactam diretamente as comunidades, que dependem da água, por exemplo, para atividades como as de pesca e mariscagem.

Esse outro modo de existir e interagir com a água constitui essas populações como parte dos ambientes que habitam, o que as conecta com outras formas de existência, também não-humanas. A centralidade da água na vida dessas pessoas se evidencia nas áreas de várzea, estudadas por Mark Harris (1998), em trabalho com uma comunidade de "caboclos" na Amazônia brasileira, em que o autor analisa o ritmo sazonal vinculado aos

movimentos das pessoas em suas atividades sociais, que respondem às alternâncias ocorridas nos ambientes por eles habitados (1998:69). Mas também nas marés e manguezais de diferentes contextos e ambientes pesqueiros, como os destacados por Sacramento (2021), Coelho Pereira (2021) e Machado (2024).

Elionice Conceição Sacramento (2021), pescadora-marisqueira e quilombola de Conceição de Salinas, Salinas da Margarida, Bahia, argumenta que a maré é, ao mesmo tempo, um lugar de trabalho e um fenômeno, que determina os tempos e ritmos da pesca e mariscagem. Aqui, estamos falando especificamente de "maré grande" e "maré pequena", sendo que a maré grande gera fortes expectativas entre os pescadores e pescadoras-marisqueiras, devido à maior diversidade de pescados que ela propicia.

Ao passo que os ritmos das marés ditam o tempo das paisagens, seus movimentos também forjam um lugar que, em muitos territórios pesqueiros, é dedicado ao trabalho, à obtenção de alimento e ao sustento, além de ser um espaço onde se tecem relações. Assim, o tempo das marés determina o momento em que os pescadores devem estar nas águas, geralmente na maré grande. Além disso, o ciclo das marés regula o ritmo de trabalho dos pescadores, afetando não só as condições do trabalho, mas também as circunstâncias às quais eles estão sujeitos (Sacramento, 2021). Nesse sentido, é a maré que define não apenas onde o pescador vai pescar, mas também quando irá.

Os ritmos e movimentos da maré revelam relações entre seres humanos e não-humanos, bem como maneiras de viver e habitar nesses ambientes. Coelho Pereira (2021) e Machado (2024) exploram a relação dos seres humanos com a paisagem, as dinâmicas que ocorrem nesses e com esses lugares e o que eles representam para as pessoas.

Desse modo, as "artes do movimento", discorridas por Coelho Pereira (2021:136)

> envolvem não apenas um simples deslocamento no espaço ou variações através do tempo, mas implicam ainda práticas perceptivas de engajamento e mudanças no e com o meio. Engendram aprendizados técnicos que vão desde movimentos corporais até práticas de conhecimento sobre e com as raízes, os solos, os caranguejos e as temporalidades do território. É a partir dos movimentos, por fim, que o próprio corpo vai se constituindo nas interações com o mangue.

Coelho Pereira (2021) nos mostra como não há nada trivial em movimentar o corpo na lama. Entre caminhos de lama, aqueles que apanham caranguejos conhecem bem os modos de vida desse ser, assim como de tantos outros. Estão atentos aos seus sons,

cheiros e rastros no manguezal, a maneira que habitam, como se alimentam, onde se escondem e por quanto tempo o fazem, quando o fazem.

De outro modo, Machado (2024) também aborda os ritmos e movimentos em contextos pesqueiros, discorrendo sobre as relações de parentesco e de trabalho que se dão entre as marisqueiras nos manguezais da Ilha de Matarandiba, município de Vera Cruz, Bahia. Na Ilha, as relações de amizade e comadrio entre as mulheres, tal como as altas e aéreas raízes de mangue vermelho, se sobressaem no vazar da maré, lugar em que também se "enraízam" e se costuram, pela "consideração", essas relações (Machado, 2024).

Evidencia-se que a maré e a lama se configuram como extensões das casas físicas das comadres, uma vez que os manguezais são ambientes de fortalecimento e estreitamento das relações e de criação de seus filhos e afilhados. Diante da centralidade da maré no cotidiano das marisqueiras, "criar os filhos na maré" ou no mangue, como evocado por suas interlocutoras em Matarandiba, bem como em outros contextos etnográficos mencionados acima, incluindo o meu próprio, é uma expressão comum no nordeste brasileiro entre aqueles que da lama e das águas vivem e se beneficiam.

De modo semelhante, Izadora Acypreste (2022) nos apresenta movimentos de vidas de "beira do rio" através de diferentes noções de "forças", dentre elas, das águas e dos astros. Compreendida enquanto local em que a "água anda ou já andou" (Acypreste 2022:109), a beira do rio é comum aos quatro territórios percorridos pela pesquisadora junto a quilombolas ribeirinhos e vazanteiros do município de Januária, norte de Minas Gerais. Os viventes de beira do rio têm seus corpos, relações e cotidianos cadenciados pelas águas do rio São Francisco — este que tem agência própria (Acypreste, 2022) — e pela lua, de forma que ambos, o rio e o astro, atuam tanto nas terras, entre as plantações e lida com animais, quanto no fluxo das águas, entre enchentes e vazantes, criam caminhos, formam ilhas e lagoas, levam e trazem coisas.

Os tempos, ritmos, movimentos e relações presentes nos ambientes das marés e manguezais demonstram como todos esses elementos atuam como agentes transformadores desses. As interações nesses lugares afetam diretamente suas paisagens, que são moldadas por essas relações entre os diferentes seres que as habitam. A observação contínua da maré, que dita os momentos de trabalho de quem *véve* da pesca,

bem como os pontos e as condições para a atividade, é constantemente realizada e apreendida. Desse modo, a temporalidade das marés — que enche, vaza, sobe, desce, joga, lança, dentre outras movimentações — dinamiza esses ambientes. Contudo, como vimos com seu Balbino, essas não são as únicas forças que influenciam essa dinâmica.

A noção de paisagens fluidas (fluidscapes) (Stang, 2006) nos possibilita refletir sobre as diferentes relações entre seres e seus engajamentos com ambientes de águas. Para Veronica Stang, os diferentes usos da água, tanto no sentido material quanto simbólico, estão intimamente conectados ao engajamento das pessoas e às suas experiências sensoriais com o ambiente. Quando incorporados aos indivíduos, dinâmicos e em movimento, configuram paisagens fluidas (fluidscapes), que refletem a maneira das águas se manifestarem em diferentes dimensões sociais e culturais, atravessando as identidades dos grupos. Assim, a identidade assume uma fluidez, tal como o movimento das águas, mas ainda ligada a concretude vinculada à materialidade do ambiente que, por sua vez, também compõem a identidade social local (Stang, 2006: 149).

As discussões apresentadas por Stang (2006), Harris (1998) e Cunha (2022), assim como as de outros autores mencionados, nos levam a refletir sobre como a relação da paisagem com os seres humanos e não-humanos — incluindo a agência das estações, das águas, dos astros e das florestas — está imbricada, sendo moldada pelos próprios agentes que compõem esses ambientes, que não apenas os moldam, mas também constroem as relações que neles habitam.

As paisagens fluidas (fluidscapes), dessa forma, nos conduzem a essa outra compreensão ao observar as relações entre os seres e suas interações com os ambientes de águas, mas também de terras, pois, como destaca Harris (1998), o período da cheia se faz necessária para a riqueza e fartura no período de baixa-mar. As percepções dos indivíduos e grupos humanos, interagindo com os ambientes e seus usos, também apontam para as ontologias desses grupos, que tem suas vidas atravessadas por esses modos de viver e existir atrelados à materialidade do lugar, mas não só.

De outro modo, Cunha (2022) também discorre sobre a importância da água, que possibilita a vida na terra, embora esta ganhe uma maior centralidade em alguns debates, em especial aqueles sobre mudanças climáticas. Assim, a autora propõe que redirecionemos nossas perspectivas terrestres e humano-centradas para as vidas intra-

humanas e demais seres das águas, nos atentando às ontologias submersas enquanto condição de possibilidade no plantationceno.

Observo como os movimentos, ritmos e atividades presenciadas atravessam o território de diferentes formas. O território, portanto, vai além de suas limitações geográficas, envolvendo também questões ontológicas. Nesse contexto, ser quilombola se revela como uma das várias dimensões da vida dessas pessoas, em que o território não se restringe a uma identidade, mas se configura como um espaço vivido e experienciado de múltiplas formas. Ao percorrer os ambientes e perceber a paisagem, busquei aqui compreender como essas pessoas, por meio de suas práticas, constroem e vivenciam esse território de águas da baía.

Assim, de diferentes maneiras, por meio de relatos e análises etnográficas de outros autores e minhas próprias observações, entre terras e águas, busquei demonstrar como a relação entre seres humanos e não-humanos está profundamente entrelaçada ao ambiente que habitam. Esses ambientes moldam suas existências, ao mesmo tempo em que deixam suas marcas na paisagem. Nas águas, a sazonalidade dos rios e a temporalidade das marés permeiam a vida de diferentes seres, cadenciando suas relações e ritmos de trabalho, que respondem à alternância das águas e se guiam por seus movimentos. Tudo isso constitui a existência desses seres, e dessa paisagem.

Corrida a rede, com seu Balbino, no caminho de volta ao porto, avistamos, encostados nas ruínas do convento, cerca de dez pescadores que, por sua vez, *corriam* uma *rede de arrasto* com gosto. Já era o segundo *lanço* e continuava a vir bagre. A pescaria foi farta. Meu *mestre de rede* contou que, em alguns raros dias do ano, por cerca de dois ou três dias, era possível *acertar* em um cardume daquele. Tem vez que é do outro, mas esse ano foi *bagre como uma porra*. Esse dia, que seu Balbino e eu seguimos nos referindo como Dia do Bagre, ainda se estendeu por mais um dia ou dois. Nos referíamos ao dia em especial quando recordávamos e contávamos aos demais pescadores e marisqueiras da nossa farta pescaria. *Peixe é tudo acerto.*

Referências Bibliográficas

ACYPRESTE, Izadora. (2022). Entre a terra e o céu: os fluxos, os fluidos e as forças da vida na beira do rio. *RURIS (Campinas, Online)*, *13*(2), 108–139. https://doi.org/10.53000/rr.v13i2.17040

COELHO PEREIRA, Lucas. (2021). Maré de lua: capitalismo, práticas e ecologias na lida com o caranguejo-uçá no Delta do Parnaíba (PI/MA) (Tese de doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. (2022). Two Ways of Being Water: from the viewpoint of submerged worlds. *In*: The Perfect Storm. *Diffrakt: Center for Theoretical Periphery*. https://aperfectstorm.net/two-ways-of-being-water/. 14/02/2022.

HARRIS, Mark. (1998). The Rhythm of Life on the Amazon Floodplain: Seasonality and Sociality in a Riverine Village. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(1), 65–82. https://doi.org/10.2307/3034428

MACHADO, Renata Freitas. (2024). A maré e a casa: as raízes do mangue e do parentesco na constituição de pessoas e paisagens na ilha de Matarandiba. Mana, *30*(1). https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n1e2024002.pt

MURICY, Ivana Tavares. (2022). Reserva extrativista marinha Baía do Iguape: Espaços de disputas, conflitos e negociações (Tese de doutorado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador.

PROST, Catherine. (2010). Resex marinha versus polo naval na Baía do Iguape - BA. *Novos Cadernos NAEA*, 13(1), 47-70. http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v13i1.391

SACRAMENTO, Elionice Conceição. (2021). Da diáspora negra ao território das águas: ancestralidade e protagonismo de mulheres na Comunidade Pesqueira e Quilombola Conceição de Salinas-BA. Curitiba: Appris.

STANG, Veronica. (2006). Fluidscapes: Water, Identity and The Senses. *World Views: Environment, Culture, Religion*, 10, 147-154. http://dx.doi.org/10.1163/156853506777965802

ZAGATTO, Bruna Pastro (2019). Sobreposições territoriais em São Francisco do Paraguaçu: Território quilombola, fazendas e unidades de conservação, Baía do Iguape, Bahia (Tese de doutorado). Universidade Federal da Bahia, Departamento de Antropologia, Salvador

ST 28: Pedra, planta, bicho, gente… coisas: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Encontros de doutorandos em ciências ambientais com a antropologia dos objetos de Bruno Latour: desafios e recursos vivenciados na elaboração dos relatos

Fátima Kzam Damaceno de Lacerda[1]
Fátima Teresa Braga Branquinho[2]

Resumo: Sabemos o que caracteriza uma tese de doutorado é a dedicação dos doutorandos em atender a todos os critérios para a elaboração de um texto dessa natureza. Contudo, para os que escolheram a Teoria Ator-Rede (TAR) como um caminho epistemológico para "acionar outras sensibilidades ecológicas que nos permitam escutar, dialogar e refletir sobre as consequências da crise ecológica global" (IX ReACT), fazer antropologia de objetos técnicos e científicos e escrever um relato arriscado, é desafiador. O que significa assumir a ação de humanos e não-humanos? A partir de que sinais podemos perceber o tempo em espiral? Quais são as dificuldades de abandonar a noção de tempo linear? O que essa noção tem a ver com a noção de revolução? Como rever o modo como realizamos nossas práticas científicas e passamos a observar a realidade de forma lenta, sem categorias prévias e sem conclusões apressadas? Como realizar uma prática científica que admite que o "social" não é o que explica, mas o que precisa ser explicado? Como estabelecer diálogo entre "outras formas de saberes, oriundos de culturas heterogêneas" (CAPES) como postura epistemológica? Considerando que as respostas a essas questões são os principais desafios enfrentados por doutorandos que cursaram disciplinas sobre TAR, ministradas desde 2012, o objetivo deste trabalho é descrever os recursos, estratégias, modos de superação de desafios, desenvolvidos por pesquisadores do campo da antropologia das ciências e das técnicas.

Palavras-chave: Teoria ator-rede, Rede sociotécnica, Antropologia das ciências e das técnicas, Sociologia das associações.

Introdução

Num mundo cada vez mais exigente com relação à formação acadêmica, muitos debates sobre os desafios a serem enfrentados pelos programas de pós-graduação no Brasil têm sido realizados (Gatti, 2001; Ataíde, 2014; Müller e Schröeder, 2023). No que se refere aos cursos de doutorado, nos quais se espera dos estudantes uma autonomia intelectual que os permita elaborar uma tese original, e que represente uma contribuição para a área a qual está vinculada, além da elaboração de um texto que atenda às regras

[1] UERJ
[2] PPGMA/UERJ

pactuadas como critérios inequívocos para avaliação pelos pares, os doutorando também enfrentam vários obstáculos.

Para Ataíde (2014):

> a experiência e/ou vivência doutoral representa um grande desafio para a própria vida, enquanto experiência que acumula, pois que propicia além da aprendizagem e apreensão de novas realidades, permite ao mesmo tempo, experiência/vivencia plena de obstáculos, e estes devem ser superados pelo senso de humor, e muita criatividade para se enfrentar contratempos e diversidades postas neste caminhar. Portanto, aquele que se propõe a um título doutoral necessita ter sempre presente o lado prático e criativo, e nas suas reflexões solitárias lembrar-se de um ponto elementar, ou seja, de que a sobrevivência no mercado de trabalho e a manutenção de relação com os pares exigem a assimilação de um corpo de conhecimentos que se amplia a cada segundo (Ataíde, 2024, p. 11).

Este trabalho[3] pretende descrever a experiência de doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente da UERJ (PPGMA) para a superação de desafios referentes à elaboração de seus textos de tese, a partir das suas vivências ao cursar disciplinas sobre o referencial teórico-metodológico conhecido como Teoria Ator-Rede (TAR) e escolher o campo da antropologia das ciências e das técnicas para desenvolver suas pesquisas.

Mas, por que este recorte é especialmente importante e o que nos motiva a relatá-lo?

O PPGMA foi criado em dezembro de 2004 e recomendado pela CAPES no ano de 2005. A 1ª tese defendida foi em março de 2010 e, até o presente momento, 157 teses já foram defendidas.

Segundo o site, o PPGMA/UERJ:

> ocupa um lugar estratégico no conjunto das organizações de ensino e pesquisa que desenvolvem processos interdisciplinares no Brasil. Preocupa-se em formar membros da sociedade capazes de pensar os

[3] O trabalho também foi apresentado no 11º Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade (ESOCITE), realizado de 17 a 19 de setembro de 2025, na Universidade Federal do Pará, em Belém, e teve a participação das Profas Viviane Fernandez de Oliveira (UFF) e Florence Mendez Casariego (UERJ), a quem registramos nossos agradecimentos.

> problemas ambientais sob uma ótica sistêmica e interdisciplinar (https://ppgmeioambiente.uerj.br/programa/apresentacao/).

E ainda:

> O PPGMA/UERJ prepara seus doutorandos para pensar o território e a sociedade frente aos desafios das mudanças ambientais globais, visando contribuir para os modos de lidar com as pressões antrópicas sobre o ambiente físico, bem como para os serviços ecossistêmicos de provisão (alimentos, matérias primas), regulação (controle do clima, regulação dos ciclos das águas), serviços culturais (recreativos, espirituais, estéticos) e de suporte (ciclagem de nutrientes, formação do solo, produção primária). Visa também apresentar tecnologias para tratamento do espaço geográfico objetivando contribuir para o estabelecimento de políticas públicas que possam auxiliar na manutenção da segurança alimentar, hídrica e energética do nosso país e das futuras gerações. (https://ppgmeioambiente.uerj.br/programa/apresentacao/).

Com esta proposta, o Programa apresenta duas linhas de pesquisa: "Construção Social do Meio Ambiente" e "Conservação do Meio Ambiente". Ainda, segundo o site, à primeira linha de pesquisa estariam afiliados os professores com formação na área de humanidades (antropologia, economia, educação, sociologia) e, na segunda linha de pesquisa, os docentes com formação em ciências naturais/ambientais (biologia, engenharia, geografia, oceanografia e química). No entanto, como mergulhar nas questões ambientais "sob uma ótica sistêmica e interdisciplinar" apartando as ciências naturais/ambientais e as ciências humanas? Ou, dito de outra forma, como trabalhar as ciências ambientais separando a natureza da cultura? Ou ainda, seria suficiente juntar os dados técnicos com as questões sociais para resolver um determinado problema ambiental?

Levando em conta que os estudantes que ingressam no PPGMA possuem formações básicas diversas e possuem interesses por temas complexos e não restritos a uma única área do conhecimento, o encontro com a TAR abre uma perspectiva desafiadora ao propor a realização de uma antropologia dos objetos. Assim, dentre as disciplinas eletivas do programa, destacamos neste trabalho, a disciplina "Tópicos especiais em construção social do meio ambiente: da prática da pesquisa nas ciências sociais", disciplina sobre a TAR, que vem sendo ministrada desde 2012 e que nos possibilitou coletar os dados que aqui descrevemos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Assim, será apresentada a abordagem teórico-metodológica trabalhada, destacando porque a TAR – que embora seja assim designada, não se pretende como teoria – se diferencia dos outros modos de entender e pesquisar a realidade para, em seguida, descrever os recursos, as estratégias e os modos de superação dos desafios dos doutorandos ao tentar escrever os seus "relatos arriscados[4]".

Uma conversa sobre a abordagem teórico-metodológica

Objetos podem agir modificando a realidade? A descrição da atividade de objetos permite constatar que fabricam fatos e discursos, sociedades-naturezas, o que nos leva a ter uma noção diferente da inaugurada pela ciência moderna da separação entre produção mental e estrutura social, ambiente e atividade simbólica. As pesquisas citadas nesse escrito mostram a construção simultânea do objeto técnico e/ou científico e do ambiente onde esse objeto funciona. A etnografia de objetos que interessa a cada uma dessas pesquisas tem em comum a hipótese de trabalho: argumentos técnicos estão compondo o tecido social, controvérsias sobre o entendimento a respeito de certo objeto atraem atores e constroem espaços, criando zonas que favorecem ao desenvolvimento de um campo produtor de conhecimento científico e técnico. Há uma pergunta de fundo que orienta cada uma dessas pesquisas: como dialogam conceitos próprios a um campo de conhecimento determinado e os valores, o contexto social? O modo como tal diálogo se processa não é evidente e não está descrito. Afinal, sistemas de conhecimento são homogêneos? Não merecem investigação? Estão sendo construídos de modo linear, apartados do mundo natural, da sociedade ou apenas por atores acadêmicos e especialistas? Os estudos, debates, seminários reunidos em cada uma das pesquisas que adotam a TAR são ferramenta para entender a sociedade porque os processos que concebem técnicas e conhecimento científico deságuam num oceano de modos de vida e trabalho, traduzindo-se em aspectos particulares sobre como a sociedade vive e se organiza. São, portanto, investigações próprias ao campo da antropologia das ciências e das técnicas que pesquisa pesquisadores, seus objetos de estudo e controvérsias científicas

[4] Os relatos de risco não se referem a um conceito específico da TAR, mas sim ao ato de compor relatos sobre a existência de um fenômeno que está sendo ativamente construído em uma rede sociotécnica. Eles surgem do processo de "tradução", onde atores (humanos e não-humanos) incorporam e modificam informações, moldando a compreensão e a existência de uma rede dinâmica e em constante transformação.

das quais participam atores científicos e não científicos. Todas elas vêm contribuindo para os debates sobre uso, limites e possibilidades da Teoria Ator- Rede (TAR) ou Actor-Network Theory (ANT).

Os objetos são, assim, parte de nossa humanidade e compartilham conosco redes sociotécnicas (Branquinho, 2004). Este e outros princípios vêm norteando pesquisas de doutorandos no campo da antropologia das ciências e das técnicas – que, como afiliada à sociologia do conhecimento, busca compreender as relações entre conhecimento e sociedade. De acordo com os princípios desse campo, natureza e cultura são consideradas de modo simétrico (Latour, 1994) e, assim, objetos da técnica e da ciência concorrem para a construção de itinerários intelectuais e na transformação da realidade social. Esse argumento sustenta a noção segundo a qual é possível fazer etnografia de objetos e que, assim como as ciências ditas exatas e naturais, objetos científicos e projetos técnicos podem ser compreendidos e explicados pelas ciências sociais. A principal questão para antropólogos e sociólogos das ciências é: como objetos, distintos da sociedade, são produzidos por ela e têm o poder de reconstruir laços sociais? Nos últimos cinquenta anos uma vasta bibliografia[5] trata disso. O intuito não é apresentá-la de modo sistemático aqui, já que tal procedimento fugiria ao escopo desse escrito. Contudo, uma breve incursão a alguns dos pensadores que têm concedido esse olhar ao objeto, tanto do ponto de vista conceitual como do metodológico pode ajudar a jovens pesquisadores interessados na ANT[6].

Sobre a explicação de processos sociais a partir de objetos, é possível identificar pelo menos duas correntes: uma que considera o objeto na interação social; e, outra, que considera o processo de organização dos laços sociais.

Como Blandin (2002), buscando um olhar para o objeto cotidiano das ciências humanas e sociais, Latour afirma que o objeto nunca aparece como algo que mereça ser considerado ou investigado nas sociedades científicas e técnicas. Este objeto – do celular ao gene, do processo de engarrafamento das águas minerais ao buraco na camada de

[5] Sobre isso, cf. Blandin (2002); Callon, Lascoumes e Barthe (2001); Latour (1988, 1993, 1994, 1999, 2001, 2002); Law (1988); Stengers e Bensaud-Vincent (2003); Bento (2006).
[6] Passaremos a utilizar a sigla em inglês, ANT, ao invés de usar TAR. Como "ant" é formiga em inglês, a expressão se relaciona à metáfora utilizada por Latour ao se identificar como uma 'formiga míope', rastreando o social e seguindo os atores.

ozônio, da erva medicinal, manguezais e sempre-vivas às propostas de redução de emissões de carbono ou outros projetos totalmente onipresentes – relaciona em determinada situação, no tempo e no espaço, uma rede de relações afetivas e de poder, prenhes de tensões, jogos de interesse e conflitos, negociações. Embora exista um grupo de pesquisadores que considere esses argumentos em seus estudos, o interesse pelos objetos não é nem consensual nem uniforme.

Em 1979, na primeira edição da *Vida de Laboratório*, Latour e Woolgar descrevem e analisam, baseados em um trabalho etnográfico que realizaram dentro de um laboratório, a produção de um fato científico: a descoberta de um hormônio. Esse é um marco para a sociologia do conhecimento. Em sua descrição, mostra um olhar diferente sobre a forma de considerar o social e as interações que nele estão presentes, quando chama a atenção para as coisas, os não-humanos. Latour é um dos primeiros a tentar compreender como os objetos do cotidiano (*La clef de Berlin,* 1993) e os artefatos (*Aramis, ou l'amour dês techniques,* 1992) se imiscuem nos relacionamentos humanos. Na *Esperança de Pandora*, editado pela primeira vez, na língua inglesa, em 1999, ele revê o estudo sobre Pasteur intitulado *Microbes: Guerre et Paix* (1984), reclamando por uma cidadania para os objetos quando pergunta por onde "andavam" os micróbios antes de Pasteur. Ele lembrará inúmeras vezes que há situações em que as atividades humanas são enquadradas, moldadas, desenhadas por uma técnica ou por um artefato.

Callon (1986), no estudo intitulado, *Élements pour une sociologiede la tradution: La domestication des coquilles Saint-Jacques et de marins pêcheursen baiede Saint Brieuc,* explicita as redes estabelecidas entre humanos e não-humanos demonstrando como o objeto "molusco", além de objeto de estudo e de cultivo, é um actante capaz de atrair novos atores, provocar discussões, divisões, trocas econômicas e colaborações, assim como a construção dos atores propriamente dita.

Segundo Isabelle Stengers e Bernadette Bensaude-Vincent (2003):

> adotar o ponto de vista do objeto, é interrogar-se acerca do seu lugar e da sua inserção na rede de relações.... de avaliar o impacto sobre esta rede das modificações que ele pode provocar nela, assim como dos impactos que ele sofre a partir dos procedimentos que o desligam dessa rede para torná-lo um objeto de conhecimento singular (Stengers e Bernadette Bensaude-Vincent, 2003, p. 136).

Blandin (2002) não deixa de indicar em seu trabalho que há quem busque contribuir com especificações sobre os objetos, como por exemplo, objeto-mercadoria, objeto-técnico, objeto-filosófico. Contudo, ele afirma que há vários autores que contornam a dificuldade, como por exemplo, Latour, que inaugura uma nova teoria da ação na sociologia quando se recusa a estabelecer diferenciações e dualismos clássicos. O contraste entre simplicidade e complexidade pode não ser uma simples dicotomia (Law e Mol, 2002), reclamando por mais atenção nas pesquisas. Em que pese o questionamento de Law e Mol, vindo de dentro dos estudos sociais da ciência, a Teoria Ator-Rede vem fundamentando estudos que se baseiam, sobretudo, na noção segundo a qual a construção do conhecimento não responde a um modelo linear nem unidirecional, e que a circulação e a própria construção do conhecimento realizam-se em diversos espaços e com atores não-científicos e científicos.

O que justifica a realização das pesquisas descritas aqui é a defesa da noção segundo a qual, parte da vida social é feita nas ciências e nas técnicas e parte da natureza é feita na sociedade. Todas convergem ao buscar discutir diferentes modos sobre como sociedades, naturezas, saberes e técnicas se misturam. Diante de outros pontos de vista, que pertencem ao campo da sociologia do conhecimento – defensores da dissociação entre aspectos sociais e cognitivos da atividade científica ou que as associam em outros termos (Branquinho, Reis e Ferreira, 2007) – tais pesquisas citadas aqui assumem a noção de que objetos são híbridos de natureza e cultura e participam da constituição de redes sociotécnicas.

Elas têm em comum outra característica: dão visibilidade a controvérsias técnicas e/ou científicas, que geralmente ficam restritas a especialistas, examinando o estado da discussão, o peso dos atores e a estabilização dos argumentos. Com isso, trazem uma reflexão sobre a sociedade, já que toda técnica espelha, em um contexto particular, a complexa organização social, argumentos técnicos revelam como pesquisadores e público participam da construção da sociedade. Como já afirmamos aqui, os estudos, debates, seminários sobre determinada controvérsia são excelente ferramenta para entender a sociedade, uma vez que os processos que concebem técnicas e conhecimento científico deságuam num oceano de modos de vida e trabalho, aspectos particulares sobre como a sociedade vive e se organiza. Assim, todas essas pesquisas têm como base questionar

como os conceitos científicos – fatos próprios ao campo de conhecimento daquilo que está sendo estudado – dialogam com os valores, o contexto social. O modo como tal diálogo se processa em cada tese não é evidente e não estava descrito anteriormente às defesas. Foram, portanto, trabalhos originais como devem ser as teses de doutorado.

Além disso, todas estão em acordo com Ingold (1996) sobre a pertinência de incluir o mundo natural e físico na construção do mundo social. Para Ingold, tal como os pesquisadores dos estudos sociais da ciência, o mundo natural molda o mundo humano tanto quanto é moldado por ele, contrariando visões positivistas nas quais princípios, leis e materialidade são exteriores e independentes do social (Descola, 2002).

De acordo com a Teoria Ator-Rede, o tempo é um híbrido de tempos e o espaço, igualmente o é. Assim, modos de vida e trabalho compartilham descobertas de ponta e saberes ancestrais, tradicionais, no dia a dia. Grupos de pesquisadores trabalham em rede, em tempo real, mesmo estando em países diferentes, como se paredes não existissem. Essas noções trazem, portanto, consequências sobre a compreensão hegemônica da produção do conhecimento científico. Quando as noções de revolução e progresso – que separam o novo do obsoleto, a metrópole da província – são questionadas no âmbito da ANT, tais características que, epistemologicamente, nos diferenciariam das sociedades que não têm a ciência como instrumento de leitura do mundo deixam de ter a mesma força que tinham. Grupos de atores que não são cientistas têm opinião e buscam participar de discussões e decisões políticas, pois objetos e projetos técnicos e científicos afetam a vida coletiva de diferentes modos. Considerar, em termos analíticos, argumentos de diferentes atores que participam, por exemplo, dos conflitos ambientais expondo interesses, valores e vulnerabilidades é pesquisar, estudar sem pré-conceitos e descrever controvérsias científicas que se estabelecem em função de tais objetos e projetos.

Em síntese, descrever as controvérsias científicas percebidas nos artigos acadêmicos e midiáticos que pertencem ao mesmo campo do objeto de estudo do doutorando, e analisar a relação dessa descrição com o significado atribuído ao referido objeto – e a si mesmos – pelos próprios atores que pertencem a círculos acadêmicos ou não, é descrever a rede sociotécnica tecida pelo referido objeto de estudo, é, em outras palavras, ter a ciência como objeto de estudo.

Toda essa argumentação foi reunida para afirmar que nas sociedades científicas e técnicas é pouco evidente que o conhecimento científico seja um sistema de conhecimento homogêneo, não mereça ser investigado a partir da Teoria Ator-Rede ou, ainda, que esteja sendo construído de modo linear, apartado do mundo natural, da sociedade ou apenas por atores acadêmicos e especialistas. Os estudos mencionados aqui materializam tal afirmação.

Descrevendo relatos arriscados

O oferecimento da disciplina eletiva sobre a ANT - "Tópicos especiais em construção social do meio ambiente: da prática da pesquisa nas ciências sociais" – suscitou, em alguns estudantes, a vontade de se aprofundar na ANT.

Então, tímidos encontros começaram a acontecer, sistematicamente, em uma pequenina sala do 12º andar da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, entre doutorandos interessados em estudos sobre processos de produção de conhecimento científico sobre a realidade. Tratava-se de entender como ciência e sociedade – epistemologia e política – são indissociáveis. Oceanógrafas, químicas, biólogas curiosas e sensíveis ousavam questionar sua formação e o campo científico ao qual pertenciam seus objetos de tese virando-os pelo avesso. Muita coragem, coragem feminina demonstrada por outros pesquisadores que se associaram, como o passar do tempo. A salinha foi ficando apertada, mas, quando faltava ar, era do entusiasmo e insights de tirar o fôlego! Havia um gosto enorme de produzir conhecimento sobre as diferentes realidades estudadas onde racional e sensível estão intimamente associados. Havia, igualmente, clareza sobre a dificuldade de convencimento dos órgãos de fomento à pesquisa para o financiamento de bolsas e apoios e, portanto, do esforço necessário para estabelecer um diálogo maduro entre a antropologia dos objetos – a sociologia das associações – e a sociologia do social. Esse esforço foi recompensado com defesas de tese bem-sucedidas no sentido de expressarem coerência entre objetivos e resultados, escolha teórico-metodológica e relato produzido com a escrita. Além disso, uma dessas teses recebeu Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese 2015 da área de Ciências Ambientais – "Para onde vamos com o sequestro de carbono? A rede sociotécnica do carbono assimilado por manguezais" – Fernandez (2015).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tão importante quanto falar das realizações intelectuais é destacar as dificuldades para alcançá-las. Lacerda (2012) relata suas dificuldades com a análise do material empírico, acostumada, ao longo da sua formação acadêmica, a reconhecer a análise quantitativa como essencial para uma pesquisa acadêmica:

> O material referente às notas de campo estava pronto, os registros transcritos, disponíveis diante de mim: os botões da caixa de costura da vovó, todos espalhados em cima da cama. Um sentimento de medo me imobilizou. Como começar a pré-análise dos dados para chegar àquilo que eu me propunha nos objetivos da pesquisa? É simples: recorte, enumeração e categorização. Recorte, enumeração, categorização. Recorte, enumeração, categorização. Separar os botões de que forma? Pelas cores, pelos tamanhos, pelos materiais? Eu não conseguia nem começar...Pensei em utilizar um programa de computação. O Atlas.ti 4.2 estava sendo bastante utilizado na categorização de pesquisas sociais. Não, eu vou conseguir! A recomendação dos principais autores que tratam da pesquisa qualitativa é não "atacar" o material de análise logo de imediato. É preciso "dar um tempo", fazer um intervalo, "pois a distância temporal entre as observações efetuadas e a leitura do material acumulado permitem que o pesquisador relativize os acontecimentos" (Oliveira e Fernandes, 2005, p. 101). Quanto tempo foi o meu tempo? Nem sei dizer. Só sei que, tal qual Diego, fiquei perplexa diante de tamanha beleza. Foi aí que descobri visceralmente a pesquisa qualitativa, que antes eu só conhecia de foto (Lacerda, 2012, p. 121).

E sobre as dificuldades encontradas no curso:

> Estava muito centrada nos conhecimentos técnicos que adquiri ao longo da minha vida acadêmica (p. 226) [...] O curso multidisciplinar de Doutorado foi um desafio à parte. Acostumada com um estudo baseado na compartimentalização dos conhecimentos – técnicos, no meu caso – , me encontrei inesperadamente com uma turma de estudantes com formações diversas e, portanto, com olhares e entendimentos diferentes sobre assuntos como filosofia, história, ética, mudanças climáticas, tecnociência, bioinvasão, inovação tecnológica, transdisciplinaridade. O meio ambiente sendo estudado e discutido nas suas múltiplas facetas, envolvendo fatores humanos, tecnológicos, sociais, estéticos, biológicos e culturais. Tantos autores e leituras com as quais não estava acostumada! Confesso que um misto de impotência, estranhamento, insegurança e "maravilhamento" tomou conta de mim. Teria sido muito difícil superar este desafio sem a ajuda e o incentivo dos colegas de turma e dos professores, cada um com a sua importante contribuição, com seus conselhos e ideias. Foi uma experiência que me possibilitou vivenciar uma mudança paradigmática interna muito importante (p. 228).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A experiência de Lacerda (2012) nos lembra que categorizar, classificar é uma ação do pensamento humano. Com base nesse argumento, Lévi-Strauss (1989) escreveu o memorável *O Pensamento Selvagem*, do qual podemos colocar em destaque o primeiro capítulo: "A ciência do concreto". Nele, nos tornamos cientes de que os "outros" são como "nós", pensam também, porque são dotados da capacidade de classificar a partir de critérios eleitos por eles mesmos. E o que dizer de nós? Nós aprendemos a matematizar resultados obtidos a partir da observação e experimentação. Essa é a base da ciência tal como a conhecemos hoje, analítica, sintética, universal que caracteriza e forja a nossa formação científica. Mas, como pode ser universal se admitimos a prática da ciência do concreto e capacidade de classificar elementos, julgar com base em critérios escolhidos, objetos e cenários de interesse? Não subjaz a esse detalhe o mito da superioridade, da hegemonia do conhecimento científico como o único legítimo, verdadeiro? Então, como admitir abordagens qualitativas para a pesquisa? Como incluir o subjetivo, o sensível no pensamento científico? Seguimos com Durkheim (2012) e tomamos fatos sociais como coisas. Esse é um desafio intelectual, embora sempre intrigante e instigante, que pode se tornar mais confortável se admitimos – nós, sociedades científicas e técnicas – que sensível e racional, subjetivo e objetivo são ações indissociáveis que estão na base de nosso pensamento tal e qual para as outras sociedades que fazem ciência do concreto nos termos de Lévi-Strauss.

Outro(a)s doutorando(a)s também relatam, em suas teses, as mudanças paradigmáticas experimentadas ao se depararem com as leituras dos trabalhos de Latour.

Loureiro (2021, p. 23) registra que "Não é rara a entrada de pesquisadores que desejem, com seus trabalhos, 'salvar o mundo' ou 'dar voz aos silenciados'. Comigo não foi diferente. Ingressei no doutorado com um projeto de pesquisa cheio de certezas". Esse caminho foi se modificando: "Logo eu percebi que não havia um mapa exclusivo para percorrer o caminho até a tese. A pesquisa poderia ser realizada sob um olhar diferente do que eu propunha inicialmente" (p. 25).

Assim, a autora reforça:

> Compreendi que "salvar o mundo" não seria suficiente nem possível. Tive o entendimento de que eu também poderia contribuir com a construção de conhecimento sobre a realidade que eu me propunha

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> estudar, ao realizar minha pesquisa de outro modo (Loureiro, 2021, p. 26).

Sobre os caminhos traçados na pesquisa:

> Ao me aprofundar nas leituras sobre a ANT, palavras conhecidas começaram a ganhar novo sentido e novas expressões começaram a fazer parte do meu cotidiano. Diário de bordo, cosmograma, mapeamento de controvérsias, rede sociotécnica, relato, associações, entre outras, assim como novos termos como "o que faz-fazer" e "seguir os atores" começaram a guiar minhas ideias na construção da minha pesquisa, e as incertezas começaram a substituir as certezas com as quais ingressei no doutorado (Loureiro, 2021, p. 26).

Realizar a pesquisa de outro modo implicou reflexão sobre a postura de superioridade do sujeito frente ao objeto. "Salvar o mundo" e "dar voz aos silenciados" são ações que se opõem ao modo como um pesquisador interessado na ANT se relaciona com o tema que o motiva: ele busca não se impor, nem se opor à realidade estudada, escolhendo se sentar no lugar de quem não sabe. Descrever associações implicou rever e/ou criar algum vocabulário menos carregado de pré-conceito típico das palavras que têm peso e são cheias de significado. A poesia de Manoel de Barros[7] sustenta essa escolha, ao mesmo tempo epistemológica e política, quando diz: "A maior riqueza do homem é sua incompletude. Nesse ponto, sou abastado. Palavras que me aceitam como sou - eu não aceito. [...] Perdoai. Mas eu preciso ser Outros." Certezas e incertezas, naturezas e desnaturezas, discursos autoritários e democráticos e outros abismos dualistas não são excludentes na compreensão de um pesquisador interessado na ANT, pois compõem a realidade estudada. Por isso, nos sentimos representadas por Caetano Veloso também, em "Queixa" (1982), quando nos provoca para perceber e sentir "desnaturezas".

Foi essa a conclusão de Fernandez (2015) ao descrever a rede sociotécnica do carbono assimilado por manguezais, pelo viés da ANT, ao invés de abordar o estoque e o sequestro de carbono em mangueais como um objeto de estudo pertinente às disciplinas das ciências naturais, como a Oceanografia, Ecologia, Engenharia Florestal e outras do mesmo campo. Após perceber o carbono como um híbrido de natureza e cultura — em seus aspectos natural-social, científico-político e local-global —, a autora optou por mergulhar na prática científica e rastrear os vínculos sociais criados e recriados pela nossa

[7] A maior riqueza do homem. In: Retrato do artista quando coisa, Rio de Janeiro: Editora Alfaguara, 2022.

relação com os objetos tecnocientíficos. O texto resultante destes movimentos — a sua tese de doutoramento — inclui desde estimadores de biomassa vegetal e povos das florestas, até a Convenção do Clima, grandes corporações "verdes" e inventários nacionais de emissões, e proporciona uma reflexão sobre a forma como a ciência se desenvolveu e tem se apresentado ao mundo contemporâneo. E é exatamente para tal reflexão que a pergunta "Para onde vamos com o sequestro de carbono?" convida.

E, ainda, sobre a escrita dos relatos de risco:

> A partir do entendimento de que o relato faz parte da rede, é importante destacar que as fontes de incerteza compõem o trabalho. Esse trabalho precisa descrever, precisa de detalhes, precisa de objetos. Isso é que vai permitir que sejam mapeadas as controvérsias, descritas as associações a partir do movimento de seguir os atores que mobilizam a rede que produz conhecimento (Loureiro, 2021, p. 37).

Santos (2022) também descreve a surpresa ao se deparar com diferentes possibilidades de caminhos de investigação:

> É como se pudéssemos realizar duas interpretações completamente opostas.
> O relato da emancipação e modernização supõe em cada estágio uma ruptura completa com o passado, e uma distinção cada vez maior entre objetivo e subjetivo, humanos e não-humanos, científico e político. Já o relato da vinculação ou ecologização acarreta que em cada estágio há uma implicação cada vez maior e íntima, em escala cada vez mais ampla, através de desvios cada vez mais longos entre ciências, técnicas e políticas. No primeiro relato é apresentada a história da emancipação crescente; no segundo, o da multiplicação das vinculações e das implicações (Latour, 2016, p. 66-68). Ainda que pareça difícil reconciliar estas duas histórias, toda vida comum depende desse acordo impossível. Visto que os dois relatos são verdadeiros. E o que devemos tomar como objeto de estudo é essa nova contradição (Santos, 2022, p. 23).

E sobre os modos que encontrou para realizar sua pesquisa, tecer relações e a escrever o relato arriscado, destaca a confecção do Diário de bordo, tal qual propõe Latour (2016) em *Cogitamus*:

> [...] ao realizar-se um estudo TAR é impossível partir de um domínio recortado de antemão. Em um programa de pesquisa empírico que segue as sinuosidades da ação coletiva, para identificarmos na massa de acontecimentos correntes o tema que nos interessava, primeiramente foi

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> necessário criar-se um diário de bordo (LATOUR, 2016). Procedimento que consistiu na composição de nossa própria documentação, com o recorte de material diverso que parecia ter relação com o lugar que se pretendia lidar (Santos, 2022, p. 24).

Bezerra (2019), em sintonia com Santos (2022), discorre sobre a escolha do método e sua influência na escrita da tese:

> Há muitas maneiras de escrever uma tese. Há muitas maneiras de aspirar o leitor para uma torrente animada pela energia dos acontecimentos. Há muitas maneiras de tomar um caminho errante que desafia o tédio dos navegantes que nutrem a ternura pelo que é remoto. Se há maneira, subtende-se que há método. Desde Brás Cubas sabemos que, apesar de indispensável, é melhor tê-lo, o método, "sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e a solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspetor do quarteirão" (Bezerra, 2019, p. 10).

E registra o caminho que utilizará para colher as controvérsias da sua rede de estudo e tecer as relações entre os actantes:

> E assim o fez Bruno Latour (2016, pp. 13-14), ao questionar a autonomia das ciências: se muitas pessoas demonstram desinteresse pelo assunto das técnicas e das ciências, o fazem porque não vislumbram alguma proximidade com aquelas matérias. Nesse caso, a ciência se torna um outro, já que o distanciamento é assegurado pela ausência de intimidade. Há, todavia, um grupo de pessoas para quem a autonomia das ciências demonstra o seu valor por estar precisamente alijada das questões de intimidade, e, nessa situação, a sociedade das ciências se cristaliza porque está purificada das intimidades dos outros: “às preocupações políticas, às disputas, à ideologia, à religião”. Se não é possível, como nos diz Latour (2016, p. 16), colocar em ordem esses dois argumentos, que fazer senão “aceitar os dois argumentos simultaneamente”? É o que será cultivado daqui em diante, de modo a colher controvérsias para tecer relações.

Casariego (2025) apresenta, em sua tese, inspirada no capítulo “Da dificuldade de ser um ANT: interlúdio na forma de diálogo” (Latour, 2012), um diálogo fictício, instigante e transformador entre uma estudante de doutorado e o autor Bruno Latour, no qual registra as aflições, incertezas e desafios inerentes ao "fazer" pesquisa na perspectiva da Teoria Ator-Rede (ANT). Na sua pesquisa com atividades práticas e experimentais no ensino de ciência, lhe parece impossível “aplicar” a teoria para analisar os artigos obtidos

na revisão bibliográfica e os resultados empíricos coletados ao montar um terrário com seus alunos. Ela está aflita, pede ajuda ao mestre. Ele responde:

> **Latour:** Sua angústia é natural, pois a ANT propõe uma ruptura com a forma tradicional de ver a pesquisa. Não se trata de 'aplicar' a teoria aos dados, mas de deixar que a teoria reorganize a sua forma de olhar para o 'social'. Os artigos não são meros 'números' ou 'dados' a serem analisados de forma neutra; eles são inscrições, registros materiais que contam histórias sobre as redes de conhecimento em formação. Em vez de classificá-los, vamos perguntar: o que esses artigos fazem? Que controvérsias eles provocam no campo da educação em ciências? Os atores híbridos de uma rede complexa de associações não são inertes ou passivos; eles agenciam comportamentos, valores, modos de vida (Casariego, 2025, p. 78).

O diálogo continua:

> **Aluna:** Mas isso tudo é muito confuso. Se não posso utilizar a teoria para aplicar, analisar, classificar, como devo olhar para os meus dados? Descrever, descrever…Me parece chato e sem sentido. Como farei uma pesquisa significativa para o campo da educação em ciências apenas descrevendo? E as análises?
>
> **Latour:** Entendo que descrever pode parecer uma tarefa simples, mas na ANT é a ferramenta mais poderosa para quem busca reagrupar o social. A 'análise', neste contexto, não é uma etapa separada, mas a própria profundidade da descrição das associações entre os atores híbridos de uma rede dinâmica. Para isso, é importante nos perguntarmos: quais são as múltiplas inscrições que permeiam o terrário? Os diários de bordo, fotos, textos, vídeos, discussões em fóruns, encontros nos chats. As diversas inscrições mapeadas estabilizam a rede e multiplicam os testemunhos dos atores? Quais foram as panes e desvios técnicos que se revelaram no caminho? O que eles nos dizem sobre a agência dos atores da rede? Ao invés de uma análise classificatória, estamos buscando rastrear as controvérsias e as composições de mundo (Casariego, 2025, p. 80).

Ao imaginar e registrar esse diálogo, a autora aponta caminhos, para si e para outros doutorandos que desejem mergulhar na antropologia dos objetos:

> Lembre-se, pequena formiga míope, o verdadeiro trabalho ANT nunca termina com uma resposta final, mas com novas perguntas, novas associações a serem rastreadas. Vá, então, e esteja aberta ao olhar sensível ao terrário e aos artigos, deixe que eles falem como ser uma cientista mais curiosa, mais atenta. A grande potência do seu trabalho está na sua capacidade de reagrupar o social de um jeito que nunca imaginamos (Casariego, 2025, p. 88).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Considerações Finais

Para os pesquisadores que escolheram a Teoria Ator-Rede como um caminho epistemológico e político para observar o que normalmente não é percebido pelos princípios explicativos tradicionais das ciências sociais, fazer antropologia de objetos técnicos e científicos e escrever um relato arriscado, é desafiador. É preciso ser delicado, sensível e consciente do modo como aprendemos, desde cedo, a observar, pensar, julgar e classificar a realidade. Perguntas como: "Por que estou concluindo tal coisa tão rapidamente?", "O que está embasando a minha escolha por tal compreensão é um pré-conceito?", "Estou buscando encaixar a realidade em um conceito pré-existente para me sentir seguro na aventura de buscar compreende-la?", "Ignoro ou considero uma exceção aquilo que transborda ou não cabe no pré-conceito adotado?". Isso significa considerar que é preciso duvidar da separação que estamos treinados a fazer - automaticamente - entre sujeito e objeto, flexibilizando o olhar para seus outros modos de existência (Latour, 2019). Espera-se que fazer um levantamento destes desafios, registrá-los neste trabalho, contribua para que outras formas de construir o conhecimento possam ser vivenciadas. Pois, como bem aponta Fernandez (2015), enquanto separávamos ciência e política podíamos prever um caminho seguro, discutí-lo com a bibliografia existente no campo de estudo e então, apresentar uma resposta para resolver os problemas que se apresentavam. Agora que sabemos que não mais as separamos tão bem quanto pensávamos, podemos dizer apenas que o caminho está sendo construído e depende da ação (imprevisível) de muitos atores, dentre eles, esse texto e seus leitores.

Referências

ATAÍDE, Marlene Almeida de. Doutorado: os desafios para enfrentar contratempos e adversidades. **Revista Científica Vozes dos Vales,** UFVJM, MG, Brasil, n. 6, ano III, p. 1-28, 2014.

BARROS, Manuel de. **A maior riqueza do homem**. In: Retrato do artista quando coisa, Rio de Janeiro: Editora Alfaguara, 2022.

BENTO, Sofia. **La difficile existence du barrage d'Alqueva**: une ethnographie des démonstrations sociotechniques. 2006. 422f. Humanities and Social Sciences. École Nationale Supérieure des Mines de Paris, 2006.

BEZERRA, Raphael Vianna Mannarino. **Quem controla a água?** Das controvérsias à cosmopolítica no circuito das águas em Minas Gerais, Brasil. 2019. 237f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

BLANDIN, Bernard. **La Construction du Social par les Objets**. Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. Contribuição da Antropologia da Ciência à Educação em Ciência, Ambiente e Saúde. In: **Sociedade, Democracia e Educação**: Qual Universidade? 27ª Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Petrópolis, Vozes, v. único. p. 91-100, 2004.

_____; REIS, Maria Amélia de Souza; FERREIRA, Maria do Carmo. **Ciências Naturais na Educação 2**, Rio de Janeiro, Fundação Cecierj, 2007.

CALLON, Michel; LASCOUMES, Pierre; BARTHE, Yannick. **Agir dans un monde incertain**. Essai sur la démocratie technique. Le Seuil, 2001.

_____. Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc. **L'Année sociologique**, Paris, v. 36, p. 189-206, 1986.

CASARIEGO, Florence Mendez. **Pode um terrário nos falar sobre a composição do mundo comum?** Um estudo sobre atividades práticas e experimentais no ensino de ciências. 2025. 122 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025. No prelo.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

FERNANDEZ, Viviane. **Para onde vamos com o sequestro de carbono?** A rede sociotécnica do carbono assimilado por manguezais. 2015. 449 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

DESCOLA, Philippe. La antropologia e la cuestión de la naturaleza. In: **Repensando la Naturaleza**. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Conciencias, 2002.

GATTI, Bernardete Angelinai. Reflexão sobre os desafios da pós-graduação: novas perspectivas sociais, conhecimento e poder. **Rev. Bras. Educ.**, n. 18, p. 108-116, 2001.

INGOLD, Tim. The optimal Forager and Economic Man. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli (Eds.). **Nature and society**: anthropological perspectives**,** Londres, Routledge, 1996, p. 25-44.

LACERDA, Fátima Kzam Damaceno de. **Contribuições da Educação a Distância para a Educação Ambiental**: utilização da rede sociotécnica na análise das concepções de meio ambiente e saúde no Polo de Nova Friburgo. 2012. 292 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

LATOUR, Bruno. **Les Microbes, guerre et paix, suivi de irredutions**. Paris, A.-M. Métailié, 1984.

_____. **The Pasteurization of France**. Cambridge Mass, Harvard University Press, 1988.

_____. **Aramis ou l'amour des techniques**. Paris, La Découverte, 1992.

_____. **La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences**. Paris, La Découverte, 1993.

_____. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro, Ed.34, 1994.

_____; WOOLGAR, Steve. **La vie de laboratoire**: la production des faits scientifiques. Paris, La Découverte, 1979.

_____. **A esperança de Pandora**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Politiques de la nature**. Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris, La Découverte, 1999.

_____. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012.

_____. **Cogitamus**: Seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

_____. Gabriel Tarde and the end of the social. In: JOYCE, Patrick. **The Social in Question**. New learnings in the History and the Social Sciences, London, 2002.

LAW, John. The anatomy of a socio-technical struggle: the design of the TSR2. In: ELLIOT, Brian. (ed.). **Technology and social process**. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988, p. 44-69.

LAW, John.; MOL, Annemarie. **Complexities**. Durham and London, Duke University Press, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

LOUREIRO, Adriana Maria. **Naturezas e culturas em (con)textos Xakriabá (MG)**: um estudo com educadores indígenas. 2021. 203f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

MÜLLER, Jessica Hoepers; SCHRÖEDER, Christine da Silva. Demandas e Desejos de Pós-Graduandos Stricto Sensu em uma Universidade Federal do Sul do Brasil. **Revista de Ensino, Educação e Ciências Humanas**, v. 24, n. 1, p. 63–69, 2023.

OLIVEIRA, Carmen Irene Correia de; FERNANDES, Cláudia de Oliveira. **Pesquisa em Educação e Projeto Político Pedagógico 4**, v. 1. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2005.

SANTOS, Bethânia Gabrielle Valentino dos. **Cosmopolítica vegetal**: sempre-vivas, humanos e outros-que-humanos nas serras do Espinhaço (Minas Gerais). 2022. 186 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

STENGERS, Isabelle; BENSAUDE-VINCENT, Bernadette. **100 mots pour commencer à penser les scienc**. Paris, Les Empêcheurs de Penser en rond, 2003.

VELOSO, Caetano. **Queixa**. Álbum Cores, Nomes, 1982. Disponível em: https://open.spotify.com/track/1NIAQbzrcpqoaZd3sNFFKJ. Acesso em: 30 set. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Plantas, vírus, pessoas, tecnologias, educação… o que a cartografia de controvérsias do terrário nos diz sobre a composição de um mundo comum?

Florence Mendez Casariego[1]
Fátima Teresa Braga Branquinho[2]

Resumo: Este artigo apresenta a descrição da cartografia de controvérsias da elaboração de um terrário fechado por estudantes de graduação da UERJ durante a pandemia da COVID-19. Utilizando a Teoria Ator-Rede (Latour, 2016; 2012; 1994) como abordagem teórico-metodológica para redefinir o "social" e rastrear associações, o trabalho aborda os conflitos ontológicos e epistêmicos que emergem dessa prática. O terrário é apresentado como um ator híbrido de naturezas-culturas que, ao revelar um "microcosmos" de disputas por recursos, poder e legitimidade, desafiando a ilusão da purificação moderna. O experimento foi concebido para o ensino remoto em 2021, incentivando a autonomia dos estudantes na escolha de materiais e em adaptações criativas diante das desigualdades sociais e da precariedade de recursos e acesso à tecnologia. O material empírico baseia-se nas narrativas registradas pelos estudantes em seus diários de bordo digitais. Os resultados preliminares evidenciam que o terrário é uma rede sociotécnica que manifesta a distribuição desigual dos riscos ambientais e sociais, entrelaçando a "politemporalidade" e a indissociabilidade entre local-global. A análise de mediadores, intermediários e panes na rede sociotécnica evidencia que a produção de conhecimentos é uma prática híbrida, política e coletiva, reforçando a urgência em discutir a composição de um mundo comum no contexto educacional brasileiro.

Palavras-chave: Cartografia de controvérsias; Terrário; Produção de conhecimentos; Teoria ator-rede; mundo comum.

Introdução

Neste artigo é proposta a cartografia de controvérsias (Latour, 2016), em diálogo com a teoria ator-rede (ANT), em busca de redefinir o 'social' e rastrear as associações entre atores. O terrário, elaborado durante a pandemia da COVID-19 e no ensino remoto

[1] Professora Assistente na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPGMA/UERJ)
[2] Professora no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPGMA/UERJ)

em 2021, é considerado um ator híbrido de naturezas-culturas, um 'microcosmo' que revela disputas por recursos, poder e legitimidade, desafiando a ilusão da purificação moderna e buscando a composição do mundo comum na educação pública. Essa abordagem metodológica propõe seguir as entidades que misturam elementos tradicionalmente separados, 'quase-objetos'/'quase-sujeitos', que desafiam as dicotomias modernas entre natureza e cultura, sujeito e objeto (LATOUR, 1994, 2016).

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa de tese cujo objetivo principal é contribuir para a compreensão da sociedade científica e técnica a partir do estudo da noção de alfabetização científico-tecnológica (ACT) praticada na elaboração do terrário fechado pelos estudantes de graduação da UERJ durante a pandemia. Diante do cenário de incertezas e de desinformação, o terrário, ator híbrido, político-social, fomenta a democracia digital, a justiça social e fortalece a ACT crítica no campo da educação em ciências. A proposta didática do experimento do terrário foi elaborada como estratégia pedagógica para integrar teoria e prática nas aulas remotas da disciplina “Ciência e Educação em Ciência” (2021), buscando borrar as fronteiras do isolamento social, incentivar a autonomia na escolha dos materiais e nas adaptações criativas para a confecção dos microecossistemas individuais.

A elaboração do terrário durante a pandemia foi um convite para cada estudante transformar sua casa em um "clube de ciências" ou um "laboratório a céu aberto", borrando as fronteiras físicas da sala de aula. Os discentes foram desafiados a adaptar o experimento ao seu contexto socioeconômico e cultural individual. Este desafio foi proposto diante das desigualdades evidenciadas pela pandemia, a falta de acesso a recursos materiais, de infra estrutura e tecnológicos. A partir desta prática pedagógica, foi possível incentivar a autonomia na escolha dos materiais e equipamentos para a confecção dos terrários individuais, buscando adaptações criativas para os múltiplos desvios no caminho.

Na cartografia de controvérsias do terrário, busca-se seguir os atores em suas menores interações e descrever como eles estabelecem e mantêm as associações, sem impor categorias ou hierarquias pré-definidas (LATOUR, 2016). Como aspirante a pesquisadora ANT, a cartografia não busca “Delimitações” que reforcem a separação hierárquica entre o que é "científico", o que é "político", “ecológico”, “técnico” ou "social", mas sim, descrever e acompanhar lentamente a teia dinâmica de associações que

tecem a construção de conhecimentos e a estabilização de fatos. É essencial ressaltar que o objetivo não é resolver a controvérsia, classificá-la como certa ou errada, ou tomar partido da mesma, mas sim compreender como as associações entre atores híbridos podem compor diferentes "mundos".

No mapeamento apresentado neste artigo, o processo de hibridização revela-se lentamente no micro ecossistema em questão: o terrário mistura reações químicas e fenômenos biológicos, emoções, tecnologias digitais, tradições culturais, artigos científicos, disputas políticas, tecendo um enredo dinâmico complexo que desafia a ilusão do processo de purificação. Ao longo desta próxima seção, apresentaremos as composições, traduções, desvios, panes e negociações que emergem da produção de conhecimentos, evidenciando os intermediários e mediadores da rede em questão. O autor Bruno Latour (2016) propõe a perspectiva das "humanidades científicas", em que o conhecimento não é produzido por indivíduos isolados, mas por redes complexas e colaborativas de atores híbridos que estão em constante associações. Sobre isso, ele diz: “As humanidades científicas, se você quiser uma primeira definição, consiste em aprender a considerar toda a obra, e não apenas um de seus atos” (LATOUR, p. 23, 2016). Esse conceito contribui para a criação do domínio da “sociologia das ciências”.

Como a experiência de elaboração do terrário durante a pandemia pelos estudantes de graduação da UERJ pode traduzir, deslocar, transpor e transformar as controvérsias no coletivo de associações?

Convidamos o(a) leitor(a) a substituir a ideia de um corte entre as ciências e o restante da existência, pelas noções de desvio e composição (LATOUR, 2016). A noção de composição nos auxilia a mapear as pistas tanto das técnicas quanto das ciências, já que esta ocorre pela ação coletiva resultante da interação entre tais elementos. A elaboração do experimento do terrário pelos estudantes de graduação durante a pandemia, envolveu a tradução de múltiplos atores e a negociação constante de interesses. Em busca de não utilizar de forma precipitada as falas em minhas explicações, a descrição foi feita bem lentamente, buscando pistas dos atores em seus próprios desdobramentos e controvérsias.

Metodologia

Em um ecossistema fechado, como o terrário, a vedação cria um ciclo autônomo de umidade que modifica as condições internas sem a necessidade de intervenção humana

direta durante as etapas do ciclo de desenvolvimento. É importante destacar que nesta cartografia das controvérsias, não estamos falando de contexto social ou mesmo dos interesses de poder, mas sim de associações dos atores nos coletivos, "de uma nova forma que se conecta ao mesmo tempo à natureza das coisas e o contexto social, sem contudo reduzir-se nem a uma coisa nem a outra" (LATOUR, p. 14, 1994). Será possível juntar em uma mesma pesquisa, os microrganismos, vírus, ecologias, crises ambientais, etnociências, formas políticas, culturais, técnicas e os ritos dos povos, envolvidos na mesma narrativa da confecção do terrário? Seguir, como uma formiga míope, considerando a produção de híbridos, aquilo que é possível fazer em outros lugares e entre outros, em busca de tecer um mundo comum, tateando as nossas raízes antropológicas (LATOUR, p. 16, 1994).

A rede sociotécnica do terrário mobilizou diversas questões sociais, políticas, econômicas, medidas de segurança pública, legislações educacionais, que permeiam e influenciam ativamente o curso do experimento. Professores, alunos, chefes de Estado, cientistas, jornalistas, biólogos, vírus da COVID-19, indústria farmacêutica, todos envolvidos em um mesmo enredo cheio de incertezas. Nas palavras de Latour (1004), "toda a cultura e toda a natureza são diariamente reviradas" (p. 10). Diante de uma rede dinâmica de associações, buscamos então, descrever como interesses, conhecimentos, saberes e materiais são transformados ao longo do experimento, tecidos em redes heterogêneas. Diante de múltiplos fios que tecem uma rede de possibilidades de composições e associações entre os atores, como podemos estabilizar os fatos? A ANT propõe criação de novas "inscrições", registros materiais, tais como relatórios, dados, pesquisas. Latour (2026) os aconselha a esquecer o papel, esse veículo provisório e curioso; mergulhar na WEB e reunir - para enfrentar as controvérsias que os interessam- os instrumentos multiformes que colocam a nossa disposição, os inumeráveis inventores de ferramenta de pesquisa e busca que o digital nos proporciona (p. 166).

A produção de inscrições possibilita que a rede se estenda e se estabilize, buscando a multiplicação de testemunhos dos atores que retroalimentam as controvérsias. O mesmo enunciado sobre uma controvérsia pode aparecer em uma situação de interlocução em que é objeto de uma disputa ou podem existir estágios intermediários entre a dúvida e a certeza, evidenciando a importância de "seguir o movimento mediante o qual um enunciado se transforma no centro da controvérsia" (LATOUR, p. 80, 2016). A utilização de tecnologias

digitais no campo da educação durante o isolamento social gerou muitas controvérsias em diversos âmbitos. A pandemia da COVID-19 intensificou debates públicos sobre a viabilidade do ensino remoto em instituições públicas e particulares de ensino no Brasil, evidenciando diversos argumentos favoráveis e contrários à questão. Com o objetivo de mapear as inscrições da rede sociotécnica do terrário, convidamos o(a) leitor(a) a considerar a controvérsia hipotética: devemos manter o ensino híbrido durante a pandemia da COVID-19, diante da imposição de isolamento social, considerando as múltiplas realidades sociais e econômicas dos estudantes brasileiros?

Ao longo do experimento foram mapeadas múltiplas inscrições, dados publicados em artigos acadêmicos; pesquisas publicadas em revistas educacionais (MARCON, 2020); debates em colóquios sobre Políticas públicas educacionais voltadas para a inclusão digital no Brasil (MOREIRA et al., 2024); sites criados para socializar “dados para um debate democrático na educação”; memes compartilhados no twitter, tirinhas nos jornais, vídeos no tiktok e conteúdos publicados no instagram. As inscrições mapeadas deram “voz” à diversidade de discursos e linguagens que retroalimentam argumentos a favor e contra o ensino híbrido. Latour (2016) aponta que se o jornal permitiu a democracia ao equipar os cidadãos representados nos parlamentos humanos, não há razão para que tais plataformas e tecnologias digitais não permitam a democracia técnica ao equipar, novamente, os cidadãos que querem ser representados no parlamento das coisas (p. 167).

A defesa do ensino remoto foi ancorada em políticas públicas elaboradas durante o período de isolamento social, como a Legislação de emergência (MP 934/2020, Portaria MEC 343/2020) e as Diretrizes pedagógicas (BNCC, Parecer CNE 5/2020). Os argumentos para a suspensão do ensino remoto foram divulgados a partir de movimentos educacionais que abordam as desigualdades em diversos âmbitos, artigos e pesquisas com dados sobre a sobrecarga dos professores, falta de infraestrutura e acesso à tecnologia (Cetic.br; revista digital “Escola nova”; revista digital “ Educação pública”). Considerando o contexto de pandemia e de isolamento social em 2021, podemos rastrear algumas substituições e desvios nas políticas públicas que ancoram o ensino remoto emergencial. Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB – Lei nº 9.394/1996) foi inserido o Art. 32, § 4º, que permite a substituição de aulas presenciais por atividades remotas em situações emergenciais, desde que haja regulamentação específica. A Medida Provisória nº 934/2020

dispensou a obrigatoriedade dos 200 dias letivos durante a pandemia, - mantendo a carga horária mínima anual -, e autorizou a substituição de aulas presenciais por atividades remotas durante o isolamento social.

Na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) foram evidenciadas as diretrizes que incentivam o uso de tecnologias digitais como ferramentas pedagógicas (competência 5), alinhando-se à necessidade de adaptação durante a crise sanitária. Já no Plano Nacional de Educação (PNE – Lei nº 13.005/2014) foi reforçada a meta 7, que prevê a integração de tecnologias da informação e comunicação (TICs) à educação, fortalecendo a justificativa de manter as aulas no formato de ensino remoto emergencial. Foram criadas duas Portarias do Ministério da Educação (MEC) na pandemia da COVID-19, a Portaria nº 343/2020 que autorizou a substituição de aulas presenciais por remotas em instituições federais de ensino superior; e a Portaria nº 1.030/2020, que estabeleceu critérios para a oferta de disciplinas em EaD na educação básica durante a pandemia. Sobre isso, Latour (2016) nos convida a refletir, que "todo alvoroço que se armou em torno desse assunto demonstra como os jornalistas, os políticos e inclusive os cientistas estão mal preparados para acompanhar uma controvérsia mais ou menos vivaz" (p. 107).

A própria elaboração do terrário é a criação de uma nova inscrição física, que estabiliza a rede a partir da documentação da associação entre atores híbridos. A construção das camadas que compõem o terrário - cascalho, solo, areia e carvão vegetal - são registros físicos visíveis resultantes de negociações e decisões técnicas. A produção de novas inscrições multiplicaram práticas em educação em ciência e consolidaram a produção de conhecimentos sobre terrários. As tecnologias digitais e as redes sociais, amplamente utilizadas durante o período de isolamento social pelos estudantes e pela população em geral, auxiliaram a documentar o processo e incentivar outros indivíduos a realizarem o experimento com materiais sustentáveis e acessíveis em outros lugares do mundo, expandindo a rede do terrário. As múltiplas situações de provação no percurso possibilitam a busca por soluções que promoveram a continuidade do curso da ação, um contorno que muitas vezes recruta outros atores para rede de associações, que falam outra linguagem e que dispõem de outras competências.

A sociologia das associações propõe que a passagem do tempo pode ser interpretada de diversas formas, como ciclo ou como decadência, como retorno ou como

presença continuada, como uma espiral em que os “tempos” ora se encontram, ora se distanciam. Consideramos então, que a temporalidade se desdobra, se encontra, retorna, se tornando “politemporal”. A politemporalidade questiona a ideia de um tempo linear, e no terrário, essa complexa associação de tempos se manifesta no pote de vidro antigo da avó, nas memórias familiares, no tempo geológico da areia e do solo e na urgência da crise sanitária global causada pelo vírus da COVID-19. Passado, presente e futuro se entrelaçam tecendo redes complexas de associações que borram as fronteiras do tempo e espaço. Os atores híbridos misturam elementos de diferentes tempos para tecer realidades sociais, rejeitando a ideia tradicional de um fluxo histórico unidirecional. Na rede do terrário, elaborado pelos estudantes da UERJ durante a pandemia, podemos evidenciar o entrelaçamento de elementos de diferentes épocas e ritmos, que colaboram sem seguir uma ordem cronológica estável ou previsível. Quando um estudante utiliza um pote de vidro antigo da avó, não estamos apenas registrando que o pote tem uma história. Mapeando bem devagar as pistas deixadas pelos atores, é possível evidenciar que a prática pedagógica realizada no “presente” com os estudantes na UERJ, é profundamente permeada e constituída por memórias familiares, pelo tempo da produção industrial (século XIX), e pelo tempo geológico da areia, por exemplo.

Essas evidências questionam a noção de que a ciência opera em um "agora" isolado, ou que o conhecimento é adquirido em uma progressão puramente linear. A "pane" na rede do terrário pode levar o estudante a usar o pote da avó, por exemplo, pela escassez de materiais novos devido à pandemia. Este não é apenas um evento isolado no presente, é um nó tecido por associações que conecta diversas temporalidades, mostrando que a incerteza e a adaptação do presente trazem à tona um passado ativo. O terrário, nesse sentido, se torna uma "cápsula do tempo" que não só armazena memórias, mas dialoga com saberes ancestrais, materiais geológicos e urgências pandêmicas, demonstrando que a prática científica é uma espiral de "tempos" que se desdobram e se reinventam. Revela-se, portanto, que a aparente "estabilidade" de um ecossistema autossustentável é, na verdade, um ponto de convergência de múltiplos ritmos temporais, desafiando a visão cartesiana de que a natureza funciona em um tempo unilateral, universal e previsível. A noção-chave de entrelaçamento entre local-global proposto pela ANT (LATOUR, 2012) questiona a separação de que o "global" é um contexto distante que simplesmente influencia o "local".

Mapear as pistas que evidenciam esta noção no terrário significa revelar como o experimento é tecido por vastas redes políticas, econômicas e sociais, e como a ação local tem um poder transformador global.

Discussão

A escolha das mudas de plantas que compõem os múltiplos terrários envolveu negociações que entrelaçam conhecimentos ecológicos e tecnologias digitais, conhecimentos tradicionais e saberes ancestrais. O cuidado com as plantas entrelaçou saberes da tradição familiar, quando os pais compartilham seus conhecimentos e experiências passadas com a partir de suas experiências vividas; com tecnologias digitais atuais, quando este estudante assiste ao tutorial no YouTube; e passeando em suas buscas na internet sobre espécies de plantas para o terrário, o tempo presente viaja para o tempo pré-histórico, abordando as adaptações vegetais. Tipos de solo, espécies de plantas, carvão vegetal e tecnologias utilizadas para elaboração do terrário em 2021 são resultado de entrelaçamentos politemporais, que nos fazem “saltar” da era geológica até a produção industrial de recipientes de vidro em larga escala no século XIX. O período de pandemia amplificou a utilização de mídias sociais e redes digitais, possibilitando a conexão de dúvidas e curiosidades com conhecimentos compartilhados que foram produzidos em diversos tempos e espaços. Os diários de bordo, povoados com percepções, angústias, descobertas, conhecimentos, técnicas, conflitos, pode ser considerado uma "cápsula do tempo", que mistura memórias pessoais e afetivas, processos biológicos, técnicas, registros e memórias pulsantes que se (re)encontram em várias épocas. A rede do terrário, politemporal, uma mistura de saberes ancestrais, materiais geológicos, tecnologias digitais e urgências pandêmicas, em que os múltiplos tempos se desdobram, se enrolam e se reinventam, tecendo um emaranhado de temporalidades que desafiam a modernidade.

Dialogando com os fundamentos da ANT, buscamos questionar a separação entre local e global, evidenciando seu íntimo embaraço, desafiando a noção de que o "global" é um contexto pré-existente que engloba o local. A partir da cartografia das controvérsias do terrário apresentada na seção anterior, buscamos mapear pistas que evidenciam que a elaboração do terrário, o vírus da COVID-19, o uso de tecnologias digitais na educação e a pandemia mundial borram as fronteiras físicas entre local e global. A elaboração do terrário no formato digital na disciplina ministrada no Rio de Janeiro foi uma tradução do

contexto de isolamento social imposto mundialmente pelo vírus da COVID. As tecnologias e redes digitais possibilitaram que os estudantes em diversos lugares, e indivíduos do mundo inteiro, assistissem ao vídeo do manual do mundo no youtube sobre elaboração de terrários fechados, redistribuindo orientações globais em práticas locais. O pote de vidro utilizado pelos estudantes no terrário pode ter sido fabricado na China, o solo pode ter sido coletado em jardins cariocas, e o design pode refletir estéticas internacionais. Latour (1994) aponta que, no caso das redes técnicas, não temos a menor dificuldade em reconciliar seu aspecto local e sua dimensão global, já que estas "são compostas de locais particulares, alinhados através de uma série de conexões que atravessam outros lugares e que precisam de novas conexões para continuar se estendendo" (p. 115).

É importante destacar, que não se trata apenas de dizer que o pote de vidro pode ter vindo da China ou o solo de um jardim carioca. As evidências mapeadas na cartografia de controvérsias do terrário revelam que a prática científica não é autônoma ou isolada, mas está profundamente emaranhada em cadeias industriais, acordos comerciais e decisões políticas globais. A pandemia da COVID-19, um fenômeno global, não apenas impôs o isolamento social, mas interrompeu cadeias de suprimentos, afetando a disponibilidade de materiais para os terrários locais. Essa "pane" global levou os estudantes a negociarem e a buscarem adaptações, usando materiais reciclados ou improvisados. Isso revela que a ciência, mesmo em sua escala mais íntima como a casa dos estudantes da UERJ, é um campo de negociações políticas e econômicas, onde decisões pedagógicas locais (como a liberdade de escolha de materiais) são diretamente influenciadas por crises globais. A documentação das transformações do terrário nos diários de bordo, como a umidade e temperatura local, alinham-se a práticas científicas globais de monitoramento e compreensão ecológica, conectando o microcosmo do terrário a discussões maiores sobre sustentabilidade e interdependência planetária. A elaboração do terrário se torna um palco onde a crise sanitária global é traduzida em soluções pedagógicas locais, demonstrando que vírus, plantas e conhecimentos técnicos borram fronteiras físicas, espaciais e temporais. Aprofundar essa conexão mostra que o terrário é um "multiverso" onde o local e o global se entrelaçam de modo indissociável, desmantelando a ilusão de uma ciência descontextualizada.

Ao seguir os atores da rede em suas associações, podemos evidenciar as cadeias

industriais de suprimentos de materiais e equipamentos para elaboração dos terrários, que por diversas vezes foram reformuladas pelas interrupções globais na produção ou comercialização pela pandemia, afetando os projetos locais dos terrários inicialmente propostos. A pandemia evidenciou que vírus, plantas, terrário e conhecimentos técnicos ignoram fronteiras físicas, espaciais e temporais. O experimento do terrário redistribuiu hierarquias, integrando diferentes conhecimentos, práticos e teóricos. Os alunos negociaram ações com base nos fenômenos observados, nos textos acadêmicos, em autores citados, no compartilhamento dos diários de bordo digitais, redistribuindo práticas docentes e influenciando escolhas metodológicas. A redistribuição do local no terrário revela que a produção de conhecimentos é uma prática híbrida, articulando observações e atividades locais, teorias globais e interações materiais. A partir das pistas rastreadas, é possível afirmar que a agência dos atores de uma rede é coletiva e em constante redistribuição. Cada ajuste feito nos terrários, cada registro fotográfico ao longo da observação e cada debate sobre os temas de educação em ciência gerados pelas controvérsias, reconfiguram não apenas o experimento, mas também as redes sociotécnicas que o sustentam. Assim, podemos caminhar para o abandono da ideia do terrário como a "reprodução" de ecossistema em miniatura ou a "reprodução da natureza", para metamorfosear em um multiverso que se desdobra em seu próprio cosmos, em que o local-global, se entrelaçam de modo indissociável. Sobre isso, Latour (1994, p. 71) diz: "a mobilização do mundo e dos coletivos em uma escala cada vez maior multiplica os atores que compõem nossas naturezas e nossas sociedades. Mas nada nesta mobilização implica uma passagem ordenada e sistemática do tempo".

Em diálogo com as noções-chave de "politemporalidade" e "local-global", o terrário deixa de ser apenas uma metáfora ou um objeto de estudo passivo para se tornar um ator ativo que, por meio de suas complexas redes de associações, desafia as dicotomias modernas, revela a natureza sociotécnica do conhecimento científico e expõe as implicações éticas e políticas inerentes até mesmo às mais simples atividades de educação em ciências.

Na elaboração do terrário, os inesperados desvios técnicos provocam os estudantes a sair da zona de conforto do modelo tradicional de experimento para dialogar com outras pessoas, outras linguagens e outras competências em busca de soluções para problemas

complexos. Nas palavras de Latour (2016, p.46): "pane é o exemplo mais simples de "desvio técnico" porque torna visível as redes que sustentam a tecnologia". A pane no terrário pode acontecer, por exemplo, pelo excesso de calor, local com pouca luminosidade, excesso de umidade, surgimento de fungos, falta de água no ecossistema, vedação incorreta do pote, solo muito compactado, dificuldade de permeabilidade da água, falta de acesso à internet, dificuldade de navegar pelas plataformas digitais. Os desdobramentos da prática científica podem distanciar os estudantes de sua meta inicial ou de um possível resultado pré-determinado (ou esperado), traçando um caminho de uma nova tradução, associação ou composição. As panes mais comuns que os estudantes tiveram para manter a vida dentro do terrário foram relacionados com o excesso ou falta de umidade, causando mofo ou morte das plantas por falta de água. As panes demonstram que este não é um sistema autônomo, a estabilidade do terrário depende da relação entre entidades híbridas, associações entre humanos e não humanos. As "falhas" são resultado de constantes negociações entre elementos materiais e práticas humanas, e os desvios também estão relacionados às múltiplas tecnologias utilizadas no período da pandemia.

Os alunos registraram em seus diários de bordo algumas soluções para panes encontradas ao longo do experimento. Alguns relataram que colocaram areia da praia ou de construção dentro do terrário, outros retiraram terra de seus jardins, alguns improvisaram recipientes de vidro, como um bule de café antigo, e muitos relatos evidenciaram o envolvimento das famílias com o projeto, através de dicas de plantio da avó ou compartilhamento de descobertas entre irmãos. Muitas narrativas evidenciaram dificuldades com as tecnologias digitais, falta de acesso à internet, de recursos ou de espaço. Sobre isso, Latour (2016) evidencia, "não pense você que me deixo levar pelo entusiasmo que me inspiram as técnicas da web ou que tenho grande confiança no que hoje chamam de "democracia digital" (p. 168). A substituição de materiais e o uso de plataformas digitais para elaboração e registro virtual ao longo da disciplina contribuíram para a colaboração coletiva na construção de conhecimentos. Ao adaptar e buscar soluções para os desvios de caminhos, os estudantes negociam teorias ecológicas, recursos materiais tecnológicos, evidenciando que a produção de conhecimentos é traduzida e enredada por elementos materiais, sociais, técnicos e políticos, desafiando a noção de que a ciência é autônoma.

A produção de conhecimentos não ocorre de forma linear, é uma teia dinâmica de constantes desvios e negociações incertas. A pane é importante no campo da educação e da ciência, pois não é considerada como um “erro”, mas uma oportunidade de aprendizado e de negociação entre os atores que compõem a rede. Ao longo das etapas de elaboração, observação e registro do ecossistema fechado, os estudantes fizeram inúmeras descobertas a partir de situações de provação. Os desvios podem ocorrer de diversas formas, por meio das inovações, de um deslocamento no tempo ou no espaço, falhas no sistema técnico (excesso de água, plantas encharcadas, aparecimento de fungos e larvas dentro do ecossistema fechado), falhas nas tecnologias (falta de acesso a internet, instabilidade na conexão ou na plataforma AVA da UERJ), criando múltiplas possibilidades de curso de ação. Latour (2016) destaca que teremos que levar em consideração não apenas a multiplicação dos diversos desvios técnicos, o prolongamento que cada pane deve sofrer ao passar, das ciências cada vez mais esotéricas até as mais bem equipadas, mas também o modo como muitas dessas ciências dão lugar a controvérsias públicas (p. 62).

Todos os atores híbridos de uma rede podem desempenhar o papel de mediadores ou intermediários. Os intermediários deslocam ou transportam significado sem transformá-lo; já os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam os significados ou os elementos que eles veiculam. Os atores que transmitem ação sem modificá-la, são considerados "caixas pretas" que transportam informações ou recursos. (LATOUR, 1994).

A água adicionada ao terrário, quando simplesmente rega o solo sem gerar efeitos inesperados, funciona como um intermediário. Da mesma forma, o vídeo introdutório o manual do mundo que apenas reproduz as instruções de montagem do terrário, sem que estas sejam modificadas, também é um intermediário. Os mediadores transformam, desviam ou reinterpretam as ações, criando efeitos imprevisíveis, sendo essenciais para manter o curso da ação e a dinâmica das redes. O vídeo do manual do mundo pode se tornar um mediador ao orientar e modificar a prática dos estudantes, levando-os a buscar adaptações e a transformar a proposta inicial do terrário. Podemos evidenciar exemplos práticos de mediadores na rede do terrário: o pote de vidro, que cria um microclima alterando o crescimento das plantas e as relações entre solo, água e luz; o surgimento de fungos, que modificam o microecossistema; as tecnologias digitais como o AVA da UERJ, o fórum interativo e os grupos de WhatsApp, que facilitam as interações e a construção

coletiva de conhecimentos; o diário de bordo dos estudantes, que estrutura e organiza a produção de conhecimentos, transformando sua compreensão do mundo; e as próprias plantas e fatores abióticos, que influenciam o desenvolvimento do micro ecossistema e impactam as observações e interpretações registradas pelos estudantes. Sobre isso, Latour (1994) ressalta que as diversas metamorfoses tornam-se explicáveis se distribuirmos a essência por todos os seres que compõem esta narrativa. Dessa forma, eles deixam de ser simples intermediários mais ou menos fiéis para tornarem-se mediadores, ou seja, "atores dotados da capacidade de traduzir aquilo que eles transportam, de defini-lo, desdobrá-lo, e também de traí-lo" (p. 80). A ação na rede sociotécnica do terrário não é unilateral, mas emerge das relações e transformações contínuas entre múltiplos atores.

Na movimentação dinâmica da rede complexa do terrário, cada ação descrita está composta não apenas por uma técnica, já que a ação se acelera, se complica, se implica ou pode até depender de outra ciência. Os alunos tiveram liberdade para recortar com tranquilidade todas as informações relacionadas ao tema de elaboração de terrários, sublinhar as passagens que considerassem ter uma relação qualquer com as ciências, as técnicas e as outras formas de vida (LATOUR, 2016). Um mediador pode se revelar complexo e arrastar-se em muitas direções que modificam os relatos contraditórios a seu papel, desempenhando papel ativo na transformação das ações durante o experimento e nas interpretações dos estudantes. Já os intermediários, funcionam como canais que transmitem as informações. A ANT nos proporciona ferramentas metodológicas para mapear e descrever como esses atores constroem e sustentam a rede sociotécnica do terrário a partir das suas conexões, evidenciando também a importância de considerar tanto os mediadores quanto os intermediários na elaboração de práticas educacionais com fundamento nas bases da teoria ator-rede. Nessa jornada de incertezas, é necessário traçar e retraçar as fronteiras de um grupo, sem classificar um ou outro grupamento como superior, valioso, vazio ou arcaico.

Os diários de bordo elaborados em 2021 são ferramentas de registro e descrição do terrário, da realidade social, das inquietações, emoções, acontecimentos, e desejos pessoais de investigação. Devido a complexidade das redes sociotécnicas, se torna uma tarefa especialmente difícil representar fielmente os relatos de forma imparcial, já que há sempre o risco de simplificar, omitir ou distorcer as interações entre atores. As evidências descritas

vão se multiplicando com muita rapidez conforme as traduções, composições e desvios são reveladas. Os registros do diário de bordo podem reduzir, omitir ou valorizar as relações entre humanos e não-humanos, podem influenciar na interpretação da agência, ou linearizar processos que não são lineares (LATOUR, 2016). Em um exemplo prático na rede do terrário, registros realizados apenas em momentos em que o terrário parece "perfeito" e “estável”, pode ignorar falhas, adaptações, intervenções dos atores (como o mofo) ou até mesmo linearizar o processo de sustentabilidade do microecossistema. Considerar o experimento como uma sequência de passos controlados pode influenciar na descrição da ação, da composição ou da associação entre os atores da rede.

Diante das constantes negociações na elaboração dos diários de bordo dos estudantes, é possível mapear pistas de “quem” e “o que” é (in)visibilizado. Em recortes dos diários de bordo, foi possível mapear algumas percepções dos alunos sobre a importância dos elementos abióticos (solo, água, luz e ar) para a manutenção e a sobrevivência da vida, no terrário e fora dele. Quando algum desses elementos encontra-se em desequilíbrio, o ecossistema não é sustentável, evidenciando falhas ou desvios no sistema técnico, aparecimento de mofo, plantas murchas ou encharcadas, solo muito compactado evitando a infiltração da água. Os atores híbridos interagem e influenciam o desenvolvimento do ecossistema, que por sua vez influencia e é influenciado por outros atores da rede. Latour (1994) aponta que o coletivo está em permanente renovação.

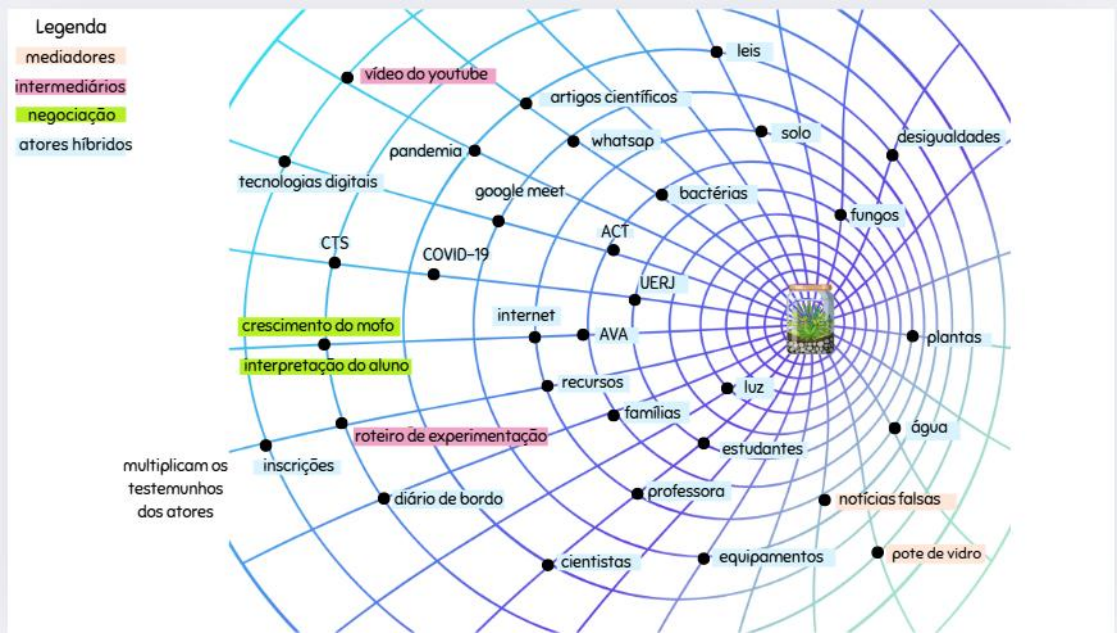
Em 2021 estávamos em busca da elaboração de uma vacina capaz de imunizar a população contra o vírus da COVID-19. Vivenciamos a realidade da construção da prática científica permeada por elementos híbridos em constante associação, gerando controvérsias, incertezas e negociações, desvios inesperados e novas composições. Assistimos os cientistas e especialistas da área da saúde do mundo inteiro buscando diariamente fórmulas que envolveram, por diversas vezes, a substituição de materiais e equipamentos, em busca de soluções para os possíveis desvios. Dados técnicos emitidos pela Organização Mundial da Saúde (OMS), notícias falsas disseminadas nos meios de comunicação digitais, questões sociais, econômicas, tecnológicas e políticas, a formação de grupos incertos que tecem uma rede complexa de atores híbridos, gerando múltiplas controvérsias que se retroalimentaram, no campo da ciência, da educação, das políticas públicas, da economia, do meio ambiente. “Saltamos” do micromundo do terrário à

pandemia mundial, borrando as fronteiras entre espaço-tempo, local-global, sujeito e objeto. O conhecimento técnico não está isolado, ele é tecido pelas infraestruturas materiais e pelos componentes sociais.

Latour (2016) evidencia que os atores se desdobram em seu próprio e diverso cosmos. O autor descreve a palavra “cosmos” como o “arranjo de todos os seres que uma cultura particular reúne em formato de vida prática”, as plantas os fungos, bactérias, deuses, sentimentos, astros, sol, utensílios, equipamentos, tecnologias, espíritos ou rituais. O terrário, quase-sujeito, quase-objeto, se desdobra em seu próprio microcosmos. Potes de vidro, mudas de plantas, microorganismos e tecnologias redefiniram as práticas cotidianas. Materiais, conhecimentos e vírus misturaram ações locais com impactos globais. Os elementos essenciais para a manutenção da vida no microcosmos do terrário incluíram negociações políticas, que influenciaram decisões pedagógicas.

A partir da cartografia das controvérsias do terrário, buscamos descrever as associações de oposição, inclusão, exclusão e coexistência entre atores híbridos da rede, para então reconstruir os “cosmogramas” das diferentes partes que participam da controvérsia (LATOUR, 2016, p. 60). Traçar os cosmogramas é um convite a se tornar sensível às infinitas listas de associações, duelos entre argumentos contra ou favor da controvérsia, um constante exercício de não recorrer às distinções, racional ou irracional, certo ou errado, moderno ou arcaico, inferior ou superior, científico ou político. Um convite para, seguir a dinâmica das controvérsias, evidenciar a multiplicidade de vozes dos atores, coletar inscrições, descrever associações, tatear a cartografia dos encadeamentos de seres diversos, desvendando agenciamentos para tecer as distinções entre composições de mundos. Dessa forma, é possível criar espaço para que cada parte do microcosmos do terrário possa explicitar o seu - ou os seus - cosmos, desenhando um "multiverso”. É apresentado a seguir, uma proposta de cosmograma do multiverso terrário, em busca da composição do mundo comum na educação pública.

Figura 1 - Exercício de cosmograma do terrário: em busca da composição de um mundo comum na educação pública.



Fonte: Figura elaborada pela autora. 2025.

A figura 1 foi elaborada como um exercício para representar a politemporalidade e o multiverso do terrário, uma rede complexa de associações que não segue uma seta linear do tempo. As diferentes temporalidades - saberes ancestrais, urgências pandêmicas - coexistem na mesma teia em constante expansão. Os nós representam as associações entre elementos heterogêneos interconectados sem fronteiras rígidas, misturando conhecimentos científicos e técnicos, conhecimentos populares e cotidianos, saberes ancestrais e futuros incertos. O emaranhado complexo e descentralizado de fios de associações entre os atores da rede, que se cruzam e se conectam, onde não há um centro hierárquico, apenas um núcleo de hibridização. A articulação minuciosa de uma teia híbrida dinâmica, onde a natureza se enreda, se entrelaça, em constante criação no coletivo do terrário. As panes e traduções são representadas na figura 1 em linhas de conexão (associações) dinâmicas, com alguns nós (mediadores) representando as múltiplas controvérsias, falhas ou desvios que redirecionam o curso da ação (tradução). O multiverso está em constante articulação e expansão.

O terrário, como ator híbrido natural-social, entrelaça fatores bióticos e abióticos em uma teia dinâmica de associações. Como ator político-social, fomenta a democracia digital e fortalece a ACT crítica, investindo na formação crítica de indivíduos capazes de estar no mundo diante de um cenário de incertezas e intensa proliferação de notícias falsas.

Promove a politização da educação científica a partir da abordagem CTS/CTSA, relacionando conceitos técnicos com problemas reais do mundo, evidenciando o entrelaçamento entre as dimensões sociais, culturais, políticas e ambientais da ciência e da tecnologia. O terrário, como ator político-pedagógico, movimenta as legislações educacionais, as políticas públicas e os chefes de estado, influenciando ativamente no curso do experimento e na expansão da rede. O contexto de disputas sobre políticas públicas e documentos curriculares, como a LDB e a BNCC durante a pandemia, fomenta o palco de controvérsias como elemento pedagógico, estimulando a investigação, a autonomia e a negociação entre os atores. Rastrear as controvérsias para compreender como os possíveis "multiversos" se articulam.

O exercício de explorar os multiversos dos terrários, colecionar inscrições, descrever associações, desvendar agenciamentos, evidenciar repartições, para tecer um microcosmos que decompõem o das outras partes implicadas, para então, elaborar um próprio. E, em cada ocasião, a decomposição do micromundo do terrário se modifica evidenciando outras associações, encadeamentos e desvios. O constante exercício de aprender a se orientar no mar de controvérsias em que os fatos e interesses se misturam, já que não estabelecemos nenhuma diferença ou fronteira entre os elementos híbridos da rede (LATOUR, 1994). Seguir, bem devagar, a dinâmica das múltiplas transformações das controvérsias permitindo a multiplicidade de vozes dos atores. Manter "agregado" todo um multiverso, imaginar a possibilidade da composição gradual de um mundo pensado e calculado em comum.

No que se refere à cartografia da rede do terrário, buscamos mapear pistas que evidenciam que os cientistas e pesquisadores não possuem o monopólio da produção de conhecimentos, e que, o conhecimento científico não é mais legítimo ou superior a outros saberes. Humanos, objetos, tecnologias, vírus, fungos, instituições, potes de vidro e tecnologias digitais têm a capacidade de agir e influenciar redes complexas. O terrário, em si um ator híbrido de naturezas-culturas, exerce influência na rede, modifica práticas científicas e políticas, evidência controvérsias e a natureza híbrida dos atores que participam ativamente na produção coletiva de conhecimentos, sendo impossível classificá-lo ou separá-lo dos domínios que o compõem.

A produção de conhecimentos, sob a perspectiva da ANT, revela-se uma prática

híbrida e distribuída, que se constitui por associações entre elementos heterogêneos. Ao adotar a metodologia da sociologia de associações, sem hierarquização de saberes, um artigo científico sobre a confecção de terrários se torna, tão dependente dos microrganismos e das plantas, quanto das teorias acadêmicas. Podemos evidenciar que, na rede do terrário, foram tecidas associações entre conhecimentos técnicos - ecologia, ciclo da água, fotossíntese, equilíbrio de ecossistemas, sustentabilidade; conhecimentos cotidianos - utilização de materiais caseiros, terra de jardim, pedras de quintal e técnicas adaptativas; e conhecimentos práticos - montagem do terrário, disponibilidade das camadas dentro do pote, rega adequada para o ecossistema fechado. A esta altura da nossa jornada, damos aos mediadores todo o espaço, convidamos as naturezas e sociedades para estarem presentes, de mãos dadas com os objetos que as sustentam desde sempre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao desconsiderar hierarquias e categorias pré-determinadas em busca de compor o social, buscamos democratizar a produção e socialização de conhecimentos no campo da educação em ciência. Ao longo da nossa jornada de incertezas, podemos considerar que as controvérsias são pedagógicas, as conexões formadas entre os atores híbridos da rede do terrário geram debates que passeiam por diferentes áreas do conhecimento, instiga a investigação, a construção coletiva e a autonomia pedagógica. O terrário é uma caixa preta que nos pede muita lentidão e paciência para ser desvendada.

Os fundamentos cartografados refletem tensões estruturais, sociais, tecnológicas, científicas, educacionais, políticas, econômicas, ambientais e até mesmo de saúde. A pluralidade de fontes de controvérsias acerca do tema nos permite mapear alguns impactos da pandemia em debates sobre acesso digital, saúde mental e o papel da tecnologia na educação, temas que permanecem sendo amplamente discutidos no período pós-pandemia. Nessa jornada de incertezas, o meio de transporte é a noção de tradução ou de rede, seguindo fios de histórias aparentemente confusas, mas intimamente interligadas. Os múltiplos argumentos das controvérsias geradas pela associação dos atores na rede complexa do terrário, se alimentam e retroalimentam, influenciam especialistas, que influenciam funcionários públicos e medidas políticas, que influenciam os estudantes e professores, que se deslocam e viram objeto de pesquisa de instituições públicas para gerar dados para população em geral. O vírus da covid-19, um ator híbrido ativo, reorganizou a

rede do terrário, evidenciando que os atores não humanos - como mudas de plantas, microrganismos e vírus - ignoram fronteiras, desafiando a concepção moderna que separa sujeito e objeto, local e global, humanos e não humanos.

Todos nós somos híbridos de naturezas-culturas, permeados diariamente de controvérsias que alimentam associações, composições, interesses e fatos. As controvérsias se enredam para tecer e sustentar a realidade social, sendo impossível para qualquer pesquisador(a) das humanidades científicas estabelecer a natureza dos atores híbridos que a compõem ou até mesmo compartimentalizá-las em categorias de classificação pré-determinadas. Assim, educar exige negociar também com os não humanos. Como tatear este espaço mediano entre as naturezas e as sociedades, para então, nele acolher os quase-objetos, quase-sujeitos, em busca da composição de um mundo comum?

Este artigo busca contribuir para descrição da sociedade científica e técnica da qual fazemos parte, fornecendo pistas de ações coletivas em educação em ciência para promover a democracia digital e a justiça social no campo educacional brasileiro, a partir da elaboração do experimento do terrário durante a pandemia da COVID-19. Propomos um novo olhar para a oportunidade de inovação educacional utilizando tecnologias digitais acessíveis (plataformas online, vídeos, AVAs) e materiais sustentáveis para garantir o direito à experimentação científica, independentemente do contexto socioeconômico dos indivíduos. Através da cartografia da rede sociotécnica do terrário, que colocou em diálogo professores, alunos, famílias, mudas de plantas, potes de vidro, vírus, políticas educacionais e plataformas digitais, é possível fomentar uma educação em ciência prática e inclusiva, buscando elementos para composição de um mundo comum.

Cada indivíduo interpreta e adapta as orientações de elaboração do experimento conforme seus recursos e contextos, gerando múltiplas versões do terrário e ocasionando uma pluralidade de grupos baseados em diferentes abordagens práticas e pedagógicas, individuais e coletivas. Cada molécula que passeia pelo experimento, ora se conecta, ora se desmantela, resultando em múltiplos fenômenos biogeoquímicos. Cada desvio, composição e associação gera uma enxurrada de imprevisibilidade dos atores e de suas ações, alterando a percepção anterior dos estudantes sobre a forma de estar e existir no mundo. O multiverso do terrário elaborado durante a pandemia escancararam que fatos científicos e interesses humanos são inseparáveis.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Materiais, conhecimentos e vírus misturaram ações locais com impactos globais. Os elementos essenciais para a manutenção da vida no terrário incluíram negociações políticas, que influenciaram decisões pedagógicas. O exercício de explorar os mundos diversos dos terrários, colecionar inscrições, descrever associações, desvendar agenciamentos, evidenciar repartições, para tecer um "micromundo" que decompõem, para então, elaborar um próprio. E em cada ocasião, a decomposição se modifica evidenciando outras associações, encadeamentos e desvios. O constante exercício de aprender a se orientar no mar de controvérsias em que os fatos e interesses se misturam, já que não estabelecemos nenhuma diferença ou "Demarcação" entre os elementos híbridos da rede.

O terrário elaborado é uma pequena (grande) metáfora para o que estávamos vivenciando. Todos nós, professores e estudantes, híbridos de naturezas-culturas, misturando elementos de múltiplas naturezas. Como mudas de plantas, presos em um ecossistema fechado que era a nossa própria casa, com a imprevisibilidade diária se teríamos elementos essenciais para sobreviver dentro daquele microecossistema ou até mesmo o surgimento de novos microrganismos ou novas cepas de vírus. O grande medo dos estudantes era que o terrário construído fosse invadido por pragas, fungos ou hospedeiros indesejados. Em contrapartida, nosso maior medo na vida real era que o nosso "terrário fechado" fosse invadido pelo vírus da COVID-19.

A rede sociotécnica do terrário é um lembrete sutil, quase imperceptível, que sempre estivemos tecidos em redes híbridas, onde humanos e não humanos, sujeitos e objetos, plantas, vírus, tecnologias, políticas públicas, cooperam para construir realidades sociais. A grande dificuldade de rastrear o social reside na complexidade de abandonar noções modernas, já que estas se constituíram historicamente na falsa separação entre natureza (objetos, ciência) e cultura (sociedade, política).

Referências Bibliográficas

BRANQUINHO, F. T. B.; LACERDA, F. K. D. A contribuição da teoria ator-rede para as pesquisas em educação. Reflexão e Ação, [s. l.], v. 25, n. 3, p. 49-67, 2017.

LATOUR, B. Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2016.

LATOUR, B. Da dificuldade de ser um ANT: interlúdio na forma de diálogo. In: LATOUR, B. Reagregando o social: uma introdução à teoria Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012. p. 205-226.

LATOUR, B. Jamais fomos modernos. [S. l.]: Editora 34, 1994.

MARCON, K. Inclusão e exclusão digital em contextos de pandemia: que educação estamos praticando e para quem?. **Criar Educação**, [s. l.], v. 9, n. 2, p. 80-103, 2020.

SANTOS, Bethânia Gabrielle dos; BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. Humanos, sempre-vivas e outros-que-não-humanos: coletando e compondo o mundo comum no Espinhaço Meridional-MG. Anuário Antropológico, Brasília, v. 45, n. 3, p. 44-63, set./dez. 2020.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Entre leis, flores e sementes: Um estudo das práticas pedagógicas no território ancestral da Tekohaw Aldeia Marakanã.

Vivian Fraga da Fonseca[1]
Viviane Fernandez de Oliveira[2]

RESUMO

O artigo descreve à luz da Teoria Ator Rede (TAR) os agenciamentos promovidos pela lei 11645/08, que trata da história e cultura indígena na rede de ensino, com foco na formação de professores do Instituto de Educação Carlos Pasquale. De acordo com as práticas pedagógicas escolhidas, reconhecemos que o atendimento à lei pode conectar, ou interromper, os territórios indígenas, evidenciando os limites da referida lei. A cartografia desta controvérsia permite rastrear a cadeia de associações entre atores humanos e não humanos – saberes, territórios, cosmologias e instituições– que constituem formas de existência e conhecimento. As experiências vivenciadas entre estudantes do curso de Formação de professores, da Rede Estadual do Rio de Janeiro na Pluriuniversidade indígena Aldeia Marakanã — escuta dos pajés, ciclo de conversas, reconhecimento do território ancestral, identificação de espécies medicinais, pintura corporal como resgate identitário, uso de flores e sementes no artesanato traçado entre a natureza e memória, plantio de árvores nativas na recuperação do solo— retomam a relação entre os indígenas e a terra. Ao problematizar os limites da educação escolar, herdeira do pensamento moderno e da própria lei em questão, a pesquisa aponta a construção de uma ecologia de saberes que inclui diversos actantes: plantas, sonhos e ancestralidades, como agentes de conhecimento. Propõe-se uma educação como prática de liberdade, que desafia as fronteiras modernas e convoca um novo modo de existir e aprender em rede.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria ator rede- Educação ambiental - Cosmopolítica- Aldeia Marakaña- Ecologia dos saberes.

Minha razão e meu coração estão completamente misturados e está tudo bem, é assim mesmo que tem que ser.

Vivian Fraga Puri

Introdução

[1] Doutoranda UERJ- Programa de Pós Graduação em Meio Ambiente (PPGMA)
[2] Doutora UFF- Universidade Federal Fluminense

Considerando o ensino da Rede Estadual de Ensino do Estado do Rio de Janeiro, nos deparamos cotidianamente com cenários de uma educação pública de caráter meritocrático, fundamentada nos princípios da competitividade onde os discentes entram e saem das escolas sem ter composto uma formação de senso crítico de si e do mundo, concluem o Ensino Médio, quando suas condições sociais e econômicas permitem, para logo tornarem-se mão de obra barata no mercado de trabalho, colaborando com um ciclo reprodutivista do saber (Correa, 2000). O sistema escolar em todo o seu burocratismo é análogo à produção fabril, onde tudo é feito mecanicamente nas linhas de montagem, para se chegar a um produto final: números e mais números de alunos e alunas formados (Alves, 2011).

Esta realidade vai contra todos os princípios de construção de uma educação libertadora e integrada, estando focada em atender ao jogo de oferta e procura, sem qualquer projeto, que de fato, envolva os discentes, de forma democrática, na construção de educação (Freire, 2004). Assim, alienados do processo ao qual fazem parte, tornam-se incapazes de perceber os lugares sociais a que foram relegados. Mesmo diante a letargia que parece assolar o cenário educacional, a escola permanece como lugar de disputa ideológica (Orso, 2007). Por um lado, como instituição social é frequentemente manipulada enquanto instrumento de condicionamento do Estado, por outro, torna-se por si só um elemento de luta onde ficam claras as controvérsias sociais, ambientais, culturais e políticas, centradas no caráter dialogal e multicultural do aprendizado.

Existe, portanto, como afirma Gallo (2007), um embate nítido entre as práticas de uma educação para a liberdade, cujo indivíduo é compreendido como consequência de seu meio, resultado da interferência cultural, social e ambiental, estando, portanto, diretamente afetado por estes elementos, e uma educação nos moldes da meritocracia, que não consideram as particularidades, as minorias, os povos tradicionais e etnias.

Desta forma, é a partir da análise de práticas de educação popular (Vale, 2001), no Instituto de Educação Carlos Pasquale (IECP), escola de formação de professores da Rede Estadual de ensino, junto a vivências realizadas na Pluriuniversidade indígena Tekohaw Aldeia Marakaña, que buscamos descrever como essas práticas contribuem para reconfiguração das redes, que por conta de hierarquias hegemônicas, apartaram a

ótica da compreensão de que os indivíduos são natureza e que suas ações afetam e são afetadas por ela, superando a visão dicotômica, disjuntiva de que natureza e cultura são elementos distintos (Costa, 2011).

Para seguir esta rede sociotécnica que se apresenta, é imprescindível compreender o processo de elaboração, prática e as argumentações críticas à Lei 11645/08. A lei foi elaborada em um contexto de políticas afirmativas do governo Lula (2003-2010), especificamente após a sanção da Lei 10.639/03 que incluiu apenas a temática afro-brasileira na educação escolar, e que deveria funcionar como forma de corrigir essa lacuna. Certamente a lei deveria representar um avanço formal nos debates sobre questões indígenas no Brasil, não obstante, foi elaborada sem a participação efetiva do Movimento Indígena e não reflete suas reivindicações históricas. Sua implementação efetiva requer uma mudança que vá além da inclusão curricular formal, necessitando de formação adequada de professores, produção de materiais didáticos apropriados e, fundamentalmente, a incorporação das vozes e perspectivas dos próprios povos indígenas na construção do conhecimento escolar. Sua abordagem enfoca apenas questões culturais, deixando de lado questões fundamentais como a demarcação de terra e demais demandas dos movimentos indígenas, desconsiderando a diversidade dos mais de 300 povos existentes no território brasileiro e, principalmente, a ausência de vozes indígenas na produção de conhecimento (Fanelli, 2018).

Assim, para que esta pesquisa possa ser articulada, tem sido necessário desenvolver, simultaneamente, a TAR -Teoria Ator Rede- (Latour, 2016) e uma metodologia autoetnográfica que permita descrever as experiências realizadas no Território da Aldeia Marakaña, possibilitando uma investigação reflexiva sobre as práticas pedagógicas, junto aos discentes do curso de formação de professores do IECP. O objetivo principal do trabalho que aqui se apresenta é permitir que práticas pedagógicas promovidas no território da Aldeia, contribuam para a escuta de saberes que emergem das composições entre experiências vivenciadas e o campo acadêmico. Consequentemente, professores tornam-se mais sensíveis, reconhecendo conhecimentos tradicionais e as epistemologias indígenas, como fundamentais no processo de ensino-aprendizagem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Através de vivências inspiradas na autoetnografia, no território da Aldeia Marakaña, é possível compreender os conhecimentos originais indígenas sobre o ambiente e como estes podem ser ressignificados, a partir do mapeamos de uma série de cartografias entre as epistemologias ocidentais modernas e os saberes ancestrais, cosmologias, cosmogonias, territorialidade, cultura, natureza, escola, resistência, entrelaçadas de forma indissociável.

> Antes a serviço do etnógrafo (branco, masculino, heterossexual, de classe média/alta, cristão, fisicamente apto), os etnógrafos indígenas/nativos agora trabalham para construir suas próprias histórias pessoais e culturais; eles não consideram mais a subjugação (forçada) desculpável (Ellis; Adams; Bochner, 2011, p. 7).

É nesse espaço, na territorialidade da aldeia, que descrevemos através da teoria ator-rede, tal qual delineada por Bruno Latour (2013), a dicotomia moderna entre natureza e cultura, ao evidenciar que ambas se encontram irremediavelmente envolvidas em uma teia de relações intrínsecas e profundas. Nesse território, há a dinâmica de múltiplos actantes, humanos e não humanos, que juntos produzem esses "modos mundos" que aí existem, de forma heterogênea, aglutinando memórias onde se agenciam práticas, saberes tradicionais, territórios, cantos, plantas, animais, pedras, bichos, línguas e pedagogias insurgentes.

No contexto das vivências na aldeia Marakaña, a teoria ator-rede permite reconhecer que o processo formativo dos futuros professores não se limita apenas às interações entre educadores e estudantes. Os saberes tradicionais indígenas, o território da aldeia, os rituais, os objetos culturais, as plantas medicinais, as narrativas orais e os espaços sagrados emergem como actantes que participam ativamente da rede de conhecimentos que se estabelece durante a vivência.

Essa perspectiva teórica é particularmente relevante porque rompe com a dicotomia tradicional entre sujeito e objeto, reconhecendo que os conhecimentos indígenas estão intrinsecamente conectados ao território, às práticas cotidianas e aos elementos não-humanos da aldeia. Para os futuros professores, isso significa compreender que o processo educativo indígena acontece através de múltiplas mediações e que o conhecimento emerge das relações estabelecidas em comunidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> É um grande alívio descobrir que não estamos "na" sociedade mais do que estamos "na" natureza. O social não é como um vasto horizonte impalpável onde se inserem todos os nossos gestos; a sociedade não é onipresente, onisciente, ubíqua, atenta a cada um de nossos movimentos e pensamentos mais secretos, à semelhança do velho Deus dos catecismos. [...] A sociedade não é o todo "onde" todas as coisas estão inseridas, mas aquilo que "atravessa" tudo, calibrando conexões e dando a cada entidade que encontra uma chance de comensurabilidade. (Latour, 2012, p. 334).

Diante deste contexto, vêm sendo realizadas vivências, desde 2016, no território ancestral da Aldeia Marakaña com o objetivo de cogitar outra perspectiva de mundo, onde natureza e cultura estão intimamente correlacionadas e são inseparáveis. Logo, as tentativas de apagamento e invisibilidade das culturas tradicionais e de suas lutas pela terra, estão simultaneamente ligadas às lutas por preservação dos biomas e ecossistemas. A importância desta pesquisa se justifica pela possibilidade de tais práticas de educação popular permitirem que os discentes sejam colocados diante de uma ótica diversa na qual a terra é sagrada e não tem função meramente utilitária, e nem atende exclusivamente aos interesses do capitalismo financeiro, com base em uma visão antropocêntrica, colonial e hegemônica, como aponta Goncalves (2004):

> A expansão do capitalismo revestia-se, deste modo, de uma aura de missão civilizatória e, então, absolviam-se o etnocídio e o genocídio cometidos contra os povos da África, da Ásia e da América Latina, considerados primitivos e atrasados e, assim, assimilados à natureza - selvagens (da selva) e bárbaros (para os romanos, os que falam como se fossem aves) - estava justificada a sua dominação. A burguesia estaria cumprindo uma missão civilizatória ao destruir povos atrasados (Gonçalves, 2004, p. 15/ 16).

O paradigma moderno que limita a educação e a Aldeia que germina vidas no cinza.

A Aldeia Maracanã ocupa a área onde funcionou, até 2012, o Laboratório Nacional Agropecuário do Rio de Janeiro (LANAGRO), e que foi palco de diversas disputas judiciais, envolvendo o Estado, empreiteiras, seus financiadores, os indígenas de diversas etnias como Fulni-õ, Guajajara, Pataxó, Apurinã, Tukano, Xavante, Puri, Krenak, Tembé, o terreno, o prédio do antigo museu do índio, as árvores centenárias do terreno, a ancestralidade daquele espaço e etc. A "Aldeia Maracanã" não existe como entidade fixa, mas emerge das múltiplas associações entre corpos indígenas, arquitetura colonial, políticas governamentais, eventos esportivos globais, práticas rituais e resistência (Ribeiro, 1975).

No mesmo terreno, com o total de 14,3 mil metros quadrados, encontra-se, ainda hoje, um prédio tombado, um patrimônio histórico doado, em 1865, pelo Duque de Saxe, esposo da Princesa Leopoldina, para que fosse criado um núcleo de pesquisa sobre a cultura indígena. Mais tarde, em 1910, o prédio foi doado ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão estatal comandado por Mal. Rondon, tendo como objetivo a preservação da cultura indígena brasileira. A partir de 1953 até 1977, passou a funcionar como Museu do Índio, criado por Darcy Ribeiro, sendo este transferido para outro prédio, em Botafogo. O Museu da Cultura indígena no Brasil foi o primeiro com esta temática na América Latina (Rebuzzi, 2014, p. 73/74).

O imóvel, com todas as suas memórias e tanta coisa por contar, permaneceu abandonado, quase que em uma missão proposital de apagamento de sua história até ser ocupado por indígenas de diferentes etnias, em 2006, passando a ser chamado de Assentamento Aldeia Maracanã. Mas, como o tempo do capital vibra em outra freqüência, em 2012, o governo do Estado do Rio de Janeiro comprou o antigo prédio do Governo Federal anunciando que, devido às obras para a Copa do Mundo de 2014, o antigo Museu do Índio seria demolido com o objetivo de facilitar a saída dos torcedores do estádio nos dias dos jogos. Logo, aquelas paredes, repletas de mensagens de protestos, de tempos de sobrevivência, se tornariam alvo de tiros de borracha e do ácido odor das bombas de lacrimogêneo, de tempos de resistência. O Governo Estadual alegava que o imóvel não possuía valor histórico. Interessante pensar em quem determina o valor de algo, quais são os padrões, quem tem direito a voz, quem tem voz, pra sequer lutar por seus direitos?

Diversas categorias contrárias à demolição alegavam que com os valores gastos pelo Governo Estadual para a compra do imóvel do Governo Federal (60 milhões de reais), teria sido possível recuperar a estrutura física do prédio e quem sabe garantir a retomada de suas memórias. Havia ainda a proposta de se construir um grande estacionamento que deveria atender aos torcedores, que ao fim frenético de cada jogo no estádio vizinho, desejavam retornar as suas casas, ignorando a Aldeia que, apesar de próxima fisicamente, parecia tão distante de suas vidas. A Ministra da Cultura, à época, deu parecer favorável pela manutenção do prédio, apelando ao Conselho Municipal do Patrimônio Cultural, que se manifestou contra a demolição. O parecer do Conselho, no

entanto, não foi acolhido pelo Prefeito em exercício, Eduardo Paes, e nem pelo Governador Sérgio Cabral, com o argumento de não ser aquela uma ocupação indígena e sim uma ocupação política de oposição ao governo (Pimenta, 2022). Mas afinal, toda ocupação emerge, portanto, como um híbrido de agências, onde a própria materialidade do lugar se torna actante na disputa territorial, conferindo aos diversos seres que habitam e transitam por esse espaço uma capacidade de ação coletiva que transcende a dicotomia natureza/cultura, resistindo às tentativas de desocupação através da estabilização de uma rede heterogênea de vínculos.

O impasse seguia, os indígenas e o prédio com suas paredes pintadas com frases de protestos conseguiram uma liminar que impedia sua demolição. Mediante esta liminar, o Governo Estadual voltou atrás e afirmou que realizaria uma obra de revitalização do prédio, com a condição de que os indígenas deixassem o local: “que fique o prédio, mas saiam os indígenas”. No entanto, não foi apresentado qualquer cronograma de obra e nem definido qual instância ficaria com a tutela sobre o prédio. A proposta foi rejeitada pelos indígenas, enquanto o teto desmoronava, no tempo arrastado da justiça. O projeto de tombamento do antigo museu foi derrubado na Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro pela base governista e suas especulações imobiliárias. Em 2013, houve uma reintegração de posse de forma violenta por parte do Estado. Os indígenas resistiram dentro do prédio. O prédio resistia dentro de si. Mulheres e crianças foram retiradas e arrastadas para fora, sob balas de borracha, sprays de pimenta e gás lacrimogêneo. Uma das lideranças indígenas, José Guajajara, permaneceu por dois dias em cima de uma árvore, resistindo à desocupação. Um prédio pintado pela memória de 513 anos de genocídios dos povos originários, uma árvore carregada de sonhos, sustentando uma resistência solitária entre seus galhos também resistentes. A Cidade vive uma cosmofobia (Santos, 2023).

Figura 1. Prancha fotográfica mostrando imagens da reintegração de posse na Aldeia Marakaña

Legenda: à esquerda, imagem da desocupação violência ocorrida no território da Aldeia Marakaña, em 2013. À direita: Resistência de Cacique José Ututau que permaneceu durante dois dias em cima de uma árvore de Castanha do Maranhão, para que não ocorresse a reintegração de posse.
Fonte: Acervo Aldeia Marakaña, 2013.

Grande parte dos indígenas que ali viviam recebeu do governo uma habitação do projeto "Minha Casa, Minha Vida". Um contêiner "pra viver"? Para os indígenas, a vida em um apartamento ou um contêiner, representava a tentativa de silenciar suas culturas. Como acender uma fogueira dentro de um apartamento? Como celebrar a Mãe Terra, cultuar os ancestrais, colher o jenipapo ou o urucum que pintam seus corpos, entre as paredes cinza a que foram relegados. Hoje, grande parte das famílias não possui condições de quitar sua dívida com as mensalidades do referido projeto habitacional, visto que vivem de sua arte e artesanato. Após a desocupação, o Governo do Estado prometeu restaurar o prédio e transformá-lo em um Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas (sem indígenas, sem árvores, sem plantas, sem bichos), a tempo para os Jogos Olímpicos de 2016, porém este projeto nunca se concretizou. Ao invés disso, o governo não só deixou o prédio abandonado, como também pavimentou a área arborizada, cimento e asfalto, para pouco a pouco minar toda forma de vida sufocada na terra que morria sob o sol, sem uma gota de chuva que lhe tocasse. Além de demolir o prédio onde funcionava a LANAGRO (Laboratório Nacional Agropecuário), que era requisitado pelos indígenas para o funcionamento da sonhada Pluriuniversidade Indígena. Para os indígenas, o abandono do prédio é proposital, até que sua degradação justifique um processo de demolição, a desocupação da aldeia é uma agressão conhecida há séculos pelos povos originários; o cimento e o asfalto representam uma clara referência de como a ciência moderna, em sua ânsia de desenvolver (des-envolver), afasta homem e natureza. Além do asfalto e de uma passarela que atravessa o terreno indígena, existia a pretensão de se construir um shopping Center no local, obra essa, embargada. O prédio permaneceu fechado, em condições precárias, em seus largos cômodos, as memórias caladas à revelia; os indígenas impedidos de entrar em seu território sagrado; a terra sufocada entre camadas de cimento e asfalto; enquanto políticos celebravam em seus gabinetes.[3]

[3]Jornal Online Agência Brasil. Disponível: http//agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-04/aldeia-maracanã-mantém-tradições-indígenas-e-cobra-reconhecimento. Acesso em :17 out. 2025

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A retomada de suas terras, em 2015/2016, representou a busca pela autonomia, respeito à cultura, ancestralidade e reconhecimento aos povos tradicionais, mas também o sonho da Universidade Indígena, a ressignificação do prédio, que ainda de pé, reclama urgentemente reformas estruturais; da terra, que depois de retirada as camadas que a matavam, volta a respirar, sendo tocada mais uma vez pelas gotas de chuva e pelos encantados nos cantos na fogueira. Sem água encanada, energia elétrica ou apoio do governo, os indígenas buscam manter vivas suas tradições ancestrais no convívio e trabalho coletivo. Aos poucos, o asfalto e concreto deixados pelas obras da Copa do Mundo 2014 vão sendo retirados para dar lugar a pés de milho, abóbora, mandioca, mamão, goiaba, hortaliças e plantas medicinais. Ocorrem diversos mutirões de plantios de árvores nativas e controle de espécies invasoras. Para cada árvore tombada, várias outras vão sendo plantadas, lutando para sobreviver entre placas de cimento e a parca terra que os voluntários, indígenas, escolas, afofam com suas mãos, ao redor das novas mudas, sagradas entidades cujas raízes se esforçam a crescer (Wohlleben, 2015).

Várias construções de bambu e estuque se espalham pelo terreno. O grupo organiza cursos e mobiliza oficinas, onde procuram pôr em prática o que consideramos educação popular através da Universidade Pluriétnica Indígena Aldeia Marakaña, que preza pela vivência de sua cultura, valorização e recuperação do ambiente, métodos de reflorestamento e o respeito à Mãe Terra. A luta por manter as tradições e recuperar o solo é árdua. Para regar as plantas que estão crescendo entre as fendas quebradas de asfalto os indígenas utilizam garrafas de água colhidas da chuva e, mais recentemente, da água de um poço artesiano, que abastece durante a noite algumas caixas d´água improvisadas. Por isso, sempre que chove celebram a natureza e agradecem aos céus as gotas de água cheias de vida.

> Nós queremos o nosso protagonismo, chega de dar o nosso conhecimento para as universidades, seus bancos de dados, e eles venderem para as farmácias. Nós, da Aldeia Maracanã, temos o nosso próprio banco de dados. Nosso conhecimento todo é garantido para aqueles que realmente querem se curar, não para aqueles que querem lucrar, que querem ser egocêntricos vaidosos. O que queremos é que reconheçam que realmente nós ajudamos muito o Brasil. Ajudamos muito aos brancos, aos imigrantes, aos invasores.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Então queremos respeito, porque a nossa cultura é forte, é ancestral, somos mais antigos que a Bíblia.[4]

A Aldeia Maracanã sempre foi um espaço de luta, resistência e aprendizado. A Universidade Indígena é, em teoria e prática popular, onde os aprendizados se constroem em conjunto, onde todos se ouvem, todos cantam e batem seus marakás ao redor da fogueira. Somos uma população multicultural e é fundamental reconhecer a cultura dos povos originários, como parte essencial de nosso existir. O que precisa acontecer é que cada pessoa seja capaz de se reconectar com sua ancestralidade e reconhecê-la. Este sentimento de pertencimento é uma construção, um resgate de nosso passado que os grupos dominantes têm clara pretensão de nos fazer esquecer.

Assim, o sonho de uma universidade indígena, pensada, gerida, e ministrada por indígenas, tornou-se a ponte para os debates em sala, principalmente enquanto análise da lei 11645 de 10 de março de 2008, que enfatiza a obrigatoriedade do estudo da cultura e história indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental, médio e superior. A lei prevê o resgate histórico e cultural das identidades indígenas, reconhecendo a diversidade de suas etnias. No entanto, na prática, grande parte das iniciativas parece ter se limitado a atividades estereotipadas e folclóricas. O que a história trouxe, oficializada em seus livros e currículos, foi quase que exclusivamente a visão do europeu, “o índio” dos tempos do equívoco de Colombo, acreditando ter alcançado as Índias, riquíssima em especiarias (Galeano, 1983). Este nativo sempre denominado por expressões depreciativas como gentios, bárbaros, selvagens, entre outros, era considerado pelo colonizador como sendo atrasado e inferior: “sem fé”, “sem lei” e “sem rei” e sem progresso. Durante séculos foram catequizados, obrigados a renunciarem a sua espiritualidade, capturados, escravizados, as mulheres estupradas, dizimados em um genocídio biológico. Sua história foi contada exclusivamente por seu colonizador, e os livros a reproduzem sem criticidade (Freire; Malheiros, 2009).

A Lei n °11645/08 deveria mudar o aspecto pelo qual a história foi contada, valorizando a busca pelo protagonismo indígena, onde o nativo contaria sua cosmologia, suas tradições, o valor de sua língua, o grafismo, o artesanato, a cura pelas

[4] Entrevista do indígena Ashaninka. Revista Agência Brasil. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-04/aldeia-maracana-mantem-tradicoes-indigenas-e-cobra-reconhecimento Acesso em: 18 out. 2025

ervas, o passado e o presente de luta e resistência. Mas, no que diz respeito às escolas públicas ou particulares, ou mesmo nas universidades, são os originários quem realmente contam suas histórias? Quem tem o protagonismo? Quantas vezes uma escola leva seus alunos (as) para uma vivência em uma aldeia? Quanto as instituições oficiais valorizam o aprendizado da oralidade, a história de suas identidades? É essencial desfolclorizar o indígena amistoso que aceitou o colonizador e sua exploração e que em troca recebeu um dia comemorativo no "19 de abril" qualquer, que para o nativo nada representa. Neste contexto quem existe é o indígena romantizado, aquele do livro *O Guarani* de José de Alencar (1985). Se esta versão, "do índio romântico", tão amplamente divulgada em nossas salas de aula durante décadas, "do índio romântico", não existia, era porque supostamente os indígenas haviam entrado em extinção.

Para ser indígena, portanto, era necessário que vivessem nus, no meio das florestas. Se estivessem vestidos, se fossem às escolas ou à universidade, se usassem chinelos ou celulares, tivessem rede social, tablets, computadores, não seriam mais indígenas. O senso comum, o estereótipo e a idéia do "bom selvagem" ignoram mais de 500 anos de genocídio, onde o europeu não descobriu, mas invadiu, tomou, estuprou, matou em nome da ganância sobre uma terra que já tinha donos. É emergencial o resgate de nossa história, cultura, linguagem, expressão corporal, cantos sagrados (Guajajara e Guajajara, 2022), da relação com a terra – TEKOHAW (o lugar onde vivemos em coletividade). Das lutas sobre a terra, pelo direito à terra, onde seus ancestrais foram plantados, a demarcação do chão que, um dia, lhe pertenceu.

Nos espaços urbanos, nas principais capitais, grande parte da população indígena vive nas favelas, nas periferias de forma precarizada e muitas vezes não se reconhecem como tal. Ao contrário, negam seu passado cultural (Monteiro, 2002). Os conceitos negligentes criaram um sistema que independentemente do argumento que se use, o indígena será sempre rechaçado; se vivem nas cidades, trabalham se vestem e estudam, não são mais indígenas; se vivem de forma mais isolada na floresta, são primitivos e atrasados, não gostam de trabalho e são preguiçosos (Santos 1997). Há muitos desdobramentos, por isso há muito debate e diálogo a fazer. A sala de aula precisa ser o espaço onde se combatem os estereótipos e preconceitos, e não apenas o local onde

crianças pintam o rosto, prendem um cocar com penas na cabeça e saem pelas ruas fazendo o típico som "U-u-u-u-u", batendo com a palma das mãos na boca.

A Raiz que dá a cura, a cultura que sustenta: multidimensionar a educação

É nesse sentido que as atividades realizadas junto aos estudantes do curso de formação de professores, do IECP, na Tekohaw Aldeia Marakaña demonstra-se como campo fundamental para descrevermos os agenciamentos impulsionados pela lei 11.645/08. A prática pedagógica nesse território não apenas torna visíveis as controvérsias da colonialidade do conhecimento, mas também convoca os futuros professores a perceberem-se como participantes de uma rede sociotécnica que envolve ancestralidade, espiritualidade, natureza, cultura e política.

Dessa forma, sob a perspectiva da TAR (Latour, 2012), é possível compreender a Aldeia Marakanã não como objeto passivo de observação, mas como um emaranhado de relações que desafiam a lógica dualista moderna. Reconhecendo a multiplicidade de actantes que compõem o cotidiano da aldeia - dos corpos indígenas às árvores que resistem, dos instrumentos de aprendizagem às práticas rituais- instaurando assim um novo olhar pedagógico, mais inclusivo e ético, oposto a hierarquizações prévias e a lógica hegemônica que tem colonizado nossas escolas há séculos.

Assim, discentes do curso de formação de professores (até a presente data, mais de 300 licenciandos), passaram por esta experiência, de novos agenciamentos e resistência na Aldeia Marakaña, participando de palestra ministrada pelo indígena José Guajajara e outras lideranças, que contam o processo de retomada da aldeia em 2016, e dos trâmites judiciais enfrentados pelos indígenas, desde quando ocuparam o território da aldeia até os dias atuais. O projeto de educação socioambiental, busca mediar atividades vinculadas à prática e à reflexão crítica através dos princípios de educação ambiental, pelo olhar do conhecimento ancestral indígena sobre a terra e o respeito ao meio-ambiente. O objetivo é garantir associações no âmbito da cultura/memória indígena, a partir de atividades ambientais de reconhecimento do solo, produção de adubos orgânicos, reciclagem do lixo, reconhecimento de ervas medicinais e plantas nativas da Mata Atlântica (Kinupp; Lorenzi, 2014), do sagrado da terra, das sementes, das folhas, do cocar.

Nas oficinas de agroecologia e reflorestamento que acontecem na Aldeia Maracanã, junto aos estudantes, são realizados mutirões para retirada do asfalto, recuperação do solo através de adubação "verde", composto orgânicos e, em seguida, o plantio. O projeto socioambiental visa uma educação diferenciada, focada no aprendizado e no exercício da solidariedade, coletividade e valorização da vida/natureza. No território da Tekohaw Aldeia Marakaña, muitas questões são discutidass, como o uso de agrotóxicos e hormônios, presentes na maior parte da nossa alimentação, como os transgênicos que chegam às nossas mesas condizem com o crescimento da indústria farmacêutica; primeiro se adoece a população, depois se vende a cura. Não é de se estranhar a parceria entre as indústrias como Monsanto e a Bayer, que se fundiram em 2016, mas que já trabalhavam em conjunto há décadas[5].

Outro ponto, frequentemente considerado é o agronegócio e a existência de uma bancada ruralista. Membros do Senado são donos de Estados inteiros, onde destroem a mata nativa e plantam soja transgênica para alimentar o gado (Krenak, 2019). O desequilíbrio causado por esta atividade atinge fauna e flora, além das populações tradicionais, incluindo os indígenas que são expulsos de suas terras sem serem realocados para qualquer outro espaço demarcado, deixados à própria sorte (Kopenawa; Albert, 2015). Este foi o caso dos indígenas da etnia Guarani-Kaiowa, no Matogrosso do Sul que tiveram suas terras tomadas, terras essas que eram demarcadas[6]; ou dos Krenak, que viram morrer seu Rio Doce, envenenado pelos rejeitos das barragens da Mineradora Vale do Rio Doce (Krenak, 2022). Os efeitos do agronegócio ao ecossistema são graves. A emissão de gases causadores de efeito estufa, pela pecuária, contribui para a ocorrência de mudanças climáticas. Grande parte da água potável é utilizada na agricultura da soja, que, em seguida, é utilizada para alimentar os animais. Se devasta as florestas apenas para a criação de pastos. Só na Amazônia, centenas de hectares arborizados são derrubados em prol da pecuária. Os resíduos provenientes do agronegócio poluem mais que os principais centros urbanos do mundo, sendo sua maior parte lançada ao mar, provocando a morte de peixes pela poluição e falta de oxigênio.

[5]Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/560196-bayer-monsanto-a-maior-fusao-empresarial-da-historia. Acesso em: 18 out. 2025.
[6]Disponível em: https://cimi.org.br/2025/09/guarani-e-kaiowa-voltam-a-retomada-na-ti-guyraroka-e-sao-atacados-onu-e-cidh-sao-acionadas/. Acesso em: 18 out 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> [...] Quando nós falamos que nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: "Isso é algum folclore deles"; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover, e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: "não, uma montanha não fala nada". Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com nossa Mãe Terra resulta que ela está nos deixando órfãos não só os que em diferentes graduações são chamados de índios, mas a todos (Krenak, p. 49, 2020).

Ciente de toda essa realidade, o projeto busca ressignificar a Lei 11645/08 ao desenvolver um resgate da cultura indígena e reflexão dos estudantes sobre os modelos econômicos aos quais estamos sujeitos, e um modelo alternativo que vise uma sociedade mais autônoma, superando a cultura do desperdício e que abra espaço para seu questionamento; que reative a vivência com a terra e a compreensão do aspecto político-social a partir das microrrelações que, neste espaço de convívio, tendem a se desenvolver. Tal prática tem sido sem dúvida, uma inovação no campo pedagógico.

O ensino, através do plantio, reconhecimento de nossa medicina natural, das sementes sagradas, das flores que colorem os chás, das frutas que produzem tinturas, usadas em grafismos e que contam um pouco da cosmologia de cada etnia, o canto na fogueira, o vibrar do maracá que replica o som de pássaros, tudo, todas as vozes, todos os seres contribuem pra resolução dos problemas, em constante interação de pensamento e ação, pois o processo de formação não deve servir para a produção de indivíduos isolados, mas sim para estimular uma educação baseada no diálogo e na coletividade (Figura 2).

Figura 2- Prancha fotográfica mostrando as atividades com os estudantes na Aldeia Marakaña

Legenda: À esquerda aluna do Instituto de Educação Carlos Pasquale na oficina de Plantio de mudas de árvores nativas, reconectando o solo, as plantas, os discentes, a compostagem e todos os actantes presentes na aldeia. Ao centro, alunos do mesmo Instituto de Educação exibem sementes e trabalham coletivamente para a produção de artesanatos. À direita Aluna do IECP, produz e apresenta a mensagem em um cartaz que envolve diversos actantes presentes na aldeia: a terra, a água e a resistência. Fonte: Acervo da autora, nov. 2024.

Em um contexto de emergências climáticas, a educação deveria estimular tais debates, no entanto, o que notamos é que os campos intelectuais parecem cada vez mais isolados. As ciências sociais, as ciências do texto, as ciências exatas, todas são consideradas fundamentais, contanto que permaneçam separadas, como afirma Latour (2013) de forma crítica. Quando se tenta interligar cada elemento, o que permitiria compreender as relações sociais que afetam nossas vidas, nossos ambientes e sua identificação cultural, este projeto é rapidamente desqualificado.

Quando chegam às universidades, os estudantes permanecem sendo apresentados ao pensamento cartesiano, fragmentado: onde o mundo acadêmico permeia valores culturais sólidos e cientificamente aceitos, mas que desprezam ou sequer reconhecem a integridade das relações sócio/ culturais/ naturais, reforçando uma linha limite imaginária que, de forma concreta, separa as ciências naturais e as ciências humanas e consequentemente, separa também natureza e homem (cultura), como nos diz Castro (2017):

> [...] exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos (Castro, 2017, p. 348).

Esta visão hierarquizante consagrou a ideia que o ser humano tem domínio sobre a natureza e não o convívio equilibrado com esta. Na perspectiva das comunidades tradicionais da Aldeia Marakaña, o ser humano é expressão da própria natureza, e na qual todos os seres estão, de alguma forma, integrados pela teia da vida e, assim, como defende Cortez (2021), somos todos agentes de mudança desta teia.

Este novo viés, de forma interligada, torna realmente plausível e mensurável a Lei 11.645/08, que determina o ensino de história e cultura indígena nos estabelecimentos de ensino, mas não de uma forma rasa, mítica e folclórica, como se os povos originários

estivessem distantes de nós, não fossem um pouco de todos nós e nós um pouco deles, presos nas páginas dos livros didáticos e entre as paredes das salas de aulas.

As experiências com os estudantes dentro da Pluriuniversidade indígena Aldeia Marakaña permitem novas associações e perspectivas sobre biodiversidade e sociodiversidade, um debate de lutas atreladas e que são formalmente desqualificadas nos campos das ciências e nos currículos escolares. Enquanto luta de resistência socioambiental, não é possível a separação homem/ natureza, e ambos sofrem juntos os efeitos de ações de uma sociedade "moderna" que separou em campos distintos, cada um desses dois elementos (Gonçalves, 2021).

Na Aldeia não ocorre dicotomia, esta forma pré definida de ver o mundo, tal qual fazem os modernos, onde sociedade (cultura) e natureza estão apartadas. As florestas, os rios e os animais não estão afastados da vida política e da sociedade, tudo está profundamente relacionado de forma coletiva. A pedagogia da aldeia expressa uma forma distinta de se habitar o mundo: *um caráter híbrido do cosmo*. A luta na aldeia não é apenas uma luta por território, mas uma disputa cosmopolítica, pelo direito de existir em um mundo múltiplo. A aldeia desafia o conceito de universo único dos modernos, pois ali a terra fala, os ancestrais ensinam e a política se dá em comunhão com as ciências:

> [...] O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (Stengers, 2018, p. 5).

O objetivo, portanto, é fazer com que esses conhecimentos que permeiam a mentalidade das relações indígenas da Aldeia Marakaña, de integração com a terra, enquanto elemento sagrado e ancestral alcance as escolas e universidades. O que, em um primeiro momento pode parecer distante de nossa mentalidade de mundo moderno e da crença de um suposto progresso, que realmente torna-se cada vez mais caótico, e paradoxal, diante o contexto ambiental global catastrófico que se desnuda (Alphandéry, Bioun e Dupont, 1991).

Para que este diálogo ocorra, nos inspiramos nos princípios da educação popular de Paulo Freire (2014), focada na leitura, por um lado, de uma educação meramente

reprodutivista, e, por outro, de uma pedagogia do diálogo. Com base no reconhecimento do outro, esta tem por finalidade o reconhecimento da indissociabilidade entre natureza e cultura, e que, desta forma, permita que os debates sobre os desafios ambientais, não se limitam ao campo das teorias. Tais teorias, que floreiam artigos e publicações científicas, não alcançam o chão da escola, as atividades e oficinas realizadas na Aldeia Marakaña e quiçá as salas de aulas das universidades. Há, portanto, o compromisso com o processo de coletivização dos indivíduos, a partir do entendimento de suas realidades.

A compreensão do conceito de ecologia dos saberes (Santos, 2007), que rejeita a monocultura dos modelos científicos e sua hegemonia, propondo diálogos interculturais e interepistêmicos, é fundamental à crítica ao colonialismo epistêmico e à valorização das formas plurais de saberes. Assim, é possível reconhecer a diversidade epistemológica do mundo, e das múltiplas formas e legítimas de se produzir conhecimentos (científico, popular, indígena, religioso, ancestral, artístico).

> O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. A teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formar a sociedade civil. O que silenciam é que com isso se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza — um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escapar por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza (Santos, 2007, p. 4).

A Aldeia Marakaña é uma expressão concreta das práticas de uma ecologia dos saberes, um encontro entre os conhecimentos acadêmicos e os saberes ancestrais de forma horizontal. Uma forma de construir o conhecimento de maneira contra colonial em uma prática educativa ecoepistêmica, onde estudantes, professores, lideranças indígenas são, todos, coautores do conhecimento.

> O pensamento do Ocidente pegou uma escola e foi fundo nela, é a escola da impossibilidade da água, de uma montanha ou de uma pedra estabelecer qualquer tipo de comunicação com o humano, a ponto de criar uma distinção entre humano e não humano. [...] É necessário retomar o paradigma epistemológico indígena, uma epistemologia em que os seres animados ou inanimados são tão sujeitos como os humanos, mesmo que sujeitos de

> natureza completamente diferente. (Guajajara, Guajajara, Xavante, Mundukuru, 2023, p. 40).

Ainda em Freire (1999), se critica a educação de tradições eurocêntricas, que generalizam o "não-europeu" como o "não-ser", aquele que precisa ser adestrado até que se adéque ao modelo considerado "padrão". Para este modelo de educação não há espaço para o diálogo, visto que o certo ou errado já estariam previamente definidos. A educação não é compreendida como um processo neutro, nem a construção do conhecimento, nem a elaboração de livros didáticos, nem as exposições de conteúdo. Todos os processos são por si, representações da realidade, transmitidos e assimilados a partir de interesses específicos (Freire, 1994).

Das inconclusões finais: quando se rompem os muros da escola, germinam sementes?

Não há saberes apenas nas instituições de ensino, mas nos mais diversos aspectos da vida, e nem sempre os mesmos chegam por vias formais de aprendizado, que reduzem estudantes a números (Cosmos, 2003), e que não permitem outros saberes que não os dos currículos tradicionais. Esta educação formal gera por vezes preconceitos, não debate diferenças, reproduz estereótipos, cria conceitos homogeneizantes universalistas, reduz o pensamento a práticas que distanciam cultura/ natureza. A educação institucionalizada é uma educação eurocêntrica branca, de caráter elitista, não voltada a conexões coletivas híbridas.

É fundamental compreender que nossa formação cultural é diversificada, e a partir desta, romper preconceitos, o que se faz fundamental para as redefinições das redes, superando, assim, padronizações homogêneas, monoculturais e estereotipadas, a partir da perspectiva dos povos originários sobre os seres que habitam o território sagrado da aldeia, onde os encantados dançam e ensinam na roda do maraká e o mundo monocromático é substituído pelas cores, cheiros, sabores de frutas e chá, pelo jenipapo dos grafismos, do urucum no vermelho dos corpos, corpos que falam, corpos esses, que foram por tanto tempo negados, negligenciados e que agora podem existir, coexistir, re existir.

> [...] justapondo Bruno Latour e Paulo Freire, "se a verdade da Ciência, no singular e com letra maiúscula, pode oprimir outras formas de conhecimento, por que não ficar próximo dos ´oprimidos´ tratando-os não como objetos de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> um tratamento humanitarista, como coisa, mas como sujeitos narradores de suas próprias histórias? (Marques, 2018, p. 15).

No entanto, sua prática não se dá de forma simples, pois se faz necessário enfrentar todo um conjunto hegemônico de poderes estabelecidos por um modelo de educação tradicional, cartesiano. A compreensão socioambiental através de Vivências Indígenas e um conjunto de atividades realizadas em parceria com a Aldeia Marakaña garantem novos agenciamentos, onde as teorias presentes nas linhas da Lei 11. 645/08 tornem-se práticas encadeadas pela superação do daltonismo cultural, da visão disjuntiva que distancia humano e natureza e o entendimento de um arco-íris de culturas que nos compõem, ressaltando o senso de coletividade, valorização e respeito às diferenças. E permitindo, assim, o entendimento de que todos somos seres históricos, culturais e ambientais, que agimos e sofremos as ações sobre o meio de forma direta, e por isso a necessidade tão urgente de nos ressignificarmos como híbridos desta natureza e cultura que nos compõem (Figura 3).

Figura 3 - Estudantes do IECP realizam uma roda de maracá[7]

.

Fonte: Acervo da autora, nov. 2019.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José. **O guarani**. 10ª Ed. São Paulo: Ática, 1985.

[7] A roda representa o ciclo sagrado, o início e o fim que compõem a vida e que juntamente ao fogo, para as diversas etnias que ali vivem, fazem parte de sua cosmologia e cosmogonia. Estar em coletivo, em roda, para celebrar a vida, os ritos de passagem, as mudanças de estação e mesmo a morte, que para eles não representa um fim.

ALPHANDERY, Pierre; BITOUN, Pierre; DUPONT, Yves. **O equivoco ecológico: Riscos políticos**. 2ª ed. Lisboa: Instituto Piaget,1991.

ALVES, Rubem. **A pedagogia dos Caracóis**. Rio de Janeiro: Ed. Verus, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma Selvagem**. São Paulo: UBU, 2017.

CORREA, Vera. **Globalização e Neoliberalismo -** O que Isso Tem a Ver com Você, Professor? Rio de Janeiro: Quartet Editora, 2000.

CORTEZ, Fé. **Uma nova História possível para a humanidade**. São Paulo: Leya Brasil, 2021.

COSMOS, Cláudia de Carvalho, **Neoliberalismo e educação**: lógica e contradições. São Paulo: Dissertação de mestrado em educação, Centro Universitário Moura Lacerda. 2003.

COSTA, Lara Moutinho da. **Cultura e natureza**: tribos urbanas e povos tradicionais. Rio de Janeiro: Garamondi, 2011.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: an overview. **Fórum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research**, v. 12, n. 1, art. 10, jan. 2011.

FANELLI, Giovana de Cássia Ramos. **A Lei 11.645/08**: história, movimentos sociais e mudança curricular. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política, Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Marcia Fernanda. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro.** Rio de janeiro: EDUERJ, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um encontro com a pedagogia do oprimido. Rio de janeiro:Paz e Terra,1994.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de janeiro: Terra e Paz, 1999.

_____. **Pedagogia da autonomia**: Saberes necessários a prática educativa. São Paulo: Paz e terra (coleção leitura), 2004.

_____. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e terra, 2014.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GALLO, Silvio. **Pedagogia Libertária**: anarquistas, anarquismo e educação. São Paulo: Imaginário, 2007.

GONÇALVEZ, Carlos Walter Porto. **O desafio ambiental** (os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização). São Paulo: Record, 2004.

_____. **Os (dês) caminho do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 2021.

GUAJAJARA, Potyra; GUAJAJARA, Urutau; XAVANTE, Julia; MUNDUKURU, Lucas (Org.) **Em nossas artérias nossas raízes:** Tekohaw Maraka´na. Rio de janeiro: Universidade indígena Maraka´na, 2023.

GUAJAJARA, Potyra; GUAJAJARA, Urutau (Orgs) **Cantos e encantos**. Rio de Janeiro: Aldeia Maraka´na, CESAC e I-Motirõ, 2022.

KINUPP, Valdely Ferreira. LORENZI, Harri. **Plantas alimentícias não convencionais**. Panc no Brasil. Rio de Janeiro: Plantarum, 2014.

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

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

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator rede. Santa Catarina: EDUSC, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: editora 34, Coleção Trans, 2013.

———. **Cogitamus:** seis Cartas sobre as humanidades científicas. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.

MARQUES, Ivan da Costa. Prefácio. In: FERNANDEZ, Viviane; MACEDO, Joana; BRANQUINHO, Fátima. **Pedra, planta, bicho, gente, ... coisas:** Encontros da teoria Ator rede com a ciência ambientais. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

MONTEIRO, Edson. **Os Brasis de Uruçumirim**: uma prosa histórica sobre os nativos tupinambás da Guanabara de Ainverê. Rio de Janeiro: Tauari, 2002.

ORSO, Paulino José. Neoliberalismo: Equívocos e conseqüências. In: LOMBARDI, José Claudinei; SANFELICE, José Luis (Org.) **Liberalismo e educação em debate**. Campinas: Autores e associados. Histedbr, 2007, p. 163-183.

PIMENTA, Fabiana de Souza**. Jogando com a aldeia maracanã (RJ)**: resistência e educação diferenciada. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

REBUZZI, Daniele da Costa. Aldeia Maracanã: o movimento contra o índio arquivado. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, São Carlos, v. 6, n. 2, jul./dez. 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Configurações histórico-culturais dos povos americanos**. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: UBU Editora, 2023.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. Coimbra. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, v. 39, p. 15-124, 1997.

———. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

VALE, Ana Maria. **Educação popular na escola pública**. São Paulo: Cortez, 2001.

WOHLLEBEN, Peter. **A vida secreta das árvores**: O que elas sentem e como se comunicam- A descoberta de um mundo oculto. Rio de Janeiro: Sextante, 2015.

Redes de cuidado entre espécies, saberes, rios: por uma outra educação ambiental

Adriana Maria Loureiro[1]
Fátima Teresa Braga Branquinho[2]

Este trabalho propõe um encontro entre a teoria ator-rede, na figura de Bruno Latour, e as cosmologias indígenas evocadas por Ailton Krenak, especialmente na noção de "futuro ancestral". Atravessando esses diálogos, emergem elementos não-humanos como dádiva e linhagem — como em *Minha mãe me deu um rio*, do poeta Manoel de Barros —, sugerindo que os vínculos entre pedra, planta, bicho e gente não são metáforas, mas práticas de existência. A proposta parte de observações e diferentes experiências ligadas às ciências ambientais para refletir sobre práticas de cuidado entre espécies e saberes. No lugar da separação moderna entre natureza e cultura, aponta-se para alianças e modos de vida que insistem, resistem e (re)criam mundos apesar do colapso. Tecendo ciência, poesia e cosmopolítica, o trabalho aposta na escuta do outro – a partir de textos escritos por indígenas em uma licenciatura intercultural – como gesto de recomposição possível do mundo por uma educação ambiental que escape da dicotomia e hierarquização, características comuns ao que vem sendo praticado e que não nos impediu de chegar à crise. Aprender com os indígenas pode ser uma forma de sobrevivermos, afinal, como bem nos afirma Krenak, esses povos resistem há mais de quinhentos anos.

Palavras-Chave: Teoria Ator-rede. Educação Ambiental. Povos Indígenas.

[1] Doutora em Ciências do Meio Ambiente. Professora do Colégio Técnico da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: amloureiro@ufrrj.br.
[2] Doutora em Ciências Sociais. Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: fatima.branquinho@uol.com.br.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Minha mãe me deu um rio.
Era dia de meu aniversário e ela não sabia o que me presentear.
Fazia tempo que os mascates não passavam naquele lugar esquecido.
Se o mascate passasse a minha mãe compraria rapadura
Ou bolachinhas para me dar.
Mas como não passara o mascate, minha mãe me deu um rio.
Era o mesmo rio que passava atrás de casa.
Eu estimei o presente mais do que fosse uma rapadura do mascate".

(Manoel de Barros, 2010, p. 6)

Introdução

O percurso que sustenta este trabalho foi iniciado na pandemia de Covid-19[3], momento em que a experiência do isolamento acentuou a percepção de nossa vulnerabilidade e interdependência. A crise sanitária, social e ambiental não apenas escancarou a fragilidade das estruturas modernas, como também intensificou a necessidade de repensar os vínculos entre humanos e não-humanos. Nesse contexto, emergiu a pergunta que orienta esta reflexão: como imaginar uma educação ambiental que não reproduza a cisão moderna entre natureza e cultura, mas que reconheça as interdependências como práticas concretas de existência?

A Teoria Ator-Rede (ANT), especialmente na obra de Bruno Latour (2012) e nas leituras de Bensusan (2019) e Ailton Krenak (2019, 2020), mostrou-se um campo fértil para pensar tais questões. Ao reconhecer a agência dos não-humanos — rios, pedras, florestas, animais, artefatos —, a ANT desloca o olhar das hierarquias e abre espaço para compreender redes de ação e reciprocidade. Essa perspectiva desafia os modelos modernos de conhecimento, que insistem em separar ciência de mito, humano de natureza, técnica de afeto.

A escuta das cosmologias indígenas, sobretudo a partir das reflexões de Ailton Krenak (2019, 2020), amplia o horizonte dessas interrogações. Sua noção de "futuro ancestral" reposiciona a questão do tempo: não se trata de projetar um amanhã linear, mas

[3] Cf, Loureiro, Adriana Maria. **Naturezas e Culturas em (con)textos Xakriabá (MG)**: um estudo com educadores indígenas. Tese (Doutorado em Meio Ambiente). 205f. 2021. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

de reconhecer a força de uma memória viva, que sustenta a possibilidade de sobrevivência. Povos indígenas resistem há mais de quinhentos anos ao colapso imposto pela "modernidade" – cujas aspas farão sentido ao longo deste texto –, e sua persistência revela caminhos de recomposição que escapam às dicotomias e hierarquizações que estruturaram as práticas hegemônicas de educação ambiental.

Nesse entrelaçamento de perspectivas, poesia e cosmopolítica se somam à ciência como modos de conhecer e de existir. Manoel de Barros, em "O menino que ganhou um rio", oferece a imagem de um parentesco ampliado, no qual pedra, planta, bicho e gente não são metáforas, mas dádivas e linhagens que configuram práticas de pertencimento. A poesia pode ser um caminho que desloca a educação ambiental do lugar de técnica e prescrição normativa para o campo da escuta, do aprendizado e do cuidado.

É nesse gesto de abertura que se delineia a proposta aqui apresentada: pensar a educação ambiental não como mera transmissão de conteúdos ou normatização de condutas, mas como prática de alianças e recomposições. Trata-se de apostar em uma pedagogia que reconheça as redes de cuidado entre espécies e saberes, em que humanos e não-humanos compartilham não apenas territórios, mas também destinos. Essa perspectiva, enraizada tanto em diálogos com a Teoria Ator-Rede quanto nas cosmologias indígenas, sugere que aprender com os povos originários — e com sua persistência em existir — pode ser não apenas uma inspiração, mas uma condição de sobrevivência diante do colapso contemporâneo.

Apontamentos preliminares sobre Educação Ambiental

Consideramos importante iniciar este trabalho abordando um assunto que há muito nos incomoda: a frequente adjetivação da educação. Ao falarmos "educação indígena", ou mesmo, "educação escolar", "educação infantil", "educação especial", entre outros tantos exemplos, estamos falando sobre educação, sem qualquer adjetivo, pois os princípios são os mesmos, a essência é comum. Este estudo não pretende focar em tal discussão, mas é importante esclarecer que o termo "educação ambiental" será aqui utilizado sem considerá-lo uma vertente diferente de qualquer outra. A educação

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ambiental é uma das muitas possibilidades de se falar sobre Educação, no entendimento freiriano de que o que se aprende deve fazer sentido para o mundo do educando, não importando onde se localiza esse mundo: se dentro de uma escola, de uma casa ou à sombra de uma mangueira[4].

Especificamente sobre esse tema, Layrargues (2004) destaca que

> Educação Ambiental é o nome que historicamente se convencionou dar às práticas educativas relacionadas à questão ambiental. 'Educação Ambiental' designa uma qualidade especial que define uma classe de características que juntas, permitem o reconhecimento de sua identidade, diante de uma Educação que antes não era ambiental (Layrargues, 2004, p. 7).

Guimarães (2004) afirma que a Educação Ambiental não se realiza sozinha, mas nas relações do ambiente (escolar ou não) e nas interações entre os diferentes atores. Desse modo a Educação Ambiental é vista como um caminho de sentidos no qual as relações que se constroem no processo educativo contribuem para a compreensão da realidade dos/para/pelos envolvidos.

Iniciamos, então, o percurso deste estudo a partir da Constituição Federal (CF) de 1988, que em seu artigo 225, assevera que

> Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Brasil, 1988).

Além disso, o item VI do parágrafo 1º desse mesmo artigo afirma que, para a garantia desse direito, cabe ao poder público, entre outras obrigações, a de "promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente". A Lei 9.795, de 27 de abril de 1999, instituiu, dez anos após a CF, a Política Nacional de Educação Ambiental (PNEA). O artigo 1º já esclarece que

> entendem-se por educação ambiental os processos por meio dos quais o indivíduo e a coletividade constroem valores sociais, conhecimentos,

[4] Cf. Freire, 1989.

> habilidades, atitudes e competências voltadas para a conservação do meio ambiente, bem de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida e sua sustentabilidade (Brasil, 1999).

Já o artigo 2º da mesma Lei coloca a educação ambiental como componente essencial e permanente da educação em todo país, devendo estar presente em todos os níveis e modalidades do processo, tanto em caráter formal quanto não-formal. No ensino formal, segundo o artigo 9º, a educação ambiental engloba desde a educação básica (da educação infantil ao ensino médio) até a educação superior, passando pela educação especial, profissional e de formação de jovens e adultos, desenvolvida, de acordo com o artigo 10, como uma prática integrada, contínua e permanente. Há ainda um destaque para a formação inicial dos docentes e a necessidade de uma formação complementar nas suas áreas de atuação, a fim de atenderem aos princípios e objetivos da PNEA.

Estabelecidas pela Resolução CNE/CP nº 2, de 15 de junho de 2012, com o intuito de sistematizar as normas da PNEA, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental (DCNEA) concebem a educação ambiental como "prática educativa integrada, interdisciplinar, contínua e permanente".

Mais recentemente, em 2017, houve a instituição da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) por meio da Resolução CNE/CP nº 2, de 22 de dezembro. Referência curricular já prevista pela Constituição Federal e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a BNCC, cuja implantação foi controversa e cercada de críticas e dúvidas, impactou a formação docente e a elaboração de materiais didáticos. A discussão do Ensino Médio ocorreu separadamente da Educação Infantil e do Ensino Fundamental, revelando, assim, uma individualização do processo educativo. No âmbito da Educação Ambiental, a BNCC se apresenta como diferente em relação aos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN)[5], ao destacar temas contemporâneos transversais, que devem ser, obrigatoriamente, ao contrário do que previam os PCN, incluídos no currículo como conteúdos a serem abordados por todas as áreas de conhecimento. Segundo documento

[5] Referencial que orientou a educação no país a partir do ano de 1996.

do MEC[6] que trata sobre esses temas contemporâneos, há seis macroáreas temáticas que ampliam os temas transversais de seis (nos PCN)[7] para quinze (na BNCC).

Sendo a Educação Ambiental, mesmo que como tema transversal, um modelo de educação formal, a escola se mostra como referência de espaço para sua realização, mas não o único. Araújo et al. (2013), por exemplo, apresentam o ecoturismo[8] como uma possibilidade, que poderia levar, por meio de uma ética centrada nos valores culturais dos povos indígenas, a um fortalecimento político e econômico da comunidade. Além disso, os autores apontam que as novas tecnologias podem auxiliar ao processo de educação ambiental, por meio de cursos e oficinas. Destacamos, ainda, as Salas Verdes[9], projeto de iniciativa do Ministério do Meio Ambiente (MMA), vistas por diferentes autores como ambientes dinâmicos e favoráveis ao desenvolvimento de projetos de Educação Ambiental.

O artigo de Urruth e Calixto (2018) – resultado de uma pesquisa de mestrado – busca aproximações entre a Educação Indígena e a Educação Ambiental. A pesquisadora é indígena – da etnia *Pupykavry*, mas optou por realizar seu estudo com um povo vizinho – os *Shanenawá*, no Acre, para evitar qualquer tipo de influência que porventura poderia surgir, mas ao se apresentar como indígena, suas impressões são deixadas no texto, o que o torna mais elucidativo:

> A Educação Ambiental para os indígenas está presente no modo de vida. A resistência e sobrevivência de todos os povos indígenas em relação aos processos de extermínios, catequização e tentativa de civilização somente foram possíveis a partir do entendimento e trocas com a natureza. É sanguínea, pois a terra que vemos é mãe, corre por nossas veias e artérias. O nosso sangue é a terra (Urruth e Calixto, 2018, p. 588).

---

[6] Disponível em: <www.basenacionalcomum.mec.gov.br/images/implementacao/contextualizacao_temas_contemporaneos.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2021.

[7] Ética, Meio Ambiente, Orientação sexual, Pluralidade Cultural, Trabalho e Consumo, Saúde.

[8] Importante destacar que o ecoturismo é compreendido pela PNEA como uma ação de educação ambiental não-formal, em seu artigo 13.

[9] Com o objetivo de incentivar a criação de espaços educadores vinculados a instituições públicas ou privadas onde se desenvolvam ações de educação ambiental com abrangência local ou regional, o Projeto Sala Verde surge no ano 2000, por meio do Centro de Informação e Documentação (CID Ambiental), do MMA, como elemento importante para a consolidação da PNEA. Cada instituição configura a sua Sala Verde e tem seu Projeto Pedagógico submetido ao MMA. (Para saber mais: <salasverdes.mma.gov.br>).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sobre esse assunto, Guimarães e Medeiros (2016) enfatizam a importância da desconstrução da visão hegemônica na qual a sociedade moderna se encontra em posição superior, hierarquicamente, à indígena. Eles afirmam que essa opção

> retira a centralidade das leis prescritivas, predeterminantes, de verdades únicas, para as tendências abertas a diferentes possibilidades. Nisto reconstrói-se, como processo formativo, um discurso e uma prática de humildade, presente nos saberes indígenas ancestrais, descentrando da exclusiva ação humana, o destino do mundo e abrindo para algo que nos transcende (Guimarães e Medeiros, 2016, p. 54).

Os autores vão além e propõem o que chamam de "um exercício de humildade, solidariedade e compartilhamento" para, em diálogo, e como aprendizes, chegarem a uma educação ambiental crítica capaz de emancipar e transformar. Ocorre que percebemos que tal prática pode reforçar dualidades e não é o modo como pretendemos que este trabalho se desenvolva. Pretendemos aqui, a tentativa de superação das dualidades, no entendimento de que não há partes excludentes. Desse modo, declaramos a opção por uma desierarquização de saberes em diálogo com a noção da Teoria Ator-rede (ANT), descrita por Branquinho e Lacerda (2017) como uma possibilidade de redesenho das relações entre humanos e não-humanos. Segundo as autoras, "parte da nossa humanidade é feita da inumanidade dos objetos, tal e qual acontece nas sociedades que não têm a ciência como primeira escolha de instrumento de leitura do mundo" (Branquinho e Lacerda, 2017, p. 51).

Assim, chegamos a Davi Kopenawa, que destaca a visão indígena da natureza, que é compreendida como algo inteiro e não fragmentado:

> Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta ferida por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. (...)
>
> Nós, xamãs, dizemos que protegemos a natureza por inteiro (Kopenawa e Albert, 2015, p. 484).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ailton Krenak ilustra bem essa indissociabilidade quando, ao nos instigar a pensar modos de adiar o fim do mundo, relata que

> o Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (Krenak, 2019, p. 40).

Os Krenak têm a noção exata de que sua relação com o Rio Doce é única e os faz apenas um. A busca pela superação da lógica moderna, de que nós, humanos, estamos em um lado – ou mesmo, patamar – e os demais elementos em outro, é o caminho escolhido por nós neste trabalho, que busca discutir a possibilidade de educação ambiental que escape das armadilhas dualistas.

Saberes indígenas e a ANT

A modernidade nos apresentou um diferente contorno para a noção de conhecimento. A chamada "Revolução Científica", ocorrida na era renascentista, trouxe um novo conceito de natureza. Segundo Rodrigues (1994), "esse saber moderno acentua a experiência da classificação e do entendimento causal do mundo" (Rodrigues, 1994, p. 21). O autor destaca, assim, que "entre a natureza e o sujeito, aparece o mundo da ação e da criação do homem" (idem, p. 25). O homem passa a ser percebido como o ser capaz de dominar a natureza, segundo essa lógica.

Nesse momento, destacamos a ideia de Bensusan (2019) sobre o termo "conhecimento tradicional". A autora afirma um desconforto

> com este termo [...] Parece que há uma hierarquia, algo como se o conhecimento tradicional fosse um estágio anterior que, depois, viesse a ser superado pelo conhecimento moderno. Esse termo me remete à ideia de mundo moderno, como se a ciência europeia que acompanhou os colonizadores tivesse chegado para 'modernizar' os povos 'primitivos' (Bensusan, 2019, p. 22).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Bensusan sugere ainda o uso do termo "saberes locais", visto que o termo "tradicional" parece indicar algo anterior ao moderno, datado, imutável, acabado – o que não corresponde à realidade. Esses saberes não estão estagnados, eles são vivos, e não estão presos em um tempo passado, superados e descartados por outro tipo de conhecimento.

Assim, por que estudar comunidades indígenas e seus saberes a partir da ANT? Retomando Bruno Latour (2012) e sua crítica à sociologia do social, um modo de responder à pergunta é fazendo outra: como é a lógica do indígena em relação ao coletivo em que está inserido? A lógica moderna (e do homem branco) de que o humano está descolado e pode controlar a natureza é muito distante da indígena. Ailton Krenak (2020) nos dá algumas pistas:

> Os Krenak desconfiam desse destino humano, por isso que a gente se filia ao rio, à pedra, às plantas e a outros seres com quem temos afinidades. É importante saber com quem podemos nos associar, em uma perspectiva existencial mesmo, em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda. Foi esse ponto de observação que me fez afirmar que nós não somos a humanidade que pensamos ser. É mais ou menos o seguinte: se acreditarmos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a Terra são os tais humanos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial. Ora, se essa qualidade existisse, nós não estaríamos hoje discutindo a indiferença de algumas pessoas em relação à morte e à destruição da vida no planeta. Destruir a floresta, o rio, destruir as paisagens, assim como ignorar a morte das pessoas, mostra que não há parâmetro de qualidade nenhum na humanidade, que isso não passa de uma construção histórica não confirmada pela realidade (Krenak, 2020, p. 42-43).

O entendimento dos Krenak de se associarem a elementos não-humanos, com o reconhecimento de que sua experiência humana vem justamente do contato com o rio ou com as plantas, por exemplo, vai ao encontro do que nos propomos com este estudo. Pode ser observado, na fala de Ailton Krenak, um descolamento da visão moderna que fragmenta e coloca o ser humano e a natureza em lados distintos.

A forma predatória como a Terra sem sido tratada é alvo de outra reflexão de Ailton Krenak (2020), que afirma que o mundo cultivado pelos ancestrais tem, aos poucos, desaparecido:

> Os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, a abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Quando alguém sai para caçar tem que andar dias para encontrar uma espécie que antes vivia ali, ao redor da aldeia, compartilhando com os humanos aquele lugar. O mundo ao redor deles está sumindo. Quem vive na cidade não experimenta isso com a mesma intensidade porque tudo parece ter uma existência automática: você estende a mão e tem uma padaria, uma farmácia, um supermercado, um hospital (Krenak, 2020, p. 99).

Os saberes dos povos indígenas não ficaram no passado, não morreram. Essa é uma importante noção que precisamos incorporar. E outro ponto é que conhecemos pouco sobre eles. Estamos afastados desses povos e desses saberes. Nesse sentido, quem são os "isolados"[10]? São eles, que possuem uma lógica agregadora com elementos não-humanos ou somos nós, os não-indígenas, que assumimos um pensamento fragmentado e nos distanciamos da natureza, justamente por sermos "superiores" demais para ficar no mesmo patamar que os não-humanos?

No entendimento de que a fragmentação não é suficiente para dar conta de um estudo com indígenas, este estudo envereda por um outro caminho possível. Kopenawa, já citado neste trabalho, nos faz o relato de que a floresta é única; parti-la pode ser seu fim. Não se trata, então, de olhar para cada parte da floresta, incluindo os humanos que a habitam, como se fossem lados diferentes, como se a existência de uma parte anulasse a da outra.

Latour (2013) afirma que não considerar a existência de híbridos e isolar sujeitos e objetos é uma visão moderna, que cria limitações que não nos interessam, pois há a compreensão de que os lados não são opostos: um lado é também o outro. Considerar os híbridos é compreender que os povos indígenas são a floresta, são o rio, a montanha e os animais, e aprender com isso pode ser um caminho para uma educação (ambiental) não fragmentada.

Assim, é importante destacar que Bruno Latour (2013) afirma que

> Quando as palavras "moderno", "modernização" e "modernidade" aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há

[10] Utilizei este termo entre aspas porque com frequência o não-índio transborda a ideia de que índio é apenas o isolado, quando não se trata da realidade.

> ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. "Moderno", portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. (...) Nas inúmeras batalhas entre os Antigos e os Modernos, ambos têm hoje igual número de vitórias, e nada mais nos permite dizer se as revoluções dão cabo dos antigos regimes ou os aperfeiçoam (Latour, 2013, p. 15).

Retomamos, então, o trabalho de Bensusan (2019), que reforça que

> A dificuldade que nossa ciência possui em perceber a conexão entre os diversos elementos da natureza diz muito sobre a sua própria natureza. É para tentar entender esse delicado balanço que o conhecimento de povos indígenas e comunidades locais pode ser fundamental. E, também, quando esse equilíbrio se rompe, como no caso de extinção de espécies – seja a causa a perda de ambientes ou as mudanças do clima –, os povos indígenas e comunidades locais são prejudicados, sentem o impacto, mas continuam desconsiderados, sem voz e atropelados pela arrogância da nossa ciência (Bensusan, 2019, p. 58).

Assim, a ANT pode ser um caminho para o entendimento de que ciência e saberes tradicionais – ou locais – não estão em lados opostos. Há uma ciência nesses saberes, mas uma ciência diferente da moderna, pois não especializa, não separa, não hierarquiza. Ao estudar saberes populares em relação às ervas, Branquinho (2007) nos revela "como ervas, axé, princípio ativo, fitoterápicos e transgênicos são elementos de uma rede na qual tradição e modernidade sobrepõem-se, confundindo-se com o cotidiano" (Branquinho, 2007, p. 15). Além disso, a ANT nos mostra que, para o indígena, as associações entre humanos e não-humanos que compõem a realidade na qual está inserido, são mais evidentes em seu modo de viver.

Krenak (2019), ao sugerir ideias para adiarmos o fim do mundo, cita uma provocação feita por Eduardo Viveiros de Castro: "os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm" (Krenak, 2019, p. 32). Parafraseando o antropólogo, a perspectiva dos brancos sobre a existência não é a única e não é a melhor; outros povos possuem outras perspectivas, dentro de outras lógicas, e por que descartar sem refletir?

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A ideia de lidar com as surpresas (e fugir das certezas) aparece clara aqui. Estamos sempre ávidos por respostas, muitas vezes sem saber as perguntas. Ailton Krenak (2020) nos fala sobre a noção de natureza do indígena, que vai além da fala "eu sou a natureza", pois na floresta, segundo o autor,

> Não há essa substituição da vida, ela flui, e você, no fluxo, sente a sua pressão. Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos (...) A consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida. Eu tenho uma alegria muito grande de experimentar essa sensação (Krenak, 2020, p. 100).

O mesmo Ailton Krenak (2019), ao ser perguntado como os povos indígenas enfrentariam os novos desafios, nos mandou um alerta:

> Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado como os brancos vão escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos (Krenak, 2019, p. 31).

Uma educação ambiental em diálogo com saberes indígenas, tendo a Teoria Ator-rede como referencial teórico-metodológico, representa o reconhecimento de que não há abismo entre a ciência e os saberes desses povos, representa o reconhecimento de que elementos não-humanos como o rio, a montanha, as plantas, os animais, os objetos compõem aquele coletivo e agenciam aquela realidade. Durante anos os brancos tentaram ensinar aos índios. Por que não se dispuseram também a tentar, efetivamente, aprender?

Por uma outra educação ambiental

Por mais dialógico que o processo educativo se proponha a ser, não é incomum a Educação Ambiental cair em armadilhas que especializam e que designam ao mesmo ser humano que destrói, a missão de salvar, dentro de um discurso do "desenvolvimento

sustentável". Mas como esse humano pode salvar ao repetir práticas dentro da mesma lógica que levou à degradação?

A pandemia da Covid-19, que levantou inúmeras discussões sobre o nosso modo de vida, trouxe uma ameaça próxima e real à nossa existência. Em entrevista ao jornal britânico The Guardian, em janeiro de 2021[11], a primatóloga Jane Goodall, falecida recentemente, afirmou que

> Talvez a Covid tenha dado um empurrão que vai fazer a diferença. A lição mais importante dessa pandemia é que precisamos de uma nova relação com a natureza e com os animais. Nosso desrespeito aos animais criou condições para o surgimento de doenças zoonóticas (...) Em torno de 75% das novas doenças em humanos são zoonóticas (Tradução das Autoras).

Infelizmente mantivemos as velhas práticas. O modo como temos lidado com as questões do planeta tem nos levado a crises constantes. A continuação de fenômenos que nos conduzem repetidas vezes ao risco pode nos conduzir a imprevisíveis ameaças. Buscamos desesperadamente a solução na Ciência, mas será suficiente? Assim, recorro mais uma vez a Latour (2019), quando o autor fala que

> Se menos Ciência for necessária, será preciso contar mais muito mais com as ciências; se menos fatos indiscutíveis forem necessários, muito mais pesquisa será necessária; se menos qualidades primeiras forem necessárias, muito mais experimentação coletiva sobre o essencial e o acessório será necessária. Ainda aí, peço uma minúscula concessão: que se estenda a questão da democracia aos não humanos (Latour, 2019. P. 310)

Guimarães (2013) fala sobre o paradoxo da Educação Ambiental: "mais Educação Ambiental não está correspondendo a uma sociedade que degrade menos o meio natural. Parece que essa EA não está sendo eficaz para enfrentar a crise socioambiental que vivenciamos" (Guimarães, 2013, p. 15). Seguimos fazendo uma Educação Ambiental que dicotomiza e hierarquiza. Por que não pensar um outro modo de fazer essa EA a partir de

[11] Cf. Watts, Jonathan. Jane Goodall: 'Change is happening. There are many ways to start moving in the right way. The Guardian, Reino Unido, 3 jan. 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2021/jan/03/jane-goodall-change-is-happening-there-are-many-ways-to-start-moving-in-the-right-way>. Acesso em: 19 out. 2021.

associações e da noção de rede? Por que não aprender com os povos originários, que garantem a existência da floresta? Bensusan (2019) afirma que "os saberes locais são geralmente muito profundos em relação aos recursos naturais de um espaço físico específico" (Bensusan, 2019, p. 28). O debate sobre Educação Ambiental é cada vez maior, mas pouco eficaz – seja pela linguagem, pelo modo de ser, pelos temas que discute. A aproximação com as ciências, com os saberes indígenas e com a noção de que natureza e cultura são indissociáveis pode ser um caminho para nos afastar de novas situações que sigam colocando nossa existência em risco.

Ouvir as falas indígenas no processo de Educação Ambiental pode ser um caminho para entendermos como chegamos à crise e encontrar um meio de sair dela. Vivemos presos ao conceito de "desenvolvimento sustentável", como se fosse um mantra, mas que desenvolvimento? Recorro, então, ao mesmo Krenak:

> o mundo possível que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, pode ser bom. Eles [os brancos] ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se 'civilizar-se' fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve (Krenak, 2020, p. 112-113).

Nesse sentido, este trabalho, que nasceu de uma pesquisa de doutorado em Meio Ambiente que dialogou com cinquenta trabalhos de conclusão de curso de uma licenciatura indígena – o que implicou em muita escuta –, busca fazer das associações e da noção de agenciamento o caminho para a produção de conhecimento que permita uma outra educação ambiental.

O entendimento de que estamos repetindo práticas que nos conduziram à crise que ameaça a nossa própria existência é um modo de buscarmos outro(s) caminho(s). Talvez tenha chegado a hora de tirar os óculos com os quais enxergamos as repetidas crises, e passar a olhar bem de perto – como formigas – para a realidade que se apresenta e as possibilidades que podem emergir.

Podemos aprender com experiências como a da Nova Zelândia, que concedeu direitos jurídicos ao Rio Whanganui[12] e ao Monte Taranaki[13], reconhecendo-os como ancestrais vivos e sujeitos de direito. Ao reconhecer a terra, as águas e as montanhas como entidades dotadas de espírito e dignidade, os maori nos ensinam que é possível estabelecer uma relação de reciprocidade e respeito com o mundo natural — não como algo que nos serve, mas como parte essencial de quem somos, do mesmo modo que o menino do poema de Manoel de Barros percebe o seu rio. Essa decisão neozelandesa pode ser inspiração para outras formas de convivência com o planeta.

Para (não) finalizar, uma experiência pedagógica marcante que ilustra o que foi aqui apresentado ocorreu quando alunos de um curso técnico de nível médio foram levados para cuidar de cavalos no setor de garanhões da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde é desenvolvido um projeto de extensão da universidade[14]. A atividade, que inicialmente parecia apenas um exercício de manejo, transformou-se em uma profunda vivência de cuidado e escuta. Os estudantes prepararam e ofereceram o alimento, escovaram os animais e, pouco a pouco, foram sendo tocados por uma presença silenciosa que convocava à delicadeza. Ao final, esses jovens que chegaram ali com medo do contato direto os animais, abraçavam os cavalos com genuína ternura. Nesse gesto simples, mas potente, pode-se perceber que a educação ambiental acontece quando a relação com o mundo se torna encontro — quando a aprendizagem se dá no toque, na observação e na reciprocidade entre humanos e não-humanos.

Algumas (breves) considerações

A epígrafe deste trabalho nos mostra a felicidade de um menino ao ganhar um rio de presente. Esse menino se vê no seu rio e, a partir desse gesto, desenvolve uma relação de pertencimento e cuidado: o rio deixa de ser apenas um elemento ao redor de sua casa

[12] Cf. France Press. Nova Zelândia concede "personalidade jurídica" a rio venerado por maoris. G1, 16 mar. 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/google/amp/natureza/noticia/nova-zelandia-concede-personalidade-juridica-a-rio-venerado-por-maoris.ghtml>. Acesso em: 20 out. 2025.
[13] Cf. Jornal AVV. Nova Zelândia, o Monte Taranaki tem os mesmos direitos que um ser humano Disponível em <https://avv.pt/nova-zelandia-o-monte-taranaki-tem-os-mesmos-direitos-que-um-ser-humano/>. Acesso em 20 out. 2025.
[14] Sobre o projeto de extensão, ver: https://portal.ufrrj.br/manejo-e-manutencao-dos-cavalos-do-grupo-transdisciplinar-de-terapia-assistida-por-equinos-equilibriumrural/

para se tornar seu rio, uma parte viva de sua existência. Essa experiência nos inspira a compreender que uma outra educação ambiental é possível, pautada na identificação e no respeito pelos elementos não-humanos que nos cercam.

A trajetória de Jane Goodall, dedicada ao estudo e à proteção dos chimpanzés, oferece-nos um exemplo inspirador de como ciência e ética podem caminhar juntas, lembrando-nos que cada ação, por menor que pareça, contribui para a recomposição das relações entre humanos, não-humanos e ambientes.

A proposta deste estudo, de tecer redes de cuidado que entrelaçam saberes indígenas, ciência, poesia e práticas pedagógicas, busca o reconhecimento de que o cuidado com a vida não é responsabilidade de um único ser, mas de todos os que compartilham o mundo. Aprender com os povos originários, com a sensibilidade de Jane Goodall, com a poesia de Manoel de Barros, com águas, montanhas ou com cavalos é participar de uma trama de relações que sustenta a vida em todas as suas formas. E esse tecido de alianças — composto por práticas de escuta, respeito, aprendizagem e ação consciente — revela que uma outra educação ambiental é possível a partir de noção de uma educação que não fragmenta, não hierarquiza e reconhece a interdependência como condição essencial de existência.

Referências

ARAUJO, Fábio Xavier et al. Educação ambiental nas sociedades indígenas brasileiras: uma breve análise. **HOLOS**, [S.I.], v. 5, p. 282-292, nov. 2013. ISSN 1807-1600. Disponível em: <https://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/view/1710/743 . Acesso em: 05 out. 2025.

BARROS, Manoel. **Memórias Inventadas para crianças**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

BENSUSAN, Nurit. **Do que é feito o encontro**. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. **O poder das ervas** na sabedoria popular e no saber científico. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga; LACERDA, Fátima Kzam Damaceno. A CONTRIBUIÇÃO DA TEORIA ATOR-REDE PARA AS PESQUISAS EM EDUCAÇÃO. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 3, p. 49-67, set. 2017.

ISSN 1982-9949. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/9739>. Acesso em: 05 out. 2025. doi:https://doi.org/10.17058/rea.v25i3.9739.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 05 out. 2025.

BRASIL. Lei 9.795, de 27 de abril de 1999. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a Política Nacional de Educação Ambiental e dá outras providências. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9795.htm>. Acesso em: 05 out. 2025

BRASIL. Resolução CNE/CP nº 2, de 15 de junho de 2012. Estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental. Disponível em: <portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10988-rcp002-12-pdf&category_slug=maio-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 05 out. 2025.

BRASIL. Resolução CNE/CP nº 2, de 22 de dezembro de 2017. Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica. Disponível em: <portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79631-rcp002-17-pdf&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 05 out. 2025.

FREIRE, Paulo. **A Importância do Ato de Ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

GUIMARÃES, Mauro. **A formação de Educadores Ambientais**. 3 ed. Campinas: Papirus, 2004.

GUIMARÃES, Mauro. Por uma Educação Ambiental Crítica na Sociedade Atual. **Margens**, [S.I.], v. 7, n. 9, p. 11-22, 2013. ISSN 1982-5374. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/viewFile/2767/2898>. Acesso em 05 out. 2025. doi: <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v7i9.2767>.

GUIMARÃES, Mauro; MEDEIROS, Heitor Queiroz de. OUTRAS EPISTEMOLOGIAS EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL: o que aprender com os saberes tradicionais dos povos indígenas. **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, *[S. l.]*, p. 50–67, 2016. DOI: 10.14295/remea. v0i0.5959. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5959>. Acesso em: 05 out. 2025.

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

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

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

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à teoria do Ator-rede. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza**: como associar as ciências à democracia. São Paulo: Unesp, 2019.

LAYRARGUES, Philippe Pomier (org). **Identidades da Educação Ambiental Brasileira**. Brasília: MMA, 2004.

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. Saber, Cultura e Modernidade: um ensaio sobre a produção do conhecimento no renascimento europeu. **Rascunhos de História**. nº 7, PUC-Rio, 1994, p. 1-80.

URRUTH, Maria de Fátima Nascimento; CALIXTO, Patrícia. Educação Indígena e Educação Ambiental - aproximações: o caso do povo do Passáro Azul Shanenawá. **Revista Thema**, *[S. l.]*, v. 15, n. 2, p. 575-591, 2018. DOI: 10.15536/thema.15.2018.575-591.823. Disponível em: <http://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/823>. Acesso em: 05 out. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O uso das bombas de sementes como prática germinante à luz da Teoria Ator-Rede (ANT)

Tatiana de Araujo[1]
Fátima Kzam Damaceno de Lacerda[2]
Viviane Fernandez de Oliveira[3]

Resumo

Nendo dango, ou bomba de semente, é uma técnica de plantio e reflorestamento desenvolvida pelo microbiologista japonês Masanobu Fukuoka, pioneiro da agricultura natural. O método consiste em misturar argila, húmus (composto orgânico), sementes e água, formando pequenas bolinhas que, ao serem lançadas, simbolizam um paradoxo: um gesto aparentemente bélico que, em vez de destruir, busca restaurar e pacificar a terra. Nesta perspectiva, além de recuperar áreas degradadas, essa técnica permite restaurar o vínculo com a terra, a vida e os futuros possíveis. Este estudo busca analisar as bombas de sementes à luz da Teoria Ator-Rede (ANT), de Latour, como forma de mapear e relatar os entrelaçamentos entre atores humanos e não-humanos que compõem a rede sociotécnica de uma oficina com licenciandos em Ciências Biológicas do Consórcio CEDERJ/UERJ, do polo Nova Friburgo. Além de seu potencial germinativo, as bombas emergem como potencial mediadoras de diálogos, entre saberes científicos e tradicionais, e como resistência frente à crise climática. Assim, a técnica não só oferece uma alternativa prática para a recuperação, mas também se configura como um gesto político e poético, capaz de se apresentar como uma alternativa para "adiar o fim do mundo" e reconectar seres humanos e natureza. Portanto, esta abordagem transcende sua função agrícola, fazendo fazer e tornando-se um ato simbólico de regeneração, resistência, reconexão e esperança em meio aos colapsos ambientais.

Palavras-chaves: *Nendo dango*; Prática regenerativa; Rede sociotécnica; Reflorestamento; Sociologia das associações.

INTRODUÇÃO

Em um cenário marcado pela intensificação das crises ecológicas, a busca por práticas regenerativas que restabeleçam o vínculo entre seres humanos e natureza torna-

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPGMA) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ);
[2] Doutora em Ciências Ambientais (UERJ);
[3] Doutora em Ciências Ambientais (UFF).

se não apenas necessária, mas urgente. A degradação dos ecossistemas, resultante das ações antrópicas e das lógicas extrativistas do capitalismo global, evidencia a fragilidade das fronteiras entre cultura e natureza, entre o humano e o não-humano. Nesse contexto, emergem iniciativas que propõem outros modos de habitar e cuidar do planeta, nas quais o gesto simples de semear pode adquirir um caráter político, ético e poético. Entre essas práticas, destaca-se a técnica *nendo dango*, também conhecida como bomba de sementes, desenvolvida pelo microbiologista japonês Fukuoka, precursor da agricultura natural e defensor de uma relação mais harmônica com a terra (Fukuoka, 1985).

O método consiste em reunir argila, húmus, sementes e água para formar pequenas esferas lançadas sobre o solo, as quais, ao germinar, representa a potência de cura e recomposição vegetal (Fukuoka, 1985). Lançar uma bomba de semente é, portanto, um ato simbólico de resistência e esperança, um gesto de insurgência contra a devastação e, simultaneamente, de reconciliação com a vida.

Mais do que uma técnica de reflorestamento de baixo custo, as bombas de sementes configuram-se como práticas germinantes, no sentido em que evocam o despertar de relações, afetos e saberes adormecidos. Elas convidam à participação ativa de diferentes atores humanos e não-humanos na regeneração dos ecossistemas, tornando-se um meio de reconectar o fazer manual, o pensamento ecológico e o engajamento coletivo. É nesse entrelaçamento de forças e intenções que este estudo encontra sua relevância: compreender as bombas de sementes à luz da Teoria Ator-Rede (ANT), Teoria Ator-Rede (TAR), do inglês *Actor-Network-Theory* (ANT), proposta por Latour (1994), como modo de rastrear e descrever as associações que compõem uma oficina realizada com licenciandos em Ciências Biológicas do Consórcio CEDERJ/UERJ, no polo Nova Friburgo.

A partir dessa perspectiva, a bomba de sementes é compreendida não apenas como um artefato técnico, mas como um ator mediador que agencia encontros entre o saber científico e o conhecimento tradicional, entre o humano e o não-humano, entre o gesto individual e o coletivo. Assim, ao “fazer-fazer”, como propõe a ANT, a oficina se torna um espaço de experimentação e coaprendizado, onde se reconfiguram relações, valores e percepções sobre o ato de cuidar da terra.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Este artigo propõe, portanto, discutir as bombas de sementes como dispositivos de mediação e regeneração, capazes de instaurar novas formas de pensar e agir frente à crise climática. Ao articular o pensamento de Fukuoka com a Teoria Ator-Rede, busca-se compreender como o gesto de semear pode se tornar um ato político e poético de resistência, reconexão e esperança. Nesse percurso, o estudo pretende ampliar o olhar sobre as práticas de reflorestamento, reconhecendo nelas não apenas estratégias ecológicas, mas também oportunidades de (re)tecer alianças multiespécies e de reinventar modos de coexistir em um planeta em mutação.

A URGÊNCIA DE ATERRAR E ADIAR O FIM DO MUNDO

Diante da crise ecológica e das mudanças climáticas sem precedentes, termos como Antropoceno e Capitaloceno têm se destacado por reconhecer o papel humano como agente transformador do sistema terrestre (Crutzen, 2002; Barcelos, 2024). A emergência dessas noções reflete a urgência em compreender a profunda marca que as ações humanas vêm deixando nos processos geofísicos e biológicos do planeta. O termo Antropoceno foi proposto inicialmente para designar uma nova era geológica na qual as atividades humanas passaram a influenciar significativamente o clima e os ecossistemas da Terra, marcando uma ruptura com o Holoceno, período geológico anterior (Crutzen; Stoermer, 2000).

Contudo, o conceito de Antropoceno tem sido alvo de críticas por sua generalização do papel da humanidade na degradação ambiental, desconsiderando as desigualdades sociais, históricas e econômicas. Para alguns autores, ao atribuir responsabilidade coletiva à "humanidade", o termo oculta as estruturas econômicas e políticas que sustentam a exploração dos recursos naturais e a acumulação de capital. É nesse contexto que surge o conceito de Capitaloceno como uma alternativa crítica ao Antropoceno (Moore, 2016; Malm, 2018).

O Capitaloceno propõe que não é a humanidade em si a responsável pela atual crise planetária, mas sim o modo de produção capitalista, com sua lógica de crescimento contínuo, extração predatória e mercantilização da natureza (Barcelos, 2024). Moore (2016) argumenta que o capitalismo, desde sua origem no século XVI, está enraizado em

uma "ecologia-mundo" que subordina a natureza aos imperativos da acumulação de capital. Assim, a devastação ambiental seria inerente à dinâmica histórica do capitalismo, e não uma consequência genérica da atividade humana.

Além disso, o Capitaloceno chama atenção para a colonialidade e o papel das elites industriais do Norte Global na promoção de um modelo de desenvolvimento insustentável. Enquanto o Antropoceno tende a igualar responsabilidades, o Capitaloceno evidencia as assimetrias de poder e os impactos desiguais das mudanças climáticas ecossistemas (Crutzen, 2002; Barcelos, 2024). Para Malm (2018), a queima massiva de combustíveis fósseis não foi uma escolha coletiva da humanidade, mas sim uma imposição de um sistema econômico específico, impulsionado por interesses corporativos e imperiais.

Essa distinção entre os dois termos é fundamental para a formulação de respostas mais justas e eficazes à crise ambiental. Ao adotar uma perspectiva crítica como a do Capitaloceno, é possível pensar em alternativas sistêmicas que questionem as bases do modelo capitalista e busquem uma transição ecológica que leve em conta as dimensões sociais e históricas da destruição ambiental. A crítica ao Antropoceno, portanto, não visa negar a influência humana no planeta, mas refinar essa compreensão, situando-a dentro de contextos históricos e políticos concretos (Crutzen, 2002; Barcelos, 2024).

Em síntese, enquanto o Antropoceno enfatiza a ação humana como força geológica global, o Capitaloceno direciona o foco para as estruturas de poder, dominação e exploração que moldam essa ação. Ambos os conceitos são úteis e a compreensão de suas diferenças é essencial para construir narrativas mais precisas sobre a crise climática e ambiental contemporânea, contribuindo para práticas e políticas que realmente enfrentem as raízes do problema (Barcelos, 2024).

Diante da complexidade da crise ecológica e das limitações do paradigma moderno de progresso, torna-se urgente repensar não apenas os responsáveis pelas mudanças climáticas, mas também os caminhos políticos possíveis. É nessa perspectiva que Latour (2020a), no livro "Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno", propõe uma mudança radical na forma como nos orientamos politicamente no mundo contemporâneo. Para o autor, o problema não é apenas ambiental ou científico,

mas profundamente político: a Terra, que antes parecia o pano de fundo neutro de nossas ações, passa agora a se mover, a reagir, a impor limites.

Latour (2020a) critica o paradigma da globalização desenfreada, que desconectou as pessoas de seus territórios e dissolveu qualquer noção de pertencimento concreto ao mundo físico. Em resposta a isso, ele propõe o conceito de "aterrar" como metáfora e ação política: reencontrar o solo comum, os vínculos com os territórios, com os modos de vida locais e com os seres que coabitam a Terra conosco. Aterrar, nesse sentido, significa recusar tanto o negacionismo climático quanto o cinismo tecnocrático, e buscar formas de habitar o mundo que reconheçam sua fragilidade e interdependência.

Essa ideia converge com os pensamentos de Krenak (2019), que, a partir de uma perspectiva indígena e filosófica, propõe "adiar o fim do mundo". Para Krenak, o fim do mundo não é apenas um evento futuro e apocalíptico, mas algo que já está em curso para inúmeros povos originários, comunidades tradicionais e ecossistemas inteiros que foram destruídos em nome do progresso. O que ele propõe, portanto, é um chamado ético para desacelerar, descolonizar o imaginário e recuperar o sentido de coletividade, de pertencimento e de cuidado com a Terra.

Krenak (2019) aponta que a humanidade, especialmente aquela formada pelas sociedades ocidentais-industriais, construiu uma separação radical entre natureza e cultura, humano e não-humano, corpo e espírito. Essa cisão sustentou o avanço de um modelo civilizatório predatório, que trata rios, florestas, animais e até mesmo comunidades humanas como recursos a serem explorados. Nesse contexto, "adiar o fim do mundo" é também um gesto de resistência à lógica do Capitaloceno, de exploração, produtividade e esgotamento, e de afirmação de outras formas de existência possíveis.

Ao se articular com Latour (2020a), a proposta de Krenak amplia o escopo da política ecológica: não basta reduzir emissões ou preservar áreas naturais: é necessário reconstruir os vínculos com o mundo vivido, com o território, com as histórias e cosmologias que foram silenciadas. Aterrar, aqui, é também escutar, escutar os povos que nunca deixaram de habitar a Terra de maneira situada, relacional, e que possuem outras epistemologias para lidar com a crise do presente.

Latour (2020b) propõe o termo "mutação climática" em substituição à corriqueira expressão "crise ecológica", por considerar que esta última ainda carrega uma conotação

tranquilizadora, como se se tratasse de um episódio passageiro, destinado a ser superado. "Se fosse apenas uma crise!", ironiza o autor, indicando que o que vivemos é, antes, uma transformação estrutural e irreversível nas condições que sustentam a vida:

> Infelizmente, falar de "crise" seria ainda outro modo de nos tranquilizar, dizendo "isso vai passar", a crise "logo estará superada". Se fosse apenas uma crise! Se tivesse sido apenas uma crise! De acordo com os especialistas, melhor seria falar de uma "mutação": estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro. Quanto ao adjetivo "ecológico", ele é empregado também, com muita frequência, para nos tranquilizar, para nos pôr à distância das perturbações que nos ameaçam: "Ah, se você está falando de questões ecológicas, então é porque isso não nos interessa!". Como se fazia, no século passado, ao se falar de "meio ambiente" para designar os seres da natureza vistos de longe, do abrigo de uma varanda envidraçada. Mas hoje, dizem os especialistas, todos nós, na intimidade de nossas pequenas e preciosas existências, de dentro, somos tocados por essas informações que nos alertam diretamente sobre o que devemos comer e beber, sobre o modo de ocupar os solos, de nos deslocar, de nos vestir. Ouvimos uma notícia ruim atrás da outra, portanto, era de esperar que tivéssemos o sentimento de ter deslizado de uma simples crise ecológica para o que seria preciso denominar *uma profunda mutação em nossa relação com o mundo* (Latour, 2020b, p. 23-24).

A palavra "mutação" expressa, portanto, a passagem de um mundo para outro, um deslocamento ontológico que altera radicalmente nossas formas de existir, habitar e relacionar-nos com o planeta. As mudanças climáticas e suas consequências se infiltram em nossas práticas mais íntimas, no que comemos, bebemos, vestimos e na maneira como ocupamos o solo. Assim, não se trata de uma crise a ser superada, mas de uma mudança profunda e contínua, que exige repensar nossa relação com o mundo e com os próprios limites da existência terrestre (Latour, 2020b).

Nesse sentido, tanto "aterrar" quanto "adiar o fim do mundo" são propostas que nos convidam a pensar a política ecológica não como uma gestão racional de recursos, mas como um retorno ao sensível, ao comum, à Terra enquanto ente vivo e agente. Trata-se de uma mudança ontológica: de deixar de ver o planeta como cenário ou propriedade e reconhecê-lo como sujeito, como parente, como casa comum.

Essa reconexão com a Terra exige também um descentramento do humano. Como lembram tanto Latour quanto Krenak, o futuro não pode ser pensado apenas a partir das expectativas das sociedades ocidentais. Precisamos criar condições para a convivência de múltiplos mundos (indígenas, ribeirinhos, camponeses, urbanos, humanos e não-

humanos) e aceitar que nenhuma resposta à crise climática será legítima se continuar excluindo esses modos de vida.

Por fim, reconhecer a urgência de "aterrar" e "adiar o fim do mundo" é aceitar que a crise ecológica não é apenas ambiental, mas civilizatória. Enfrentá-la exige uma transformação profunda na maneira como produzimos, consumimos, nos relacionamos e, sobretudo, imaginamos o mundo. Como nos lembra Krenak (2019), talvez seja hora de sonhar outros sonhos, pois os sonhos que nos trouxeram até aqui estão produzindo mais destruição do que esperança.

A TEORIA ATOR-REDE (TAR)

A Teoria Ator-Rede (TAR), do inglês *Actor-Network-Theory* (ANT), desenvolvida inicialmente por Latour (1994) e colaboradores, propõe uma superação dos dualismos modernos fundados na separação entre sujeito e objeto (Branquinho e Lacerda (2017). Ao estabelecer uma simetria entre atores humanos e não-humanos, essa abordagem redefine a noção de agência, entendendo-a como distribuída e coproduzida na constituição de redes sociotécnicas. Nesse contexto, humanos e não-humanos atuam como actantes que formam redes dinâmicas por meio de processos de mediação e tradução, nos quais ações e significados são continuamente negociados e reconfigurados.

Para Latour (2012), o social não é uma dimensão pré-estabelecida ou um contexto explicativo, mas o resultado de associações contínuas entre elementos heterogêneos. Dessa forma, a ANT desconstrói dicotomias clássicas, como natureza e cultura ou sujeito e objeto, ao demonstrar que a realidade social é permanentemente construída por meio de redes de mediação, tradução e negociação. A proposta de "reagregar o social" implica, assim, seguir passo a passo as associações que os atores humanos e não-humanos estabelecem em suas práticas cotidianas.

O conceito de rede, nessa perspectiva, designa um tecido relacional dinâmico, cujas fronteiras são constantemente redesenhadas pela ação dos actantes (Latour, 2012). Desse arcabouço teórico emergem noções operacionais fundamentais, como tradução (processo de negociação e desvio de interesses), mediação (capacidade de um ator transformar o curso de uma ação) e inscrição (estabilização de relações em artefatos

materiais ou discursivos (Callon, 1986; Law, 1992). Tais conceitos permitem entender como redes se formam, estabilizam-se ou de desfazem.

Os princípios da ANT, como a simetria entre atores, a formação de redes e a tradução de interesses, mostram-se especialmente frutíferos para a compreensão de práticas ambientais. Por meio deles, é possível compreender a agência distribuída entre humanos e não-humanos, a formação de coletivos híbridos e os processos de "fazem-fazer", nos quais múltiplos atores se mobilizam reciprocamente para a ação. Essa abordagem dissolve as fronteiras rígidas que, segundo Latour (1994), sustentam a "crise da modernidade".

Em sua obra "Jamais Fomos Modernos", Latour (1994) argumenta que a modernidade se sustentou na chamada "Grande Divisão", que separava radicalmente a Natureza (o mundo dos objetos, das leis naturais, do não-humano) da Cultura (o mundo dos sujeitos, das significações, do humano). A ANT desmonta essa divisão ao recusar a ideia de esferas puras e separadas, propondo, em seu lugar, que o mundo social é constituído por híbridos, ou seja, misturas de humanos e não-humanos, elementos técnicos e políticos, naturais e culturais.

Do ponto de vista metodológico, a ANT orienta o pesquisador a adotar um olhar atento às associações, sem categorias prévias de análise. Conforme destacam Branquinho e Lacerda (2017), entre as noções-chave para a pesquisa estão: a desierarquização dos saberes; a ideia do tempo (espiral); observar a realidade sem categoria prévia, bem devagar; social é o que precisa ser composto; observar as fronteiras entre humanos e não-humanos; a pesquisa se faz "com" e não "sobre"; e a elaboração de relatos que "fazem-fazer", ou seja, que mobilizam novos arranjos.

Neste estudo, a ANT é adotada como referencial teórico-metodológico para analisar as bombas de sementes à luz da Teoria Ator-Rede (Latour, 1994), como forma de rastrear e descrever os entrelaçamentos entre atores humanos e não-humanos que compõem a rede sociotécnica de uma oficina com licenciandos em Ciências Biológicas do Consórcio CEDERJ/UERJ, do polo Nova Friburgo.

BOMBAS DE SEMENTES (*NENDO DANGO*)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Origens e fundamentos da técnica

A bomba de semente, conhecida pela expressão japonesa *nendo dango*, constitui uma técnica de plantio agrícola e reflorestamento desenvolvida pelo agricultor e microbiólogo japonês Masanobu Fukuoka, pioneiro da agricultura natural. Esta metodologia consiste na elaboração de pequenas esferas compostas por uma mistura de argila, composto orgânico (húmus), água e sementes selecionadas (nativas, preferencialmente pioneiras e/ou secundárias, com boa taxa de germinação) (Fukuoka, 1985).

O mecanismo de funcionamento das bombas baseia-se na proteção oferecida pela argila, que resguarda as sementes contra intempéries e predadores, sendo desfeitas pela ação das chuvas. Este processo cria condições microclimáticas favoráveis à germinação, dispensando o plantio convencional e aproximando-se dos mecanismos naturais de dispersão (Peral, 2011). O ato de lançar as bombas configura um paradoxo significativo: um gesto aparentemente bélico que, em vez de destruir, busca regenerar e pacificar a terra.

A filosofia Fukuoka e seus princípios

A técnica *nendo dango* insere-se na filosofia da agricultura natural desenvolvida por Fukuoka (1985), fundamentada no princípio de trabalhar com a natureza e não contra ela. Seu método, considerado o mais próximo ao plantio natural, estrutura-se em cinco princípios essenciais do "não-fazer": não arar, não capinar, não podar, não usar fertilizantes e não usar pesticidas (Fukuoka, 1985).

Esta abordagem permitiu a Fukuoka reflorestar extensas áreas desertificadas na África, Filipinas, Grécia, Índia e Tailândia, conquista que lhe rendeu o Prêmio *Ramon Magsaysay*, em 1988, considerado o "Nobel da Paz do Extremo Oriente", por suas contribuições para o bem da humanidade. Sua obra literária, incluindo títulos como “Agricultura Natural: teoria e prática da filosofia verde” (1995), "A revolução de uma palha: uma introdução à agricultura selvagem" (2008) e " Semeando no deserto: sementes para a regeneração do planeta" (2012), disseminou globalmente esses princípios, influenciando movimentos de permacultura e agroecologia.

Aplicações e expansão contemporânea

Para além de sua aplicação original em plantio agrícola e de reflorestamento, as bombas de sementes têm sido progressivamente incorporadas como recurso pedagógico em atividades de Educação Ambiental e ensino de Botânica (Araujo, 2018; Araujo, 2021; Araujo, Lacerda, Gianfaldoni, 2023). Sua popularização ampliou-se significativamente através de oficinas realizadas em contextos diversos: feiras agroecológicas, instituições educacionais, trilhas ecológicas e encontros virtuais.

Um marco na divulgação massiva da técnica ocorreu quando a rede de supermercados Pão de Açúcar produziu o vídeo "Felicidade Pode Ser Tanta Coisa"[4], documentando a distribuição de 30.000 bombas de sementes para recuperação de áreas degradadas. Esta apropriação por um veículo de comunicação de grande alcance fortaleceu a credibilidade do método e acelerou sua difusão junto ao público geral.

Dimensão pedagógica e experiencial

A atividade foi conduzida durante a Semana da Biologia realizada no polo Nova Friburgo, pela tutora presencial de Botânica I e Educação Ambiental, com 27 licenciandos em Ciências Biológicas (CEDERJ/UERJ, polo Nova Friburgo), consistindo em uma oficina para a construção e lançamento de bombas de sementes.

Inicialmente, foi apresentada uma explanação teórica, por meio de slides, sobre a técnica. Abordou-se a origem do método, seu protocolo de execução e potenciais aplicações em projetos de reflorestamento.

Foram também detalhados os critérios para a seleção das sementes (ser nativas do bioma Mata Atlântica, pioneiras e/ou secundárias, apresentar taxa de germinação superior a 50% e serem reconhecidamente eficazes na recuperação de áreas degradadas (Lorenzi, 1992; Sartorelli; Campos Filho, 2017). As espécies selecionadas conforme esses critérios foram: Aroeira-pimenteira (*Schinus terebinthifolius* Raddi), Ipê-amarelo (*Handroanthus*

[4] Acesso ao vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=3kl--iOsaCA

albus (Cham.) Mattos), Mulungu (*Erythrina speciosa* Andrews) e Palmeira Juçara (*Euterpe edulis* Mart.). Ao final desta etapa, foram esclarecidas as dúvidas dos participantes.

Na sequência, deu-se início à fase prática de confecção das bombas. Seguindo os preceitos estabelecidos por Fukuoka (1985), os licenciandos procederam à mistura de argila, composto orgânico (húmus), água e as sementes selecionadas. A massa resultante foi então modelada manualmente até a obtenção de pequenas esferas homogêneas, com circunferência entre 3 e 4 cm, incorporando as sementes em seu interior.

Durante a confecção e o lançamento das bombas de sementes no entorno do polo, em um pequeno fragmento florestal, observou-se uma entusiasmada e animada participação ao ouvir relatos como "Impressionante como fazer as bombas nos faz sentir parte do processo" e “É incrível como mexer com a argila nos conecta com a natureza e nos acalma”; evidenciam o engajamento afetivo dos participantes.

A confecção e lançamento de bombas de sementes em contextos educativos revela-se como atividade profundamente significativa, configurando-se como prática lúdica que combina brincadeira e prazer, possibilitando ensinar e aprender através da diversão e interação social sem competição (Pic; Valero, 2011). Esta abordagem recreativa, participativa e instrutiva demonstra eficácia tanto para o reflorestamento de áreas degradadas quanto para o desenvolvimento de vínculos afetivos com o ambiente.

Significado Filosófico, Poético e Político

A prática das bombas de sementes configura-se, como Krenak (2019) denominaria, de "prática de esperança para adiar o fim do mundo". Para o pensador indígena, esta expressão significa:

> diferenciar a batalha final entre aqueles que Bruno Latour chamou de “Humanos” – os arrogantes escravos do império da transcendência – e os “Terranos”, a multidão de povos humanos e não humanos cuja mera existência é uma forma de resistência, povos que desempenham a função de barreira, de *katechon*, contra o avanço do deserto e o advento da “abominação da desolação” (Krenak, 2019, p. 83).

O ato de lançar as bombas representa um gesto concreto de "aterrar" (Latour, 2020a), engajando-se politicamente com o mundo material e criando alternativas práticas ao colapso ambiental contemporâneo. Esta atividade possibilita diálogos fecundos entre saberes científicos (botânica, ecologia) e tradicionais (conhecimento sobre solos, plantas locais), ressignificando vínculos dos participantes com o território e abrindo espaços para futuros possíveis (Haraway, 2016).

A narrativa da recuperação ecológica é cocriada por uma rede de agentes humanos e não-humanos. Inspirada pelas reflexões de Despret (2022) sobre a questão poética, esta abordagem percebe a bomba de semente, a germinação da planta e a ação polinizadora da abelha como atos de coautoria numa "poética das sensações" que transcende o humano. Dessa forma, conforme argumentam Haraway (2016) e Despret (2022), a capacidade criativa e regenerativa é inerente às próprias relações que se estabelecem entre os múltiplos seres, e não uma dádiva exclusivamente humana.

OFICINA DE BOMBAS DE SEMENTES À LUZ DA TEORIA ATOR-REDE

Sob a lente da Teoria Ator-Rede, a oficina de bombas de sementes é reconhecida não como uma mera transmissão de técnica, mas como a performance de uma rede sociotécnica dinâmica, onde humanos e não-humanos se constituem mutuamente como actantes com agência própria (Latour, 2012). Nessa perspectiva, a argila, o húmus, as sementes, a água, os licenciandos e até o legado do agricultor Fukuoka são entendidos como participantes ativos que, em conjunto, compõem uma trama de relações materiais e simbólicas. A oficina, portanto, torna-se um dispositivo prático para observar a coprodução de realidades, onde elementos naturais e culturais se entrelaçam de maneira inextricável.

Nessa rede, cada actante exerce uma agência específica que mobiliza e é mobilizada pelos outros. A argila atua como protetora, resguardando as sementes das intempéries e predadores; o húmus, por sua vez, carrega em si toda uma rede anterior de decomposição, encarnando a agência nutritiva de minhocas e microrganismos. As sementes apresentam-se como actantes centrais, portadoras de uma "potência de futuro" e de temporalidades próprias. A água age como mediadora essencial, aglutinando a

mistura nas mãos humanas e, posteriormente, ativando a germinação ao interagir com a chuva. Fukuoka, ainda que fisicamente ausente, permanece como um ator fundamental, cujos princípios éticos de cooperação com a natureza orientam e dão sentido à ação prática. Esta articulação exemplifica o conceito de "fazer-fazer" (Callon, 1986), no qual diferentes atores se constrangem e habilitam reciprocamente, gerando uma agência distribuída.

A análise dessa rede sociotécnica permite ainda uma reflexão epistemológica mais ampla. A atividade promove uma confluência de saberes (Santos, 2023), onde o conhecimento ecológico-científico sobre espécies nativas e sucessão ecológica encontra-se com saberes tradicionais sobre solos e manejo, desierarquizando formas de conhecimento. Esta confluência ressignifica os vínculos entre os participantes, as plantas e o território, rompendo com dualismos que separam cultura e natureza.

Essa prática ecoa, assim, o convite de Haraway (2023) para "semear mundos" e "ficar com o problema" no Chthuluceno. Longe de um gesto salvacionista, o ato de confeccionar e lançar as bombas de sementes materializa um engajamento humilde na "terraformagem" terrestre, um processo de cocriação de futuros possíveis “com” as alteridades terrestres. Dessa forma, a oficina se revela como um exercício prático de fazer parentes, onde a regeneração ambiental emerge das alianças multiespécies e da agência compartilhada em uma rede de cuidado e responsabilidade mútua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oficina de bombas de sementes revelou-se muito além de uma prática técnica voltada ao plantio. A bomba de semente mostrou-se como uma espécie de ponto de encontro germinativo, onde se entrelaçam tempos, matérias e saberes. Nela coexistem o legado filosófico de Fukuoka, a agência viva da argila, do húmus e das sementes, a intencionalidade pedagógica dos licenciandos e o horizonte teórico da Teoria Ator-Rede. Assim, esse artefato aparentemente simples torna-se um nó material e simbólico de uma complexa rede sociotécnica, capaz de articular passado, presente e futuro na criação de possibilidades para o porvir.

Mais do que um instrumento ecológico, as bombas de sementes emergiram, durante a experiência, como mediadoras de diálogo. Elas se apresentaram como interfaces

sensíveis que conectam o conhecimento científico da botânica e da ecologia aos saberes tradicionais sobre os solos e as espécies nativas. Ao moldar a argila e escolher as sementes, os participantes engajam-se em um gesto que desestabiliza hierarquias do saber e desfaz fronteiras entre sujeito e objeto, entre cultura e natureza. Nesse sentido, a oficina se configura como um gesto de resistência epistemológica, uma pedagogia do encontro que propõe um modo de conhecer o mundo relacional, situado e comprometido com a continuidade da vida.

Sob essa perspectiva, a técnica *nendo dango* ultrapassa sua dimensão de método acessível de reflorestamento e se manifesta como um gesto simultaneamente político e poético. Politicamente, porque se insurge contra as lógicas destrutivas que alimentam a mutação climática, oferecendo uma alternativa concreta de cuidado e reparação. Poeticamente, porque convida à reinvenção do nosso lugar no mundo, reencantando o vínculo com os seres humanos e não-humanos que o habitam. Trata-se, portanto, de uma resposta prática e esperançosa ao convite para "adiar o fim do mundo", não por meio de grandes projetos de redenção, mas pela multiplicação de pequenos atos de reconexão que tecem, aqui e agora, os fios de um mundo mais habitável.

Desse modo, a confecção das bombas de sementes, quando compreendida em sua plenitude, transcende o campo agrícola e se afirma como um fenômeno social, ético e ecológico. No movimento do "fazer-fazer", humanos e não-humanos se mobilizam mutuamente, transformando o gesto de semear em um ato simbólico de regeneração, resistência e esperança diante dos colapsos ambientais. Essa prática nos recorda que a restauração do planeta não virá de uma única solução tecnocrática, mas do cultivo paciente e plural de redes de alianças multiespécies, onde a esperança é concreta, situada e, literalmente, lançada à mão.

Por fim, esta experiência reafirma que semear mundos é uma tarefa urgente e possível. A "bolsa de sementes" que carregamos para esta obra de terraformagem terrestre pode conter tanto espécies nativas quanto novas narrativas, alianças inesperadas e gestos de cuidado cotidiano. A oficina, em sua simplicidade, revela-se um potente dispositivo de germinação simultânea: de florestas futuras e de um novo imaginário ecológico, no qual a vida, em toda a sua diversidade, é reconhecida como coautora de nossa história comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Tatiana. **Construção e lançamento de bombas de sementes**: uma abordagem interdisciplinar em Educação Ambiental. 2018. 88 f. Monografia de Licenciatura. Instituto de Biologia Roberto Alcantara Gomes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

ARAUJO, Tatiana. **O uso de bombas de sementes como recurso no ensino de Botânica**. 2021. 96 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

ARAUJO, Tatiana. LACERDA, Fátima Kzam Damaceno. GIANFALDONI, Marcia Garcia. Oficina de Nendo dango como atividade educativa: uma contribuição para recuperação de áreas degradadas. In: COLACIQUE, R. *et al*. (Orgs). **Reflexões e narrativas pedagógicas**. Rio de Janeiro: Ed. dos Autores, 2023, v. 2, p. 226-236.

BARCELOS, Eduardo. Antropoceno e capitaloceno. **Dicionário de ecologia política** / organizado por Valter do Carmo Cruz... [*et al*.]. - Rio de Janeiro: Consequência Editora, p. 400-407, 2024.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. LACERDA, Fátima Kzam Damaceno. A contribuição da Teoria Ator-Rede para as pesquisas em educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 3, p. 49-67, Set./Dez. 2017.

CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In: LAW, J. (Ed.). **Power, action and belief**: a new sociology of knowledge? London: Routledge, 1986. p. 196-223.

CRUTZEN, Paul Jozef. Geology of mankind. **Nature**, v. 415, n. 6867, p. 23, 2002.

CRUTZEN, Paul Jozef.; STOERMER, Eugene Filmore. The “Anthropocene”. **Global Change Newsletter**, v. 41, p. 17–18, 2000.

DESPRET, Vinciane. **Autobiografia de um polvo**: e outras narrativas de antecipação. Tradução de Milena P. Duchiade. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

FUKUOKA, Masanobu. **The Natural Way of Farming**: The Theory and Practice of Green Philosophy. Tokyo: Japan Publications, 1985.

FUKUOKA, Masanobu. **Interview by Dr. James R. Rush**. Tape recording, September 1988. Ramon Magsaysay Award Foundation, Manila.

FUKUOKA, Masanobu. **Agricultura Natural**: teoria e prática da filosofia verde. São Paulo: Nobel, 1995.

FUKUOKA, Masanobu. **A revolução de uma palha**: uma introdução à agricultura selvagem. Livro online, 2ª ed. Porto: Via Óptima, 2008.

FUKUOKA, Masanobu. **Sowing seeds in the desert**: natural farming, global restoration, and ultimate food security. Editado por Larry Korn. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing, 2012.

HARAWAY. Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. **ClimaCom – Vulnerabilidade** [online], Campinas, ano 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes do Chthluceno. São Paulo: n-1 edições, 2023.

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

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020b.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020a.

LAW, John. Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy, and heterogeneity. **Systems Practice**, v. 5, n. 4, p. 379-393, 1992.

LORENZI, Harri. **Árvores brasileiras**: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. Nova Odessa, SP: Editora Plantarum, 1992.

MALM, Andreas. **O progresso do desastre**: do Antropoceno ao Capitaloceno. São Paulo: Elefante, 2018.

MOORE, Jason. **Anthropocene or Capitalocene**? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Oakland: PM Press, 2016.

PERAL, Juan José Lara. **Nendo Dango Una praxis de Agricultura Natural según la filosofía de Masanobu Fukuoka**. Ed. de los Mil Jardines, 2011.

PIC, Javier Sanchez; VALERO, Juan. **Manual de reflorestamento com Nendo Dango**. Editora: Maderas Nobles de la Sierra de Segura S.A., 2011.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SARTORELLI, Paolo Alessandro Rodrigues; CAMPOS FILHO, Eduardo Malta. **Guia de plantas da regeneração natural do Cerrado e da Mata Atlântica.** São Paulo: Agroicone, 2017.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Seguir as abelhas: contribuições da teoria ator-rede e das abordagens multiespécies para uma sociologia da apicultura no semiárido brasileiro

Rebeca Hennemann Vergara de Souza[1]

Resumo

Este trabalho apresenta a proposta metodológica de uma pesquisa de doutorado em andamento sobre a construção da autoridade científica e técnica em torno das abelhas africanizadas no Brasil, com especial atenção às práticas e negociações no semiárido piauiense. A partir do referencial da teoria ator-rede, articulado às abordagens multiespécies e à história ambiental, busca-se construir um percurso metodológico simétrico e sensível aos agenciamentos entre humanos e não humanos. A pesquisa combina análise documental e entrevistas para mapear redes de coprodução de saberes, imaginários sociotécnicos e práticas, considerando tanto as escalas institucionais quanto os modos situados de convivência com as abelhas africanizadas. Argumenta-se que seguir as abelhas permite tensionar fronteiras disciplinares, desestabilizar a dicotomia natureza/sociedade e propor uma prática de pesquisa comprometida com a crítica à hierarquização dos saberes e com a polifonia. O trabalho contribui, assim, para refletir sobre caminhos metodológicos que considerem a pesquisa como um processo de composição com os outros – inclusive os que voam.

Palavras-chave: Apicultura; pesquisa qualitativa; abordagem multiespécie.

Introdução

Como se constrói uma metodologia de pesquisa? Este trabalho é um esforço inicial de construção da metodologia de pesquisa da tese de doutorado em Ciências Sociais, a qual, grosso modo, terá como objeto empírico a africanização das abelhas *Apis mellifera.* A africanização é um dos episódios mais emblemáticos da ciência tropical, pois articula circulação de espécies, conhecimento e técnica em um contexto marcado por experimentação e risco. Esse processo pode ser lido como a história de um laboratório vivo e nos permite refletir sobre as tensões ecológicas, políticas e sociais que permeiam a prática científica, bem

[1] Professora da Universidade Estadual do Piauí e doutoranda no Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: rebeca@cpm.uespi.br.

como sobre práticas de estabilização de narrativas e conhecimentos. Ao mesmo tempo, evidencia os modos situados pelos quais a ciência negocia fronteiras entre natureza e sociedade.

Além disso, a africanização é uma das condições de possibilidade para o desenvolvimento da cadeia produtiva apícola. A atividade gera renda e emprego, especialmente para a agricultura familiar e nos territórios (Holanda, 2010; Lôbo, 2020; ApexBrasil, 2024). A título de exemplo do impacto socioeconômico da atividade, em julho deste ano, com o anúncio pelo governo Trump de tarifas de importação de 50%, o setor do mel estimou um prejuízo em torno de US$ 53 milhões, uma vez que os Estados Unidos são o maior comprador de mel brasileiro (Lüder; Rodrigues, 2025). Estima-se que a imposição de tarifas afetou cerca de 80 mil apicultores familiares em todo o Brasil (Fabris, 2025).

O contexto acima, exposto em linhas gerais, permite levantar uma série de questões sobre a relação entre ciência, atividade produtiva e práticas locais. Um recorte possível em torno da africanização das abelhas sustenta a proposta de tese com a qual este texto dialoga. O projeto de tese em questão versa sobre a trajetória das abelhas africanizadas no Brasil, com foco na construção da autoridade científica e técnica e nas práticas sociais em torno desses insetos, com especial atenção às práticas e negociações no semiárido piauiense.

Por sua vez, o presente trabalho procura apresentar a proposta metodológica construída para a tese. Busca-se um percurso metodológico simétrico e sensível aos agenciamentos entre humanos e não humanos, agregando contribuições da teoria ator-rede, das abordagens multiespécies e da história ambiental. O texto está dividido em três seções, além desta introdução e das considerações finais. A primeira seção apresenta a narrativa estabilizada da africanização. A segunda seção, aspectos gerais das contribuições teórico-metodológicas, buscando relacioná-los com a tese. A terceira seção descreve a metodologia proposta.

Notas gerais sobre a africanização das abelhas

A introdução das abelhas africanas no Brasil foi realizada nos anos 1950. Com o objetivo de melhorar os índices de produtividade da apicultura nacional, geneticista Warwick Kerr, da Universidade de São Paulo (USP), importou, em 1956, colônias da subespécie

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

africana *Apis mellifera scutellata*. Introduzidas no meio ambiente, essas abelhas cruzaram com as subespécies europeias, introduzidas no século XIX (Gonçalves, 2000). O cruzamento resultou em um poli-híbrido – a abelha africanizada.

A nomeação da nova abelha foi controversa e envolveu cientistas e técnicos, alcançando a mídia e a produção cultural. Pelo menos três designações merecem destaque: *killer bee*, *brazilian bee* e *africanised honey bee* (AHB) – donde abelha africanizada. A primeira designação teve apelo midiático e está relacionada ao pânico moral em torno da africanização, ponto que merece análise posterior sobre as questões raciais envolvidas. Exemplo é a produção cinematográfica estadunidense do subgênero de terror "quando os animais atacam", dos anos 1970, que as tematizaram como *Killer bees* (1974), *The savage bees* (1976) e *Terror out the sk*y (1978). Já o termo abelha brasileira é adotado pelo *Committee on the African Honey Bee* (Moreno Reátegui, 2020). Embora com menor carga moral, essa terminologia estabelece uma atribuição de responsabilidades ao territorializar a origem do "problema".

A essas duas designações, e enfrentando a visão negativa da abelha híbrida, cientistas brasileiros, dentre eles Lionel Segui Gonçalves, passaram a adotar o termo abelhas melíferas africanizadas ou simplesmente abelha africanizada. "Somente a partir de 1974, foi demonstrada a incoerência e imprecisão de ambas as terminologias, e essas abelhas passaram a ser chamadas como Abelhas Africanizadas ou AHB (*Africanized Honey Bee*)" (Gonçalves, 2000, p. 33). De um lado, o nome busca evitar a carga moral dos termos anteriores, deslocando da nacionalidade e do comportamento para o processo de hibridização; e, por outro, diferencia essas abelhas das abelhas sem ferrão ou nativas, também chamadas de abelhas brasileiras.

A caracterização das abelhas africanizadas não se dá por atributos absolutos. É mais usual que sejam, especialmente nos trabalhos de 1960 a 1980, tomadas em comparação com as subespécies europeias. Segundo Michener (1975), a abelha africanizada se caracteriza por possuir coloração variável (com predominância de faixas abdominais amarelas); tamanho médio menor que o das raças europeias; e diferenças morfológicas mensuráveis, como comprimento da glossa e dimensões das células de cria.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O inseto possui tendência a enxamear[2] e migrar, inclusive durante períodos de escassez alimentar. Além disso, possui agressividade (ou defensividade) elevada; herança poligênica de características comportamentais relacionadas à agressividade; e responde rápida e massivamente a perturbações, com perseguição prolongada. O período de desenvolvimento das operárias é mais curto que nas europeias e o crescimento das colônias é rápido, com postura intensiva de ovos pelas rainhas.

Figura 1 – Abelha africanizada.

Fonte: Nicholls (2015)

Em relação à atividade geral e forrageamento[3], as africanizadas possuem maior nível geral de atividade e excitação; comportamento de voo mais rápido e "nervoso"; e máxima atividade de forrageamento no período da tarde, diferentemente das abelhas italianas. No que diz respeito à produtividade, são capazes de alta produtividade de mel em comparação com subespécies europeias.

A periodização da apicultura proposta por Gonçalves (2000) é, também, uma proposta de periodização da relação entre humanos e abelhas Apis no Brasil. Os períodos propostos pelo autor contemplam até o ano 2000, sendo importante caracterizar, em trabalhos futuros, uma possível quarta fase, quiçá marcada pelos serviços de polinização.

[2] A enxameação é o processo natural de divisão de uma colônia de abelhas, no qual a abelha rainha e um grupo de operárias deixam a colmeia original para formar um novo ninho.
[3] O forrageamento é a busca, coleta e transporte de recursos como néctar e pólen para a colmeia.

A primeira fase corresponde ao período de 1839 a 1956, em que ocorreu a criação da apicultura nacional, caracterizada por uma atividade "hobista", autônoma e que não consistia na fonte principal de geração de renda, possuindo baixa produtividade.

A segunda fase compreende o período entre 1956 e aproximadamente 1970, do início da africanização ao auge dos problemas por ela causados. Para Gonçalves, na década de 1950 inicia-se uma mudança no cenário apícola, com maior interesse pela profissionalização da atividade e pelo associativismo, bem como por apoio governamental. Esse momento é marcado pela importação da *Apis mellifera scutellata* e sua introdução no meio ambiente. O objetivo da importação era o melhoramento genético das abelhas africanas, reduzindo ou eliminando as características consideradas negativas (alta defensividade e enxameação) e conservando as positivas (alta produtividade e capacidade de adaptação).

De um lado, o comportamento agressivo, considerando-se ainda o pouco conhecimento nacional prático sobre tais abelhas, levou-as a serem conhecidas como "abelhas assassinas". De outro, o comportamento enxameatório, aliado às condições climáticas, favoreceu a rápida dispersão por quase todo o continente americano, da Argentina aos Estados Unidos, em menos de 40 anos (figura 2).

Figura 2 – Dispersão das abelhas africanizadas pelas Américas.

Fonte: Pereira *et al*. (2014)

A abelha presente nos apiários brasileiros hoje é esse poli-híbrido, altamente adaptado às condições bioclimáticas brasileiras e que se destaca por suas características produtivas, rusticidade e resistência a doenças (Stort; Gonçalves, 1994).

A terceira fase (1970 e 2000) se caracteriza pela "complementação da africanização das abelhas então existentes no Brasil, pela adaptação dos apicultores e técnicos a essa nova abelha e pelo desenvolvimento de técnicas adequadas de manejo das abelhas africanizadas" (Gonçalves, 2000, p. 33). É também uma fase marcada pelo desenvolvimento nacional de implementos apícolas, do associativismo e da pesquisa. Neste período, ocorreu um aumento significativo na quantidade absoluta de apicultores e de colmeias, com correlato aumento da produção nacional de mel e de outros produtos das abelhas. Se na primeira fase a produção nacional era de 4 a 6 toneladas/ano, nessa alcançou 40 mil toneladas/ano, o que representa um crescimento exponencial. Em 2000, o Brasil iniciou a exportação de mel.

No Piauí, a apicultura é um acontecimento da terceira fase da periodização de Gonçalves. Enquanto atividade "racionalmente orientada à produção", ela tem início com a com a migração dos apicultores Arlindo e Arnaldo Wenzel e Américo Bende na década de 1970 (Michener, 1990; Sanford, 2005). Entretanto, a chegada das abelhas africanizadas na região pode ser situada entre 1967 – 1968, conforme estimativas populacionais (Stort; Gonçalves, 1994) e relatos orais. Segundo relatos orais colhidos no município de Itainópolis (Sousa, 2024), os primeiros contatos com as abelhas africanizadas mobilizaram espanto, admiração e medo (pelas ferroadas e pela possibilidade do mel também ser "venenoso"). Os relatos também apontam para o desenvolvimento de estratégias para uma aproximação segura dos insetos, reduzindo as ferroadas, e para a rápida exploração comercial do mel.

O desenvolvimento da apicultura na região promoveu mudanças na agricultura familiar, processo que envolve humanos, não humanos e artefatos técnicos. De um lado, a apicultura participa da diversificação das atividades produtivas familiares, sendo, entretanto, voltada primordialmente à venda. A atividade foi favorecida pelo baixo custo de implantação e a capacidade de conciliação com outras atividades produtivas (Façanha, 2009; Holanda, 2010; Lôbo, 2020), bem como por iniciativas de promoção da organização coletiva (Vilela, 2000).

No estado atual da pesquisa, sugiro que, a partir dos anos 1970, a relações entre humanos e abelhas se dará em torno da exploração econômica do mel por meio da apicultura – processo esse que envolve a transformação de "meleiros" em apicultores (Melquíades; Bendini, 2017). O meleiro é um extrativista: identifica uma colmeia na natureza e de lá extrai o mel, seja para consumo, seja para venda. A representação que cientistas e técnicos possuem do meleiro é negativa, denotando o extrativismo como predação. O aspecto enfatizado é a derrubada/queima da árvore e o sacrifício do enxame. Nessa imagem, não há espaço para relações não instrumentais entre o homem, o mel e a abelha, nem para os saberes e formas de manejo elaborados pelas comunidades locais – cabe destacar que não possuo dados sobre a auto representação dos meleiros.

Essa representação é central para a "profissionalização do apicultor", tema recorrente no debate sobre apicultura. A profissionalização é entendida como um processo educativo (que quanto mais formalizado melhor) por meio do qual a relação homem – abelha – mel progressivamente se racionaliza. O apicultor deve aprender a observar e a manejar as colmeias de acordo com os saberes técnicos-científicos que lhe são informados em cursos de formação, geralmente institucionalizados e hierarquizados.

O processo formativo é mediado por um conjunto de instrumentos técnicos que, em conjunto, presentes e dominados pelo apicultor, são índices não apenas da sua profissionalização, mas da sua qualidade técnica. Estes artefatos incluem as colmeias do tipo Langstroth; o Equipamento de Proteção Individual (EPI), composto por macacão apícola, botas e luvas; outros materiais para o manejo, como o formão e o fumigador; os que intervêm na preparação das colmeias – cera bruta, alveolador de cera, arames, quadros; e os instrumentos para a extração e processamento do mel, como a centrífuga, a mesa desoperculadora e os baldes de plástico.

E inclui, claro, as próprias abelhas e outros actantes – a cera, o mel, a própolis. O comportamento das abelhas depende de fatores bióticos, como a disponibilidade floral, e abióticos, como temperatura, umidade e ventos. O apicultor também participa da rede das abelhas: ele pode ofertar água, oferecer uma cera que agrade mais a abelha, situar seu apiário em uma área mais favorável para coleta de néctar.

A racionalização não implica na ausência de afetos e na relação de cuidados do apicultor para com as abelhas. Também não implica na ausência de transmissão horizontal e/ou intergeracional de formas de fazer – a profissão pode ser aprendida com outros apicultores, geralmente mais experientes (em uma espécie de iniciação); filhos herdam a atividade do pai; apicultores trocam experiências e invenções entre si, difundindo diferentes saberes por canais não institucionalizados (seja uma conversa na varanda ou um grupo de WhatsApp).

Pensar as relações entre humanos e abelhas (e quem/o que mais cair na rede)

A hibridização das abelhas africanas e europeias e sua dispersão territorial, bem como as mudanças que operou na apicultura nacional, não foram processos neutros e livres de conflito. Pelo contrário, foram acompanhados de disputas de valor acerca do comportamento da abelha (especialmente agressividade *versus* produtividade); de processos de domesticação simbólica e técnica da abelha africanizada; e pelo enquadramento da apicultura como atividade promotora do desenvolvimento rural/econômico. Deles participaram diferentes atores individuais e coletivos, como cientistas, técnicos e apicultores, com diferentes inserções e trajetórias.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, o estudo desses processos oferece a possibilidade de ampliar a discussão sobre práticas produtivas rurais ao considerar atores não humanos como parte constitutiva dos territórios e historicizar um episódio da ciência tropical que repercute tanto na ciência quanto na economia e no desenvolvimento rural. Alinhando-se aos trabalhos que buscam complexificar as análises sociais, escapando de visões lineares da natureza e da difusão tecnológica, o estudo espera contribuir para a compreensão sociológica da africanização como evento de transformação ambiental, territorial, simbólica e produtiva.

A compreensão da trajetória das abelhas africanizadas no Brasil e a construção da autoridade científica e técnica em seu em torno demandam o esforço de uma abordagem interdisciplinar. A história ambiental fornece ferramentas conceituais e metodológicas para pensar as relações entre sociedade, natureza e conhecimento ao longo do tempo. Esse esforço intelectual converge com os estudos multiespécies, os quais partem da compreensão de que

os seres, sejam eles humanos e não humanos, vivem e se constituem em relações emaranhadas, históricas e comunicativas (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016). Por sua vez, a TAR, especialmente o princípio de simetria e a ideia de "seguir os atores", oferece contribuições para estabelecer relações entre conhecimento científico, artefatos tecnológicos, atores sociais e ordens políticas, afastando-se de visões deterministas.

Latour (2012) propõe uma reorientação da sociologia, afastando-se de um "social" predefinido como domínio específico da realidade em favor do foco no rastreio das associações que constituem o mundo. A TAR, ou sociologia das associações, desafia a separação *a priori* entre o mundo natural e o mundo social, bem como entre humanos e não-humanos. Latour argumenta que "o social não é um tipo especial de coisa [...] mas pode designar dois fenômenos inteiramente diferentes: primeiro, um tipo de material já montado; segundo, um movimento que reagrupa novas associações" (Latour, 2012, p. 51), interessando-lhe, portanto, esse último sentido. Logo, a tarefa do analista é seguir os atores – humanos e não-humanos – em suas ações de construir e desfazer associações, formando redes heterogêneas. A recusa ao dualismo se operacionaliza na recusa à explicação dos fenômenos com base em uma "sociedade" ou "natureza" preexistentes.

O princípio da simetria generalizada é central nesta abordagem. Ele exige que o analista utilize o mesmo vocabulário e quadro analítico ao descrever as ações de todos os actantes, sejam eles cientistas, políticos, abelhas, colmeias, artigos científicos, relatórios ou condições climáticas. Aplicar a simetria ao caso das abelhas não significa dizer que um cientista é igual a uma abelha, nem implica relações de identidade e de equivalência, e sim suspender *a priori* a divisão entre os diferentes elementos rastreados e seguir empiricamente como as associações são construídas e estabilizadas. Ao aplicar a simetria, evita-se privilegiar explicações essencialmente sociais (como interesses políticos ou econômicos) ou essencialmente naturais (como a biologia das abelhas) para entender um fenômeno. Busca-se compreender como diferentes actantes interagem, se traduzem, se aliam ou se opõem, coproduzindo a realidade observada.

Se a regra da TAR é a constante formação e reconfiguração de associações, então "aquilo que tem de ser explicado, a exceção perturbadora, é qualquer tipo de estabilidade a longo prazo e em larga escala" (Latour, 2012, p. 61). A estabilidade de um fato científico,

de uma tecnologia ou de uma ordem social é o resultado de um trabalho contínuo e dispendioso de associação e inscrição. Para tanto, Latour distingue entre intermediários, que transportam significado ou força sem transformá-los (como um relatório que apenas replica dados), e "mediadores", que "transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam" (Latour, 2012, p. 63). Os mediadores são cruciais porque introduzem incerteza e mudança nas redes; são eles que efetivamente criam as associações.

Neste sentido, analisar a estabilização do conhecimento sobre as abelhas africanizadas envolve identificar os mediadores e como eles atuaram, bem como compreender que diferentes formas de autoridade não são um atributo fixo, mas uma emergência de uma rede heterogênea e do que é negociado dentro dela. A rede pode incluir cientistas produzindo conhecimento sobre a genética e o comportamento das abelhas; apicultores adaptando suas técnicas de manejo; agentes de mídia disseminando narrativas específicas sobre as abelhas africanizadas; e as próprias abelhas com sua capacidade de adaptação e dispersão. São as interações entre estes actantes que definem a trajetória da africanização, a percepção pública sobre ela e sua "verdade".

Além da recusa de visões deterministas, outro ponto em comum entre a TAR, a história ambiental e os estudos multiespécies é o questionamento da separação analítica, ontológica e epistemológica entre, de um lado, natureza e sociedade/cultura/história e, de outro, entre o mundo natural/social e o conhecimento que temos sobre ele. Na perspectiva da socionatureza, o esforço está em compreender que existe uma materialidade que não é criada intencionalmente pelos seres humanos e não humanos, mas que também é organização e movimento e, por isso, possui a potência de afetar a ambos, assim como nos move a sua compreensão. Conhecimento, práticas sociais e materialidades não são transcendentes, mas são, ao mesmo tempo, produtos do trabalho social e constitutivos das formas de vida social.

A história ambiental propõe "trazer o mundo para a história – analisando a trajetória humana em sua interação com a variedade de seres, elementos e dinâmicas que nele existem" (Pádua; Carvalho, 2020, p. 1312) e se posicionando de forma contrária ao princípio dominante nas Ciências Humanas de análise da vida social separada do mundo biofísico. Entretanto, isso não implica retomar posições deterministas, sejam elas históricas,

submetendo todos os acontecimentos a processos humanos, sejam elas biofísicas, reduzindo a realidade a exterioridades alheias ao mundo social. Arnold (2000) propõe um paradigma possibilista, afirmando a existência de alternativas possíveis dentro de um cenário. Se nem tudo é possível (consideradas limitações físicas e políticas, por exemplo), também não há uma teleologia.

Worster (2007) permite operacionalizar essa postura por meio da consideração de três níveis de interação entre ecologia, relações econômicas e cognição. Além de haver um esforço de simetria no tratamento dos níveis, há um esforço para pôr em relação dimensões humanas e não humanas tomadas como agenciamentos que se conectam e interagem em associação que produzem a realidade e influenciam mutuamente os comportamentos, como proposto pela TAR.

O primeiro nível é o da natureza propriamente dita, incluindo o ser humano em relação com diferentes ecossistemas. Nesse nível, "O historiador deve estar atento, nesse aspecto, às transformações do mundo biofísico ao longo do tempo, buscando reconstituir os ambientes do passado (que se relacionem com os lugares e períodos históricos que estão sendo estudados)" (Pádua, 2010, p. 95). A exigência da atenção às transformações do mundo biofísico se operacionaliza na pesquisa, indo além de uma visão passiva das abelhas africanizadas, considerando-as como agentes históricos com sua própria dinâmica ecológica: biologia, comportamento e adaptação aos ecossistemas brasileiros, suas interações com a flora e outros seres vivos e seu papel nos ecossistemas locais, reconhecendo que a "natureza" das abelhas também possui uma história.

O segundo nível corresponde "ao domínio do socioeconômico, na medida em que este interage com o meio ambiente" e foca "as ferramentas e o trabalho, as relações sociais que nascem desse trabalho, os diversos modelos criados pelas pessoas para produzir bens a partir de recursos naturais" (Worster, 2007, p. 42, tradução livre). No caso das abelhas africanizadas, isso abrange a análise das transformações na apicultura brasileira (técnicas de manejo, produção de mel e outros produtos), os impactos econômicos (positivos e negativos), os conflitos sociais gerados (acidentes, medo), as políticas públicas de controle ou fomento e as diferentes formas como grupos sociais (apicultores, agricultores, população

urbana) se relacionaram e foram afetados por esses insetos. A história ambiental, nesse nível, conecta as mudanças ecológicas às estruturas e práticas socioeconômicas.

Por fim, o terceiro nível refere-se às dimensões cognitivas e culturais, ou seja, como "as estruturas de significado são parte das relações entre indivíduos e coletividades com o mundo biofísico" (Worster, 2007, p. 42, tradução livre). Isso significa postular que o próprio comportamento humano em relação ao mundo natural e à organização socioeconômica é balizado pelas representações sociais na natureza. Dessa forma, evitar uma postura dualista é compreender que nem a vida social ocorre isolada do mundo biofísico e nem este é uma entidade totalmente independente daquela. Este nível é crucial para investigar a construção da autoridade científica e técnica sobre as abelhas africanizadas, abrindo a possibilidade para pensar como esses insetos foram percebidos e representados, que conhecimentos foram validados como "autoridade" e quais foram marginalizados, como a ciência buscou entender, classificar, nomear e controlar as abelhas africanizadas, etc.

Proponho que os pressupostos da história ambiental são importantes não apenas por dialogar com a recusa de dicotomias, mas por oferecer uma perspectiva diacrônica para entender como as interações ecológicas (a hibridização e adaptação das abelhas ao ambiente brasileiro), socioeconômicas (as transformações na apicultura) e culturais (as percepções sobre a abelha africanizada) se desdobram e se influenciam ao longo do processo de africanização. A história ambiental pode funcionar como uma espécie de controle de uma excessiva sociologização, que tenha como pressuposto, como alerta Latour (2012), a existência do social como anterioridade. A africanização deixa de ser tratada como processo puramente natural ou essencialmente como resultado de ações humanas, com consequências ecológicas e sociais imprevistas, em favor de uma perspectiva que considere como a "interação entre fatores humanos e naturais" (Pádua, 2010, p. 85) moldou a presença e a percepção das abelhas africanizadas no Brasil.

De forma convergente, os estudos multiespécie evidenciam como as formas de vida coevoluem e afetam umas às outras de modos múltiplos. Em ambas as abordagens, a "natureza" não é um pano de fundo passivo sobre o qual a cultura humana atua. A relação é de interdependência e co-fabricação, com as fronteiras entre espécies e entre o vivo e o não vivo sendo constantemente negociadas e recriadas. Ampliando as discussões sobre a

coprodução do conhecimento e da ordem social, e a necessidade de seguir os atores para além das divisões preestabelecidas, as contribuições de Anna Tsing, Donna Haraway e Érica Pastori oferecem ferramentas cruciais para pensar as relações multiespécies em contextos de perturbação ecológica e social, como o que envolve as abelhas africanizadas. Essas autoras nos convidam a ir além da simetria analítica de Latour, incorporando dimensões de cuidado, parentesco, contaminação e precariedade. Este eixo teórico permite focar nas práticas situadas de convivência e nos emaranhamentos éticos e ecológicos que caracterizam a vida interespécie, oferecendo uma compreensão mais densa da agência das abelhas e das transformações mútuas que ocorrem no encontro entre diferentes subespécies de abelhas, entre a abelha africanizada e os seres humanos.

Anna Tsing (2022) desafia as narrativas lineares de progresso e colapso, chamando atenção às *assemblages* abertas que emergem nas ruínas capitalistas, buscando outras formas de contar histórias. A vida persiste na "contaminação", do encontro inevitável e transformador entre diferentes formas de vida, gerando colaborações não planejadas e precárias, formando assemblages multiespécies contingentes e dinâmicas. No caso das abelhas africanizadas, a perspectiva de Tsing nos incita a investigar como essas abelhas, frequentemente vistas como contaminantes ou produtos de uma perturbação (a introdução e a fuga), participam de *assemblages* precárias com plantas nativas e exóticas, apicultores, ecossistemas e mercados, coproduzindo novas formas de vida e valor em paisagens alteradas – que também serão alteradas pela africanização.

Donna Haraway (2021), por sua vez, radicaliza a crítica à dicotomia natureza/ cultura com a noção de espécies companheiras e a ética de permanecer com o problema. A autora define espécies companheiras não como entidades separadas que se encontram, mas como fruto de uma relação co-constitutiva. Essa relação envolve uma alteridade significativa, um encontro com o outro que importa e transforma, sem buscar fusão ou domínio. Indo além dos animais domésticos, Haraway inclui as abelhas, as tulipas e até a flora intestinal como espécies companheiras, conceito que também será adotado por Erica Pastori (2017) em sua etnografia sobre as abelhas africanizadas e meliponas como doces companheiras indispensáveis.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Investigando práticas de cuidado, conhecimento e habitabilidade no sul do Brasil, Pastori demonstra como a habitabilidade multiespécie é construída cotidianamente por apicultores, meliponicultores e as próprias abelhas. A autora analisa como as abelhas são tratadas como companheiras, explorando as éticas de cuidado e as formas de fazer parentesco que emergem nessas interações, especialmente no contexto da meliponicultura. Sua pesquisa também destaca a interação, por vezes tensa, entre conhecimentos locais/tradicionais e o conhecimento científico na gestão das abelhas, situando essas relações no quadro maior da crise ambiental e do declínio dos polinizadores. O trabalho de Pastori fornece um contraponto etnográfico crucial, mostrando como os conceitos de Tsing e Haraway se manifestam em práticas concretas no Brasil e como as relações humano-abelha são fundamentais para a construção de mundos habitáveis, mesmo em meio a controvérsias e crises.

Neste sentido, as contribuições de Tsing, Haraway e Pastori permitem ver as abelhas não apenas como actantes em uma rede, mas como companheiras em relações de contaminação, cuidado, parentesco e habitabilidade precária. Essa perspectiva enfatiza a agência dos não-humanos de forma relacional e situada, reconhecendo as complexidades éticas, afetivas e ecológicas envolvidas em viver e morrer bem juntos.

Tecendo caminhos com as abelhas: proposta de um percurso metodológico

A construção do percurso metodológico da pesquisa parte do reconhecimento de que investigar a africanização das abelhas no Brasil implica lidar com um fenômeno multifacetado, no qual ciência, técnica, natureza e sociedade se entrelaçam de modos historicamente situados. Por essa razão, opta-se por um desenho metodológico qualitativo, flexível e sensível às dinâmicas do campo (Piovani, 2007; Cohen; Rojas, 2019), visando articular diferentes escalas espaciais e temporais, bem como múltiplas materialidades e vozes. A abordagem busca formar um enquadramento que permita seguir rastros, conexões e controvérsias sem reduzir a complexidade do objeto a categorias previamente estabilizadas, combinando aportes provenientes da teoria do ator-rede, dos estudos multiespécies e da história ambiental.

A orientação metodológica adotada compreende um conjunto prévio de decisões que podem sofrer alterações a partir das situações concretas da pesquisa e refere-se a um processo em que as escolhas necessárias são construídas de forma prática e, por vezes, não tão linear (Piovani, 2007; Cohen; Rojas, 2019). Tal concepção se alinha à proposta metodológica simétrica de seguir os atores (Latour, 2012), orientando-se pela atenção às redes heterogêneas que compõem o campo empírico. Essa inspiração da TAR não substitui os procedimentos técnicos já previstos, mas funciona como uma camada analítica adicional, sensível à circulação de humanos e não-humanos, às controvérsias e às conexões que dão forma à africanização das abelhas no Brasil.

Quanto à temporalidade, o estudo contemplará o período após a africanização das abelhas *Apis mellifera* (1956 ao presente). Aventa-se a possibilidade de que as fontes documentais cubram um recorte temporal menor, o que será delimitado a partir do levantamento documental e bibliográfico. A ênfase neste arco temporal permite observar tanto os marcos iniciais da hibridização quanto os desdobramentos contemporâneos nas políticas públicas, nos saberes técnicos e nas práticas apícolas.

Em relação ao recorte geográfico, a pesquisa pretende operar em dois níveis: um nacional e outro local. A escala nacional, entendida como nível mais geral de constituição da africanização, possibilita compreender a gênese científica do processo, seus vínculos institucionais, com os projetos de modernização rural e os discursos sobre produtividade e tropicalização no Brasil. A escala local, por sua vez, permite recortar um território em que a apicultura com abelhas africanizadas foi promovida como vetor de desenvolvimento rural e oferece a possibilidade de observar como o conhecimento científico e as prescrições técnicas são reinterpretadas e disputadas no cotidiano das atividades agropecuárias, especialmente por pequenos produtores, cooperativas e técnicos formados localmente.

O Piauí foi escolhido pela importância local da apicultura (e, portanto, da relação entre seres humanos e abelhas) como fonte de renda para a agricultura familiar e por seu papel na diversificação da produção familiar (Holanda, 2010; Lôbo, 2020), pelo alto grau de associativismo local (Veloso Filho *et al*., 2012) e pelo destaque do Estado na produção nacional e exportação de mel (Silva, 2025; Barradas; Marreiros, 2025). A soja é o principal produto piauiense exportado, correspondendo a 95% do total de vendas e cerca de US$ 99

milhões, em agosto de 2025. A apicultura, por sua vez, é o segundo produto, com cifras muito inferiores: 2,6% das exportações e US$ 2,8 milhões, no mesmo período. Entretanto, o valor gerado pela apicultura é distribuído de forma desconcentrada, posto ser produto da agricultura familiar.

No Piauí, foi escolhida a mesorregião sudeste piauiense para trabalho de campo. Nela se destaca o município de Picos, sede da primeira cooperativa de apicultores do estado, a CAMPIL, no começo dos anos 1980, e da Casa Apis, fundada em 2005. A região também se consolidou como referência histórica da apicultura local, tanto pelo pioneirismo da família Wenzel, que se estabeleceu ali em 1976, quanto pelo fato de atualmente concentrar sete municípios entre os 50 maiores produtores de mel do país.

As fontes de pesquisa incluem materiais primários e secundários, articulados em uma estratégia de triangulação como critério de validação (Denzin, 2009). Em acordo com a proposta de um desenho flexível, a triangulação dos dados será utilizada não como uma estratégia de validação, mas como uma ferramenta de articulação entre diferentes materiais, escalas e perspectivas. O quadro metodológico organiza as fontes de dados segundo os objetivos específicos da investigação, que se distribuem em três dimensões: (1) a história socioambiental da introdução das abelhas africanas e da constituição da africanizada como objeto científico; (2) as práticas sociotécnicas e de coprodução de saberes entre apicultores piauienses; e (3) as instituições, discursos e dispositivos que legitimam conhecimentos e imaginários sobre a apicultura após a africanização. Ao estruturar essas dimensões, podem ser seguidas não apenas trajetórias humanas (cientistas, extensionistas, apicultores), mas também não-humanas (abelhas, dispositivos técnicos, documentos, leis), compondo uma rede em que cada elemento participa ativamente da constituição do fenômeno.

A primeira fase da pesquisa contempla a produção de dados secundários, por meio de pesquisa bibliográfica e documental. A pesquisa bibliográfica será realizada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e no Portal de Periódicos da CAPES, de modo a mapear a produção acadêmica sobre apicultura. A pesquisa documental utilizará fontes como as revistas Globo Rural (1985 a 1999)e Chácaras e Quintaes (1950 a 1970), documentos do Repositório Alice da Embrapa, atas e relatórios de associações e cooperativas, registros fotográficos, legislação disponível no Arquivo Nacional e na base do

Senado, além do acervo documental da Confederação Brasileira de Apicultura. A coleta dessas fontes será orientada pelo princípio latouriano de seguir os rastros, de forma que cada documento, material ou objeto seja tomado como um actante capaz de reconstituir conexões entre ciência, técnica, produtores e políticas.

Na etapa seguinte, a pesquisa de campo envolverá entrevistas com cientistas, extensionistas, apicultores e demais atores da cadeia produtiva. Para os primeiros, utilizarei a amostragem teórica (Valles, 1999), a partir da seleção prévia de interlocutores-chave e do método bola de neve, quando houver indicações adicionais. No caso dos apicultores, será privilegiada uma amostra oportunista (Valles, 1999), em função das condições de campo e da disponibilidade, mantendo o compromisso entre variação e tipicidade. A técnica proposta para produção de dados primários será a entrevista semi-estruturada (Marradi; Archenti; Piovani, 2007; Cohen; Rojas, 2019). A entrevista é um instrumento de registro que guarda um grau mínimo de estruturação, mas mantém a flexibilidade necessária para permitir que os participantes possam narrar suas histórias e introduzir aspectos sobre o tema de pesquisa que não foram inicialmente delineados pela pesquisadora. Além disso, facilita a constituição de um texto negociado entre entrevistados e entrevistadores (Fontana; Frey, 2013). A atenção aqui não recairá apenas sobre as falas humanas, mas também sobre como as abelhas e seus comportamentos são narrados, materializados e performados, em sintonia com a abordagem multiespécies (Haraway, 2021; Tsing, 2022).

A pesquisa de campo também incluirá a observação participante em seminários (Congresso Brasileiro de Apicultura, o Encontro sobre Abelhas e o Seminário Piauiense de Apicultura). Tal atividade é complementar à pesquisa documental e às entrevistas e proporciona um registro privilegiado da circulação dos discursos, materialidades e práticas sobre as abelhas africanizadas no Brasil. Os eventos são entendidos, assim, como espaços de coprodução, propícios para a observação da autoridade científica e técnica *em ação* e rastreamento de redes e alianças heterogêneas. Além disso, os eventos são uma oportunidade para interações informais e redes de contato que podem ensejar a construção de hipóteses e a identificação de novos interlocutores para entrevistas, favorecendo a saturação teórica.

Para a análise, será utilizada a Teoria Fundamentada nos Dados (TFD) (Glaser; Strauss, 2000; Charmaz, 2009), adequada à proposta de construir categorias e conceitos a

partir do campo. A TAR se articula à TFD, na medida em que orienta a identificação de conexões, controvérsias e traduções que atravessam os dados, sem impor uma linearidade ou hierarquia prévias. Essa abordagem permitirá compor uma interpretação densa e situada do campo empírico, respeitando a heterogeneidade dos dados e a multiplicidade de vozes envolvidas na história e nas práticas da apicultura com abelhas africanizadas no Brasil e no Piauí.

Para continuar seguindo

Este trabalho é um ponto de partida em um caminho que será trilhado junto às abelhas, aos apicultores e outros actantes que podem compor uma rede da africanização no Brasil. Por se tratar de uma pesquisa incipiente, as considerações tecidas ao longo do texto possuem um caráter projetivo. Espero que os caminhos esboçados possam se adensar no encontro com o campo, produzindo uma narrativa capaz de tensionar fronteiras disciplinares e contribuir para uma sociologia mais porosa às vidas que nela habitam.

Ao propor um desenho de pesquisa que busque ser sensível às relações entre humanos e não humanos, busco compreender um fenômeno científico, biológico e produtivo, cujas fronteiras podem ser distinguidas analiticamente, mas que também podem ser propositalmente borradas.

As escolhas aqui delineadas expressam um posicionamento teórico e ético. Seguir as abelhas implica deslocar o olhar para abrir espaço às múltiplas vozes e reconhecer a agência dos animais na construção de mundo sociais. A expectativa é que, ao longo da pesquisa, essa perspectiva permita a emergência de conexões inesperadas, práticas locais pouco visibilizadas e a valorização de formas alternativas de autoridade e conhecimento apícola. Mais do que “encerrar” o texto, este é um convite a seguir as abelhas e deixar-se levar.

Referências

AGÊNCIA BRASILEIRA DE PROMOÇÃO DE EXPORTAÇÕES E INVESTIMENTOS (ApexBrasil). **Exporta Mais Brasil**: exportação de mel e própolis brasileiros para países da Ásia e Europa movimenta mais de R$ 7,7 milhões. Disponível em: https://apexbrasil.com.br/br/pt/conteudo/noticias/Exporta-Mais-Brasil-exportacao-de-mel-e-propolis-brasileiros-para-paises-da-asia-Europa-movimentam-mais-de-RS-7,7-milhoes.html. Acesso em: 28 set. 2025.

ARNOLD, David. **La naturaleza como problema histórico**. El medio, la cultura y la expansión de Europa. México: Fondo de cultura, 2000.

BARRADAS, Eduarda; MARREIROS, Lucas. G1. **PI apresentou superávit de mais de 91 milhões de dólares em agosto; mel natural foi o 2º produto mais exportado**. G1 Piauí, 6 set. 2025. Disponível em: https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2025/09/06/pi-apresentou-superavit-de-mais-de-91-milhoes-de-dolares-em-agosto-mel-natural-foi-o-2o-produto-mais-exportado.ghtml. 28 set. 2025.

COHEN, Néstor; ROJAS, Gabriela Gómez. **Metodología de la investigación, ¿para qué?**: la producción de los datos y los diseños. Buenos Aires: Teseo, 2019. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190823024606/Metodologia_para_que.pdf. Acesso em: 28 set. 2025.

CHARMAZ, Kathy. **A construção da teoria fundamentada**: guia prático para análise qualitativa. Artmed: São Paulo, 2004.

DENZIN, Norman. **The research act***:* a theoretical introduction to sociological methods. Routledge: Londres, 2009.

FABRIS, Lunna. Como o "tarifaço" de 50 % imposto pelos EUA ao Brasil pode afetar a agricultura familiar? **Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura Familiar** (CONTAG), 22 jul. 2025. Disponível em: https://ww2.contag.org.br/como-o--tarifaco--de-50--imposto-pelos-eua-ao-brasil-pode-afetar-a-agricultura-familiar--20250722. Acesso em: 30 de ago. 2025.

FAÇANHA, Antonio Cardoso. **Desenvolvimento territorial recente em espaços sub-regionais dinâmicos no Piauí**. 2009. 227 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009. Disponível em: https://attena.ufpe.br/handle/123456789/6175?locale=en. Acesso em 30 de ago. 2025.

FONTANA, Andrea; FREY, James H. La entrevista. De una posición neutral al compromiso político. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna S. (coords). **Manual de investigación cualitativa**. vol. IV. Barcelona: Gedisa, 2013. p.140-202.

GONÇALVES, Lionel Segui. O estado atual da apicultura brasileira e suas perspectivas face ao desenvolvimento da apicultura mundial. **Anais do 2º Seminário Sul-Brasileiro de Apicultores**, 2000, Balneário Pinhal,19 a 28/5/00. p.29-40.

GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm L. **The discovery of grounded theory**. Strategies of qualitative research. New Brunswick: AldineTransaction, 2000.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**. São Paulo: Bazar do tempo, 2021.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.

HOLANDA, Francisco das Chagas da Costa. **Apicultura na microrregião de Picos**: um estudo de caso. 2010. 76f. Dissertação (Mestrado) - Pós-Graduação em Economia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/6177. Acesso em: 19 ago. 2025.

LÜDER, Amanda; RODRIGUES, Keli. *C*om tarifaço, setor do mel pode ter prejuízo de US$ 53 milhões, diz associação. **G1 – Economia/Agronegócios**, 7 ago. 2025. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2025/08/07/com-tarifaco-setor-do-mel-pode-ter-prejuizo-de-us-53-milhoes-diz-associacao.ghtml. Acesso em: 30 ago. 2025.

LÔBO, Soraya Oka. **Correlações entre o trabalho dos técnicos em apicultura e as comunidades rurais pesquisadas da microrregião de São Raimundo Nonato**: coconstrução de tecnologias. 2020. 367f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Tecnologia e Sociedade, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2020. Disponível em: http://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/handle/1/23666. Acesso em: 19 ago. 2025.

MARRADI, Alberto; ARCHENTI, Nélida; PIOVANI, Juan Ignacio. **Metodología de las Ciencias Sociales**. Buenos Aires: Emecé, 2007.

MELQUÍADES, Catiana; BENDINI, Juliana do Nascimento. Apicultura no semiárido piauiense: perspectivas e desafios. In: BENDINI, Juliana do Nascimento; ARRAIS, Gardner A. (orgs). **Pesquisas e ações do grupo de estudos sobre abelhas do semiárido piauiense.** Teresina: EDUFPI, 2017. p. 35 - 58.

MICHENER, Charles. The Brazilian Bee Problem. **Annu. Rev. Entomol**., n. 20, p. 399 - 416, 1975.Disponível em: https://www.biodiversitylibrary.org/part/19638. Acesso em: 30 set. 2025.

MORENO RÉATEGUI, Jorge Antonio. T**he introduction of the Africanised honey bee**: A stinging menace or a blessing of the Americas?: a comparison of the Brazilian and USA beekeeping experiences. Uppsala: SLU, Department of Urban and Rural Development, 2020. Disponível em: https://stud.epsilon.slu.se/15457/. Acesso em: 04 out. 2025.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/Q4JBvrMMzw6gBvWhsshnKXN/abstract/?lang=pt. Acesso em: 03 mai. 2025.

PÁDUA, José Augusto; CARVALHO, Alessandra Isabel. A construção de um país tropical: uma apresentação da historiografia ambiental sobre o Brasil. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, v. 27, p. 1311-1340, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/hcsm/a/4ZNMfLkYp3mp7gwK3GnK4dg. Acesso em: 04 out. 2025.

PASTORI, Érica O. **Doces companheiras indispensáveis**: um estudo antropológico sobre abelhas e habitabilidade. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/226267. Acesso em: 04 out. 2025.

PEREIRA, Daniel Santiago; HOLANDA-NETO, João Paulo de; SOUZA, Luci Cleide Farias Soares; COELHO, Debora Cristina; SILVEIRA, Daniel Casimiro; HERANDES, Martin Lazcano. Mitigação do comportamento de abandono de abelhas Apis mellifera L. em apiários no Semiárido Brasileiro. **Acta Apícola Brasilica**, v. 2, n. 2 (Especial), p. 1-11, dez. 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280601191_Mitigacao_do_comportamento_de_abandono_de_abelhas_Apis_mellifera_L_em_apiarios_no_Semiarido_Brasileiro. Acesso em: 04 out. 2025.

PIOVANI, Juan Ignácio. El diseño de la investigación. In: MARRADI, Alberto; ARCHENTI, Nélida; PIOVANI, Juan Ignácio (comps). **Metodología de las ciencias sociales.** Buenos Aires: Emecé, 2007. p. 71-86.

RIBEIRO, May Waddington Telles. T. As disputas pela atividade apícola no Sertão do Piauí. **Raízes**: Revista de Ciências Sociais e Econômicas, v. 37, n. 2, p. 102-116, 2017. Disponível em: http://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/69. Acesso em: 04 out. 2025.

SANFORD, M. T. Apicultura no Brasil: um gigante adormecido desperta. Parte I. **Revista Mensagem Doce**, n. 83, p. 1-4, 2005.

SILVA, Edmilson. **Piauí é o 2º maior produtor de mel do Brasil e exporta mais de R$ 100 milhões por ano**. 06 de abril de 2025. Disponível em: https://www.pi.gov.br/piaui-e-o-2o-maior-produtor-de-mel-do-brasil-e-exporta-mais-de-r-100-milhoes-por-ano/. Acesso em: 04 out. 2025.

SOUSA, José Adailton dos Anjos. **"Cumi achano bom e quereno mais"**: as memórias de apicultores e agricultores sobre a chegada das abelhas africanizadas (*Apis mellifera* L.) no semiárido piauiense. 2024. 41f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) - Licenciatura em Educação do Campo, Universidade Federal do Piauí, Picos, 2024.

STORT, Antônio Carlos; GONÇALVES, Lionel Segui. A africanização das abelhas "Apis mellifera" nas Américas – I. In: BARRAVIERA, Benedito. (ed). **Venenos animais**: uma visão integrada. Rio de Janeiro: EPUC, 1994. p. 33-63.

TSING, Anna. **O cogumelo do fim do mundo**. São Paulo: N-1 edições, 2022.

VALLES, Miguel. **Técnicas cualitativas de investigação social**. Madrid: Síntesis, 1999.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. **ClimaCom Cultura Científic**a, ano 3, n. 7, p. 39-66, dez.

2016. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov-2016.pdf. Acesso em: 04 out. 2025.

VELOSO FILHO, Francisco de Assis; SOUZA, Darcet Costa; SILVA, Fernanda Rocha Veras; CARVALHO, Francisco Pancrácio Araújo. A importância da cooperação produtiva nos arranjos produtivos do mel piauiense: caso Simplício Mendes. **Informe econômico**, v.12, n.28, p.33-39, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufpi.br/index.php/ie/article/view/1906/1733. Acesso em: 04 out. 2025.

WORSTER, Donald. Haciendo historia ambiental. In: **Transformaciones de la tierra**: ensayos de historia ambiental. Montevideo: Coscoroba, 2007. p. 37-58.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Histórias de vida e redes de conhecimento: um estudo etnográfico com o grupo Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar

Stela Lina Magalhães Bergiante Ferreira[1]
Fátima Kzam Damaceno de Lacerda[2]
Ricardo Tadeu Santori[3]

Resumo

Este trabalho tem como objetivo descrever, através de histórias de vida, as redes de conhecimentos construídas por quatro mulheres que atuam como agricultoras familiares de base agroecológica, pertencentes ao grupo GT Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar. O grupo possui como foco a inter-relação agroecologia, feminismo, soberania e segurança alimentar e nutricional, e é formado por mulheres que moram nos municípios de Casimiro de Abreu, Silva Jardim, Rio das Ostras, Macaé, Magé e Nova Friburgo (distritos de Lumiar e São Pedro da Serra), no estado do Rio de Janeiro. O percurso metodológico se pautou na pesquisa qualitativa, utilizando as narrativas orais obtidas por meio de conversas realizadas entre os meses de julho a setembro de 2022. Os resultados mostraram que estas agricultoras, ao narrar suas histórias de vida, descrevem uma rede sociotécnica que envolve sementes, plantas, ferramentas, cadernetas agroecológicas, quintais, cozinhas comunitárias, geleias, compotas, conhecimentos ancestrais ligados às práticas agrícolas, e tantos outros atuantes que, em sintonia com a natureza, constroem o que podemos chamar de práticas germinantes. O grupo representa um importante espaço de acolhimento, afeto, apoio, trocas de experiência e conhecimento para as mulheres ligadas às questões ambientais e de gênero. Os relatos revelam a riqueza da metodologia das histórias de vida como parte integrante dos estudos etnográficos, bem como a importância do debate sobre a agricultura familiar e a agroecologia.

Palavras-chave: Rede sociotécnica. Práticas germinantes. Saberes agroecológicos.

INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, cresce o número de estudos que dão visibilidade às trajetórias de mulheres no meio rural, buscando compreender interconexões fluidas responsáveis pela produção, reprodução e troca de saberes agroecológicos. Esse movimento dialoga diretamente com os debates sobre a crise ambiental, que, segundo

[1] PPGEAS/UERJ
[2] UERJ
[3] PPGEAS/UERJ

Krenak (2019), é decorrente de uma visão de mundo típica do Antropoceno[4], marcada pela dualidade entre ser humano e natureza.

As mulheres desempenham um papel categórico na preservação ambiental e na produção de alimento saudável. No entanto, enfrentam diariamente inúmeros desafios de acesso aos recursos de fomento, insumos, políticas públicas, além de falta de credibilidade em seu trabalho (Ferreira, 2023). Ao se falar em igualdade de gêneros, reivindica-se os mesmos direitos às políticas públicas, aos recursos, segurança e liberdade que o sexo masculino tem, reconhecendo as diferenças e, como lembra Krenak (2019), sem perder a subjetividade.

Diante desses desafios, as mulheres agricultoras se agrupam e lutam por melhorias em suas condições de trabalho e por igualdade de gênero. Nesse intuito, surge o Grupo de Trabalho de Mulheres (GT Mulheres) da Articulação de Agroecologia Serramar (AASM). Criado em 2017, o grupo é aberto e reúne uma heterogeneidade de mulheres que vai além do setor agrícola, estando presente professoras, educadoras populares, pesquisadoras, viveiristas, artesãs, técnicas e feirantes (Figura 1).

Figura 1 - Grupo de Trabalho de Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar

[4] Este conceito tenta descrever o impacto das ações humanas que moldam o planeta, influenciando o clima, a biodiversidade e até a estrutura geológica da Terra. Bruno Latour abordou o Antropoceno principalmente em obras como "Diante de Gaia" (2020a) e “Onde Aterrar? (2020b).

Fonte: https://agroecologiaemrede.org.br/experiencia/grupo-de-trabalho-mulheres-da-agroecologia-serramar/

Em sua última versão, 28 integrantes compunham o grupo, abrangendo mulheres dos municípios de Casimiro de Abreu, Silva Jardim, Rio das Ostras, Macaé, Magé e Nova Friburgo (dos distritos de Lumiar e São Pedro da Serra), no estado do Rio de Janeiro (Santos; Schottz, 2021). O grupo se intitula como "um coletivo que se articula em torno da defesa da agroecologia, dos direitos das mulheres, da soberania e segurança alimentar e nutricional (SSAN) e da luta contra os agrotóxicos" (Schottz et al., 2020, s/p.)

A complexidade das relações dessas mulheres com a terra, as plantas, os animais e com outras pessoas resulta do atravessamento entre diferentes experiências culturais, políticas e socioambientais no decorrer de suas trajetórias. É nessa lógica que a Teoria Ator-Rede (TAR) nos traz uma contribuição analítica substancial: ao invés de separar humanos e não humanos, ou meio natural e social, a TAR nos estimula a compreender e refletir criticamente como a articulação entre essas mulheres e os outros elementos que atuam em rede, como actantes[5] que se conectam, transmutam interesses e produzem coletivamente práticas germinantes de mundos possíveis (Latour, 2009). A trama

[5] Atuante ou actante é um termo da semiótica que diz respeito aos humanos e aos não-humanos (Latour, 2001), uma vez que a palavra 'ator', se limita, muitas vezes, a humanos.

sociotécnica onde as mulheres agricultoras reverberam, resistem e também reinventam práticas agrícolas milenares, reconfigura suas vidas e territórios e, ao ser compartilhada, pode se multiplicar.

É neste contexto que o objetivo deste trabalho é descrever, através de histórias de vida, as redes de conhecimentos construídas por quatro mulheres que atuam como agricultoras familiares de base agroecológica, pertencentes ao grupo GT Mulheres da AASM. Para tal, serão apresentados os caminhos metodológicos adotados na pesquisa e os resultados encontrados.

Assim, espera-se que a labuta diária das agricultoras compartilhada com outros atuantes, humanos e não-humanos, possa se configurar como espaço de aprendizagem, disseminando conhecimentos ancestrais e valorizando as práticas desempenhadas pelas mulheres do campo na busca da composição de um mundo comum[6].

CAMINHOS METODOLÓGICOS

Os procedimentos que permearam esta pesquisa foram de caráter qualitativo, tomando as histórias de vida como principal caminho metodológico para os estudos etnográficos.

Uma característica fundamental dos estudos etnográficos é a descrição do outro na sua própria perspectiva. Assim, as histórias de vida são consideradas como um complemento dos estudos etnográficos clássicos (Dadalto e Pavesi, 2018).

A coleta de dados foi realizada entre os meses de julho a setembro de 2022, por meio de conversas, com quatro agricultoras familiares integrantes do GT Mulheres da AASM. Foi apresentado às participantes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), esclarecendo os objetivos e os procedimentos da coleta de dados da pesquisa e informando a utilização da gravação de áudio e registros fotográficos durante a conversa. As participantes formalizaram seu envolvimento ao assinarem o TCLE, dando início aos relatos de suas trajetórias.

[6] Ao criticar a separação entre natureza e cultura, Bruno Latour (2004, 2020b) ressalta que não há um mundo comum pré-existente, mas sim um mundo composto por múltiplos atores, humanos e não humanos, em constante interação, que precisa ser composto e recomposto.

As conversas foram gravadas e realizadas nas propriedades das participantes, devido à proximidade entre trabalho, casa e família que existe no setor agrícola, tendo a pesquisadora iniciado apenas com uma "pergunta-chave", conforme indicado por Glat e colaboradores (2004): "Como foi a sua história de vida até chegar na agricultura, especificamente, a começar a utilizar as práticas agroecológicas e chegar no GT Mulheres da Serramar?".

A partir de então, o desenrolar do diálogo ocorreu sem grandes interferências, sendo as participantes que decidiram o que seria relatado (Ferreira, 2023). A coleta de dados foi dada como completa quando a pesquisadora notou que havia chegado ao "ponto de saturação" (Bertaux, 1980).

Também foi utilizado o diário de bordo (Ferreira, 2016) ou diário de campo, como é denominado por Queiroz (1991), como procedimento de apoio durante as conversas. Do ponto de vista de Queiroz (1991, p. 64), é o diário de campo que "fornece bases para reflexão, quer sobre o material, quer sobre o relacionamento informante-pesquisador, quer sobre as técnicas utilizadas, reformulando-as quando necessário, buscando descobrir sua amplitude e suas limitações". Para a autora a "sua utilização deve ser exigida" em qualquer tipo de pesquisa (p. 65).

A respeito da importância da utilização do diário de campo, Ribeiro (2020, p. 38) também sinaliza que "apesar de contarmos muito com a nossa memória, ela não pode ser considerada um dispositivo totalmente seguro e capaz de guardar cheiros, sensações, gestos, comentários com tanta fidelidade". Assim, o diário de bordo permitiu registrar as particularidades observadas, os silêncios, os gestos das participantes, as frases não concluídas e as emoções ao evocarem suas recordações. Também permitiu fazer reflexões e anotar as sensações e sentimentos da pesquisadora enquanto inserida no local da investigação.

Após a coleta das histórias de vida, realizou-se a transcrição integral das falas gravadas, mantendo os vícios de linguagem e incorreções gramaticais, a fim de preservar a originalidade e fidelidade dos relatos (Queiroz, 1991). Foram utilizados nomes de flores para nomear cada uma das agricultoras participantes: Margarida, Rosa, Violeta e Camélia.

Esses relatos orais constituem memórias fundamentais, cuja performance permite compreender alguns desdobramentos das trajetórias das agricultoras. Para a discussão do

material coletado foram mobilizados referenciais conceituais e teórico-metodológicos latourianos (Latour, 2009), ou seja, em diálogo com a Teoria Ator-Rede (TAR).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As histórias de vida das quatro agricultoras participantes — Margarida, Rosa, Violeta e Camélia — revelam trajetórias singulares que, ao mesmo tempo, se entrelaçam por meio de práticas, saberes e redes de colaboração. A seguir, são apresentadas breves descrições de cada uma delas, destacando os elementos que compõem suas experiências e a forma como se inserem na rede sociotécnica analisada.

Margarida tem 54 anos (Figura 2), é separada, mãe, avó, engajada com a causa da mulher e da agroecologia. Além de agricultora, ela também é artesã, produzindo o sabão de mamão verde, que é uma de suas marcas em sua região. Ela é assentada desde 2012 no Assentamento Visconde, em Casimiro de Abreu (RJ), e filha de agricultores também assentados. Portanto, desde a infância está envolvida com a luta da reforma agrária e com a agricultura.

Rosa tem 76 anos (Figura 3), é separada, mãe, avó, nordestina e filha de agricultores. Além de agricultora, é artesã, doceira, microempreendedora rural e guardiã de sementes. É uma das agricultoras de referência da agroecologia no Brasil.

Figura 2 – Conversa com Margarida

Fonte: Ferreira, 2022.

Figura 3 – A agricultora Rosa mexendo os potes que estão em processo de fermentação para fazer vinagre da casca da banana

Violeta tem 51 anos (Figura 4), também é separada, é mãe, filha de agricultores e nascida em Casimiro de Abreu (RJ). É agricultora e viveirista do Projeto Mico-leão-dourado[7]. Ela também é moradora do Assentamento Visconde, em Casimiro de Abreu (RJ).

Figura 4 – A agricultora Violeta mostrando sua plantação de milho

Fonte: Ferreira, 2022.

Camélia, tem 58 anos, é mãe, casada, filha de agricultores, assentada no assentamento Visconde, em Casimiro de Abreu (RJ), e sempre foi agricultora orgânica

[7] https://micoleao.org.br/agricultura-familiar-e-producao-de-mudas/

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

(Figura 5). Também é engajada na luta da reforma agrária e na ag gia. Ela foi uma das mulheres pioneiras da região a participar do GT Mulheres da AASM.

Figura 5 – A agricultora Camélia

Fonte: Ferreira, 2022.

O entrelaçamento das histórias de vida dessas 4 agricultoras permite visualizar a ação de outros actantes e como os mesmos participam da construção de outros mundos possíveis. Ao rememorarem suas experiências pessoais, evidenciam uma rede sociotécnica que atravessa e alimenta as suas práticas agrícolas. A rede se constitui a partir das relações entre humanos e não-humanos que "fazem-fazer"[8].

Desta forma, sementes, plantas, ferramentas, cadernetas agroecológicas, quintais, cozinhas comunitárias, geleias, compotas, conhecimentos ancestrais ligados às práticas

[8] A expressão "faz-fazer" é utilizada para descrever as ações que os atuantes humanos e não-humanos praticam, se influenciando mutuamente, em uma vasta rede de relações.

agrícolas, e tantos outros atuantes, constroem o que podemos chamar de práticas germinantes. São os elementos não vivos que articulam percepção e práticas tradicionais usadas, formando redes de sustentabilidade.

Em suas histórias, por exemplo, foi evidenciado que a reutilização do óleo de cozinha e de resíduos orgânicos atuam como matéria-prima em redes de reaproveitamento, mediando processos de sustentabilidade.

As participantes relataram sobre a realização da troca de sementes. A agricultora Margarida relatou que a Secretaria de Agricultura até oferece as sementes, mas por ser uma semente convencional, que pode conter transgênicos e agrotóxicos, ela tem receio de plantar: "*sei lá, essa semente meio doida, a gente prefere não pegar*" (Margarida, 2022). Assim, as sementes que são utilizadas em suas plantações são trocadas entre os grupos de agroecologia que ela participa:

> A gente troca as sementes dentro dos grupos, a gente troca com o agricultor que tem uma semente crioula[9], uma semente diferenciada. A gente faz essas trocas, mas dentro dos grupos. Porque a agricultura sempre pega o convencional, então quando a gente quer uma semente, quando a gente quer plantar uma semente mais diferenciada, os grupos sempre tem. Em Araruama, tem um rapaz, que tá nesse grupo da Serramar e Agroecologia, né. E ele é plantador de feijão, ele é guardião de semente, na verdade. E ele cultiva, por conta de ser agroecológico, ele cultiva uma semente mais apurada. Então, sempre tem uma semente boa (Margarida, 2022).

As outras agricultoras também realizam a troca de sementes, como pode ser observado no relato de Camélia: "*Quando a gente tem a gente passa, quando a gente não tem uma passa um pro outra. Teve uma época que eu não tinha abóbora e Violeta e a Margarida tinha e passaram pra mim e assim vai fazendo, uma troca entre a gente"* (Camélia, 2022). Aliás, a agricultora Rosa é uma das guardiãs de sementes, exibindo com orgulho algumas sementes que possui de milho e feijão (Figura 6).

Dessa forma, a proteção das sementes crioulas atua como aliada ativa na proposição de práticas germinantes.

---

[9] Segundo Santos et al. (2017), sementes crioulas são aquelas produzidas e armazenadas por comunidades tradicionais, agricultores familiares e comunidades indígenas. Possuem características peculiares que são a uniformidade e pureza, por não terem sofrido modificações genéticas como, por exemplo, a transgenia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 6 – Sementes de feijão e milho das quais Rosa é guardiã

Fonte: Ferreira, 2022.

Essas práticas de troca e preservação das sementes se desdobram em outros espaços de partilha e produção, como a cozinha comunitária de Dona Rosa (Figura 7) e seu sítio, que atuam como um importante nó dessa rede agroecológica, funcionando como

extensões produtivas que conectam, transformam e fortalecem os saberes agroecológicos das agricultoras do GT Mulheres. Na cozinha *Colher de Pau*, outras agricultoras podem fazer o processamento e beneficiamento do que plantam e aprender como aproveitar cascas e folhas que seriam descartadas. A produção conta com mais de 20 tipos de geleias em compota, com sabores que vão desde os mais simples, como goiaba, até combinações mais exóticas e sofisticadas, como manga com pimenta e laranja com especiarias. Além disso, também produz farinhas, bananada, banana passa e pastas diversas.

Figura 7 – Cozinha industrial comunitária Colher de Pau.

Legenda: Banner de entrada da cozinha (A). Interior da cozinha (B e C). Equipamentos para o processamento dos alimentos (D).

Fonte: Ferreira, 2022.

Rosa conta que, além dos mais de 60 pés de árvores frutíferas, no sítio, ela planta aipim, quiabo, feijão e outros produtos com práticas agroecológicas. Com diversidade, sombra, solo fértil, alimento e renda, o sítio se tornou referência em agroecologia e recebe muitos visitantes, para almoços comunitários, vivências em agroecologia, oficinas de boas práticas de cultivo sem agrotóxicos, oficinas de aproveitamento integral de alimentos, compostagem, plantio de mudas, construção de lagos com garrafas PET e oficinas de produção de sabão.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Além das trocas de sementes, das práticas culinárias e da potência do sítio de Dona Rosa, outros atuantes emergem nas redes descritas pelas agricultoras, como as Cadernetas Agroecológicas e as árvores, que também desempenham papéis centrais na construção de autonomia e sustentabilidade.

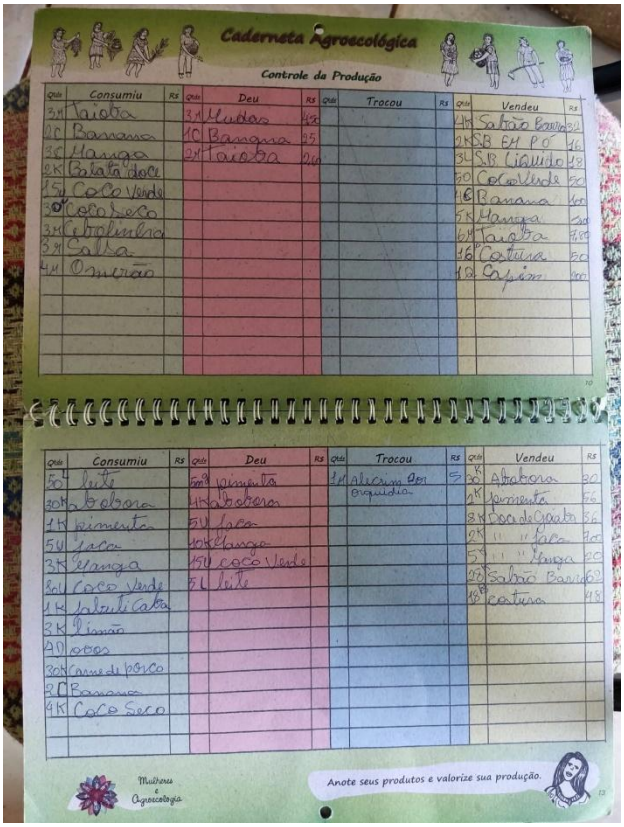
A Caderneta Agroecológica (Figura 8), enquanto "instrumento político-pedagógico", atua na construção de uma rede de autonomia e empoderamento feminino, perceptível na fala de Margarida, que relata com satisfação e alegria ter participado do seu desenvolvimento em uma vivência em Minas Gerais, e reforça a importância da sua utilização para dar visibilidade ao seu trabalho:

> Em 2014, quando eu fui para uma vivência em Minas Gerais, a gente recebeu uma caderneta que hoje, vez ou outra até passa aí a importância da caderneta das mulheres, que chamam de cadernetas dos quintais. E eu fiquei muito feliz porque eu ajudei, é. Quando a gente foi pra Minas, né, foi para ajudar a elaborar essa caderneta. E hoje essa caderneta, ela tá aí, né, funcionando, ajudando. É a caderneta que ajuda a viabilizar o trabalho das mulheres nos seus quintais. E essa caderneta, quando nós mulheres recebemos é anotar o que a gente consegue, né, dentro do nosso quintalzinho, né, produzir e vender. E vai pra além de produzir e vender. Vai pra o produzir, vender, trocar, dar ou doar, né. [...] Essa caderneta foi de suma importância pra gente e mostrar pra mulherada quanto que a gente consegue, às vezes só num pedacinho pequeninho, ou plantando na laje, ou separei ali um pedacinho enquanto fiz a minha horta, né [...] (Margarida, 2022).

Pesquisas realizadas no âmbito das Cadernetas Agroecológicas demonstraram o quanto os quintais contribuem para o desenvolvimento da autonomia das mulheres e suas famílias, permitem a utilização dos princípios agroecológicos, o que colabora com a sustentabilidade dos agroecossistemas, proporcionando melhorias na qualidade do solo. Além disso, essas cadernetas proporcionam a essas mulheres terem mais um documento de comprovação de sua profissão nas situações de acesso às políticas de crédito rural, como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e aos benefícios da previdência social (Alves et al., 2018).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 8 – Caderneta agroecológica de Margarida



Fonte: Ferreira, 2022.

Assim como as cadernetas agroecológicas, outros elementos não humanos também se destacam como mediadores importantes nas redes formadas pelas agricultoras. Entre eles, as árvores atuam como actantes centrais nas redes sociotécnicas descritas por Violeta e Rosa, mediando relações e fortalecendo práticas agroecológicas frente aos agrotóxicos. Alinham-se à visão de Latour de redes híbridas, onde humanos e não humanos coproduzem mundos comuns (Latour, 2004, 2020b).

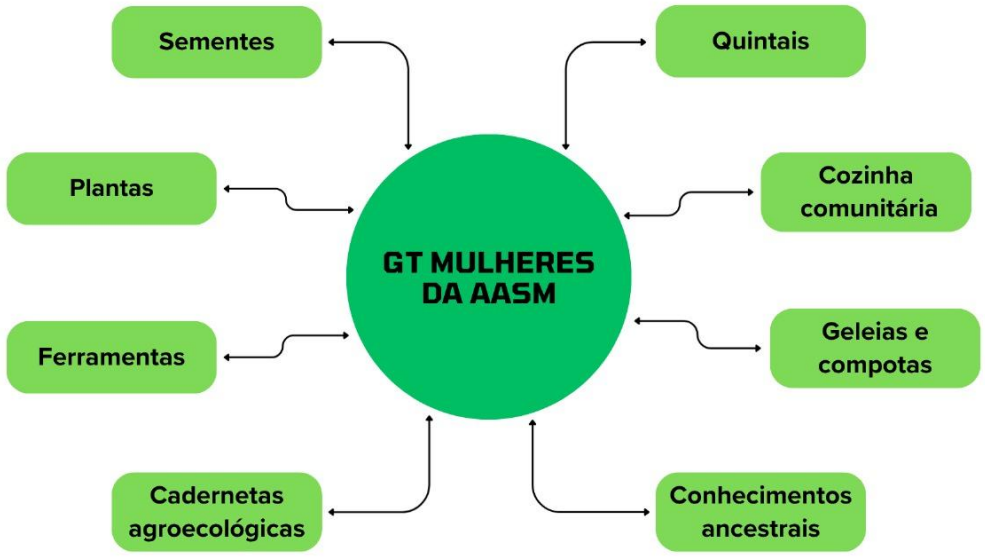
As mudas de árvores mediam redes de reflorestamento, de preservação de espécies ameaçadas e empoderamento feminino. As árvores se tornam uma barreira física contra os agrotóxicos, filtrando poluentes e sustentando a resiliência e resistência agroecológica. Além disso, ao confeccionarem as mudas, o uso de cascas do cacau (*Theobroma cacao*), no lugar de plásticos, transforma resíduos orgânicos em abrigo para sementes, enriquecendo o solo e enfrentando a crise ambiental.

O próprio grupo GT Mulheres da AASM atua como um agente ativo que modifica trajetórias individuais e produz efeitos concretos, como empoderamento, autonomia financeira e emocional, e práticas agroecológicas sustentáveis. Ele "traduz" desafios individuais, em ações coletivas, como oficinas de culinária, debates sobre gênero e agroecologia, e projetos de cestas agroecológicas durante a pandemia.

Nesse sentido, Violeta conta: "*Aí o GT mulheres teve uma influência muito grande na minha vida.* ***Talvez se não fosse o GT Mulheres eu não estaria nem aqui.*** *Ele* [o grupo] *me ajudou financeiramente, me ajudou em tudo* [...]" (Violeta, 2022, grifo nosso).

Todos esses elementos — sementes, cadernetas, árvores e cozinhas — são potencializados pela atuação do GT Mulheres, que emerge como o nó central dessa rede sociotécnica (Figura 9).

Figura 9 – Representação da Rede sociotécnica estudada



Fonte: Ferreira, 2025.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos vivendo hoje o que Krenak (2019, p. 72) chamou de “desastre do nosso tempo”. As trajetórias das agricultoras aqui apresentadas revelam redes de conhecimento que carregam em si a potência de florescer em campos férteis. Sob as lentes da TAR, foi possível reconhecer redes de conhecimentos tradicionais que envolvem uma heterogeneidade de elementos importantes, abrindo espaço para novas ideias, relações ou experiências.

Essas redes não se constituem de forma abstrata, mas ganham materialidade nas práticas cotidianas das agricultoras. Nesse contexto, o grupo GT Mulheres da AASM emerge como o principal nó dessa rede sociotécnica, atuando simetricamente e influenciando tanto humanos quanto não-humanos para criar "mundos possíveis", mais equitativos. Este representa um importante espaço de acolhimento, afeto, apoio, trocas de experiências e conhecimentos para as mulheres ligadas às questões ambientais e de gênero.

As interações promovidas pelo GT Mulheres da AASM, em diálogo constante com a natureza e com os elementos não humanos, evidenciam como a rede sociotécnica revelada constrói o que podemos chamar de práticas germinantes.

Do ponto de vista metodológico, os relatos revelam a riqueza das histórias de vida como parte integrante dos estudos etnográficos, bem como a importância do debate sobre a agricultura familiar e a agroecologia.

REFERÊNCIAS

ALVES, L. M. et.al. **Caderneta agroecológica e os quintais:** Sistematização da produção das mulheres rurais no Brasil. Minas Gerais: Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata, 2018. Disponível em: https://ctazm.org.br/bibliotecas/livro-caderneta-agroecologica-e-os-quintais-268.pdf Acesso em: 15 ago. 2022.

BERTAUX, D. L'approche biographie: sa validité méthodologique, les potentialités. **Cahiers Internationaux de Sociologie,** v. 69, n. 2, p. 197-225, 1980.

DADALTO, M. C.; PAVESI, P. P. Entre a etnografia e a história oral: uma proposta empírica etnobiográfica. **Revista del CESLA**, n. 22, p. 227-246, 2018.

FERREIRA, S. L. M.B. **A importância do Diário de Bordo na formação docente:** uma experiência no projeto PIBID de Nova Friburgo, RJ. 2016. 95 f. Monografia (Licenciatura em Ciências Biológicas) - Instituto de Biologia Roberto Alcântara Gomes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

_____. **Percepção ambiental de agricultoras participantes do Grupo de Trabalho de Mulheres (GT Mulheres) da Articulação de Agroecologia Serramar (AASM) – RJ:** um estudo a partir de suas histórias de vida. 2023. 171 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

GLAT, R. et al. O método de história de vida na pesquisa em Educação Especial. **Rev. Bras. Educ. Esp**., Marília, v. 10, n. 2, p. 235- 250, 2004.

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

LATOUR, B. **A Esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Políticas da Natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

_____. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.

_____. **Onde Aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

QUEIROZ, M. I. P. de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.

RIBEIRO. J. de M. **O saber-existência das mulheres rurais:** histórias de vida a partir dos feminismos subalternos e decoloniais. 2020. 143 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

SANTOS, M. S. S et al. Sementes crioulas: sustentabilidade no semiárido Paraibano. **Agrarian Academy**, Goiânia, v. 4, n. 7, p. 403, 2017.

SANTOS, S.; SCHOTTZ, V. Mulheres da Articulação de Agroecologia Serra mar: práticas de educação popular fortalecendo ações em rede. In: MARRO, K. I.; BARBOSA, E. C. V.; SANTOS, S. (Orgs). **Caminhos metodológicos, saberes e práticas profissionais e populares em territórios de resistência.** 1 ed., Uberlândia, MG: Navegando Publicações, 2021, p. 82-93.

SCHOTTZ, V. et al. Mulheres da Articulação de Agroecologia Serramar: compartilhando receitas para a soberania alimentar. **Cadernos de Agroecologia**, v. 15, n. 2, p.1-5. 2020.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

AS FOTOGRAFIAS DE ÁRVORES DA MATA ATLÂNTICA E SUAS REDES DE ATORES

Hayna Gotô Wakisaka[1]
Fátima Kzam Damaceno de Lacerda[2]
Marcelo Guerra Santos[3]

RESUMO

A Imperceção Botânica é o contexto atual, no qual uma parcela da população humana se encontra, de desconhecimento da vida vegetal. A reaproximação requer uma escavação no subterrâneo das questões ambientais, pois o desenraizamento das dualidades sujeito/objeto, cultura/natureza pode revelar como esta compreende sua relação com os não humanos. Na ArteBotanica, a fotografia é um meio capaz de revelar essa indissociabilidade. Assim, assumindo as fotografias de árvores da Mata Atlântica como ator e obra, objetivou-se investigar a composição da rede em torno da fotografia e suas multiplicidades de processos contínuos, além de descrever a construção da obra, a partir da sua rede de atores, sob a hipótese de que tal construção reflete os modos de existência dos que compõem a rede. Para tanto, realizou-se uma etnografia digital, com 4 perfis de fotógrafos da rede social Instagram, os quais foram convidados a dar depoimentos sobre seus trabalhos. Observou-se que as fotografias relatam as histórias, memórias e conhecimentos empíricos que contribuíram para a construção da obra, bem como fazem-fazer os/com seus fotógrafos. Como bem nos propõe Latour ao falar sobre os seres de ficção: as fotografias também produzem seus autores e admiradores. Com isso, é esperado que a pesquisa contribua para a ampliação da sensibilização ambiental a partir de práticas germinantes, que incluam os saberes produzidos por atuantes – humanos e não humanos - que constroem mundos fora da academia científica.

Palavras-chave: ArteBotanica. Ecopoética. Fotógrafos da Mata Atlântica. Teoria Ator-rede.

INTRODUÇÃO

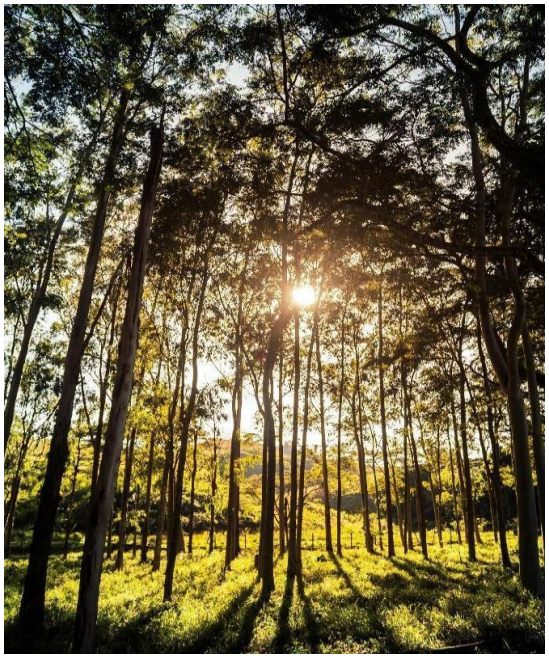
Na prática fotográfica um hábito comum aos/às fotógrafo(a)s são o que chamamos de "Passeios Fotográficos", caracterizados por serem saídas despretensiosas em termos de ganho financeiro, nos quais são registradas cenas que impressionam ou chamam a atenção. Em alguns

[1] Mestranda do PPGEAS/UERJ.
[2] Doutora em Ciências Ambientais/UERJ.
[3] Docente do PPGEAS/UERJ.

desses passeios, Wakisaka, fotógrafa e bióloga, presenciou situações, como a produção da Figura 1, em que seu amigo registrava, com encanto, a incidência da luz entre as árvores de eucalipto (*Eucalyptus sp.,* Myrtaceae), espécie originalmente australiana que traz prejuízos ao equilíbrio hídrico do solo, além da diminuição da biodiversidade da flora e, consequentemente, da fauna do ambiente em que se encontra (Moledo *et al*., 2016).

Diante dessas vivências, ao pensar em quais informações a fotografia suscita aos/às fotógrafo(a)s e aos/às observadore(a)s da fotografia, chegamos à questão principal deste trabalho: na ArteBotanica[4], a fotografia é um meio capaz de revelar a indissociabilidade das supostas dualidades entre sujeito/objeto, cultura/natureza?

Figura 1 – Eucaliptos da Rua das Árvores em Itaboraí – RJ



Fonte: Jonatas Monteiro (2023).

[4] Adotamos o termo ArteBotanica como o conceito de fusão da Arte e da Botânica, não apenas como a produção de atividades artísticas com abordagem de um tema botânico, mas um meio para a propor a reconstrução de representações sobre as plantas, para além da perspectiva científica, incluindo sua estética e as considerando agentes de suas próprias histórias. De modo que as colaborações artísticas e científicas viabilizem a reflexão crítica sobre conceitos e representações da Botânica sobre as plantas (Santos, Wakisaka, 2024).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No seio das sociedades influenciadas pela colonialidade[5], observamos o estado de impercepção botânica, no qual uma parcela da espécie humana se encontra ao desconhecer a maior parte da vida vegetal, que não seja pela perspectiva utilitarista (Gibson, 2018). Nesse contexto de invisibilização da vida vegetal, a Mata Atlântica é um bioma que atravessa esse processo, o que levou à redução de seu território e destruição do habitat de diversas espécies para a ocupação humana (INPE, 2019).

O processo que reservou à Mata Atlântica a invisibilidade pode ter origem na concepção hierárquica entre ser humano e natureza, destacado no Contrato Social de Rousseau (2011), com enfoque na soberania e supremacia do ser humano sobre os não humanos (Parikka, 2014).

No livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, produzido a partir da sua oralidade, Krenak (2019) nos convida a refletir sobre o atual estado de conservação da natureza, a partir da descrição da relação que os seres humanos estabelecem com a Terra. Para o autor, pela perspectiva das sociedades colonizadoras ou que foram influenciadas pela colonialidade, as alteridades humanas e não humanas escravizáveis e assassináveis, viviam diretamente em contato com a Terra.

Para a contestação dessa forma de relação, bem como para a conservação da Mata Atlântica, é necessário problematizar as dualidades sujeito/objeto, cultura/natureza propostas pela modernidade, dualidades que, para o antropólogo Bruno Latour (2012), são indissociáveis.

Acreditamos que essa indissociabilidade pode ser revelada pela ArteBotanica, expressa na sua modalidade da fotografia, considerando as fotografias de árvores da Mata Atlântica como ator e obra. Dessa forma, objetivamos, então, investigar a composição da rede formada em torno da fotografia e suas multiplicidades de processos contínuos. Além disso, descrever a construção da obra, sob a hipótese de que tal construção reflete os modos de existência dos que compõem a rede, humanos e não-humanos.

Para essa investigação, realizamos uma etnografia digital, com quatro perfis de fotógrafos da rede social Instagram, convidados a dar depoimentos sobre seus trabalhos. O referencial teórico-metodológico utilizado é a Teoria Ator-Rede (TAR), proposta por Bruno

[5] Para Cabral (2022), o conceito de colonialidade se compõe pela lógica histórica da Europa e de suas colônias que utilizaram a prática do genocídio e do ecocídio para o sentido de constituição de mundo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Latour e seus colaboradores.

1 **O DESENRAIZAMENTO DAS DUALIDADES**

1.1 **A degradação da Mata Atlântica e suas consequências**

A Mata Atlântica é um dos biomas que mais tem sua biodiversidade ameaçada. Sua existência restante se localiza na região da costa litorânea do Brasil, distribuída pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Alagoas, Bahia, Goiás, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe (INPE, 2019).

A Mata Atlântica vem sofrendo com a perda de território e destruição do habitat de diversas espécies para a ocupação humana, tanto para subsistência quanto para exploração de forma predatória. Tendo a água como um dos recursos mais utilizados, das nove maiores bacias hidrográficas do país, sete estão na Mata Atlântica. A busca por esse recurso está ligada às atividades econômicas e à sobrevivência, como a pesca, agricultura e geração de energia (INPE, 2019). Atualmente, o bioma é habitado por mais de 125 milhões de brasileiros (Mittermeier *et al*., 2011). A Mata Atlântica é responsável por 70% do PIB nacional e concentra 2/3 da economia industrial em seus centos urbanos (Rezende *et al.*, 2018).

Apesar da degradação sofrida, o bioma abriga 20.000 espécies de plantas com altos níveis de endemismo (Mittermeier *et al.,* 2011). Dentre elas, 1.544 espécies estão ameaçadas de extinção (Martinelli; Moraes, 2013). Diante disso, o bioma é considerado um *hotspot* de biodiversidade, ou seja, é um bioma que associa dois fatores: uma redução drástica do seu território original e um elevado número de espécies endêmicas (Myers *et al.,* 2000). A Mata Atlântica é um dos 36 *hotpost* globais, em função da fragmentação de seus habitats naturais.

Ribeiro *et al.* (2009) utilizaram o satélite *RapiEye* para geração de imagens, com resolução de 5 metros e escala de trabalho de 1:10.000 e identificaram 28% de cobertura vegetal nativa da Mata Atlântica, 26% de cobertura nativa não florestais e 2% de água, ainda que 65% seja de áreas antrópicas.

Em seu livro *História dos Animais*, Aristóteles defende um sistema de organização dos seres vivos chamado *Scala Naturae*, em que, em termos de relevância para o ambiente, as

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

plantas seriam inferiores e os seres humanos superiores (Tripiccio, 2005). Tal concepção de hierarquização dos seres vivos e de soberania do ser humano não se limita à Aristóteles, é endossada por Rousseau (2011), em seu escrito intitulado como *O Contrato Social*. Essas ideias foram legitimadas pela sociedade europeia do século XVIII (Parikka, 2014).

O fato de algumas sociedades humanas se considerarem estar em um patamar acima de outros elementos da natureza trouxe consequências, como seu desconhecimento da vida vegetal e, portanto, a degradação dos ambientes naturais (Gibson, 2018).

Por mais de um século a atenção diferenciada entre plantas e animais é estudada por educadores e botânicos (Nichols, 1919). Wandersee e Schussler (1999) cunharam o termo *Plant Blindness,* traduzido para o português como 'Cegueira Botânica' - a impercepção do ser humano sobre as plantas de seu ambiente. A utilização da expressão 'Cegueira Botânica' foi questionada por Kathryn Parsley (2020), que discute a conotação capacitista do termo e sugere 'Disparidade de Percepção das Plantas'. Em 2022, Ursi e Salatino propõem uma alternativa: 'impercepção botânica'.

Diante do contexto de impercepção botânica pelo qual a Mata Atlântica atravessa, surge alguns questionamentos: o que leva o ser humano a não perceber as plantas como parte da paisagem e só as notarem pela perspectiva utilitarista (Gibson, 2018)? Como sensibilizar a sociedade para as questões ambientais? De que forma a fotografia de árvores pode revelar a indissociabilidade entre sujeito/objeto, cultura/natureza (Latour, 1994)?

Em *Jamais Fomos Modernos*, Latour (1994) aponta que, nas práticas científicas, a concepção moderna reforça a dualidade entre natureza e cultura; mundo natural e o mundo em sociedade, o que aponta para o sentido de hierarquização do sujeito frente ao objeto.

Como consequência, ao se deter à uma concepção hierárquica e hegemônica sobre os demais elementos da natureza, o ser humano despersonaliza os não humanos, retirando deles seus sentidos, considerados atributos exclusivos dos seres humanos, e menosprezando os lugares que ocupam para se tornarem resíduos de atividades extrativistas e industriais (Krenak, 2019).

1.2 **ArteBotanica, fotografia e a indissociabilidade sujeito/objeto, cultura/natureza**

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

No que se refere aos problemas ambientais, há a tendência de abordagem dos assuntos de forma catastrófica, de modo que pareçam muito complicados e distantes da realidade da maior parte das pessoas não especialistas. E, mesmo que essas pessoas vivenciem as consequências dos danos ambientais nos seus cotidianos, consideram esse tema como algo desconectado de sua realidade e não se percebem como parte da causa (Gibson, 2018).

Uma alternativa ao discurso catastrófico é a estética artística, também conhecida como a filosofia da arte ou estudo do que é belo nas manifestações artísticas e naturais. A estética é uma ciência que remete para a beleza e também aborda o sentimento que alguma coisa bela desperta dentro de cada indivíduo (Souza, 2023). A arte, então, é um caminho capaz de conectar o ser humano, emocionalmente, com questões cotidianas e iniciar uma criação pedagógica ao suscitar a percepção da beleza da Terra (Ferreira; Costa, 2024). Nesse sentido, o autor Thoreau (1984) faz um chamamento ao despertar para as questões ambientais através do manifesto das emoções que ocorrem quando os sentidos são utilizados em contato com ambientes naturais.

Gibson (2018) propõe a arte visual como meio para expressar a filosofia vegetal das plantas para o ser humano. Assim, a estética artística poderia não apenas minimizar a impercepção botânica, mas também direcionar o olhar e o pensamento do ser humano de volta para a paisagem.

No âmbito das questões ambientais, Latour (1994) sugere que seguir a co-composição entre humanos e coisas, a partir da descrição de seus enredos, possibilita realizar uma ‘Ecologia Política’. Considerar a co-composição e a possibilidade de ação tanto dos sujeitos, quanto dos objetos é o chamado Princípio da Simetria (Latour, 1994).

Ora, ao considerarmos que tanto os seres humanos quanto os objetos agem, assumimos a proposta de Latour (1994) de que o nascimento da cidadania perpassa a existência humana, mas também nasce nas coisas (Lacerda; Branquinho, 2024). Nesse sentido, a fotografia seria a coisa dotada de ação e, ao mesmo tempo, ator e obra.

Em específico, a fotografia de árvores da Mata Atlântica denota a indissociabilidade entre sujeito/objeto, cultura/natureza e, enquanto obra artística, não possui um fim em si ou no seu/sua criador(a), ou fotógrafo(a). Pois, no campo da estética artística, a fotografia assume uma caracterização híbrida ao pertencer à natureza, ao discurso e ao coletivo e direciona a

discussão para o caráter natural e cultural de elementos temporais, espaciais, estéticos e políticos da linguagem fotográfica (Wunder, 2006).

No seu livro "Modos de Existência", Latour (2019) denomina como "seres de ficção" aqueles que têm como uma de suas características, nos conferir um peso particular da realidade e destaca que "esse termo não deve dirigir atenção para a ilusão, para o falso, mas para o fabricado, o consistente, o real" (Latour, 2019, p.271). Consideramos então, a fotografia como um ser de ficção.

Nesse contexto do diálogo entre a construção da arte e sua criação pela diversidade de processos (Salles, 2021), surge a TAR (ou, em inglês, *Actor-network Theory* - ANT), que investiga a formação de uma rede em torno de um ator, sob o preceito de que nenhuma ação deve ser vista de modo individual, mas deve ser considerada "como um nó, uma ligadura, um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desemaranhados aos poucos" (Latour, 2012, p. 72). Quando consideramos que a ação não se limita às ações humanas e sim por tudo aquilo que faz diferença em um determinado estado de coisas, reconhecemos que os objetos são atores. Dessa forma, a fotografia é um ator conectado à sua rede que podemos chamar de sociotécnica.

Como nos fala Latour (2019, p. 276) sobre os seres de ficção: "Encontramo-nos em sua trajetória; [...] mas sua **criação contínua** se encontra distribuída ao longo do caminho da vida desses seres, a ponto de nunca sabermos realmente se é o **artista ou o público** que faz a obra". Isso nos evidencia que a obra está em constante desenvolvimento a partir de uma rede-de-atores, dentre eles, seus/suas espectadore(a)s, o assunto fotografado e a multiplicidade de processos contínuos em que estão envolvidos. Pela perspectiva de Bourriaud (2006), é a partir da observação de uma obra pelos seus/suas espectadore(a)s que a forma artística se concretiza em uma existência real.

Em torno da fotografia de árvores da Mata Atlântica, temos uma rede formada, incialmente, por fotógrafo(a), câmera fotográfica, espectador e as árvores. Para o(a) fotógrafo(a), a linguagem fotográfica pode o levar à sintonização com sua própria existência, pois a fotografia é um resultado de sua percepção do ambiente. Para Cartier-Bresson (2004), na atividade contemplativa da fotografia, a câmera poder ampliar o olhar do indivíduo para a

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

descoberta do mundo, como ele se forma e como o ser humano influi nele; o(a) espectador(a), com suas percepções pode ter diferentes possibilidades (Pozza, 2015). As árvores representam o assunto fotográfico que, aos seres humanos, denota a natureza. Com sua performance, nos informam, possivelmente, dois estágios: suas exuberâncias, ao estarem adaptadas ao ecossistema em que se encontram, ou o declínio da humanidade, ao demonstrarem seu estado impactado por ação antrópica.

Quais seriam os outros componentes desta rede sociotécnica e seus modos de existência? É esta a investigação que iniciamos com esse trabalho.

2 CAMINHOS METODOLÓGICOS

A coleta dos dados ocorreu por meio de dois procedimentos metodológicos: um levantamento bibliográfico, entre o segundo semestre de 2023 e o segundo semestre de 2025, e uma pesquisa direta com fotógrafos a partir de conversas realizadas no primeiro semestre de 2025.

Para a realização da proposta, a TAR foi escolhida por se destacar enquanto metodologia integrante do campo dos Estudos Sociais e da Ciência, que não se propõe a interpretar os fatos sociais, mas descrever a realidade, considerando os atores humanos e não-humanos que interagem na composição do ‘mundo comum’ (Latour, 2001). O princípio da simetria propõe que no lugar de uma natureza e cultura, a coexistência de múltiplas naturezas e culturas (Latour, 1994; Macedo, 2015).

Visto que, para Latour (2012), um bom relato tece uma rede, optou-se por realizar uma etnografia digital, com 4 perfis de fotógrafos da rede social Instagram, os quais foram convidados a dar depoimentos sobre seus trabalhos. Segundo Castells (2004), redes sociais digitais são exemplos de canais que podem realizar a comunicação direta entre o autor da obra e seu espectador. Com essa premissa, fotógrafo(a)s usuários(a) da rede *Instagram* foram escolhidos.

Os critérios de inclusão foram: ter no mínimo três fotos de árvores que considerem ser da Mata Atlântica expostas no Instagram, por indicar a existência de uma relação entre o(a) fotógrafo(a) e a Mata Atlântica; possuir seus perfis abertos e pessoais, em função do(a)

usuário(a) assinar, nos termos do aplicativo Instagram, a permissão para o uso dos materiais por ele/ela publicado; fotógrafo(a)s que fossem representantes da diversidade de gêneros e diversidade étnico-racial da população brasileira.

Para a localização dos participantes da pesquisa, foi utilizada a estratégia da 'Bola de Neve Virtual', caracterizada pela localização de participantes da pesquisa por meio de indicações ou conexões por redes, segundo critérios de inclusão dos participantes (Costa, 2018).

Assim foram encontrados os quatro fotógrafos(a) participantes: inicialmente, Wakisaka recebeu a indicação, vinda de colegas fotógrafos, de dois nomes - Jurandir Santos da Silva e Leonardo de Souza Gonçalves. O terceiro participante foi localizado via plataforma Instagram pelo caminho: @mariwofotoetnografia - @yuli.nakamura - @acabralb, até encontrarmos Jorge Ferreira, com nome de Batismo Werá Jorge. Posteriormente, para atender ao critério de representatividade de gênero, foi sugerida a inclusão da própria Wakisaka no *corpus* da pesquisa, pelas suas vivências artísticas e relação íntima com a fotografia de árvores da Mata Atlântica. Como acontece em pesquisas do campo das artes, Wakisaka se inclui, assim, no grupo de artistas que investigam a própria arte.

Os três fotógrafos foram convidados para participar da pesquisa que incluiu respostas a um questionário de identificação sociodemográfica, via Plataforma *Google Forms,* juntamente com o Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) e a autorização do uso das imagens e do conteúdo das conversas. As conversas foram realizadas por vídeo chamada, tiveram a gravação de seus áudios e foram transcritas. Wakisaka também registrou as suas impressões sobre o seu fazer fotográfico.

Foi solicitado aos participantes que enviassem três fotos em alta resolução, que mais gostassem, tendo como assunto principal as árvores da Mata Atlântica, juntamente com os títulos das fotografias. Mas, em função das limitações de espaço deste artigo, apresentaremos apenas uma fotografia de cada fotógrafo.

3 ACHADOS DA PESQUISA

3.1 **Primeiro fotógrafo: essência da vida**

O primeiro fotógrafo foi Jurandir Santos da Silva, 52 anos, nascido na Bahia e morador

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de Nova Friburgo, município da região serrana do RJ, se autodeclarou do gênero masculino e branco. Além de fotógrafo, é fundador do Projeto Aventura Animal, um projeto de monitoramento de fauna da Mata Atlântica, de Educação Ambiental e divulgação científica dos resultados, o que o leva a estar quatro vezes na semana, em média, em áreas florestadas para a conferência das câmeras de monitoramento (*trap*) em unidades de conservação.

A conversa ocorreu no dia 28 de janeiro de 2025. Jurandir narrou que se mudou para Nova Friburgo com cinco anos de idade e ficou "completamente apaixonado pela Mata Atlântica". Relatou que iniciou na fotografia aos 14 anos, com registros de elementos da natureza, como insetos, flores e árvores: "Eu quis explorar toda a área da fotografia. [...] Árvores, principalmente, eu sou completamente apaixonado por árvores, fotografia de árvores. Seja ela com céu estrelado, seja ela no pôr do sol, eu sempre vou enquadrar uma árvore na realidade, naquele cenário".

Ao falar de uma das fotografias que enviou intitulada "Essência da vida" (Figura 2), o fotógrafo relatou a emoção do encantamento: "Incrível! Essa é a R.P.P.N. Rio Bonito de Lumiar e essa mata aí é uma das matas mais extraordinárias também que eu conheço".

A fotografia, ainda, o levou a refletir sobre o preciosismo do instante e da ocasião da produção da foto:

> Tava aberto e, de repente, entra aquela neblina dentro da mata e aí, quando eu vi esse cenário e eu tava exatamente perto dessa árvore, né? Eu falei: "Opa, peraí, isso aqui dá uma extraordinária fotografia". [...] nossa, quando eu vi o cenário, a primeira coisa que eu fiz foi exatamente isso. É tirar a mochila, arriar no chão, pegar a câmera, montar o tripé pra poder executar essa fotografia, porque isso daí: É um momento... Pode acontecer de novo? Pode, mas talvez eu não esteja lá para poder presenciar esse momento, né? E as minhas maiores fotografias é exatamente isso, é estar no momento certo, na hora certa que está acontecendo.

Ainda sobre a Figura 2, o fotógrafo destaca seu vínculo afetivo com as árvores:

> A primeira coisa que eu faço quando eu encontro uma árvore pela primeira vez, assim, nesse porte que tá aí, por exemplo, é tocar, encostar a mão e sentir algo diferente. Isso acontece, não tem jeito. Isso acontece muito comigo. De você estar perto, de admirar e imaginar quantos anos tem aquela árvore.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2 – Essência da Vida – Nova Friburgo -RJ

Fonte: Jurandir Santos da Silva (2023)

Destacamos aqui os laços de afetividade com a Mata Atlântica criados a partir de sua história, memórias e vivências: “E aí, essa sensação de estar perto de uma árvore dessa, essa daí na realidade é uma que eu gosto muito, eu sempre paro com ela e a gente senta ali e troca uma ideia.”

Seu toque na árvore o leva às reflexões: “Nossa, o que ela já passou? Quantos incêndios ela já passou? As pessoas que passaram aqui olharam pra ela. ‘Vou derrubar ou não vou derrubar? Vou deixar ou não vou deixar?’ É uma sobrevivente inata aquela dali”.

E relata seu aprendizado: “A Mata Atlântica na realidade representa várias questões em questão de vida, principalmente para mim e para outras questões. A Mata Atlântica a gente tem tudo, a gente tem a questão de vários animais, que a gente aprende com ele constantemente”.

O fotógrafo destaca seu conhecimento sobre a importância da Mata Atlântica para o ciclo hídrico do estado do Rio de Janeiro: “Se tratando da beleza da Mata Atlântica, a questão dos afluentes dos rios, né? Que se mantém. Então, se não houvesse Mata Atlântica, não teria a

gente, não teria quantidade de água que a gente tem hoje, por exemplo, aqui, principalmente, se tratando de estado de Rio de Janeiro".

3.2 **Segundo fotógrafo: árvore da sabedoria**

Jorge Ferreira foi o segundo fotógrafo. A conversa aconteceu no dia 21 de fevereiro de 2025. Ele é indígena da etnia Guarani Mbya, tem 30 anos, se identifica como sendo do gênero masculino. O nome Jorge Ferreira é seu nome de registro, seu nome indígena é Werá. Reside na Aldeia Pindo-ty, no município Pariquera-Açú, que fica no Vale do Ribeira, interior do estado de São Paulo. Ele esclarece que onde mora é uma reserva indígena reconhecida e, por isso, atualmente, sua aldeia não atravessa questões com conflitos pelo território. Sua aldeia, segundo a tradição oral das pessoas mais velhas e dos seus ancestrais, recebe o nome *Pindo*, que foi a primeira planta que o Deus *Nyanderu* criou no meio da escuridão (é uma espécie de palmeira). O fotógrafo relata que ela tem um significado muito forte, é uma planta protetora para o seu povo. O sufixo *ty*, do *Pindo-ty*, significa o plural de *Pindo*.

O fotógrafo relata que nasceu perto de uma ruína jesuítica em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul e se mudou para seu atual município com 15 para 16 anos. Afirma que tem mais facilidade de conviver diariamente com a natureza, porque é onde mora, na Mata Atlântica: "Praticamente a gente vive assim na floresta mesmo".

O fotógrafo conta que é professor na sua aldeia, ensina sua própria cultura a partir de manifestações artísticas como cântico e dança. Além de lecionar arte, o fotógrafo também ensina Guarani e faz traduções do Guarani – Português.

Espontaneamente, relata a conexão da sua fotografia com os elementos da sua realidade:

> Eu trabalho com a fotografia também, faço fotógrafo, fotografo, assim, a nossa vivência, o nosso cotidiano, a nossa aldeia, tudo que tiver natureza eu registro para mostrar às sociedades que nós, nós indígenas, preservamos a nossa cultura, preservamos a natureza, que a gente fortalece a cultura aqui na nossa aldeia.

Ele dialoga com Kopenawa e Albert (2019), que citam a relação sagrada das árvores com o criador, Omama, rei da Terra.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Na cultura Guarani também é assim. A gente tem muitas plantas que são sagradas para nós. Não só essa planta, ainda tem mais plantas, árvores que são muito sagrados para nós, povos Guarani. A gente respeita, a gente protege e tem vários tipos de medicinas que são importantes, que são sagrados para nós. Por isso que a gente preserva essa natureza, preserva as árvores, preservamos as plantas, tudo que existe aqui no nosso redor, a gente protege, porque elas são importantes e têm esse significado para nós. Então, a gente se considera assim guardiões da natureza, é por isso.

Sobre uma das fotografias que enviou, o fotógrafo relata:

> Essa árvore, ela fica aqui pertinho da minha casa. Onde eu costumo ficar embaixo dela, às vezes fico embaixo, ali, sentado, pensando, refletindo. É uma árvore que, assim, não sei explicar, ela me ajuda a pensar, assim, ter uma visão de todas as coisas. Quando eu tô com dúvida, quando eu tô com uma preocupação, eu sempre fico embaixo desse, apresentado para que eu me sinto que ela, ela tem uma conexão que a gente tem. Uma conexão muito forte entre ela como se fosse a gente conversando um com outro. Então ela é essa se chama Imbira, Imbira não sei se em português e isso também Imbira ou com esse dá para fazer artesanato dá para fazer muitas coisas com essa árvore.

Ele ainda relata: “Então, quando estou na aldeia, perto da Mata Atlântica, da floresta, eu me sinto, me sinto em paz, me sinto em paz. Me sinto que tenho tranquilidade, assim, me sinto em paz no interior. Aí quando saio pra cidade, fico três, quatro dias... já fico assim, meio sufocado já”.

O fotógrafo demonstra se ver como a própria natureza e tem a árvore como integrante de sua família: “Que a natureza já é assim, da família mesmo, da própria família. Você olha nela, você presta atenção, você vê o que está acontecendo e quando você convive assim, diariamente, você já considera assim, parte da família ou da própria, a própria natureza”.

Sobre a fotografia da Figura 4:

> Eu achei muito, muito lindo essa árvore, por isso que eu registrei essa. Também fica pertinho aqui da minha casa, onde eu costumo ficar na sombra dela. Uma árvore muito bonita e ela também tem significado importante, significado forte. Utilizamos mais para medicina. Então ainda não tenho muito conhecimento, ainda não tenho muito conhecimento dessa árvore, mas estou pesquisando com mais velho, estou perguntando para que que serve e se tem mais valor para que além da medicina, se dá para utilizar e outras formas, né?

Uma informação que fica evidente na sua fala é como a árvore se torna a ponte entre os mais velhos de sua aldeia com os mais novos a partir do ensinamento pela tradição oral. Por essa tradição, os mais velhos compartilham sua concepção de saúde que perpassa o corpo físico e se estende até a espiritualidade, como nos informa o fotógrafo: “Isso é pra tratar uma doença.

É tipo... É mais pra doença espiritualidade, pra febre, essas coisas, né? Pode ser a casca, as folhas". Nesse sentido, é evidente a importância do convívio em comunidade para a preservação e a didática de ensinar os saberes tradicionais, tendo em vista que diversos fatores da sociedade moderna tendem colocar em risco o conhecimento botânico popular sobre as plantas.

Sobre o momento de captura da imagem, o fotógrafo fala da sabedoria da árvore: "Quando eu tirei essa árvore, estava abraçando. Eu sinto energia, eu sinto energia, sim. Eu chamo, assim, é uma árvore de sabedoria, né? Quando eu fico perto dela, quando eu abraço, parece que estou adquirindo, assim, mais conhecimentos, né?"

Figura 4 - *Yvyra Guembe* - árvore da sabedoria - Pariquera-Açu-SP

Fonte: Jorge Ferreira (2025).

O fotógrafo manifestou seu desejo de ampliação da sensibilização às questões ambientais das sociedades não-indígenas. Sua mensagem demonstra que as fotografias de árvores, suscitaram a oportunidade de evidenciar a necessidade conservação ambiental, da floresta, da Mata Atlântica: “Eu queria passar a mensagem para as sociedades não-indígenas, para que protejam a natureza. Protege a floresta, protege a Mata Atlântica, que são o nosso pulmão e o pulmão da humanidade. Sem ela, a gente não é nada”.

3.3 Terceiro fotógrafo: na minha imaginação

A terceira conversa foi realizada em 10 de março de 2025, com o fotógrafo Leonardo de Souza Gonçalves, 35 anos, que reside próximo a áreas florestadas, é nascido e criado em Petrópolis-RJ. Se declara do gênero masculino e pardo. É bacharel e pós-graduando em Filosofia. Seu contato com câmeras ocorreu desde seus 15 anos. Relata que em 2019 adquiriu sua primeira câmera e, na Pandemia da Covid-19, a fotografia entrou definitivamente na sua vida, como uma linguagem para se expressar, de apresentar o que sentia, considerando que sempre teve muita dificuldade de sociabilidade. É concebida como um caminho de liberdade, pois dá a possibilidade de explorar recursos técnicos para se expressar e também lançar mão de uma pós-produção artística para a construção da fotografia, como compartilha:

> Eu não ligo muito com a questão da fotografia retratar o real propriamente dito, eu gosto de poder modificar a foto, eu gosto de poder editar, eu gosto de poder trabalhar as camadas como se fosse um quadro mesmo. É onde eu me sinto livre mesmo. Eu sempre falo isso, talvez eu goste menos de fotografar e goste mais de editar, fazer edição.

Ele relata que a sua fotografia “sempre teve uma pegada mais existencial. Muito por causa da minha formação mesmo, sabe?”. Ele reforça “E a filosofia é outra coisa que está presente na minha vida desde garoto, desde garoto”.

Leonardo afirma: “Eu acho que a fotografia é uma linguagem, ela sempre volta para nós mesmos de alguma forma, mas no primeiro momento eu fotografo para mim, é sempre para mim. É igual eu te falei, eu faço o acervo, olho e vejo o que vai melhor dialogar comigo. Que bate aqui, né?”. Nesse sentido, para o fotógrafo, a fotografia não é um produto final, faz parte de um processo de construção da obra.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O entrevistado compartilha que o momento de fotografar vai além do ato de registrar, é uma experienciação, um atendimento ao chamado que o assunto fotografado faz: “Pra mim, a fotografia, se eu não estiver fazendo algo especificamente de serviço, ela tem que funcionar mais como um chamado. Eu tenho que me sentir atraído por aquilo, por pegar a câmera e sair e tentar fotografar”.

Sobre a fotografia enviada (Figura 5): “Porque essa foto do Ipê, ela remete também à melancolia. Eu acho que ela é mais melancólica. Ela se desenvolveu também muito nessa questão de transparecer essa melancolia”. E complementa: “é uma característica da minha fotografia. Eu gosto muito de preto e branco, apesar de eu estar fotografando cada vez menos em preto e branco”.

Figura 5 - Na minha imaginação – Petrópolis-RJ

Fonte: Leonardo de Souza Gonçalves (2022)

É possível identificar nos seus relatos o laço de afetividade que construiu com a árvore antes do registro: “O Ipê, como eu te falei, ele não é aleatório. Essa árvore, eu passei por ela algumas vezes. […] é uma questão meio afetiva mesmo, sabe? Ela envolve questões da infância,

de eu olhar pro Ipê e eu achar ela sempre uma árvore muito bonita".

Cita a grandiosidade da paisagem em contraponto a sensação de ser um "grãozinho de areia". Ainda, em uma autoanálise da sua produção fotográfica, o fotógrafo pontua a espacialidade e a percepção de sua finitude frente aos elementos não humanos da natureza: "Eu acho que ela está se desenvolvendo de outras formas, mas ela estava voltada muito para a espacialidade. Pelo menos a de natureza estava voltada muito para a espacialidade e a questão de você se sentir finito perto da natureza".

A conversa despertou as seguintes reflexões:

> A fotografia, ela vai me indicar mais ou menos onde a minha subjetividade está, como é que ela está se desenvolvendo, veio se desenvolver. Eu tenho esses marcos, eu consigo usar fotografia para fazer esses marcos. Eu acho que a fotografia tem esse caráter importante na minha vida por causa disso. Eu sei exatamente quando eu tiro a fotografia, como é que eu me sinto. Naquele momento, como é que eu me sinto. Se é uma fotografia mais alegre, mais triste, e eu gostaria de refazer essa grande revisão no meu trabalho como um todo.

A respeito da indissociabilidade sujeito e objeto, Latour (2019, p. 274) discorre: "Se a obra exige uma interpretação subjetiva, é nesse sentido muito particular do adjetivo que estamos sujeitos a ela, ou melhor, que com ela ganhamos nossa subjetividade".

3.4 Quarta fotógrafa: a performance

A quarta fotógrafa, Hayna Gotô Wakisaka, é do gênero feminino, tem 36 anos e se autodeclara amarela. Nascida em Teresópolis (RJ), atualmente reside próximo a áreas florestadas, no município de Cachoeiras de Macacu-RJ. Visita essas áreas com uma frequência média de dois meses. Além de fotógrafa da natureza e mestranda na linha Biodiversidade e Sociedade do Programa de pós-graduação da FFP/UERJ, tem outras ocupações, entre elas realizar diagramação e produção de artes para *marketing*, fotógrafa e cinegrafista do Festival Internacional de Cinema Escolar Macacu Cine e de filmes viabilizados pela Lei Paulo Gustavo.

A fotografia da Figura 6 representa para ela um resultado da transformação do seu processo de produção fotográfica, pois, ainda que o simbolismo contido nela lhe agradasse, a sua execução técnica não. Esse autojulgamento reflete como sua produção fotográfica era dotada de rigidez técnica, muitas vezes ela descartou fotos em detrimento de sua mensagem, por não estarem tecnicamente aceitáveis para os seus critérios de qualidade. O tempo e as

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

experiências a fizeram olhar a fotografia de outra maneira e priorizar, além da estética, o que poderia significar para ela: "Ao visualizar de longe essa região florestada, eu avistava um bloco da cor verde, mas ao me aproximar, pude identificar cada árvore. [...] essa fotografia, para mim, tem a representação do pertencimento de uma árvore ao coletivo".

E ainda: "minha fotografia refletiu minha curiosidade de compreender melhor a relação entre o ser humano e áreas florestadas [...] Essas visitas me levaram a pensar no caráter terapêutico que áreas florestadas possuem".

> Para maior amplitude da imagem, fiz a fotografia estando próxima ao chão. No momento da captura da imagem ventava e o que me impressionou foram as copas das árvores balançarem simultaneamente mantendo o espaço entre elas, sem se sobreporem. E, mais uma vez, o pensamento sobre o pertencimento ao coletivo com respeito ao espaço de cada indivíduo me veio à mente. Isso me fez pensar na complexidade de sociedades humanas e a dificuldade de sermos como essas árvores no respeito ao espaço do outro.

A fotógrafa conta que durante a edição passou a fotografia para preto e branco para trazer maior profundidade a partir das sombras escuras: "Mas o resultado, na minha perspectiva foi além, os contornos das copas se tornaram mais evidentes. Tive então, a sensação da árvore atrair meu olhar para ela".

Hayna Wakisaka concorda com Gibson (2018), que considera que as árvores são capazes de performar, por meio de sua forma e estética, à medida que atrai o olhar do ser humano de volta à paisagem e suas questões.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 6 - A performance – Itaboraí-RJ

Fonte: Hayna Wakisaka (2023).

> Na minha percepção sobre essa fotografia, a árvore está performando para atrair o olhar do(a) espectador(a). E, ao olhar e pensar sobre a árvore, a subjetividade do(a) espectador(a) poderá o/a conduzir para possíveis desdobramentos. O meu pensamento nesse sentido foi sobre até quando esse grupo de árvores resistirá ali, pois se encontra em um fragmento, cercado de pastagens e eucaliptos. Ao mesmo tempo, observei que a presença dessas árvores ali, pela disposição que estavam foi graças à intervenção humana, o que indica que são possíveis ações para conservação das árvores.

Hayna Wakisaka registra que, por ser uma brasileira *nikkei*, ou seja, descendente de japoneses, cresceu buscando a inclusão em diversos grupos sociais, mas com a sensação de inadequação ou falta de pertencimento, já que, pelos brasileiros não descendentes de japoneses, não era vista como uma brasileira e, entre a comunidade japonesa no Brasil, não era vista como japonesa que segue ritos tradicionais da cultura. Por isso, a montanha e a natureza trazem para ela a sensação de acolhimento e pertencimento. Nas suas primeiras memórias de infância na região serrana, lembra de olhar um conjunto verde das árvores nas cadeias de montanhas, entre

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

raios de sol que rasgavam o frio, e se sentir em casa.

Por isso, estar em ambientes florestados a remete à uma sensação de voltar para casa: "Esses ambientes, para mim, são terapêuticos, pois me faz refletir sobre o que deve ser transitório ou permanente nas nossas preocupações".

> Minha leitura sobre a minha fotografia de natureza atual, em específico, sobre as fotografias de árvores da Mata Atlântica é de que ela revela meus laços afetivos e de memória gerados pela minha sintonização com os ambientes florestados. Essa sintonização influencia na minha forma de perceber a árvore a buscar sua conservação. Visto que, a conservação da Mata Atlântica e dessas árvores representa a conservação dessas memórias e, portanto, a conservação de minha subjetividade.

Finaliza registrando um desejo: "[...] que as árvores, com suas performances direcionem o olhar do(a) espectador(a) de volta para as questões ambientais, ainda que o(a) fotógrafo(a) não possua controle sobre como a fotografia será interpretada, pois a construção da obra também é realizada pelo(a) espectador(a)".

CONSIDERAÇÕES PROVISÓRIAS

Através das conversas, foi possível observar que as fotografias de árvores da Mata Atlântica mobilizam uma rede que envolve fotógrafo(a)s, espectadore(a)s, árvores, câmeras fotográficas, editores de fotos, mochilas, tripés e muitos outros atuantes. As árvores são múltiplas: fontes de aprendizado, sabedoria, cura, paixão, terapia, admiração, encantamento, proteção, são também família e conexão com o sagrado, e podem, ao ser fotografadas, produzir outros mundos.

As fotografias são consideradas como linguagem, pertencimento, liberdade; relatam as histórias, memórias e conhecimentos empíricos que contribuem para a construção da obra, bem como fazem-fazer os/com seus fotógrafos. Segundo nos propõe Latour (2019, p. 274), ao falar sobre os seres de ficção, as fotografias também produzem seus autores e admiradores: "A obra deve possuir muitas dobras, engendrar muitas subjetividades parciais [...]. Quem não se sentir captado e engendrado pelas exigências da obra, nunca será habitado por ela [...]. As obras povoam o mundo, mas à sua maneira".

Esperamos que a pesquisa e seus desdobramentos contribuam para a ampliação da sensibilização ambiental a partir de práticas germinantes, que incluam os saberes produzidos por atuantes – humanos e não humanos - que constroem mundos fora da academia científica.

REFERÊNCIAS

BOURRIAUD, N. **Estética relacional**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006.

CABRAL, A. M. **Ecofenomenologia decolonial**: variações fenomenológicas sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

CASTELLS, M. **A galáxia internet**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

CARTIER-BRESSON, H. **O Imaginário Segundo A Natureza**. Barcelona: Editora GG, 2004.

FERREIRA, B. D.; COSTA, R. N. Imaginários sobre os Rios: a interação entre Arte e Educação Ambiental em duas escolas públicas do Rio de Janeiro. **Ambiente & Educação: Revista de Educação Ambiental**, v. 29, n. 3, p. 1-22, 2024.

COSTA, B. R. L. Bola de neve virtual: o uso das redes sociais virtuais no processo de coleta de dados de uma pesquisa científica. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 7, n. 1, p. 15-37, 2018.

GIBSON, P. **The plant contract:** Art's return to vegetal life. Boston: Brill Rodopi, 2018.

INPE. Instituto de Pesquisas Espaciais. **SOS Mata Atlântica e INPE lançam novos dados do Atlas do bioma.** 2017. Disponível em: http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5115. Acesso em: dez. 2023.

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

LACERDA, F. K. D. de; BRANQUINHO, F. T. B. "Não se Afobe, não, Que Nada é Pra Já": 100 Anos de EaD no Brasil - Carta às Futuras Gerações. **EaD em Foco**, v. 14, n. 2, p. e2207-e2207, 2024.

LATOUR, B. **Cogitamus**: seis cartas sobre a humanidades científicas. São Paulo: Editora, v. 34, 2016.

_____. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **A esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

_____. **Reagregando o social:** uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

MACEDO, J. S. **Ameaça ou ameaçada?** A relação entre onças (Panthera onca e Puma concolor) e moradores das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã na Amazônia. 2015. 236 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MARTINELLI, G.; MORAES, M. A. **Livro vermelho da flora do Brasil,** 1. ed. Centro Nacional de Conservação da Flora – CNCFlora. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2013.

MITTERMEIER, R. A. *et al.* Global biodiversity conservation: the critical role of hotspots. In: ZACHOS, F. E.; HABEL, J. C. (Edit). **Biodiversity hotspots:** distribution and protection of conservation priority areas. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2011. p. 3-22.

MOLEDO, J. C. *et al.* Impactos ambientais relativos à silvicultura de eucalipto: uma análise comparativa do desenvolvimento e aplicação no plano de manejo florestal. **Geociências**, v. 35, n. 4, p. 512-530, 2016.

MYERS, N. *et al.* Biodiversity hotspots for conservation priorities. **Nature**, v. 403, n. 6772, p. 853-858, 2000.

NICHOLS, G, E. The general biology course and the teaching of elementary botany and zoology in American colleges and universities. **Science**, v. 50, n. 1301, p. 509-517, 1919.

PARSLEY, K. M. Plant awareness disparity: A case for renaming plant blindness. **Plants, People, Planet***,* v. 2, p. 598–601, 2020.

PARIKKA, J. **The anthrobscene**. Minesota: U of Minnesota Press, 2014.

POZZA, G. L. A fenomenologia como avaliação estética da fotografia. **Sapere Aude***,* v. 6, n. 12, p. 643-643, 2015.

REENDE, C. L. *et al.* From hotspot to hopespot: An opportunity for the Brazilian Atlantic Forest. **Perspectives in ecology and conservation**, v. 16, n. 4, p. 208-214, 2018.

RIBEIRO, M. C. *et al.* The Brazilian Atlantic Forest: How much is left, and how is the remaining forest distributed? Implications for conservation. **Biological Conservation**, v. 142, n. 6, p. 1141-1153, 2009.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social ou princípios do direito político**. São Paulo: Editora Martin, 2011.

SALLES, C. A. Processo de criação como práticas geradas por complexas redes em construção. **Scriptorium**, v. 7, n. 1, p. e42169-e42169, 2021.

SANTOS, M. G.; WAKISAKA, H. G. Desatando o nó dos sentidos com a Arte Botânica: oficina de monotipia. **Botânica Pública**, v. 5, p. 15-21, 2024.

SOUZA, T. **Estética**. Significados, 2023. Disponível em: https://www.significados.com.br/estetica. Acesso em: 20 out. 2025.

THOREAU, H. D. **Walden e a vida nos bosques.** São Paulo: Editora Global, 1984.

TRIPICCHIO, A. C. C. L. **Fixismo e evolução**: epistemologia da biologia. 2005. 148 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2005.

URSI, S.; SALATINO, A. Nota Científica. É tempo de superar termos capacitistas no ensino de Biologia: impercepção botânica como alternativa para "cegueira botânica". **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, v. 39, p. 1-4, 2022.

WANDERSEE, J. H.; SCHUSSLER, E. E. Preventing plant blindness. **The American Biology Teacher**, v. 61, p. 84-86, 1999.

WUNDER, A. **Fotografias como exercícios de olhar**. Reunião Anual da Associação da ANPEd, p. 1-14, 2006. Disponível em: http://29reuniao.anped.org.br/trabalhos/trabalho/GT16-2359--Int.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cestarias, bordados e redes sociotécnicas: propostas metodológicas de práticas germinativas para construção do mundo comum

Nádia Cristina de Lima Rodrigues[1]
Fátima Teresa Braga Branquinho[2]
Viviane Fernandez de Oliveira[3]
Fátima Kzam Damaceno de Lacerda[4]

Resumo

A proposta do X ReACT "práticas germinantes", foi impulsionadora de vários pensamentos que se relacionam com a tese intitulada "No Rancho dos Hervanos - Cachoeiras de Macacu/RJ - jamais fomos modernos: nem nós, nem eles", um estudo realizado com os Hervanos – comunidade localizada no município de Cachoeiras de Macacu –, à luz da Teoria Ator-Rede. Uma das reflexões da tese era de que a saída para as questões ambientais que atingem o planeta seria a composição de um mundo comum. Por conta disso, a semente desses pensamentos germinou e cresceu a partir da participação em uma aula de bordado, onde 13 pessoas se harmonizaram e, nas trocas de experiências e expectativas, tentavam encontrar a melhor maneira de bordar uma borboleta, orientados por experientes professoras. Nessa aula, percebemos que as manualidades podem ser práticas germinantes capazes de proporcionar trocas e interações entre diferentes cosmogramas. Assim, relacionando os Hervanos e suas diversas expressões manuais, propomos, neste trabalho, que as manualidades, tanto nas cestarias dos Hervanos quanto no bordado da borboleta possam constituir uma forma de interação e composição de um mundo comum que proporcione um "adiamento do fim do mundo". E que elas, as manualidades, sejam capazes de iniciar uma movimentação para um "local político", denominado de "Terrestre" por Bruno Latour, que propõe superar abismos dualistas a partir da crítica à "purificação da natureza" buscada pela ciência moderna.

Palavras-chave: Sociologia das associações, Cosmogramas, Pluriverso, Teoria Ator-Rede, Antropologia das ciências e das técnicas

Introdução

Este texto tem como proposta uma breve reflexão sobre um recorte feito de uma tese de doutorado que aponta a construção do mundo comum como uma das saídas para as questões ambientais que atingem o planeta.

[1] SEEDUC/Doutor(a)
[2] UERJ/Pós-doutor(a)
[3] UFF/Doutor(a)
[4] UERJ/Doutor(a)

A tese que tem como título "No Rancho dos Hervanos - Cachoeiras de Macacu/RJ - jamais fomos modernos: nem nós, nem eles", traz um estudo realizado com os Hervanos – comunidade localizada no município de Cachoeiras de Macacu –, à luz da Teoria Ator-Rede (TAR), que escolhemos chamar pela sua sigla em inglês - ANT[5], conforme preconizado pelo sociólogo francês Bruno Latour (1994).

A referida tese teve como objetivo geral

> contribuir para reiterar, depois de décadas, a proposta de Latour de que jamais fomos modernos, transgredindo, através dos relatos de risco desse estudo, em particular, a ficção da dualidade e da separação. Em outras palavras, o objetivo geral da tese é questionar a modernidade (Rodrigues, 2023, p.17).

Tal dualidade que compõe o antagonismo entre o arcaico e o moderno se tornou inconsistente a partir das observações feitas através deste estudo o qual defende que as composições e negociações poderiam contribuir para a proposta do mundo comum.

As composições precisam germinar, de alguma forma, entre coletivos de humanos e não humanos e/ou parlamentos que já não dizem respeito somente aos cientistas de laboratório, a fim de revelar um mundo comum. Assim, trazemos as manualidades como processos germinativos provenientes de uma ideia "arcaica" de "produção" para ocupar também os espaços com a função de proporcionar a compreensão de outras culturas e construção de redes sociotécnicas que poderão ajudar no adiamento do "fim do mundo".

Assim, propomos dividir este texto em partes que entendemos que irá auxiliar as reflexões aqui propostas.

Depois dessa pequena introdução, descrevemos a inspiração para essa reflexão para, a seguir, localizar brevemente a comunidade dos Hervanos, que foi o grupo com o qual uma das autoras compartilhou os estudos que direcionou a tese que inspira a reflexão e a escrita desse artigo. Por fim, registramos algumas considerações sobre as manualidades como práticas germinantes.

[5] Os revisores do livro *Reagregando o Social* afirmam que Latour "[...] se compara a uma formiga: míope, viciado em trabalho, farejador de trilhas. Por isso na tradução, optou-se por manter o acrônimo ANT – Actor-Network-Theory em inglês- ao invés de usar TAR" (LATOUR, 2012, p. 11). Como *ant* é formiga em inglês, ficou mais fácil relacionar esta metáfora ao autor, pois é como ele se identifica em muitos dos seus textos. Por esse motivo também usaremos ANT.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

I A inspiração: quando os olhos brilham e a curiosidade aflora

O que tem a ver aulas de bordado, a academia e a tese de doutorado? Por que os olhos brilham e a mente voa quando pessoas se encontram para bordar uma borboleta? Que sentimento de potência é esse que ancora quando pessoas diferentes, com intencionalidades diferentes e com objetivos diversos se encontram a partir de um objetivo comum, bordar a borboleta?

Todas essas perguntas vieram à cabeça a partir da aula de bordado que uniu treze pessoas que, orientadas por experientes professoras, tentavam bordar a borboleta proposta (Figura 1), com uma técnica chamada “pintura de agulha”.

Figura 1- Minha borboleta

Fonte: Rodrigues, 2025

A atividade fez parte do Projeto "Asas do feito à mão" que propôs a realização de uma oficina de bordado através do Edital Multilinguagens, da Prefeitura de Nova Friburgo/RJ, com recurso da Política Nacional Aldir Blanc de fomento à cultura – PNAB.

Não sabemos se a(o)s outra(o)s participantes pensaram em "salvar o mundo" naquele momento, mas foi como vislumbrar a conexão entre as técnicas manuais que os Hervanos desenvolvem na confecção de suas cestarias e vassouras (Figura 2) e a técnica de bordado.

Figura 2 – Cestarias dos Hervanos

Fonte: Rodrigues, 2022

Assim, ao tomarmos conhecimento da 10ª ReACT (Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia), cujo tema são as "práticas germinantes", surge a oportunidade de perceber a associação que existe entre pesquisa/bordados/cestarias, a fim de refletir sobre as potencialidades das manualidades como práticas germinantes que agregam mais vozes e cosmologias ao que foi pretendido dizer na tese de Rodrigues (2023).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

De acordo com o dicionário *online* Priberam, a palavra manualidade[6] é um substantivo feminino e significa:

1. Qualidade do que é manual.
2. Aquilo que é feito com as mãos; trabalho manual.
3. Habilidade ou destreza no trabalho ou na execução de algo com as mãos (ex.: *desenv olvimento da manualidade*).

Portanto, refere-se a todo trabalho ou habilidades que podem ser desenvolvidos com as mãos, incluindo os artesanais e não artesanais, e a capacidade de tocar instrumentos musicais.

Aqui estamos tratando dos bordados que, pela lei número 13.180, de 22 de outubro de 2015, que regulamenta a profissão de artesão, e da portaria de nº 1007-SEI, de 11 de junho de 2018, que institui o programa de artesanato brasileiro e dispõe sobre a base conceitual do artesanato brasileiro, não são considerados artesanatos, mas sim manualidades ou trabalhos manuais.

A partir da portaria acima citada, consideramos que a normatização e a base conceitual que institucionaliza a profissão de artesão e cria uma separação entre formas diferenciadas de produzir uma peça feita pelas mãos, significa mais uma proposta de purificação apregoada pela modernidade. Neste sentido, todo artesanato é manualidade, mas nem toda manualidade é artesanato. As fronteiras entre arte e artesanato também são fluidas e envolvidas em muita controvérsia[7] (Goldstein, 2014; Araujo e Cipiniuk, 2019). Controvérsia de mesma natureza tem lugar entre pesquisadores do campo das artes plásticas e atores que não pertencem à academia, mas que têm a cerâmica e o fazer do ceramista como objeto de estudo, modo de vida e modo de produzir conhecimento sobre a realidade. É pouco evidente que não exista "ciência do ceramista", que essa ciência não mereça ser investigada ou, ainda, que esteja sendo construída de modo linear, apartado do mundo natural, da sociedade ou apenas por atores acadêmicos e especialistas em arte (Branquinho, Lacerda e Costa, 2013).

Sobre isso, Valadares (1978) diz:

---

[6] "Manualidade", In: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2025. Disponível em: https://dicionario.priberam.org/manualidade. Acesso em: 4 set. 2025.

[7] Goldstein (2014), por exemplo, ao visitar uma Bienal de Arte Contemporânea, questiona as fronteiras movediças entre arte, artesanato e arte popular.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> A ciência do ceramista não está apenas no adestramento das mãos para a criação de peças diversificadas. Está também no conhecimento do barro, na identificação dos depósitos, na escolha e coleta das melhores camadas, na preparação da massa, na lenha que deve ser usada para a queima, na colocação das peças no forno, maiores e mais pesadas por baixo, menores e mais leves por cima. Tudo é conhecimento adquirido "dos antepassados" (Valadares, 1978, p. 30).

A beleza de nos debruçarmos sobre essa controvérsia é que ela nos permite perguntar: há separação entre produção mental/conceitual e estrutura social, entre atividade simbólica e ambiente? Afinal, é preciso ampliar e aprofundar os resultados das pesquisas que levam em conta que argumentos técnicos colaboram com a composição do tecido social, desmistificando, por exemplo, a noção hegemônica da separação entre arte e artesanato que justifica o estabelecimento de hierarquias e obscurece a compreensão de que vivemos em um mundo comum, mais que plural.

Não pretendemos nos alongar nesta discussão, mas aqui identificamos mais uma vez, uma forma de não considerar os híbridos nos processos cotidianos.

Feita essa observação, apenas para esclarecer quaisquer dúvidas que possam surgir entre as nomenclaturas "manualidades" e "artesanato", passamos a ressaltar o caráter não institucional de produzir algo com as mãos.

Assim, podemos passar a evocar as potencialidades políticas de fazer bordados, a partir de instrumentos que possam parecer "arcaicos" (agulha, linha, tecido), despido de tecnologias "modernas", ou seja, de maquinários que sejam capazes de produzir quantidades suficientes para suprir mercados. Os bordados manuais produzem peças individualizadas carregadas de sentimentos, histórias, compartilhamentos, pensamentos, principalmente quando feitos em grupo.

Em uma simples passagem pela rede social Instagram, pudemos observar inúmeros coletivos que se expressam a partir da arte de bordar, como registrado nas Figuras 3, 4, 5 e 6. Nos perfis encontrados, o bordado aparece como método, como cura, como terapia, como companhia e como forma de falar com o tempo, com a terra, com quem veio antes.

Figura 3 – Bordado como ‘fala’

Fonte: @laubordando[8]

Figura 4 – Bordado como cura

Fonte: @laubordando[9]

Figura 5 – Bordado como acolhimento

Fonte: @jornalnota[10]

Figura 6 – Bordado como terapia

Fonte: @paranaibamaximus[11]

[8] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DJmWdMVxSOU/?img_index=2
[9] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DKc_eASRc5c/?img_index=4
[10] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DNQ_CwFvM58/
[11] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DMQBmSHRhDB/?img_index=1

Também podemos citar alguns coletivos que atuam na região onde o curso de bordado aconteceu, São Pedro da Serra, que faz parte do sétimo distrito do município de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro. Um deles se fez presente no 1º Encontro de Bordadeira(o)s em São Pedro da Serra, que aconteceu em maio de 2025, e trata da "defesa" da bacia do rio Macaé[12] (Figuras 7 e 8), que tem importante contribuição para a vida na região de São Pedro da Serra e Lumiar.

Muitos desses grupos aproveitam essa arte para salientar as vozes de coletivos que abordam práticas de políticas afirmativas, e ou de grupos inferiorizados culturalmente, que não tem onde expressar suas angústias, mas que também encontram abrigo para as propostas de mudanças de paradigmas que nos leve ao lugar político proposto por Latour (2020), o Terrestre.

[12] A bacia do Rio Macaé abrange seis municípios, dentre os quais se destaca o município de Macaé, com inserção de cerca de 1448 km² (82%) do seu território na bacia, sendo o restante, distribuído pelos municípios de Nova Friburgo (142 km²), onde estão localizadas as principais nascentes, Casimiro de Abreu (83 km²), Rio das Ostras (11 km²), Conceição de Macabu (70 km²) e Carapebus (11 km²). Contribui ainda para a bacia do Rio Macaé (sub-bacia do Rio São Pedro), a transposição das águas da bacia do Rio Macabu, através da Usina Hidrelétrica Macabu. https://comitemacaeostras.org.br/sobre/. Acesso em: 3 set. 2025.

Figura 7 – Os bordados do coletivo Macaé

Fonte: Lacerda, 2025

Figura 8 – Os bordados do coletivo Macaé – *Bottons* para adiar o fim do mundo

Fonte: Lacerda, 2025

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Há outros atores que colaboram com a nossa reflexão sobre a contribuição das manualidades como práticas germinantes, e aqui citamos Violeta Parra e suas *arpilleras* e Arthur Bispo do Rosário.

Violeta Parra possui uma biografia baseada em múltiplas expressões culturais dos povos latino-americanos.

Fresquet e Cardoso Júnior (2021) contam sua história com recorte em suas

> Arpilleras enquanto contribuição original que resgata a arte têxtil de uma antiga tradição popular iniciada por um grupo de bordadeiras de Isla Negra, localizada no litoral central chileno, que costuram à mão –

Esta artista rompe com a lógica hegemônica nas artes do seu tempo, pois, segundo sua biografia, ela nunca frequentou nenhuma escola de artes, desenho ou arquitetura e, ainda assim, conseguiu expor suas *arpilleras* no Museu do Louvre no ano de 1964, década em que se iniciava a era dos regimes autoritários na América Latina, com a justificativa de conter o avanço comunista e manter a hegemonia dos EUA na região.

> Cumpre complementar que a liberdade criativa ou livre expressão de Violeta não ocorre do nada, mas sim como uma espécie de continuum da criação coletiva popular chilena que faz a sua poética visual arpillerista ser indesvinculável do compromisso com a luta por reconhecimento e reparações de discriminações socioculturais históricas, expressão da construção contemporânea de subjetividade e identidade de seus grupos e indivíduos. Ou seja, suas arpilleras não resultam apenas de seus ricos impulsos aleatórios e lúdicos, mas nele também encontramos propósitos e planificações, ainda que essas sejam diferenciadas do racionalismo ocidental presente na formação acadêmica (Fresquet e Cardoso Júnior, 2021, p. 462).

Neste sentido, após a morte prematura de Violeta, suas *arpilleras* (Figura 9), bem como suas canções de reexistência, tornam-se uma potente forma de resistência à ditadura Chilena iniciada em 1973 e liderada pelo general Pinochet.

> E foi por meio dessas “canções bordadas” que mulheres chilenas do campo e da cidade passaram a bordar os retalhos de roupas de parentes desaparecidos, registrando histórias e fazendo denúncias por meio dessa técnica que desafiou o silêncio imposto pelo regime autoritário do General Augusto Pinochet (Fresquet e Cardoso Júnior, 2021, p. 46).

Figura 9 - Violeta Parra bordando uma arpillera

Fonte: Fresquet e Cardoso Júnior, 2021, p. 451

Já Arthur Bispo do Rosário, nascido no Sergipe, no município de Japaratuba, foi um personagem contraditório e controverso que usou a sua arte como forma de resistir e reconstruir o seu mundo através dos seus bordados.

> O Sergipano diagnosticado como esquizofrênico paranóide produziu um verdadeiro acervo artístico, durante os 50 anos em que ficou internado na Colônia Juliano Moreira no Rio de Janeiro. Conhecer sua biografia pode ajudar a entender o seu transtorno e o labirinto que foi sua vida. Arthur Bispo do Rosário utilizou-se da arte como uma forma de linguagem para o seu transtorno. Através de seus trabalhos, como chamava suas obras, Arthur Bispo do Rosário driblou as péssimas condições da instituição psiquiátrica (Dantas e Johann, 2015, p. 99).

Assim, a partir desses exemplos, podemos admitir que podem as manualidades diversas, e aqui enfatizamos os bordados, produzir práticas germinantes no sentido de refletir sobre o fracasso do pensamento moderno, evocando a desconstrução desse pensamento, e ainda admitir a possibilidade de reexistência e de construção de afetos entre os mundos, chamados de alianças afetivas por Krenak (2022), sendo assim "possível conjugar o *mundizar* (grifo do autor), esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos" (Krenak, 2022, p. 83).

Figura 10 - Arthur Bispo do Rosário

Fonte: https://museubispodorosario.com/arthur-bispo-do-rosario/

II Os Hervanos

Nesta parte do texto, vamos localizar a comunidade dos Hervanos, descrevendo algumas de suas peculiaridades.

O contato de uma das autoras com a comunidade se dá desde quando esta fixou residência em Cachoeiras de Macacu (RJ), e a pesquisa se iniciou em 2009.

> Assim que fui morar em Cachoeiras de Macacu ouvia falar de pessoas que, por vezes, adentravam a cidade em grupos, sempre unidos e de forma coesa e que eram sempre observados por suas vestimentas, seu biótipo, seu modo de se comportarem perante as outras pessoas, sua forma de comunicação diferenciada. Algumas pessoas falavam desse grupo como se fizessem parte do folclore da cidade e, assim como fazem com os indígenas, também se fantasiavam com vestimentas semelhantes as suas durante os carnavais, sempre muito animados, da cidade. Esse grupo é conhecido como Hervanos (Rodrigues, 2023, p. 45).

Segundo relatos de moradores da cidade de Cachoeiras de Macacu, da localidade de Bom Jardim do Faraó e dos membros da comunidade, trata-se de uma "comunidade tradicional" que se encontra na localidade por, pelo menos, 200 anos. Tem suas bases de origem em etnias africanas, indígenas e até mesmo europeia, ou seja, são

miscigenados, como a maioria da população brasileira, e se constituíram por laços familiares através de casamentos consanguíneos.

> Os Hervanos se situam em duas localidades que denominei de núcleos familiares do Araçazeiro e de Serra Suja, desde a primeira vez que os mencionei em uma escrita acadêmica. Estas localidades ficam na cidade de Cachoeiras de Macacu, um município que faz parte da região metropolitana do Rio de Janeiro, que se localiza ao noroeste do estado, a 97 Km da capital (Rodrigues, 2023, p. 46).

As visitas aos Hervanos foram descritas em detalhes durante a pesquisa acadêmica (Rodrigues, 2015, 2023), na qual se pode observar as contradições modernas dentro da própria comunidade que, aos olhares e depoimentos dos "modernos", é considerada "arcaica", pois nas localidades onde os Hervanos habitam (Figura 11) não há luz elétrica, geladeira, televisão. Assim, por falta dos objetos sem os quais a nossa sociedade moderna não existe, achamos que estão parados no tempo.

Figura 11 – Casa dos Hervanos

Fonte: João Ricardo A. Silva, 2014

No entanto, foi possível observar que vários membros que constituem esse coletivo possuem aparelhos celulares, sem terem eletricidade, e motocicletas, sem terem estrada. Os Hervanos são o exemplo dos híbridos que foram deixados pra trás e que precisam ser invisibilizados para que a modernidade seja sustentada.

> Portanto, os Hervanos usam a foice e o celular, o burrico e a motocicleta como meio de transporte, o conhecimento sobre os bambus e as palmeiras que fazem os cestos e as vassouras, que hoje enchem os olhos das pessoas da cidade, e usam canos de plástico para levar a água das nascentes até as proximidades de suas casas. Eles são modernos ou arcaicos? Ou misturam os tempos como nos diz Latour (1994)? (Rodrigues, 2023, p. 76).

Esse grupo, considerado como “arcaico”, ancora sua cosmologia nas mais diversas manualidades, como a lida com a terra em seus diversos cultivos para subsistência, o manejo dos materiais para a produção de suas cestarias e vassouras, bem como na produção de garrafadas para alívio de diversos males.

Estes cestos são usados cotidianamente para transportar os alimentos que são colhidos na agricultura e também vários outros objetos. Esse transporte é feito por humanos e não humanos, como os burricos que lhes prestam serviços, já que não há estradas para chegar à localidade do Araçazeiro e, consequentemente, não há como usarem carros como meio de transporte de coisas e ou pessoas, como podemos observar na Figura 12.

Figura 12- Caminhos para os Hervanos

Fonte: Denilson Siqueira, 2023

III Porque os olhos brilham.

Os olhos brilham porque, ao estudar com os Hervanos e fazer os relatos de risco (Latour, 2012) que possibilitaram a emersão da rede sociotécnica de tal estudo, entendemos que nada mais que pudesse contribuir para a construção do mundo comum e que possibilitasse a caminhada ao Terrestre passaria despercebido.

Ao sentir que os trabalhos manuais expressos na forma de bordados era algo que estava diretamente associado com tudo que foi refletido durante o estudo, pudemos fazer a ligação entre as manualidades, que podem ser chamadas de artesanatos, produzidas pelos Hervanos, e as manualidades produzidas por coletivos outros como, por exemplo, das bordadeiras, como práticas germinantes e de trocas de possibilidades construtivas do Terrestre (Latour, 2020).

O brilho nos olhos torna-se escrita, a partir dos exemplos citados e que foram ressaltados na pequena reflexão neste artigo, onde pudemos compreender que, por motivações diversas, os bordados podem construir pontes entre grupos, porque desenvolvem linguagens comuns entre "mundos" diferentes, além dos grupos de Instagram citados anteriormente, bem como, no grupo da bacia do rio Macaé e do nosso grupo das aulas de bordados (Figura 13).

Figura 13 – A turma da Aula de Bordado

Fonte: Miranda, 2025

Os outros exemplos trazem à tona questões intrínsecas às humanidades reveladas nas questões psíquicas e religiosas e de resistências políticas, como no caso de Violeta Parra e de Arthur Bispo do Rosário.

Todos esses atores humanos, juntamente com não humanos (linha, agulhas, tecidos, técnicas, leis, editais de fomentos), possibilitam encontros fundamentais para as redes sociotécnicas.

Assim, entendemos que bordar coletivamente com pessoas distintas, e/ou fazer cestarias com os Hervanos, traz a possibilidade de afeto entre os mundos,

> Esse afeto mútuo é fundamental para que esse mundo comum seja composto, observando os atributos de cada um, percebendo as possibilidades de negociações, além de, como disse Branquinho "defender a potência da antropologia como campo de produção de conhecimento sobre a realidade", no sentido de escrever "outras histórias". Essas "outras histórias" que são imprescindíveis para "adiar o fim do mundo" (Krenak, 2020), e que devem ser escritas em todo globo terrestre, cada uma sendo transformada em fotografias para compor o grande filme do Terrestre, agora com T maiúsculo (Rodrigues, 2023, p. 127).

Referências

ARAUJO, Mayra Terra Maluf de; CIPINIUK, Alberto. *Design*, artesanato e arte: algumas considerações sobre suas interseções e distinções. **Revista Scientiarum Historia**, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2019.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga; LACERDA, Fátima Kama Damaceno de; COSTA, Rejane Peres Neto. **Fazendo pesquisas sobre ceramistas fluminenses e pensando a educação para a democracia do ponto de vista de teoria ator-rede**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AS REDES EDUCATIVAS E AS TECNOLOGIAS: TRANSFORMAÇÕES E SUBVERSÕES NA ATUALIDADE, 7., 2013, Rio de Janeiro. *Anais*...Rio de Janeiro, 2013, p. 1-10.

BRASIL. Lei 13.180 de 22 de outubro de 2015. Dispõe sobre a profissão de artesão e dá outras providências. Presidência da República, Brasília, 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13180.htm. Acesso em: 15 out. 2025.

BRASIL. Portaria 1007-SEI de 11 de junho de 2018. Institui o programa de artesanato brasileiro, cria a Comissão Nacional do Artesanato e dispõe sobre a base conceitual do artesanato brasileiro. Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços/Secretaria Especial da Micro e Pequena Empresa, Brasília, 2018. Disponível em: https://pap.pb.gov.br/institucional/documentos-do-programa-do-artesanato-paraibano/portaria-no-1-007-sei-de-11-de-junho-de-2018-imprensa-nacional.pdf. Acesso em: 15 out. 2025.

DANTAS, Ana Celma Lima; JOHANN, Rejane Lucia Veiga Oliveira. Arthur Bispo do Rosário: a arte enquanto linguagem da esquizofrenia. Revista Psicologia e Saúde, v. 7, n. 2, p. 99-107, 2015.

FRESQUET, Adriana; CARDOSO JUNIOR, Wilson. Violeta Parra e suas arpilleras decoloniais. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica**, v. 6, n. 18, p. 449–469, 2021. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/rbpab/article/view/12703. Acesso em: 25 ago. 2025.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Arte, artesanato e arte popular: fronteiras movediças. In: HIKIJI, Rose Satiko Gitirana; SILVA, Adriana de Oliveira. **Bixiga em artes e ofícios**. São Paulo: Edusp, 2014. p. 1-15. Disponível em: https://www.academia.edu/11659724/Cap%C3%ADtulo_de_livro_sobre_as_fronteiras_movedi%C3%A7as_entre_arte_artesanato_e_arte_popular. Acesso em: 15 out. 2025.

KRENAK. Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

_____. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Reagregando o social**: Uma introdução à teoria Ator-Rede. Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

_____. **Onde aterrar?** Como se comportar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

RODRIGUES, Nádia Cristina de Lima. **Diálogos interculturais e ambientes alfabetizadores na escola**. 2015. 122f. Dissertação (Mestrado em Processos Formativos e Desigualdades Sociais) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

RODRIGUES, Nádia Cristina de Lima. **No Rancho dos Hervanos - Cachoeiras de Macacu/ RJ - jamais fomos modernos: nem nós, nem eles**. 2023. 131f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

VALADARES, Clarival do Prado. Artesanato Brasileiro. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Demarcação é mitigação! Uma controvérsia que abre a cena cosmopolítica do carbono.

Simone Benevento Mota[1]
Viviane Fernandez de Oliveira[2]
Raquel Giffoni Pinto[3]

Resumo:

"Demarcação é mitigação!", afirmam os movimentos sociais indígenas. Por que precisam apresentar uma Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC) Indígena, se a NDC brasileira coloca como um dos compromissos do Pacto pela Transformação Ecológica, o ordenamento territorial e fundiário? O Brasil vem se posicionando como um líder nas negociações climáticas, mas tem feito escolhas que comprometem sua imagem e os compromissos por ele assumidos. Apesar da 30ª Conferência das Partes (COP30) da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC) acontecer no solo pluriétnico da Pan-Amazônia, os sem parte necessitam reivindicar e (a)firmar seu lugar no debate climático. Belém é um território de luta, em que a violência socioambiental e os riscos de empreendimentos como a exploração de petróleo na foz do Rio Amazonas viram apenas estatística. Porém, os dados que embasam as decisões políticas das Partes (COP) são escrutinados, metrificados e precificados resultando na abstração do carbono como métrica para mitigação. Se os dados do MapBiomas sobre uso e cobertura do solo indicam que as terras indígenas perderam menos de 1% de vegetação nativa enquanto as terras privadas perderam 21%, por que a demarcação das terras indígenas não é uma política climática e de biodiversidade? Por que os hectares de terras demarcadas não são emissões evitadas? A descrição desta controvérsia através da Teoria Ator-Rede faz emergir os direitos por eles reivindicados, em que a diplomacia como ação política contínua abre a cena cosmopolítica do carbono.

Palavras-chave: Território; Mudanças climáticas; Teoria Ator-rede; Indígenas; Terras Demarcadas.

[1] Doutoranda em Meio Ambiente - Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (PPGMA)- Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
[2] Doutora - Departamento de Análise Geoambiental (GAG) da Universidade Federal Fluminense (UFF).
[3] Doutora - Departamento de Análise Geoambiental (GAG) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Todos somos cosmos, menos os humanos.

Nêgo Bispo.

O cenário

O céu ocidental está desabando em queda livre, a vertigem atordoa às certezas e o debate esquenta tal qual a atmosfera sinistra esfumaçada por essa ontologia. O horizonte que se avizinha é marcado por recordes de temperaturas, já rompemos o tão zelado limite de 1,5°C acima dos níveis pré-industriais e as consequências já são sentidas em todos os continentes, porém de forma assimétrica (Chakrabarty, 2025). Os que menos contribuíram para criação de tal cenário são os que mais sentem as suas consequências. Assim as mudanças climáticas invadem o debate público e colocam o futuro em jogo.

A questão climática vem sendo tratada, desde a década de 1990, como uma questão de governança, buscando acordos internacionais que viabilizem a manutenção do desenvolvimento e o crescimento econômico. Diversas políticas, domésticas e internacionais, e mecanismos de mercado têm sido implementados com o objetivo de mitigar os efeitos desta forma de habitar e compor o mundo.

O ano de 2025 marca o primeiro decênio do celebrado Acordo de Paris. Esta celebração ocorrerá no solo pluriétnico da Pan-Amazônia, em Belém do Pará, durante a 30° Conferência das Partes (COP30) da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC).

A escolha de Belém para sediar a COP é estratégica, tanto para o Governo, quanto para os povos tradicionais e as corporações. O Brasil está pleiteando ser uma liderança climática global. Apresentar a Floresta Amazônica para o mundo com todo o seu potencial de estoque de carbono, biodiversidade, sociobiodiversidade e "recursos renováveis", é uma forma de reforçar o compromisso do Brasil com as metas ambiciosas de redução das emissões de gases de efeito estufa (GEE). Funcionando, também, como um cartão postal para atrair investimentos internacionais que visam a conservação e a manutenção da "floresta em pé". Bem como para capitanear recursos para a "transição energética justa[4]". Sob esse ponto de vista, a Amazônia se apresenta como mais uma fronteira de expansão extrativista - terras raras, biocombustíveis e

[4] "Transição energética com justiça e inclusão social, sustentabilidade ambiental e participação popular" (Carta Aberta Transição Energética Justa e Popular para a Presidência da COP30, 18 set. 2025).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

petróleo - avançam sob esta bandeira. Os movimentos sociais também se mobilizam. Embasados por conhecimentos ancestrais aliados ao conhecimento científico, munidos por mapas e gráficos, elaboram as suas exigências, reivindicam serem ouvidos em igualdade e se recusam a abrir mão de sua ontologia. Assim, denunciam as falsas soluções climáticas que pressionam os seus territórios e suas ontologias, e, anunciam suas soluções. As corporações enxergam um rio de oportunidades, o clima é de negócios.

Diante deste cenário, elencamos uma controvérsia que se desenrola nos bastidores do aquecido palco da COP30. As Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDCs) são as estrelas mais aguardadas deste palco, as revisões das metas de redução das emissões de gases de efeito estufa (GEE) dos países signatários do acordo de Paris, estrearão sob os holofotes das mudanças climáticas. Se as maiores emissões de GEE do Brasil são provenientes da mudança de uso da terra e desmatamento e se nas Terras Indígenas (TIs) só houve 1% de desmatamento em 40 anos, enquanto nas outras categorias fundiárias houve 21% (MapBiomas, 2025), por que a demarcação das TIs e as emissões evitadas de GEE não são consideradas como ações de mitigação a serem implementada na NDC brasileira?

Partindo destes questionamentos que nos dão pistas dos tensionamentos e agenciamentos desta ampla rede de associações (Latour, 2016), buscamos descrever esta controvérsia sob a lente da Teoria Ator-Rede (Latour, 1994; 2012). Bem como, propomos pensar se esta movimentação dos povos indígenas, que através da imaginação política muito bem articulada, abre a cena cosmopolítica (Stengers, 1997; 2018; 2023) do carbono.

O palco

O Brasil se prepara para receber a COP30 em Belém, de 10 a 21 de novembro de 2025. Belém se remodela para ser o anfitrião deste aquecido palco que irá acolher o debate sobre as mudanças climáticas.

A história da COP está intrinsecamente entrelaçada com o Brasil. Em 1992, no período de 3 a 14 de junho, ocorreu a II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD) no Rio de Janeiro, conhecida como Rio-92 ou Cúpula da Terra. Sendo coordenada pela Organização das Nações Unidas (ONU) e reunindo chefes de Estado de cento e setenta e oito países. Neste marcante evento vários acordos foram tecidos, entre eles três convenções, a saber: Convenção sobre Biodiversidade Biológica; Convenção Internacional de Combate à Desertificação nos Países Afetados por Seca Grave e/ou Desertificação;

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre mudança do Clima (UNFCCC). A UNFCCC foi aberta para assinatura das partes durante a Rio-92, inaugurando o regime multilateral para responder ao aquecimento global (COP30, 2025).

> Seguindo o princípio das "responsabilidades comuns, porém diferenciadas", o regime reconhece a obrigação de que os países desenvolvidos devem liderar os esforços para reduzir as emissões de gases de efeito estufa e para oferecer recursos financeiros, tecnológicos e de capacitação para ações de mitigação e adaptação em países em desenvolvimento. São cinco os pilares do regime: mitigação, adaptação, financiamento, tecnologia e capacitação. Além desses, outros temas têm ganhado destaque nos debates, como perdas e danos, transição justa, gênero, povos indígenas, jovens, agricultura e oceanos (COP30, 2025).
>
> .

Segundo o site oficial da COP30: "A Conferência das Partes (COP) é o maior evento global das Nações Unidas para discussão e negociações sobre as mudanças do clima" (COP30, 2025) e que, "como país anfitrião, o Brasil está comprometido em fortalecer o multilateralismo e a implementação do acordo de Paris" (COP30, 2025).

A COP30, além de ser uma conferência de líderes mundiais que se agregam para debater sobre a governança global do clima, também é um espaço, muito bem delimitado, para a proposição de soluções e inovações em resposta à emergência climática. Esta delimitação se dá por meio das zonas.

A Zona Azul (Blue Zone) é o palco onde as negociações e os acordos, previamente discutidos na Conferência de Bonn (SB62)[5], são assinados. A área é nobre, onde "apenas delegações oficiais, chefes de Estado, observadores e imprensa credenciada são autorizados. Localizada no Parque da Cidade, é na zona azul que são definidos os rumos do futuro das políticas climáticas internacionais" (COP30, 2025).

A Zona Verde (Green Zone) também estará no Parque da Cidade, é o espaço reservado para a sociedade civil, instituições públicas e privadas:

> A Zona Verde traz visibilidade para soluções e parceiros que fortalecem o compromisso com uma abordagem ambiental, social e de governança (ESG) de diálogo internacional. Com acesso livre ao público, o espaço visa promover o engajamento democrático, a pluralidade de vozes e a transparência no debate climático — complementando o trabalho diplomático realizado na Zona Azul (COP30, 2025).

Este é um espaço que busca aproximar a agenda climática da vida das pessoas, tornando o debate mais inclusivo e acessível, "possibilitando a implementação de ações climáticas e

[5] A Conferência de Bonn corresponde a 62° sessão dos Órgãos Subsidiários da UNFCCC que ocorreu na Alemanha no período de 16 a 26 de junho de 2025. Esta é uma etapa intermediária das COPs onde as negociações e acordos são discutidos e alinhados previamente, para posteriormente serem concretizados na COP30.

fortalecendo o chamado da Presidência da COP para um Mutirão Global[6] em prol do clima" (COP30, 2025).

A zona verde tem como premissas centrais valorizar soluções climáticas, ampliar o diálogo e a conscientização pública e fomentar redes e alianças voltadas à ação climática. Suas diretrizes orientam-se por princípios de alto impacto social e ambiental, evitando o formato de feira comercial, e priorizam espaços de convivência e intercâmbio qualificados, diálogo com o público internacional e valorização das culturas nacional e amazônica. Entre os objetivos estratégicos para a COP30, destacam-se: reforçar o protagonismo brasileiro de instituições públicas na agenda climática; dar visibilidade à ciência amazônica, aos povos indígenas e às comunidades locais; evidenciar as soluções climáticas do setor privado, com foco em inovação e sustentabilidade; ampliar a participação da sociedade civil - incluindo organizações e movimentos sem status oficial de observador - e engajar a população de Belém, fortalecendo o vínculo entre o território e a agenda climática (COP30, 2025).

Essas são as zonas oficiais da COP30, muito bem demarcadas e hierarquizadas. Os movimentos sociais das periferias de Belém estão reivindicando a criação da Zona Amarela (Yellow Zone). Eles alegam que Belém, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), possui 57,1% da população urbana morando em favela, em áreas periféricas e eles precisam ser ouvidos e incluídos no processo (Neto, 2025a).

> A Yellow Zone é um programa de desenvolvimento comunitário, promovido pela Coalizão COP das Baixadas, destinado a descentralizar o debate climático e deixar um legado positivo para as comunidades periféricas. As Yellow Zones foram baseadas no polígono chamado "Territórios das Baixadas", apresentado durante a 2ª Conferência das Baixadas em março de 2024. A ideia é expandir esse conceito para outros territórios nas futuras conferências das partes (COPs), criando zonas descentralizadas em diferentes espaços das cidades que sediarão as próximas COPs posteriores à COP30 (Yellow zone, 2025).

Eles reivindicam que a ONU passe a adotar a Zona Amarela nas COPs posteriores, incluindo as periferias das cidades anfitriãs no debate climático, possibilitando a inclusão e participação delas.

Belém tem sido território de diversas articulações dos movimentos sociais: indígenas, quilombolas, periféricos, feministas, jovens, negros, ribeirinhos, uma verdadeira aliança dos

[6] O mutirão global é um convite/convocação feito pela presidência da COP30 para todos os cidadãos do mundo a se engajarem pela ação climática.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sem parte[7] em busca por justiça social. Como o movimento em defesa da educação, ocorrida em janeiro 2025, conhecida como Levante Indígena (Neto, 2025b), que se espalhou pelo Estado e mobilizou a Assembléia da Resistência Rumo à COP30.

Diante da intransigência do governo do Pará, que no final de dezembro protocolou a Lei estadual 10.820/2024, que além de reduzir os salários e mexer com o plano de carreira dos professores, prejudica a educação de indígenas, quilombolas e ribeirinhos. Os movimentos ocuparam a Secretaria de Educação do Pará e, mobilizados, retomaram os direitos que lhes foram usurpados pelo Governador Helder Barbalho (MDB). "Na análise de lideranças da sociedade civil, antecipou o início da COP" (Neto, 2025b).

> A luta é contra a Lei Estadual nº 10.820/2024, o Estatuto do Magistério. Essa lei retira direitos de professores: mexe em regimes de progressão e gratificação, na jornada de trabalho, no plano de carreira. Também ameaça modalidades de ensino, como o ensino médio modular, o SOME, e o modular Indígena, o SOMEI, que atendem os povos do campo, das águas, das florestas e das aldeias aonde a escola regular não chega. SOME e SOMEI funcionam com base em um rodízio de educadores em quatro módulos presenciais por ano, cada módulo com 50 dias letivos (Neto, 2025b).

Esta mobilização foi um prenúncio da articulação tecida pelos Diplomatas da Floresta que seguem na disputa diplomática como ação política contínua. Os povos da floresta também têm "diplomatas gestados no solo pluriétnico da Pan-Amazônia" (Neto, 2025a), não é só o Itamaraty que os têm. Belém sempre foi um território em disputa, sendo a sede deste iluminado e aquecido palco que é a COP30, os movimentos se unem para se fortalecer. A Cúpula dos Povos volta com força total, congregando mais de 500 entidades dos movimentos sociais de diversos países e continentes, que se reunirão em uma programação paralela à Convenção das Partes. Essas articulações buscam dar voz aos "sem-parte", ou seja, os movimentos sociais. "Podem os 'sem-parte' falar? Por diferentes caminhos, graças ao trabalho coletivo de ação e imaginação política, brechas estão sendo abertas" (Neto, 2025a).

Os atores

Durante a COP30 os países signatários do Acordo de Paris precisam apresentar as suas Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDC) revisadas, essa revisão ocorre a cada cinco anos. Em suas NDCs os países traçam suas metas de redução das emissões, que devem sempre ser mais ambiciosas do que a versão anterior, não podendo retroceder. O Brasil já se antecipou

[7] "'Sem-parte' - aqueles e aquelas que estão submetidos, num consenso, a uma lógica desigualitária que exclui da contagem dos que contam" (Rancière, Bassas, 2024, p. 13).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

e lançou a sua nova NDC em novembro de 2024, na COP 29. Esta tem por meta a redução de 53% das emissões até 2030 e para 2035 a meta é de redução entre 59% e 67%, com o compromisso de atingir as emissões líquidas zero em 2050 (Brasil, 2025).

> As Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDCs) estão no centro do Acordo de Paris e da realização dos seus objetivos a longo prazo. Elas incorporam os esforços de cada país para reduzir as emissões nacionais e adaptar-se aos impactos da mudança do clima. As NDCs 3.0, que representam a terceira rodada das contribuições de cada país, têm de ser progressivas e mais ambiciosas do que as NDCs atuais e podem ser a última oportunidade para colocar o mundo no caminho de uma trajetória de emissões globais em conformidade com o objetivo de 1,5C do Acordo de Paris, segundo a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (UNFCCC) (COP30, 2025).

Em sua NDC, o Brasil "reconhece a crise climática, assume a urgência da construção de resiliência e desenha um roteiro para um futuro de baixo carbono para sua sociedade, sua economia e seus ecossistemas" (Brasil, 2024). Também lança o Pacto pela Transformação Ecológica, uma iniciativa dos Três Poderes -Judiciário, Legislativo e Executivo - com o objetivo de promover: "(i) sustentabilidade ecológica; (ii) desenvolvimento econômico sustentável; (iii) justiça social, ambiental e climática; (iv) consideração dos direitos das crianças e das gerações futuras; e (v) resiliência a eventos climáticos extremos" (Brasil, 2025).

O Pacto pela Transformação Ecológica abarca dez compromissos dos chefes dos Três Poderes, tendo vinte e seis matérias prioritárias organizadas em três eixos, são eles: Eixo I - Ordenamento territorial e fundiário; Eixo II - Transição energética; Eixo III - Desenvolvimento sustentável com justiça social, ambiental e climática.

Entre os dez compromissos, o segundo, traz questões sobre a aceleração do ordenamento territorial e fundiário, que pode beneficiar os povos tradicionais.

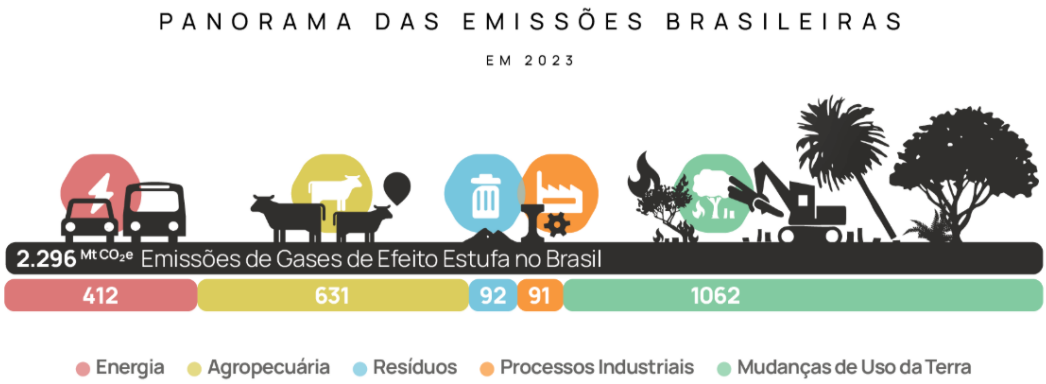
> II - acelerar o ordenamento territorial e fundiário para incorporar, digitalizar, atualizar e facilitar o acesso do inventário de terras públicas e privadas no País, bem como para garantir a proteção de espaços territoriais especialmente protegidos, incluídas unidades de conservação e terras indígenas; (Brasil, 2025).

No Eixo I, a sétima matéria prioritária trata do "7. aprimoramento do monitoramento e da proteção territorial, indígena e ambiental a partir do uso de novas tecnologias, de instrumentos de fomento da atividade de tutela dos biomas e de medidas de cooperação e articulação interinstitucional;" (Brasil, 2025). NDC do Brasil não reconhece a demarcação de terras indígenas como uma estratégia mitigação .Entretanto, os movimentos indígenas reivindicam que a demarcação das terras indígenas seja considerada como uma medida de mitigação das mudanças climáticas (Fellows, 2024; NDC Indígena, 2025; Neto, 2025a).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O Brasil têm o desmatamento e mudança de uso e cobertura do solo como suas maiores fontes de emissões de GEE, diferentemente do países do norte global em que o setor de energia é o maior responsável pelas emissões de GEE (Fig.1).

Fig. 1— Panorama das emissões de GEE brasileiras.



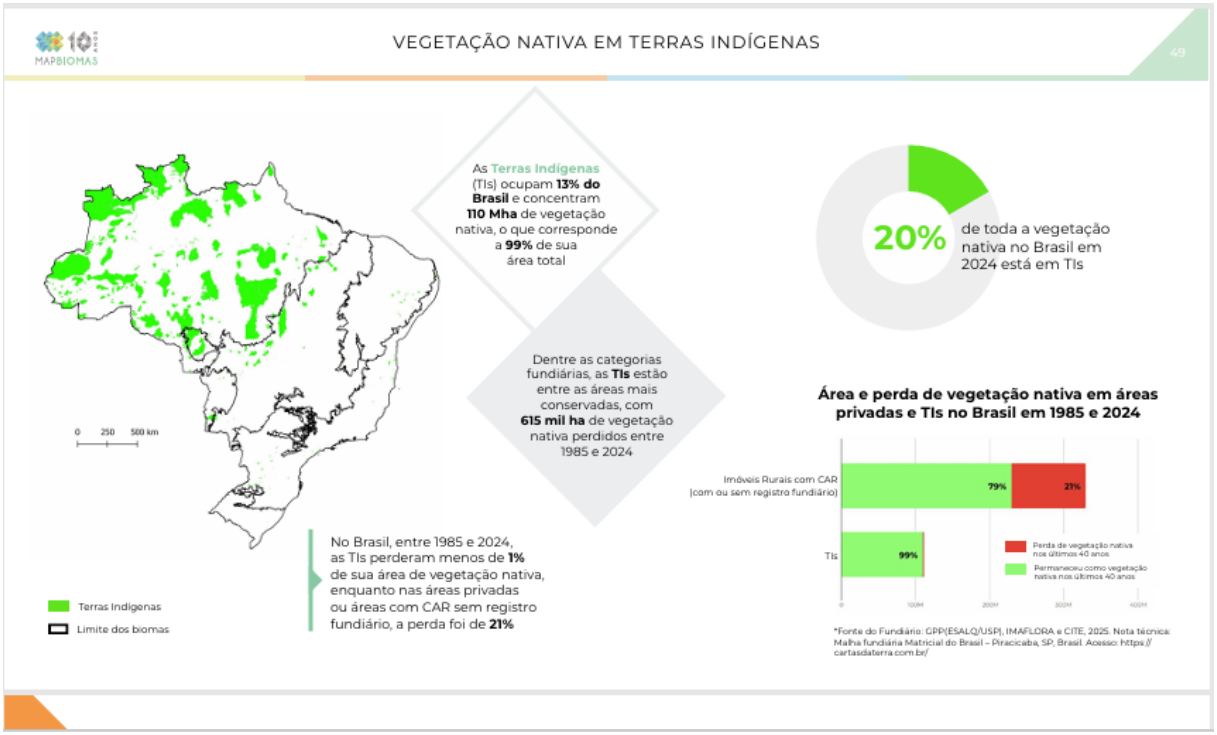
Fonte: Sistema de Estimativas de Emissões e Remoções de Gases de Efeito Estufa (SEEG).

Os movimentos indígenas vem reivindicando que demarcação de terras indígenas é mitigação, visto que os hectares demarcados são emissões evitadas.

> Considerando que: a) 49% das taxas de GEEs do Brasil advêm do desmatamento; b) que a taxa de conversão da vegetação nativa dos territórios indígenas foi de 1,2% nos últimos 40 anos; c) que a taxa de conversão de vegetação nativa em todo o território nacional foi de 14,8% no mesmo período; e que d) os territórios indígenas representam 13,8% do território nacional, se torna evidente que o reconhecimento territorial e, em sua decorrência, a implementação da política pública de proteção dos territórios indígenas (PNGATI), representa uma das políticas de mitigação climática mais promissoras para que o Brasil consiga atingir sua meta climática. Ou seja, políticas de demarcação e proteção de TIs representam uma avenida estratégica para o cumprimento da NDC brasileira (Fellows *et al*, 2024).
> Na bacia Amazônica, o estoque de carbono acima do solo em Terras Indígenas (TIs) e áreas protegidas chega a 58% (42 bilhões de toneladas de carbono) do total da região. Para que os compromissos climáticos brasileiros sejam efetivados, é preciso urgentemente avançar com a demarcação e proteção das Terras Indígenas (NDC Indígena, 2025).

Se os últimos dados do MapBiomas sobre uso e cobertura do solo indicam que as terras indígenas perderam menos 1% de vegetação nativa enquanto as terras privadas perderam 21% (Mapbiomas, 2025, p. 49; Fig. 2), por que a demarcação das terras indígenas não é uma política climática e de biodiversidade? Por que os hectares de terras demarcadas não são emissões evitadas?

Fig. 2 — Mapa da vegetação nativa nas Terras Indígenas (TI).



Fonte: Coleção 10 do MapBiomas, 2025.

Diante desta indagação os movimentos indígenas se articularam e elaboraram suas contribuições à NDC brasileira e a denominaram de NDC Indígena. Um documento elaborado e assinado pelas seguintes entidades: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE); Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL); Assembléia Geral do Povo Kaiowá e Guarani (Aty Guasu); Comissão Guarani Yvyrupa (CGY); Conselho do Povo Terena; Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em que reivindicam a Demarcação de TIs como mitigação. Se as emissões de GEE do Brasil são primordialmente devido a desmatamento e as TIs mantiveram sua vegetação nativa, quem mais poderia contribuir de forma tão positiva quanto as TIs?

> Nós, Povos Indígenas, somos detentores de direitos, guardiões de conhecimentos e parceiros-chave na construção de um futuro sustentável e justo para todos. Nossas soluções são únicas, válidas e insubstituíveis para toda a Vida na Terra. Somos aliados fundamentais e protagonistas no enfrentamento à crise climática (NDC Indígena, 2025).
>
> As atuais políticas e ações climáticas não respondem à gravidade do momento. O tempo acabou. A COP30 será um ponto de virada: ou colocará os Povos e Territórios

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Indígenas no centro das decisões climáticas, ou será lembrada como cúmplice do colapso (NDC Indígena, 2025).

Imbuídos de coletividade e do senso de responsabilidade para com a Terra e o território, os movimentos indígenas se mobilizam em defesa de seus direitos e de seu modo de vida. Em voz coletiva afirmam: A resposta somos nós!

> Não somos apenas aliados no combate à crise climática. Somos protagonistas no combate ao cenário de destruição e degradação dos nossos bens comuns. Nossos territórios, a partir do nosso modo de vida ancestral, são as últimas barreiras ao colapso global. O que acontece em nossas terras reverbera em todo o mundo - sem os nossos territórios, o planeta colapsa (NDC Indígena, 2025).

Atualmente, os mais de 300 povos indígenas brasileiros ocupam apenas 13,8% do território nacional, estando por todos os biomas. Seus territórios foram os que menos sofreram desmatamentos, perdendo apenas 1,2% da vegetação ao longo de 40 anos (NDC Indígena, 2025). Apesar de tamanha contribuição, a demarcação das TIs e a promoção dos direitos indígenas não tem avançado, mesmo havendo garantias constitucionais[8] e compromisso internacional[9] ratificado pelo Brasil. A NDC Indígena apresenta sete eixos de demandas: O reconhecimento da demarcação e proteção dos territórios indígenas como política de mitigação climática fundamental; A implementação de planos de adaptação baseados nos modos de vida e governança tradicionais; O fim dos combustíveis fósseis e a exclusão de mineração e monoculturas em territórios indígenas como parte da transição justa; O acesso direto e proporcional ao financiamento climático; O respeito aos direitos indígenas e a observância à participação indígena para a justiça climática; A valorização do conhecimento tradicional e a formação climática culturalmente adaptada; E a conexão entre clima, biodiversidade, desertificação e oceanos para ações integradas (NDC Indígena, 2025).

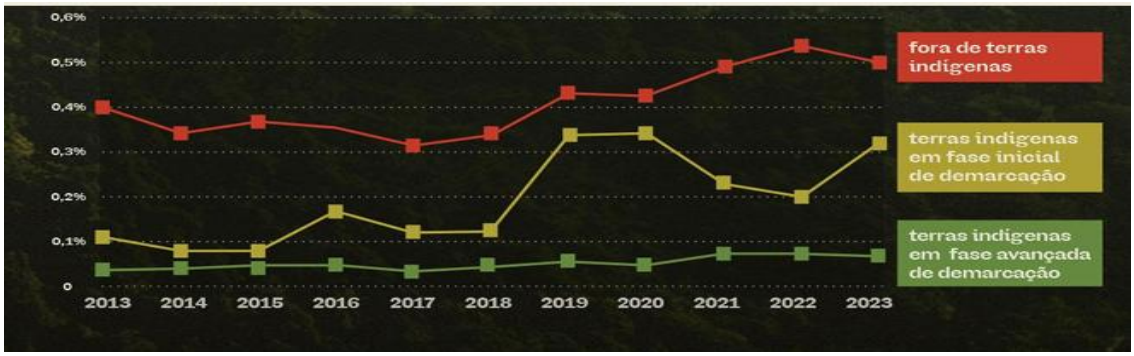
> Cientes de nosso protagonismo e liderança na agenda climática, construímos coletivamente as demandas dos Povos Indígenas do Brasil para as metas climáticas brasileiras, a partir de intercâmbios entre representantes políticos de Povos Indígenas (entre lideranças de todo o Brasil, dos demais países da Bacia Amazônica, dos países da Bacia do Congo, Indonésia e América Central) e com povos de outros segmentos igualmente fundamentais para a luta contra a crise climática, como os Povos e Comunidades Tradicionais ou Comunidades Locais (NDC Indígena, 2025).

[8] O Art. 231 da Constituição Federal de 1988 reconhece aos Povos Indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

[9] A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes é um tratado internacional ratificado pelo Brasil desde 2002 e tem caráter vinculante (ISA). Ele define a consulta livre, prévia e informada dos povos indígenas e tradicionais, lhes garantindo o direito de definir suas próprias prioridades e formas de consulta.

Através do documento "demarcação é mitigação: Contribuições Nacionalmente Determinadas brasileiras sob a perspectiva indígena", elaborado por pesquisadores do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e do Comitê Indígena de Mudanças Climáticas (CIMC) foram elaborados gráficos para demonstrar que as TIs com demarcação avançada tem baixíssimo índice de desmatamento comparando com terras públicas não destinadas e com TIs em fase inicial de demarcação (Figura 3) (Fellows *et al*, 2024; NDC Indígena, 2025).

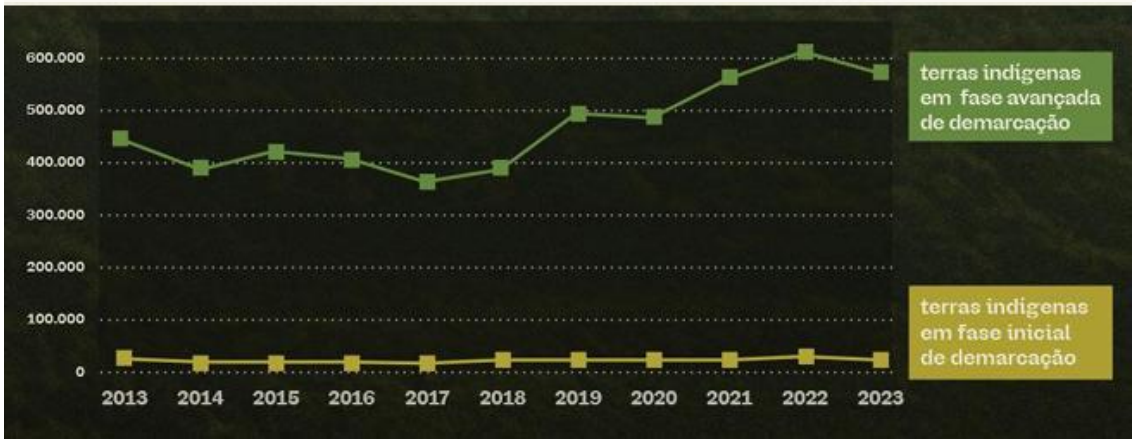
Figura 3 — Taxa de desmatamento Relativo (área desmatada / área da categoria). Porcentagem de desmatamento anual de acordo com as categorias, sendo verde claro a categoria 1 as TIs em estudo e delimitadas, e a categoria 2 abrange as TIs declaradas, regularizadas e homologadas. Em laranja está a taxa de desmatamento das áreas não protegidas.



Fonte: NDC Indígena, 2025.

As figuras 3 e 4 nos informam sobre a relevância da demarcação da TIs para a manutenção da floresta em pé, ou seja, para evitar as emissões de GEE provenientes do desmatamento. As TIs com demarcação em fase avançada (declaradas, regularizadas e homologadas) apresentam uma taxa de desmatamento extremamente baixa. Enquanto as TIs em fase inicial de demarcação (que estão em etapas administrativas de estudo e delimitação) apresentaram taxas mais elevadas de desmatamento no comparativo entre elas. Entretanto, as duas modalidades evitam o desmatamento no comparativo com as terras fora das áreas protegidas, mas as TIs em fase inicial são mais vulneráveis, apresentando períodos em que o desmatamento se aproximou da taxa nas terras fora das TIs.

Figura 4 — Área de desmatamento evitado em Terras Indígenas (TIs) do Brasil por hectare (ha) .



Fonte: NDC Indígena (2025).

Amparadas por evidências empíricas e por um acúmulo sólido de conhecimento territorial, as organizações indígenas apresentam propostas consistentes e tecnicamente fundamentadas para a incorporação de suas demandas na Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC) do Brasil. Entre essas, destaca-se a demarcação das terras indígenas como medida de mitigação climática prioritária, reconhecendo que a integridade desses territórios desempenha papel crucial na contenção do desmatamento e na manutenção dos estoques de carbono. As lideranças também reivindicam a efetivação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) e a consolidação dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) como instrumentos de adaptação às mudanças climáticas, assegurando o manejo sustentável e a autodeterminação dos povos originários. Ademais, propõem que 40% dos recursos do financiamento climático internacional sejam direcionados diretamente a fundos e mecanismos administrados por povos indígenas, sem a intermediação de estruturas estatais ou privadas, de modo a garantir a autonomia e a governança própria sobre seus territórios.

> Sendo assim, é notável que o potencial do Brasil em atingir as metas estabelecidas em sua NDC é indissociável da sua relação e compromisso com a demarcação e proteção de territórios indígenas e tradicionais. As metas globais de mitigação não serão atingidas sem o suporte dos territórios protegidos e restaurados pelos Povos Indígenas (NDC Indígena, 2025).
> Estamos prontos para contribuir e liderar — com propostas concretas, ciência ancestral, alianças verdadeiras e um compromisso inegociável com a vida e nossos territórios. Manter nossos biomas vivos significa manter o planeta e todos nós vivos. Sempre estivemos aqui (NDC Indígena, 2025).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Suas reivindicações foram endossadas pelo Ministério dos Povos Indígenas (MPI). A Ministra Sônia Guajajara, durante um evento em Recife afirmou que a demarcação de terras indígenas é a principal estratégia para mitigar os efeitos das mudanças climáticas.

> A ministra defendeu a demarcação de Terras Indígenas como a principal estratégia para mitigar os efeitos da crise ambiental a ser promovida pela delegação indígena que comparecerá à Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas de 2025. Ela definiu como resultado esperado da COP 30 o reconhecimento do próprio modo de vida dos indígenas como fator de contribuição decisivo para a proteção de territórios, dos biomas e da biodiversidade do Brasil como um todo. "Há acordos internacionais que assumem o conhecimento tradicional indígena como ciência, mas isso precisa ser efetivado como política pública por meio da maior bandeira do movimento indígena: a demarcação de Terras Indígenas", sintetizou (MPI, 2025).

Entendendo a urgência da emergência climática, já anunciada por tantos líderes indígenas, como Davi Kopenawa em A Queda do Céu (2015), eles determinam um prazo para a homologação da demarcação das TIs.

> Exigimos que a demarcação e proteção dos territórios indígenas seja incluída na NDC brasileira e no Plano Clima Nacional como política de mitigação e adaptação climática. Especificamente, exigimos que todos os territórios indígenas que possuam Portaria Declaratória sejam homologados no prazo de até 5 anos, com incorporação dessa meta no Plano Clima Nacional (NDC Indígenas, 2025).

Outro acontecimento relevante que fortalece suas reivindicações foi a publicação na renomada Revista Science de um artigo científico assinado por cinco cientistas indígenas[10] em parceria com nove cientistas ocidentais (Sumaúma, 2025). "A ciência indígena resultante dos modos de vida milenares é chave para o equilíbrio climático. Portanto, aliar as políticas climáticas à demarcação das TIs representa um caminho sólido para termos de fato soluções eficazes e baseadas em direitos para os desafios atuais" (Fellows, 2024). O artigo intitulado: Indigenizing conservation science for a sustainable Amazon: Dialogues between Western and Indigenous systems are critical (Sumaúma, 2025), traz contribuições pertinentes para os indígenas, sendo assim, mais um aliado nesta cadeia de associações (Latour, 2016).

A publicação reforça a necessidade da demarcação das TIs, tanto para a manutenção e garantia de existência dos povos indígenas, quanto para a existência da humanidade e dos mais-que-humanos.

A cena

[10] Justino Rezende do povo Tuyuka; Clarinda Sateré-Mawé; Francy Baniwa; Silvio Barreto do povo Bará e João Paulo Lima Barreto do povo Yebamasã (Tukano).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O que vemos em tela é um tensionamento entre formas distintas de compor mundo. O pensamento ocidental, dominante, com sua ontologia dualista, pautada na ciência moderna, que oferece um horizonte pós-holocênico[11] desolador estruturado nas mesmas premissas. Assim, reposiciona o foco e ilumina outra "grandeza escalável" (Stengers, 2023, p. 14) O aquecimento global e as mudanças climáticas estão no centro do debate público, a redução das emissões de GEE é um desafio assumido globalmente e o mercado de carbono tem sido a principal solução ofertada para a mitigação. O carbono emitido ou compensado é fonte de conflitos, enquanto para o mercado é commodity, fonte de lucro e direito de poluir, para os movimentos sociais, o carbono "científico-político" (Fernandez, 2014, p. 254) se apresenta como perda da fruição dos modos de vida dos povos tradicionais e o "carbono vivido" (Fernandez, 2014) não é quantificado.

> Na COP, tratam do carbono. Pra nós é a Floresta, que tem uma diversidade de vida que a gente respeita. Na COP, é o petróleo. Pra nós é um rio, um solo sagrado. Essa é a grande diferença. Tratam tudo como mercado, como commodity. Mas pra nós é uma vida que tem que ser respeitada. Que inclui a vida da comunidade, explica Claudelice Santos, coordenadora do Instituto Zé Cláudio e Maria (Neto, 2025a).

Diante do imperativo das mudanças climáticas, que se anunciam como o fim do mundo, a cena apocalíptica nos impele a nada fazer, pois o futuro já está dado e é desolador, ou nos mobiliza apenas a realizar ações voltadas para a mudança de comportamento, no que tange ao consumo, seja reduzindo a pegada individual de carbono — trocando carros movidos por combustíveis fósseis por carros elétricos; passar a se deslocar com bicicletas, elétricas ou não; deixar de comer carne vermelha; instalar painéis solares em suas residências; etc — ou no que tange à ações voluntárias de plantios de árvores e limpeza de praias. Não que essas não sejam ações dignas de nota, mas efetivamente, não são a solução.

> Hoje, enquanto o planeta inteiro enfrenta desastres sociais e ecológicos cada vez mais graves e numerosos, a dimensão ontológica está posta em toda a sua amplitude. Pois aquilo que os políticos atuais exigem da "Ciência" para "salvar o planeta" são soluções "globais" - a substituição total dos combustíveis fósseis pela energia elétrica, por exemplo -, cega às consequências, e isso em nome da grandeza escalável por excelência: a quantidade de gases de efeito estufa emitida globalmente. Enquanto o conjunto de saberes e práticas locais, não escaláveis, deveria ser ativado diante da ameaça comum das mudanças climáticas, o que é de fato mobilizado remete aos mesmos poderes que colonizaram o planeta e fabricaram a ontologia dualista que deu ao "Homem" a liberdade de domesticar e explorar os mundos desses saberes e práticas. (...) Sentimos que devemos reaprender a pensar e a agir, de um modo que afirme nossa dependência ao que não somos capazes de controlar e reduzir a "recursos". Porém, sem termos uma tradição coletiva a reativar, essa reaprendizagem

[11] Pensando neste período denominado pela grande maioria dos cientistas de antropoceno, mas ainda não reconhecido pela União Internacional de Ciências Geológicas (UICG), como um cenário posterior à estabilidade climática do Holoceno, por isso holocênico.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> de uma ontologia não dualista corre o risco de ser artificial, uma espécie de "exotismo a nível mundial", se não se conectar com movimentos de resistência, tanto políticos quanto epistêmicos (Stengers, 2023, p. 14-15).

Em outra palavras, o que temos visto é o crescimento de empreendimentos sendo validados em nome do clima, como aqueles voltados para a transição energética que envolvem a expansão da mineração, a expropriação de territórios e maretórios para a instalação das eólicas e solares, assim como a expansão da fronteira agrícola para produção de biocombustíveis. Bem como a justificativa da expansão da fronteira petrolífera para viabilizar a transição energética. E de forma mais sutil, mas não menos impactante, a financeirização da natureza, em que as florestas são transformadas em ativos financeiros para gerar títulos de compensação de carbono equivalente, incorporando-as à lógica de acumulação de capital (Paim, Furtado, 2024; Furtado, Strautman, 2025).

Nesse sentido, será que não há algo de mais importante a ser levado em consideração além da redução das emissões de gases de efeito estufa?

O carbono se tornou um não-humano pop, o feitiço mais forte e atual do capitalismo neoliberal, que seguindo a lógica colonial, extrativa e expropriadora, é facilmente traduzível em moeda. Entretanto, se ele circula por diversas redes, se encaixando em diversas ecologias das práticas (Stengers, 2021), podemos nos questionar: Seria possível que ao ser apropriado por movimentos indígenas, o carbono possa instaurar uma linguagem capaz de "produzir outros perceptos, outros afetos e outro desejo?" (Preciado, 2023, p.58).

A linguagem

Pensar o aquecimento global e as mudanças climáticas com o foco centrado nos gases de efeito estufa, com um recorte específico no dióxido de carbono e a sua mercantilização em tonelada de carbono equivalente, simplifica muitas questões. Seria o fechar da caixa preta[12] do progresso e do desenvolvimento, apagando todas as complexidades desses processos (Moreno, 2016; Marques, 2023).

O carbono passou a ser tanto o problema quanto a solução, caindo na "boca do povo" como forma de salvar o futuro sombrio que se avizinha. Assim, as mudanças climáticas vem

[12] Bruno Latour utiliza a caixa preta para explicar o processo científico, toda a complexidade da produção científica é encapsulada quando o seu resultado é obtido (LATOUR, 2001).

suscitando uma nova forma de pensar e descrever o mundo, que passa pelo imperativo da descarbonização, um futuro carbono zero.

Nesse sentido, admitimos que o carbono compõe a linguagem das mudanças climáticas e uma metalinguagem dos modernos. O carbono, essa abstração da primeira natureza, ao ser incorporada pela segunda natureza, torna-se uma linguagem universal que possibilita acordos que visam a manutenção da frente de modernização. Seria possível que também possibilite o surgimento de alianças entre terranos heterogêneos (Latour, 2020) que buscam tecer outro mundo possível?

Para Ranciére e Bassas (2024) a linguagem é um pensamento político, estando associada aos modos de dizer, de ver, de fazer, de nomear, de se expressar e de determinar quem pode e quem não pode falar em uma determinada situação vinculada à partilha do sensível: "as palavras são um campo de batalha, pois com elas é um certo tipo de mundo que aparece, um certo tipo de povo e também um certo tipo de subjetividade que se configuram" (Ranciére; Bassas, 2024, p. 8).

Latour em sua densa Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos (2019a) ao discorrer sobre a segunda natureza, a saber a economia, a considera uma linguagem difundida por todo o globo,

> Isso porque ela oferece ao analista uma metalinguagem tão poderosa que sua investigação seria concluída imediatamente, como se todo o mundo, de um extremo ao outro do planeta, usasse doravante os mesmos termos para definir o valor de todas as coisas. Não somente ela não ofereceria nenhum panorama ao olhar da antropologia, uma vez que teria se transformado na segunda natureza de um mundo já unificado e globalizado, mas teria alcançado de imediato todos os objetivos que se havia fixado a diplomacia projetada, beneficiando todos os povos com mesmo instrumento de medição explicitado em todos os lugares no mesmo idioma. Com ela sempre é fácil se entender, pois basta calcular. Um quarto de século de investigação para especificar a herança dos Modernos teria sido inútil, pois, a partir de agora, é a Terra inteira que compartilha as mesmas avaliações nos mesmos termos. (...) Uma única língua, um único mundo, um único padrão. "And that's the true bottom line!", para falar em globish (Latour, 2019a, p. 426-427).

O conceito de carbono passou a ser a linguagem que explica o problema climático. Em vez de falar de um complexo sistema de GEE, energia e temperatura, usamos termos relacionados ao carbono, como zero carbono, mercado de carbono, descarbonização da economia e transição energética, para descrever e negociar ações sobre as mudanças climáticas. Nesse sentido, o carbono se torna a metalinguagem do debate sobre as mudanças climáticas, ao definir os termos, explicando o que é medido e que deve ser combatido, criando um sistema de valor que permite a negociação e a regulamentação por meio do mercado de carbono.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O som sombrio das árvores queimando e emitindo toneladas de carbono equivalente sussurra o grito contido, por séculos, daqueles que coproduzem a floresta amazônica, os povos indígenas. Hoje, os movimentos sociais, estão falando a linguagem que colabora para a abertura da cena cosmopolítica, a linguagem do carbono.

A cosmopolítica do carbono

A cosmopolítica em Isabelle Stengers (1997; 2018; 2023), ao propor uma desaceleração do raciocínio, nos oferece uma outra possibilidade de debate contra essa realidade normativa que visa a manutenção da "fábula épica do progresso" (Stengers, 2015, p.54).

> A cosmopolítica não tem nada a ver com o milagre das decisões que "colocariam todos de acordo". Ela diz respeito à exigência de que decisões sejam tomadas com a mais viva consciência de suas consequências. Nenhuma decisão é inocente; o importante aqui é a proibição de ignorar, esquecer ou, pior, humilhar. Aqueles que se reúnem em torno de uma questão devem saber que nada apagará a dívida que liga sua decisão a eventuais vítimas dela (Stengers, 2023, p. 207).

Nesse sentido, a cosmopolítica do carbono é uma fabulação especulativa sobre quais redes de agenciamento podem ser mediadas pelo carbono e quais alianças podem ser tecidas a partir das suas traduções. Produzindo outro mundo possível, constituído de terranos, através de práticas coletivas (Stengers, 2015; Latour, 2020), de atos de hesitação e imaginação política contra o "regime petrossexorracial"[13](Preciado, 2023).

A cosmopolítica não é um programa, mas um acontecimento que questiona as certezas prontas, faz pensar, desarticulando o jogo social vigente. Não atua no domínio das respostas, mas "coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados 'coletivamente', no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política" (Stengers, 2018, p. 448). Deve ainda, avaliar o conjunto de agenciamentos de maneira tal que o pensamento coletivo se construa na presença daqueles que sofrerão as consequências daquilo que está sendo proposto. Isso possibilitaria, a desaceleração dos raciocínios e a ativação de uma outra sensibilidade capaz

[13] Paul Preciado define o regime petrossexorracial como uma forma histórica de organização social e tecnológica que se consolida com o capitalismo colonial a partir do século XVI, articulando a exploração energética, a dominação racial e a normatização sexual. Esse regime fundamenta-se na combustão de energias fósseis e na classificação hierárquica dos seres vivos segundo as taxonomias modernas de espécie, raça, sexo e sexualidade — dispositivos que legitimam tanto a subjugação de corpos e territórios quanto a destruição dos ecossistemas. Assim, o funcionamento do capitalismo global depende da produção sistemática de corpos subalternos e da extração violenta da energia vital e material do planeta, inscrita em uma lógica de extração, penetração, apropriação e destruição (Preciado, 2023).

de repensar e avaliar as consequências dos solucionismos tão apreciados pelo regime petrossexorracial.

Os atos de hesitação/recusa de composição do bom mundo comum, universal, cosmopolita kantiano, fazem brotar das ruínas do mundo único, alicerçado nos pilares do carbono fóssil, um outro mundo alicerçado no carbono contra-feiticeiro, aliado, que faz questionar receitas prontas de soluções mágicas que fermentam as contas com abstrações financeiras que reificam e mercantilizam todo tipo de vida e existência.

Assim, a articulação dos povos indígenas que resultou na elaboração de sua NDC, cria a abertura de um espaço temporário, um interstício, uma cena, que possibilita deslocar o jogo político vigente, fazendo surgir um cosmos. Não há garantias de sucesso na negociação, mas ela produz o efeito de um alerta, anunciando que eles não estão dispostos a participar da composição do mundo universal e que, talvez, eles possam interromper os acordos.

> O que aqui se constrói não é nem a "sociedade nova" no seu estado embrionário, nem a organização que derrubará finalmente o poder para constituir um novo, é antes a potência coletiva que, por via da sua consistência e da sua inteligência, condena o poder à impotência, frustrando uma a uma todas as suas manobras (Comitê invisível, 2014, p. 37).

Nesse sentido, Stengers nos provoca à ação contra a barbárie. Para ela, devemos parar de desempenhar os "papéis que nos são atribuídos", combatendo a autoridade dos que ditam as leis e normas do mercado e buscando criar "um outro mundo possível". Não haverá resposta se não aprendermos a articular luta e engajamento nesse processo de criação, por mais hesitante e balbuciante que ele seja (Stengers, 2015, p. 58).

Nesse novo cenário em que nos encontramos é preciso aprendermos novos modos de luta e resistência. Stengers sugere respostas articuladas das lutas sociais com práticas que fujam da lógica das prioridades estratégicas, da governança e da gestão.

> Aceitar que é preciso pensar, sentir e imaginar a necessidade de fazer frente à barbárie significa recusar a ideia de que outras figuras, mais merecedoras, aparecerão para virar o jogo. As perspectivas messiânicas são hoje tentadoras, estão até na moda, mas esperar pela salvação de algum Grande Fora significa fugir do desafio que se apresenta a nós, o que apenas nos jogará nos braços da barbárie (Stengers, 2023, p. 164).

Neste mesmo sentido, Latour propõe deixarmos de ver e entender a terra a partir do fora, do exterior, como mais um corpo celeste no universo infinito, indiferente às nossas ações e que vai durar muito mais do que o humanos, fazendo com que o novo regime climático seja considerado irrelevante, o global. A orientação é passarmos a ver desde o interior, como uma cartografia dos seres vivos, de todos os agenciamentos que estão acontecendo e que configuram

novas formas de se relacionar em uma terra que não é mais recurso, mas uma relação. Quando tornamo-nos terrestres, percebemos como que nossas ações interferem e interferiram em todos os planos, instaurando o novo regime climático (Latour, 2020).

Assim, com esse outro olhar, e entendendo que o carbono pode ser a linguagem em disputa, observamos que este que foi transformado em uma abstração financeira pelo mercado, uma territorialização das externalidades dos países centrais nos países periféricos onde há florestas tropicais e manguezais coproduzidos por povos ancestrais, mas que também são os primeiros a sentir as consequências do novo regime climático. O que isso enseja para um e para outro?

Se para o mercado o carbono é mercadoria, para os povos das florestas é o seu modo de vida. Se para os países centrais do capitalismo ele é o alvará para a perpetuação do regime petrosexorracial, para os países periféricos é fonte de conflitos. Revela-se, assim, uma nova bandeira para os movimentos sociais em busca por justiça social: o carbono como uma linguagem.

> Esse é um dos problemas fundamentais de uma sociedade capitalista: ela conhece apenas uma linguagem, pois submete tudo à mesma escala de valor e de contabilidade. Em nossa sociedade, a árvore é apenas um signo da linguagem das mercadorias. Mas, como dizia Guimarães Rosa,um léxico só não basta (Safatle, 2025, p. 35).

Diversos movimentos sociais têm pautado o debate sobre o aquecimento global e as mudanças climáticas, denunciando a inércia do poder público e das corporações em adotarem medidas efetivas contra o aquecimento global. O discurso do movimento indígena é situado, ancorado nos pontos de vida[14]. O carbono parece ser a linguagem que articula interesses "que nos force a pensar no que deve ser feito para que exista a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro (Stengers, 2015, p. 16), unificando as lutas por justiça climática.

Referências bibliográficas

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA). Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC). 13 nov. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/noticias/nova-ndc-do-brasil-representa-paradigma-para-o-desenvolvimento-do-pais-diz-marina-na-cop29 Acesso em: 10 out. 2025.

[14] O termo "pontos de vida" foi criado pelo filósofo Emanuele Coccia (2018) e citado por Bruno Latour (2020, p. 107): "os pontos de vida, e não apenas os pontos de vista, multiplicam-se" quando os clamores dos não-humanos são considerados antes da catástrofe.

CHAKRABARTY, D. **O global e o planetário: a história na era da crise climática.** Tradução: Arthur Renzo. São Paulo/Rio de Janeiro:Ubu editora/Editora PUC-Rio, 2025. 352p.

COCCIA, E. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura.** Florianópolis, Brasil: Cultura e Barbárie, 2018. 159 p.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição.** Tradução: Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2016. 196 p.

FELLOWS, M; ZIMBRES, B.; GUARIDO, P.; KARIPUNA, K.; TUXÁ, D; DO VALE, S.; MELO, K.; ALENCAR, A. Demarcação é Mitigação: Contribuições Nacionalmente Determinadas brasileiras sob a perspectiva indígena. **APIB; IPAM; CIMC**, nov. 2024. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2024/11/Demarca%C3%A7%C3%A3o-%C3%A9-Mitiga%C3%A7%C3%A3o.pdf Acesso em: 19 out. 2025.

FERNANDEZ, V. **Para onde vamos com o sequestro de carbono? A rede sociotécnica do carbono assimilado por manguezais.** 2014. 448p.: il. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FURTADO, F. P.; STRAUTMAN, G. G. **Finanças climáticas.** A terra é redonda. São Paulo, 04 set. 2025. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/financas-climaticas/ Acessoem: 10 out. 2025.

LATOUR, B. **Jamais fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica.** Tradução de Carlos Irineu da Costa; Revisão técnica de Stélio Marras. São Paulo: Editora 34, 1994 - (4ª edição - 2019). 192 p.

LATOUR, B. **A esperança de Pandora.** Bauru: EDUSC, 2001. 370 p.

LATOUR, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede.** Bauru: Edusc e Salvador: Edufba, 2012. 399 p.

LATOUR, B. **Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas.** Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Editora 34, 2016. 216 p.

LATOUR, B. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos Modernos.** Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2019a. – (Coleção Antropologia).

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia.** Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019b. 350 p.

LATOUR, B. **Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 159 p.

MAPBIOMAS. **Coleção 10.** MapBiomas. Disponível em: https://brasil.mapbiomas.org/map/colecao-10/ Acesso em: 16 out. 2025.

MORENO, C.; SPEICH, D.; FUHR, L. **A Métrica do Carbono: abstrações globais e epistemicídio ecológico.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2016. 80 p.

NDC INDÍGENA. **Nossos Territórios são a Resposta à Crise Climática.** Brasília. Disponível em: https://apiboficial.org/files/2025/08/250804-NDC-Ind%C3%ADgena-Documento-Final.pdf Acesso em: 28 set. 2025.

NETO, G.G. **Diplomatas da Floresta lutam para conquistar um lugar no centro do debate.** Sumaúma, 18 mar. 2025a. Disponível em: https://sumauma.com/diplomatas-da-floresta-lutam-para-conquistar-um-lugar-no-centro-do-debate/ Acesso em: 17 out. 2025.

NETO, G.G. **COP30: O levante Indígena que enfrenta Helder Barbalho.** Sumaúma, 6 fev. 2025b. Disponível em: https://sumauma.com/cop-30-o-levante-indigena-que-enfrenta-helder-barbalho/ Acesso em: 15 out. 2025.

PAIM, E. S; FURTADO, F. P. **Em nome do clima : mapeamento crítico : transição energética e financeirização da natureza.** Organizadoras: Elisangela Soldateli Paim, Fabrina Pontes Furtado. -- São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2024. Disponível em: https://rosalux.org.br/relatorio-nome-do-clima-mapeamento-critico/ Acesso em: 02 set. 2025.

PRECIADO, P. B. **Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando.** Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. 567 p.

RANCIÈRE, J.; BASSAS, J. **As palavras e os danos: diálogos sobre a política da linguagem.** Tradução de Lílian do Valle. São Paulo: Editora 34, 2024. 120 p.

SAFATLE, V. **A esquerda que não teme dizer seu nome.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2025. 112 p.

SEEG. **Panorama das emissões brasileiras em 2023.** Sistema de Estimativas de Emissões e Remoções de Gases de Efeito Estufa, Brasil, 2023. Disponível em: https://seeg.eco.br/#que Acesso em: 01 out. 2025.

STENGERS, I. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. *In*: **Artecompostagem 21**. Org: Wladimir Mattos. Tradução: Sebastian Wiedeman, São Paulo: UNESP, 2021. pp 9 - 26.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima.** Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 212 p.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, 2018. p. 442-464.

STENGERS, I. **Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023. 216 p.

STENGERS, I. **Cosmopolitiques I: la guerre des sciences.** Paris: Empêcheurs de penser en rond, 1997.

SUMAÚMA. **Para haver futuro, os não indígenas precisam entender que o conhecimento indígena é ciência.** Sumaúma, 9 out. 2025. Disponível em: https://sumauma.com/para-haver-futuro-precisamos-entender-os-pensamentos-indigenas-como-ciencia/ Acesso em: 10 out. 2025.

YELLOW ZONES. 2025. Disponível em: https://yellow-zone.org/sobre/ Acesso em: 16 out. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Três controvérsias hídricas na bacia do rio Guandu (RJ): ecologia política e humanidades científicas

Raphael Vianna[1]

Resumo

Pretende-se apresentar os resultados de três textos já publicados. Eles são intitulados "Zonas Críticas e Ecologia Política: uma controvérsia no rio Paraíba do Sul (RJ)" (I); "Geosmina brinca carnaval? Ensaio de humanidades científicas" (II); "Redes formais e redes informais de abastecimento: fundamento e fundação no rio Guandu, RH II, Baixada Fluminense (RJ)" (III). No texto I foi investigada a controvérsia envolvendo a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro e o Refúgio da Vida Silvestre do Médio Paraíba do Sul (RJ), uma Zona Crítica em que humanos e não humanos compartilham histórias e ações que afetam a capacidade de habitá-la coletivamente. A controvérsia II amparou-se no itinerário de um composto, dos corpos hídricos às fantasias carnavalescas. Nesse percurso, as estações de passagem foram desde os enunciados científicos até os anúncios alegóricos, excursionando pelas vizinhanças atingidas, a mídia e a empresa estadual de distribuição de água: falou-se no carnaval da geosmina. No texto III, procurou-se demonstrar que as técnicas estão dispersas coletivamente, a depender dos agenciamentos aos quais estão envolvidas, com ênfase para a hidrometração, durante a concessão do serviço de saneamento básico. Cada controvérsia tem uma cartografia correspondente. As cartografias estão apresentadas em um exercício de composição: montante, meio e jusante.

Palavras-chave: Cartografia de Controvérsias; Novo Marco Legal do Saneamento Básico; Zonas Críticas; Geosmina.

Introdução

Neste documento estão reunidos os resultados de uma pesquisa de pós-doutorado, intitulada "A gota d´água: investigação sobre as controvérsias hídricas na bacia do rio Guandu (RJ)". Foram três as controvérsias analisadas, já publicadas em periódicos

[1] Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGGEO/UFRRJ).

especializados: i) uma na bacia do rio Paraíba do Sul, em sua porção fluminense que deságua no rio Guandu, que dela foi transposto, envolvendo duas espécies ameaçadas de extinção e a Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ); ii) uma sobre o episódio da geosmina, uma substância que teria se manifestado na água distribuída para a população do estado, cerca de um ano antes da concessão do serviço de saneamento; iii) uma na Região Hidrográfica II, conforme a organização instituída pelo Conselho Estadual de Recursos Hídricos do Rio de Janeiro (CERHI-RJ, 2013), onde foi investigada a relação entre as redes formais e as redes informais de abastecimento de água, com ênfase na baixada Fluminense, durante e após o leilão do saneamento básico no estado. Sobre elas, falaremos adiante, na ordem aqui apresentada, ainda que brevemente sobre cada.

1 - Montante

1.1 - Zonas Críticas e ecologia política: uma controvérsia no rio Paraíba do Sul (RJ)

Nesta controvérsia, partimos de uma provocação e propomos uma análise que, no Brasil, possivelmente, continua inédita para a ecologia política nas bacias hidrográficas. A provocação é sobre a nossa forma de conhecer a Terra: aprendemos a reconhecê-la de fora, como um globo flutuante no espaço, o que promove uma série de complicações, das quais a mais expressiva é a sensação de afastamento.

No texto, argumenta-se que precisamos aprender a reconhecer a Terra desde dentro, um atletismo indubitavelmente árduo. Apresentamos uma proposição para esse reconhecimento, destacando a atividade científica: os cientistas como tradutores privilegiados do funcionamento da Terra. Mas os cientistas não detêm a única palavra sobre a Terra. Nela, há outros modos de agir e de viver. Nesta encruzilhada buscamos evitar as armadilhas da purificação. Propomos, para tanto, duas categorias, a saber: localização e situação. A primeira é frequente tanto nos enunciados científicos (as coordenadas geográficas das áreas de estudo) como para além deles. Sabemos, seguramente, localizar-nos na Terra, inclusive com o auxílio dos nossos telemóveis e das negociações por eles mediadas. Entretanto, o sentimento de desorientação diante do globo flutuante permanece. Para transformar a intimidação em intimidade, introduzimos a noção de Zona Crítica.

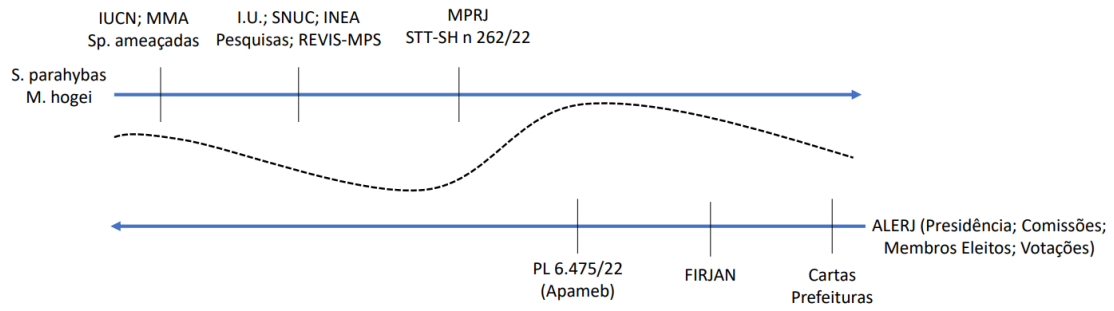
Adotamos, no texto, a suposição de que a maior parte da vida se desenvolve em uma camada permeável e próxima da superfície da Terra, que vai da atmosfera até o fundo do lençol freático. Uma camada em constante metamorfose, na qual rocha, solo, água, ar e organismos vivos estão interagindo de maneiras diversas. Essas interações complexas regulam o habitat e determinam a disponibilidade dos elementos que sustentam a vida, como a produção de alimentos, a quantidade e a qualidade da água. Tal é a descrição que um grupo de pesquisadores tem utilizado para definir a "Zona Crítica" (ZC).

Enquanto o espaço poderia ser examinado por um olhar humano, distante e utópico, as Zonas Críticas definem um conjunto de entidades interconectadas, nas quais a diversidade das ações humanas está distribuída em toda parte. Se ainda vigora certa divulgação de que a paisagem é uma camada física que deveria permanecer razoavelmente estável ou, pelo menos, desconectada da ação humana, é precisamente essa ideia de dimensões em camadas desconectadas que a ZC faz desaparecer.

No artigo, aplicamos a noção de ZC em uma controvérsia na bacia hidrográfica do rio Paraíba do Sul (RJ), de quem, reforçamos, o rio Guandu é uma transposição, o que justifica a sua ocorrência neste texto. O fizemos mobilizando a categoria de situação. A controvérsia teve início com a proposta de alteração, pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (ALERJ), da Unidade de Conservação do Refúgio da Vida Silvestre do Médio Paraíba do Sul (REVIS-MPS). Duas espécies ameaçadas de extinção são habitantes do REVIS-MPS, o cágado-do-paraíba (*Mesoclemmys hogei*) e o surubim-do-paraíba (*Steindachneridion parahybas*). Ainda que buscando resguardar os atributos, assegurar a diversidade e organizar a ocupação para a qualidade da vida humana, há uma indisfarçável indolência, na Área de Preservação Ambiental (APA), em relação aos assédios das atividades passíveis de desestabilização das relações ecossistêmicas, quando comparada ao Refúgio da Vida Silvestre (REVIS). Contando com o apoio de algumas prefeituras da região, inseridas no recorte do REVIS-MPS, a reclassificação da Unidade de Conservação atendeu também aos interesses da Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro (FIRJAN). Porém, a proposta de criação da APA não foi unanimemente bem-recebida pelos setores mais alinhavados com a sensibilidade ecológica, visto que a reação ao projeto se deu em distintas facções. Dos apoios e reações à proposta de alteração, realizamos uma cartografia dos atores envolvidos na controvérsia (Figura 1),

desde as espécies ameaçadas até os proponentes da mudança, passando pelos trabalhos científicos sobre as espécies em questão, a legislação referente às categorias das Unidades de Conservação, o Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro e a ALERJ.

Figura 1 – Cartografia da controvérsia sobre a recategorização do Refúgio da Vida Silvestre do Médio Paraíba do Sul (RJ)



Fonte: Vianna, R. Zonas críticas e ecologia política: uma controvérsia no rio Paraíba do Sul (RJ). Revista Geographia, v. 26, n. 57, 2024.

Na figura acima, identificamos os cursos das ações dos envolvidos, ressaltando que essas ações são compartilhadas, pois heterogêneas, com outros atores, o que apresentamos como as continuidades e as interrupções dos percursos das espécies ameaçadas, restando entendido, conforme os enunciados científicos consultados, que essas espécies pretendem continuar habitando as suas áreas de vida. Foi desvelada uma Zona Crítica, portanto, em que humanos e não-humanos compartilham as suas histórias e os seus dramas, corroborando coletivamente para a manutenção, o fortalecimento ou a aniquilação das habilidades de habitar e de agir uns dos outros (habitabilidades). Do que se compreende que quão mais grave for o estágio crítico de uma zona, mais nocivas serão as manifestações dessa condição para os seus habitantes. Conquanto menos crítica, mais afastada a zona estará das afetações que emanam certa atmosfera de instabilidade e irritabilidade.

Concluímos o artigo advertindo que localizar e situar as Zonas Críticas são tarefas que testarão as nossas habilidades de habitar conjuntamente, à medida que a detecção, o aprimoramento e a invenção das habitabilidades são esforços para responder ao enigma

da desorientação. O que permanece no artigo é, antes, uma agenda de pesquisa para a localização e a situação das Zonas Críticas nas bacias hidrográficas dos rios Paraíba do Sul e Guandu.

2 – Meio

2.1 – Geosmina brinca carnaval? Ensaio de humanidades científicas

São apresentadas quatro instáveis definições para acompanhar o texto, a saber:

1. Mensagem equivale à manifestação;
2. Comunicação: correspondência entre as estações de passagem da mensagem;
3. Tradução: transformação da mensagem entre as estações de passagem;
4. Informação: transmissão das traduções entre as estações de passagem.

Em fevereiro de Dois Mil e Vinte, no Brasil, milhões de gentes, desimpedidas pelas rarefeitas notícias da misteriosa pneumonia numa província da China, foram às ruas animar o carnaval. Sabe-se bem que os blocos carnavalescos formam os troncos adquiridos desses movimentos gregários. Dentre as silhuetas e fantasias, no Rio de Janeiro, um folião improvisava um bailado desengonçado, talvez pela sua alegoria explicada aos curiosos que se detinham na coroa que ele ostentava. Alguns quarteirões adiante, em uma daquelas enormes reuniões que atrapalham o trânsito com uma mobilização que o desmando climático permanece incapaz de promover, uns espetos esverdeados, como que adereços atrapalhados saltando da cabeça de outro fantasiado, assaltavam os olhos dos desavisados, acautelando que o 2019-nCoV também aproveitava o carnaval.

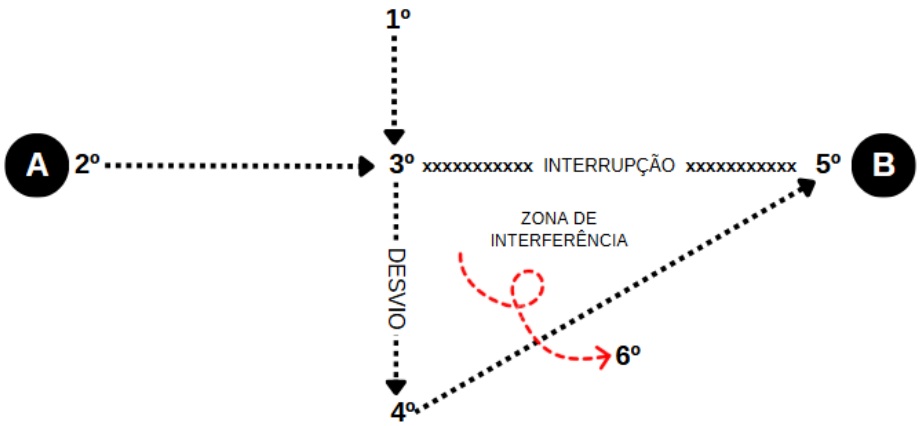
Semanas antes da progressão declarada do vírus, fluminenses, cariocas e visitantes foram surpreendidos por uma suspeita alarmante: a água distribuída pela Companhia Estadual de Águas e Esgotos do Rio de Janeiro (CEDAE) estaria contaminada. A intromissão de gosto desagradável invadiu os recipientes dos bebedores juntamente com

o cheiro de uma água cuja promessa era que não o tivesse. Primeiramente apresentada como uma paisagem enuviada pela decantação enlameada nos copos translúcidos, a sua manifestação foi largamente filmada, fotografada e divulgada pelas câmeras pessoais e dos portais de notícias.

Passados alguns dias, a mistura se fez caracterizada nos gozadores insatisfeitos com a gestão da água potável no estado do Rio de Janeiro - tal aquele com a tiara denunciando a circunstância da sua empreitada: *geosmina*. Como a geosmina migrou tão rapidamente dos relatórios dos especialistas para as alegorias? Quais são as engrenagens desses movimentos de transposição? Quais são as etapas dessa cadeia de transmissão? Quais são os mediadores qualificados para transformar em fantasia um composto que exige da língua destreinada um atletismo fonético para a sua pronúncia adequada? Qual foi o caminho percorrido para que a geosmina caísse, enfim, na boca do povo? O texto enfrentou essas perguntas.

Adotando as definições instáveis que inauguram esta seção para responder as perguntas acima exibidas, chegou-se à seguinte cartografia (Figura 2):

Figura 2 - Cadeia de transmissão da geosmina, em atos (5 + 1)



Nomeados assim eles são: 1º ato "*mensagem transportada com transformação*"; 2º ato "*algo se passa na água que chega"*; 3º ato "*o presidente confia na procedência e a população desconfia da excelência";* 4º ato "*da crise à oportunidade, o bom tempo é a solução*"; 5º ato "*venderam as águas, quem comprou a geosmina?";* 6º ato "aquaplanagem".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Os corpos hídricos e científicos e políticos e midiáticos e humanos foram as estações de passagem das informações. São pedágios onde pagaram-se os tributos do trânsito informacional, cada qual atribuindo às suas comunicações o alcance e as limitações das próprias traduções. Na ocasião, quanto mais habitada de mediadores qualificados esteve a informação transmitida, maior confiança houve na informação recebida - e tanto mais foi possível mover-se seguramente entre os instantes (A e B) dessa cadeia de transmissão (atos 2º e 1º).

Todavia, quanto menos habitada por mediadores qualificados esteve a informação emitida, menor foi a confiança na informação recebida, tal quando o Presidente da Companhia se portou satisfeito com uma água que não era a mesma que parte da população recebia (3º ato). Quando a informação foi lançada sem a exposição de uma rede que sustentasse a sua enunciação, tornou-se intolerável. Naquela performance, a informação sem suporte se tornou insuportável. Chegamos, enfim, aos glaucos protestos nos ornamentos que mencionavam a geosmina (*sexto ato: aquaplanagem*).

Tentamos demonstrar que o desvio provocado entre os atos 3º e 4º criou, na Figura 1, uma deformação que reorientou o encaminhamento da controvérsia para outra direção, que não a mais curta (A até B). Esta mudança de trajetória fomentou a instalação de uma Zona de Interferência (ZI). Da ZI ejetou-se uma linha (6º ato). Uma linha que, acaso o acontecimento não se materializasse (2º ato), nem se complicasse (ZI), pouco ou nada se interessaria pela trama. É dizer, com um rigor displicente, que, na ausência do 2º ato, e, mais gravemente, do desenvolvimento da ZI, a geosmina não precipitaria a sua graça nos adornos de carnaval. A leitora notará ainda que a linha correspondente ao ato 1º foi ter com a cartografia pela força da atração, visto que a manifestação (cor, cheiro e gosto) supôs a nomeação (geosmina) para que fosse encaminhada a resolução (B). No caso desta linha (1º ato), houve *interessamento*. No caso da outra linha (6º ato), houve indignação. Uma foi chamada à participação, outra ejetou-se da situação. Uma aponta, outra desponta. Numa, o mergulho; noutra, a aquaplanagem. Numa, territorialização; noutra, desterritorialização. Linhas implicadas, movimentos implicantes.

Em junho de 2020, foi noticiado um estudo que examinou as águas do rio Guandu por meses, buscando, nelas, traçadores confiáveis para verificar a ocorrência de

microrganismos e substâncias nocivas através de sequenciamentos de DNA das amostras coletadas. Surpreendentemente, o laudo indicou que a geosmina não teria sido a responsável pelas alterações manifestadas:

> O número de sequências gênicas envolvidas com a síntese de geosmina foi muito reduzido [...] os genes responsáveis pela produção de 2-MIB [2-methylisoborneol] foram detectados no metagenoma de todas as amostras e associados com *Planktothricoides*. Como houve baixa recuperação de genes responsáveis pela produção de geosmina, é possível que o gosto e cheiro de terra da água potável poderia estar relacionado com a 2-MIB.

Veio a notícia de uma investigação que teria mudado a expressão de algumas fantasias, meses antes. Naquele presente, mudava-se o passado da geosmina. Ela foi inocentada. Posto ao júri estaria o 2-metilisoborneol, vulgo 2-MIB, uma substância de estrutura semelhante e igualmente bem ambientada com as más condutas sobre as águas. É dizer que a 2-MIB também nada de braçadas nas águas contaminadas. No tribunal, a geosmina tornou-se, hoje, menos verdadeira, ainda que real, para aquele episódio, uma vez que o surgimento atrasado do novo réu não a impediu de arrastar o próprio véu nas alegorias. Naquela manifestação hídrica, o 2-MIB brincou carnaval com a máscara da geosmina. É convexa a cabeça do martelo científico.

Conclui-se que, se a geosmina navegou dos corpos hídricos até os corpos festivos, passando pelos laboratórios analíticos, os recipientes domésticos e as coletivas de imprensa, quantas coreografias mais serão necessárias para demonstrar que as ciências estão implicadas na vida coletiva? Depurar a mistura corresponde a extrair do carnaval qualquer razão política.

3 - Jusante

3.1 - Redes formais e redes informais de abastecimento: fundamento e fundação no rio Guandu (RH II)[2], Baixada Fluminense

[2] São IX as Regiões Hidrográficas delimitadas na Resolução nº 107 do Conselho Estadual de Recursos Hídricos do Estado do Rio de Janeiro (CERH-RJ). A Região Hidrográfica II é nomeada Região Hidrográfica Guandu (RH II).

Aqui, foram introduzidas as questões de maior sensibilidade na controvérsia analisada, assim como foi apresentado o uso pretendido dos conceitos de "fundamento" e "fundação", tomados de empréstimo da filosofia de Gilles Deleuze, como referências para investigar as "asperezas territoriais" na região da Baixada Fluminense, após o leilão do serviço de saneamento básico. O Novo Marco do Saneamento Básico (Lei Nº 14.026/20) coloca em novas bases algumas temáticas de propostas anteriores, nomeadamente a Universalização do Serviço de Saneamento, a Regionalização para esta finalidade e a mediação das Concessões pelos entes privados.

Quando anunciou a Calamidade Pública Financeira, em 2017, o estado do Rio de Janeiro ficou autorizado a alienar ações representativas do capital social da Companhia Estadual de Águas e Esgotos (Cf. Lei Nº 7529/2017)[3]. Apesar das reticências de alguns setores preocupados com a proposta[4], a decisão soava definida desde a veiculação da configuração calamitosa.

Em dezembro de 2021 foi concluído processo de concessão do saneamento, quando "o governo do estado do Rio de Janeiro garantiu o compromisso de investimentos na universalização dos serviços de distribuição de água e do esgotamento sanitário em 49 municípios pelos próximos 35 anos"[5]. O afamado leilão dividiu o estado em quatro blocos, em atendimento às atualizações do Marco Legal do Saneamento (BRASIL, 2020)[6].

No primeiro leilão, o bloco III, que compreendia alguns municípios que integram a RH-II, não foi arrematado. Não o foi por motivos amplamente divulgados, que diziam respeito aos seguintes agrupamentos: a) precariedade técnica da estrutura de saneamento atual; b) insegurança das operações nos territórios administrados e/ou disputados pelos

[3] Disponível em: < https://portal.fazenda.rj.gov.br/transparencia-fiscal/wp-content/uploads/sites/15/2022/05/Lei-7529-de-2017-Autorizacao-para-privatizacao.pdf > Acesso em: set. 2023.

[4] Disponível em: < https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/04/29/alerj-vota-projeto-de-decreto-que-preve-suspensao-de-venda-da-cedae.ghtml >. Acesso em set. 2023.

[5] Disponível em: < https://cedae.com.br/noticias/detalhe/governo-do-rio-conclui-concessao-do-saneamento-no-estado/id/1139 >. Acesso em jun. 2023.

[6] Sobre a prestação regionalizada dos serviços de saneamento, Cf. Brasil (2020), Artigo 3º, Item VI, a), b) e c). Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l14026.htm > Acesso em Set. 2023.

grupos extraestatais; d) regularidade das redes informais de água, exigindo um tanto mais dos investimentos disponíveis ou tencionados.

Se a arrematação dos demais blocos foi motivo de ostensiva comemoração, a declinação em direção ao bloco III trouxe ainda mais preocupação àqueles que acompanhavam, desgostosos, as vendas das regiões compreendidas nos demais blocos de anunciação. Tal situação foi resolvida com a incorporação de mais seis municípios ao bloco arredio, ficando a empresa vencedora do certame com a responsabilidade de coletar e tratar o esgoto e distribuir a água em 21 municípios[7]. Não que esse movimento tenha promovido o alisamento das rugosidades da fundação, pondo-a em clima de paz perpétua com o fundamento. Se o fundamento pretende solucionar as arestas da fundação, esta desabrocha as suas contingências diante da vontade de pacificação vinda de cima. A essas contingências demos o nome de asperezas territoriais.

Essas asperezas territoriais estão descritas detalhadamente no artigo, assim como as controvérsias que elas engendram, nomeadamente aquelas envolvendo a atividade da hidrometração. A entrada do hidrômetro como elemento aglutinador se deu após o cruzamento de dados, conforme exposto na tabela 1:

Tabela 1: Indicadores de coleta dos municípios inseridos na RH II e no Bloco 3.

Município	Tarifa água/esgoto (R$/m^3)	Hidrometração (%)	Perdas na distribuição (%)	Consumo (l/hab./dia)	Atendimento urbano (%)	Atendimento total (%)
Itaguaí	6,29	48,9	39,32	218,01	75,12	71,76
Paracambi	8,02	48,42	30,89	202,7	74,02	65,53
Seropédica	10,01	33,29	20,89	301,32	79,73	65,55
Piraí	5,35	92,66	0,56	477,43	100	79,18
Rio Claro	5,16	98,55	57,6	163,13	83,86	66,26
Vassouras	5,25	98,95	48,38	223,31	100	67,42

[7] Disponível em: < https://www.grupoaguasdobrasil.com.br/blog/grupo-aguas-do-brasil-vence-leilao-do-bloco-3-da-cedae-com-oferta-de-r-22-bilhoes/ >. Acesso em set. 2023.

No artigo, o hidrômetro foi privilegiado como um elemento que aglutina os atores envolvidos na controvérsia, visto que ele é, simultaneamente, necessário tanto para a territorialização da Norma, i.e., para a territorialização do chamado Novo Marco do Saneamento (Lei Nº 14.026/20), quanto para calcular o Mínimo Vital de Água reivindicado pelos coletivos com acesso precário ao abastecimento hídrico.

Ajuizada em março de 2023, a Ação Civil Pública do Mínimo Vital de Água (ACPMV) pretende atender aos muitos desamparados pela sucessão de desvios que os afastam de um relacionamento sadio e duradouro com as águas. Para isto, promove e justifica uma reivindicação que atende às reclamações justificadas e promovidas pelos desprovidos de qualidade e de quantidade hídrica:

> Esta ação civil pública questiona, dentre outros aspectos, o tratamento jurídico da água exclusivamente como mercadoria, e não como um direito humano à luz do direito interno e internacional a que o Brasil deveria observar[8].

Cria-se uma proposição pouco dedicada em distribuir preços para extrair dividendos, o que reivindica um mínimo de água para o cumprimento deste direito de acesso a ser concretizado nas fundações, a depender dos próximos encaminhamentos.

Ademais, a investigação demonstrou a possibilidade de uso do hidrômetro pelo que denominamos de grupos extraestatais, com o objetivo de controlar as quantidades de água que serão utilizadas pela população nas áreas por eles dominadas. Em 2017, flagrou-se, no município de Nova Iguaçu, o desvio de tubulações da CEDAE para abastecer as áreas de controle dos grupos extraestatais, com a finalidade de cobrar taxas adicionais pela distribuição da água[9]. Se, no estado, esses grupos cresceram 387% em 16 anos[10], como consequência, é compreensível que essa prática penosa tenha se reproduzido com maior frequência nos espaços em que os mediadores entre a água distribuída e a água alcançada sejam mais violentos do que o peso da norma e das contraprestações

[8] Capítulo 1, “Dos Fatos”, página 3. Disponível em: < https://fase.org.br/pt/acervo/documentos/acao-civil-publica-agua-minimo-vital/ >. Acesso em out. 2023.
[9] Disponível em: < https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/policia-faz-operacao-para-prender-milicianos-que-atuam-na-baixada-fluminense.ghtml >. Acesso em jan. 2024.
[10] Disponível em: < https://fogocruzado.org.br/mapa-historico-dos-grupos-armados >. Acesso em jan. 2024.

pecuniárias. O relato obtido na zona Oeste do Rio de Janeiro, em 2023, provavelmente é um refrão entre outros lamentos territorializados:

> Até a água que a gente bebe é determinada, às vezes, pela milícia. Eu posso comprar no raio da minha casa por um valor. Se eu trabalho em outro bairro mais distante, e lá for mais barato, eu não posso levar para onde eu moro por risco de sofrer alguma violência. Eles impactam muito o ir e vir das pessoas. É muito complicado, complicado até de falar. É um silêncio que parece calma, mas é medo. [11]

Nesta feita, o artigo adverte que um mesmo hidrômetro poderá ser um instrumento de cobrança, emancipação ou extorsão, a depender do agenciamento com ele estabelecido. A cartografia da controvérsia analisada buscou reforçar essa advertência (Figura 3):

Figura 3 – Cartografia da controvérsia sobre a concessão dos serviços de saneamento e distribuição de água do estado do Rio de Janeiro.

Tabela 4 – Disposição dos atores envolvidos no teatro hídrico do estado do Rio de Janeiro.

	Coletivos	**Políticas**
Fundamento	*Acoplamentos* (Organizações do Estado / Investidores / Concessionárias)	Novo Marco do Saneamento
	HIDRÔMETRO	
Fundação	*Agenciamentos* (Grupos Extraestatais / Conferência Popular pelo Direito à Cidade / Federação das Favelas do Estado do Rio de Janeiro / Defensoria Pública)	- Desvio e controle do abastecimento; - Ação Civil Pública do Mínimo Vital de Água

Elaborado pelo Autor.

Fonte: Vianna, R. Redes formais e redes informais de abastecimento: fundamento e fundação no rio Guandu, RH II, Baixada Fluminense (RJ). Revista Continentes, n. 23, 2024.

Conclui-se que as asperezas territoriais complicam as intenções de universalização do saneamento básico, assemelhando-se à tentativa de vestir um terreno amarrotado com um tecido teso.

4 – O Rio

Se poderia melhor compreender o tratamento hídrico do estado do Rio de Janeiro com o acoplamento das três controvérsias apresentadas? Esta pergunta, decerto, não

[11] Disponível em: < https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-10/restricoes-impostas-pela-milicia-no-rio-vao-de-agua-a-convivio-social >. Acesso em jan. 2024.

saberemos responder, o que não empecilha o exercício. Uma vez reunidas, será a imaginação que conduzirá a leitora entre os meandros das tensões hídricas. Quantas mais controvérsias caberiam aí, onde se repara uma estranha cópula, abaixo sugerida, para representar o curso de um rio?

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Montante Meio Jusante

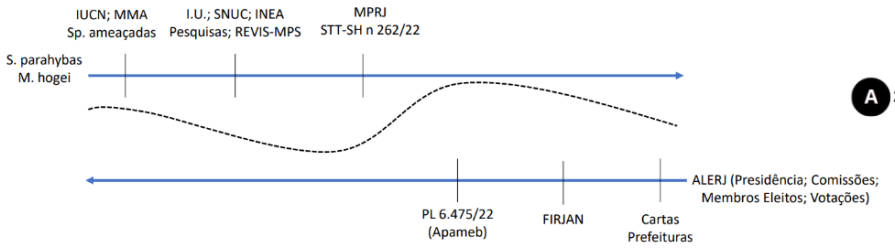


Tabela 4 – Disposição dos atores envolvidos no teatro hídrico do estado do Rio de Janeiro.

	Coletivos	**Políticas**
Fundamento	*Acoplamentos* (Organizações do Estado / Investidores / Concessionárias)	Novo Marco do Saneamento
	HIDRÔMETRO	
Fundação	*Agenciamentos* (Grupos Extraestatais / Conferência Popular pelo Direito à Cidade / Federação das Favelas do Estado do Rio de Janeiro / Defensoria Pública)	- Desvio e controle do abastecimento; - Ação Civil Pública do Mínimo Vital de Água

Elaborado pelo Autor.

Agradecimentos:

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Referências

Vianna, R. Zonas críticas e ecologia política: uma controvérsia no rio Paraíba do Sul (RJ). Revista Geographia, v. 26, n. 57, 2024.

Vianna, R. Redes formais e redes informais de abastecimento: fundamento e fundação no rio Guandu, RH II, Baixada Fluminense (RJ). Revista Continentes, n. 23, 2024.

Vianna, R. Geosmina brinca carnaval? Ensaio de humanidades científicas [online], Campinas, ano 12, n. 28., jun. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sensoriamento Remoto como Linguagem: Mediando Conflitos e Relações Socioambientais na Costa Verde

Niterói - RJ, 2025

Mateus Sayão da Silva[1]
Milla Vicente Vieira[2]
Silas Faria Luiz Júnior[3]
André Luiz Belém[4]

Resumo:

O trabalho investiga as relações entre sensoriamento remoto e conflitos socioambientais à luz da Teoria Ator-Rede (TAR) na região da Costa Verde fluminense, com foco no Quilombo Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis – RJ). A partir de uma abordagem interdisciplinar entre as Ciências Ambientais e a Antropologia, o estudo propõe compreender o sensoriamento remoto como ator sociotécnico, isto é, como linguagem capaz de mediar interações entre humanos, tecnologias e territórios. Foram utilizadas séries temporais da Coleção 9 do MapBiomas (1985–2022) para identificar padrões de substituição de vegetação e áreas de transição por urbanização em quatro regiões de interesse, destacando o Bracuí como o caso mais crítico de degradação ambiental. Os resultados revelam que a urbanização cresce de modo contínuo, enquanto as áreas de transição, fundamentais como zonas de amortecimento, diminuem drasticamente. Essa dinâmica territorial ressoa com um conflito socioambiental envolvendo obras de engenharia fluvial, controvérsias jurídicas e direitos quilombolas. A análise teórico-metodológica, ancorada na Teoria Ator-Rede e no mapeamento de controvérsias, explora como mapas, imagens e decisões públicas se entrelaçam na produção de verdades e disputas.

Palavras-chave: Sensoriamento remoto; MapBiomas; Teoria Ator-Rede (TAR); Conflitos socioambientais

[1] Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas dos Oceanos e da Terra, Universidade Federal Fluminense (UFF) - RJ
[2] Graduanda em Ciência Ambiental, Universidade Federal Fluminense (UFF) - RJ
[3] Graduando em Engenharia Agrícola e Ambiental, Universidade Federal Fluminense (UFF) - RJ
[4] Professor do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas dos Oceanos e da Terra, Universidade Federal Fluminense (UFF) - RJ

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

INTRODUÇÃO

Contexto e Interdisciplinaridade

Este trabalho surge do encontro entre formações distintas e trajetórias que se cruzam: a Antropologia e as Ciências Ambientais. Esse ponto de partida híbrido reflete o próprio objeto aqui proposto, um estudo que parte da análise geoespacial e chega à interpretação sociotécnica de um conflito ambiental. O ponto de partida é o sensoriamento remoto, entendido não apenas como instrumento técnico, mas como linguagem. Através dele, o espaço passa a ser um sistema de inscrições: dados, pixels e classificações que, quando agrupados, produzem narrativas visuais e, portanto, sentidos. Essa perspectiva permite observar as imagens de satélite como inscrições digitais que participam de redes sociotécnicas, em diálogo com Bruno Latour e a Teoria Ator-Rede (ANT), nas quais satélites, algoritmos, softwares, analistas, rios, normas e comunidades se entrelaçam.

A reclassificação temática da série histórica do MapBiomas (1985–2022) revelou um padrão de inversão entre vegetação e urbanização no setor do Bracuí, o que despertou a necessidade de se entender "o que se passa" na região de Bracuí e sua relação com a imagem. A imagem, portanto, foi o curso de ação (LATOUR) que conduziu à investigação: um produto técnico que mobilizou uma rede de perguntas, documentos e notícias até chegar ao Quilombo Santa Rita do Bracuí, epicentro de um conflito envolvendo obras de engenharia fluvial, pressões fundiárias e direitos territoriais.

O trabalho estrutura-se em três frentes analíticas e descritivas interligadas. A primeira, geoespacial, constrói e interpreta as séries temporais de uso e cobertura do solo, evidenciando tendências de degradação ambiental e substituição de áreas naturais por usos urbanos. A segunda, sociojurídica, recompõe a cronologia do conflito e analisa os dispositivos legais e institucionais em disputa, como as ações do MPF, as decisões judiciais e o princípio da consulta prévia. A terceira, teórico-metodológica, mobiliza a Teoria Ator-Rede e o mapeamento de controvérsias como ferramentas de leitura das interações entre humanos e não humanos. A proposta é, portanto, interdisciplinar por

método e por natureza: olhar o mesmo território de diferentes escalas e perspectivas, tratando dados e discursos como partes de uma mesma rede de relações. Nesse sentido, este estudo é também uma reflexão sobre como as geotecnologias participam da produção de verdades e decisões públicas.

Caracterização

Este trabalho analisa as mudanças no uso e cobertura do solo na região da Costa Verde, com foco no município de Angra dos Reis (RJ), entre 1985 e 2022. Foram utilizados dados da Coleção 9 do MapBiomas, agrupados em três categorias temáticas: Vegetação, Transição e Urbanização. Posteriormente processados em ambiente de SIG e organizados em séries temporais.

Os resultados apontam para um padrão de inversão entre vegetação, transição e urbanização, no qual as zonas de transição, que funcionam como áreas de amortecimento, foram gradualmente substituídas pela expansão urbana. O caso do Bracuí se destaca como o mais crítico, com significativa perda de vegetação ao longo das últimas décadas. Esse avanço está relacionado à abertura da rodovia Rio-Santos nos anos 1970, que atraiu fluxos turísticos, empreendimentos imobiliários e industriais, intensificando a especulação fundiária. Tal processo ocorreu muitas vezes em áreas sensíveis, como manguezais e restingas, mesmo sob proteção legal da APA Tamoios.

A região analisada neste trabalho localiza-se na Costa Verde fluminense, especificamente no município de Angra dos Reis (RJ), inserido na Baía da Ilha Grande. O município é caracterizado por relevo acidentado, litoral recortado com 365 ilhas e mais de 2.000 praias, e alta cobertura de Mata Atlântica, incluindo manguezais e restingas. Foram selecionadas quatro regiões de interesse (ROIs): Frade, Bracuí, Japuíba e Centro. Essas áreas foram escolhidas por apresentarem histórico de ocupação urbana em expansão, proximidade com áreas vegetadas e relevância ambiental e social no contexto da Baía de Angra dos Reis.

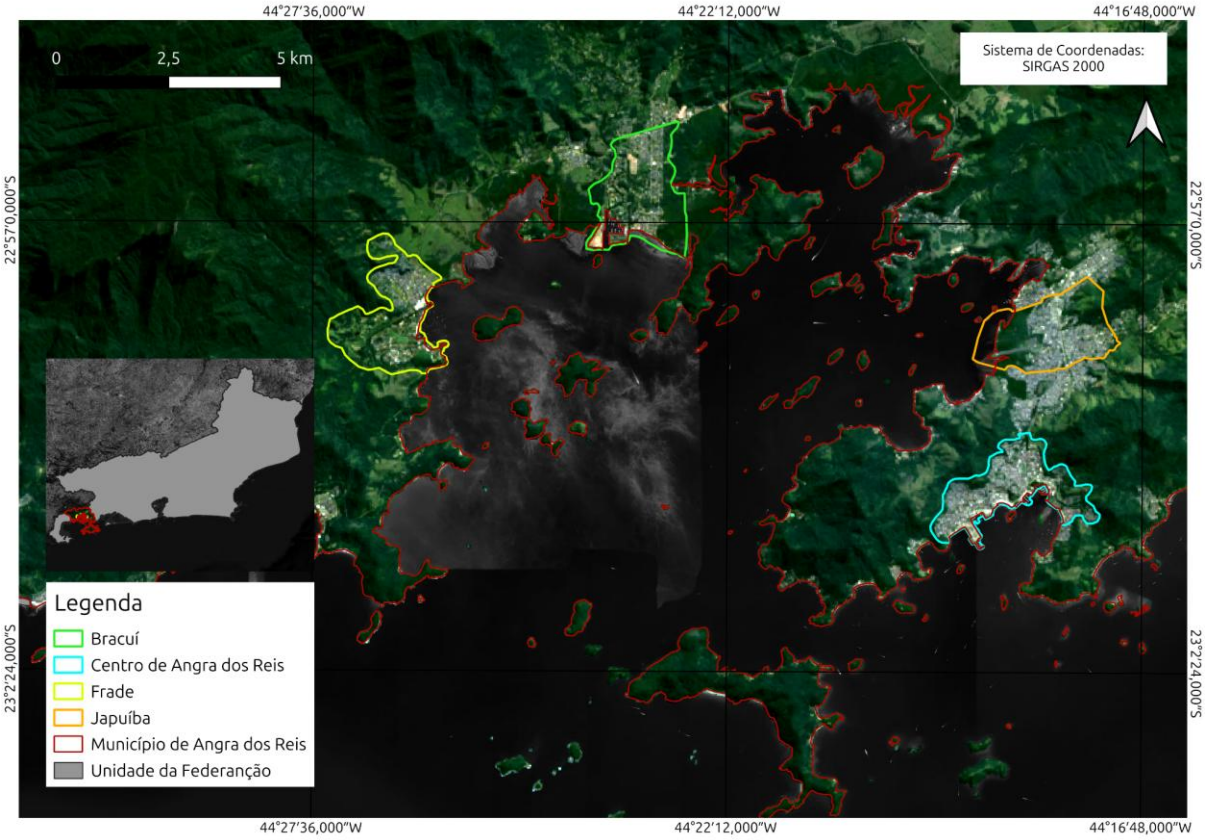


Figura 1: Mapa da Área de Estudo - Angra dos Reis - RJ

A escolha da Baía de Angra dos Reis como foco deste estudo se relaciona diretamente ao processo histórico de urbanização acelerada após a abertura da Rodovia Rio–Santos (BR-101) nos anos 1970. A facilidade de acesso transformou Angra em destino de segunda residência e em polo turístico-imobiliário de alto padrão, mas também gerou impactos ambientais como a supressão de manguezais e restingas, além da intensificação de conflitos fundiários (ABREU, 2005).As quatro regiões aqui analisadas (Frade, Bracuí, Japuíba e Centro) estão localizadas dentro da mesma baía onde a urbanização avança sobre ecossistemas sensíveis elaborando um cenário de degradação ambiental onde conservação e desenvolvimento se acirram.

Para garantir consistência espacial e comparabilidade entre as análises, foram selecionadas as quatro regiões com dimensões aproximadas (entre 4,0 e 4,5 km² cada).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

ANÁLISE GEOESPACIAL

Objetivo

O sensoriamento remoto pode ser compreendido como um ator sociotécnico que, em rede com satélites, softwares, analistas e territórios, participa da produção de informações geoespaciais. Por meio de imagens de satélite processadas digitalmente, é possível observar a Terra desde a década de 1970 e construir séries temporais que revelam mudanças no uso do solo e permitem diagnósticos ambientais.

Essas transformações expressam os impactos da ocupação humana: a expansão urbana, a substituição da vegetação por pastagens ou construções e o uso intensivo do solo alteram a paisagem. A Costa Verde destaca-se pela biodiversidade e pela presença de comunidades tradicionais, mas sofre pressões urbanas, industriais e turísticas.

Nesse contexto, o trabalho propõe uma análise geoespacial comparativa dos processos de substituição de vegetação e áreas de transição por urbanização em Angra dos Reis (RJ). A metodologia utiliza a base MapBiomas – Coleção 9, que oferece séries anuais de uso e cobertura do solo (1985–2022). O objetivo é quantificar e comparar a evolução da vegetação, das áreas de transição e da urbanização em diferentes regiões, identificando tendências comuns e relacionando-as aos processos históricos de ocupação.

Materiais E Métodos

O processamento foi realizado no Google Earth Engine (GEE), onde a coleção MapBiomas foi recortada nos ROIs definidos. Em seguida, contabilizaram-se os pixels por classe para cada ano da série histórica e os dados foram exportados para análise em Python via Google Colab. Cada pixel foi convertido em hectares conforme a resolução espacial da coleção. Os dados foram organizados em *dataframes* e utilizados para gerar gráficos temporais do uso do solo, enquanto imagens de satélite auxiliaram na validação visual das classificações e reagrupamentos.

A coleção fornece uma classificação raster em que cada pixel representa uma categoria temática, seguindo a legenda oficial do projeto. O reagrupamento temático

seguiu as descrições oficiais da Coleção 9 (*Handbook*/ATBD) para organizar as classes em três grupos analíticos: Vegetação, Transição e Urbanização. No grupo Vegetação foram incluídas Formação Florestal (3), Mangue (5), Campo Alagado e Área Pantanosa (11) e Restinga Arbórea (49), pertencentes ao conjunto de "cobertura natural". A inclusão de áreas hidromórficas, como pântanos e campos alagados, amplia o conceito de vegetação, incorporando formações arbóreas e não arbóreas. O grupo Transição compreende Pastagem (15), Mosaico de Usos (21) e, em alguns casos, Outras Áreas não Vegetadas (25), que representam superfícies alteradas, mas ainda não urbanas consolidadas. Essas zonas funcionam como áreas de amortecimento entre vegetação e urbanização, evidenciando sua vulnerabilidade frente à expansão urbana. Já o grupo Urbanização corresponde à classe Área Urbanizada (24), definida pelo MapBiomas como locais de infraestrutura consolidada, adensamento populacional e usos tipicamente urbanos.

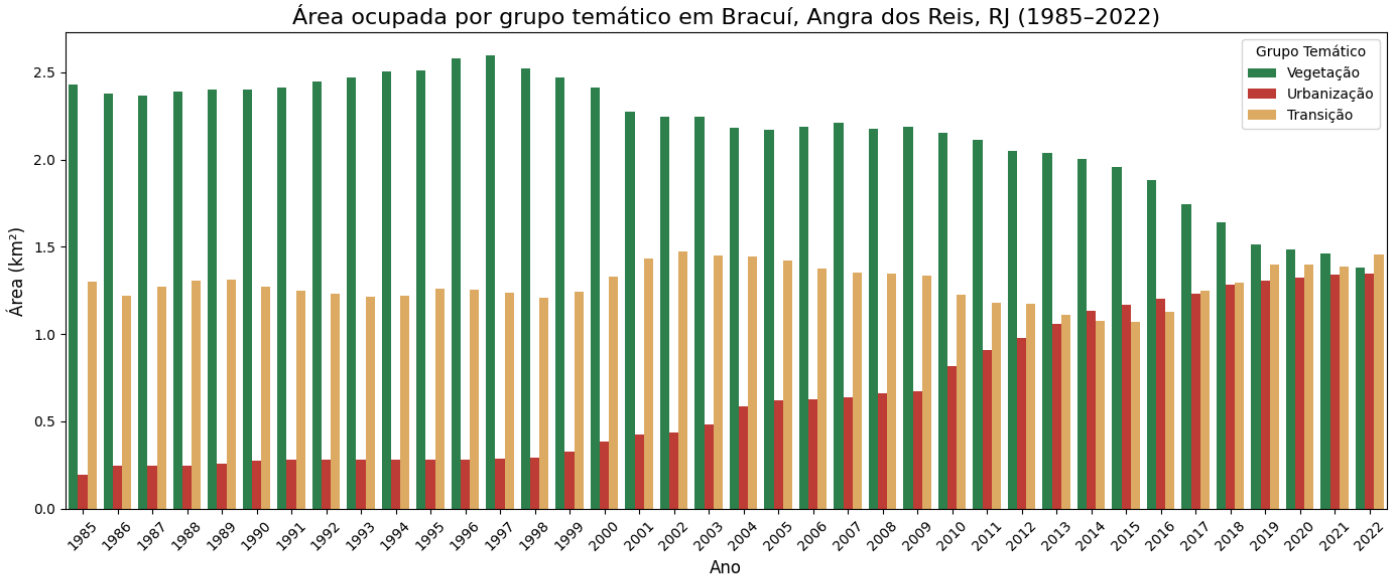
Foram desconsideradas classes sem relação direta com o objetivo do estudo: Apicum (32), Corpos Hídricos (33), Praia/Duna/Areal (23) e Afloramento Rochoso (29). No caso do Apicum, embora se trate de ecossistema natural, a chave de interpretação do MapBiomas indicam tratar-se de formação hipersalina quase sempre sem cobertura arbórea consistente, de alta variabilidade interna, o que poderia distorcer a análise comparativa. As demais, apesar de integrarem classes naturais, não representam cobertura vegetal nem áreas em transição para urbanização.

As imagens do MapBiomas resultam de classificação *pixel a pixel* de imagens Landsat (30 m), com processamento em nuvem e aprendizado de máquina. Toda a série temporal compartilha essa resolução espacial e uma unidade mínima de mapeamento de aproximadamente um pixel (≈ 0,09 ha), o que condiciona a detecção de feições estreitas, como restingas delgadas, bordas de manguezal, canais e transições finas, especialmente em zonas costeiras de alta heterogeneidade espacial.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Resultados

A análise integrada das quatro regiões revela um quadro claro de degradação ambiental na Baía de Angra dos Reis, marcado pela expansão urbana em convergência à redução de áreas de vegetação e, sobretudo, de transição. Em todos os casos, a urbanização cresce de forma constante, com momentos de inflexão importantes: já em 1985, Japuíba e Centro apresentaram urbanização dominante sobre vegetação e transição; no Frade, essa inversão com a vegetação ocorreu logo em 1986, e com a transição apenas em 2015; no Bracuí, a urbanização ultrapassou as áreas de transição apenas em 2014, sem nunca superar a vegetação até o fim da série. Sobretudo, é importante considerar que em termos proporcionais, o Bracuí se destaca como o caso mais dramático, com a vegetação caindo de 61,9% em 1985 para apenas 33% em 2022, substituída em grande parte pela urbanização. Essa janela temporal entre 1985 e 2022 sintetiza as diferentes velocidades de ocupação urbana nos territórios, sempre à custa de outros usos. A vegetação sofreu perdas mais significativas no fim dos anos 1980 (Frade 1987, Japuíba 1988, Centro 1990) e novamente no início dos 2000 (Bracuí 2001, com a maior perda pontual de toda a série: –0,139 km²) como mostra o gráfico e a figura comparativa de reclassificação a partir do MapBiomas abaixo:



Fonte: MapBiomas Coleção 9 (1985–2022), região de Bracuí, Angra dos Reis, RJ
Classes: Vegetação 3,5,49 | Urbanização: 24 | Transição: 15,21,25 | Desconsideradas: 29,32,33
Áreas calculadas a partir de contagem de pixels (30x30 m), convertidas para km²

Figura 2: Gráfico da evolução das classes reagrupadas 1985-2022 - Bracuí

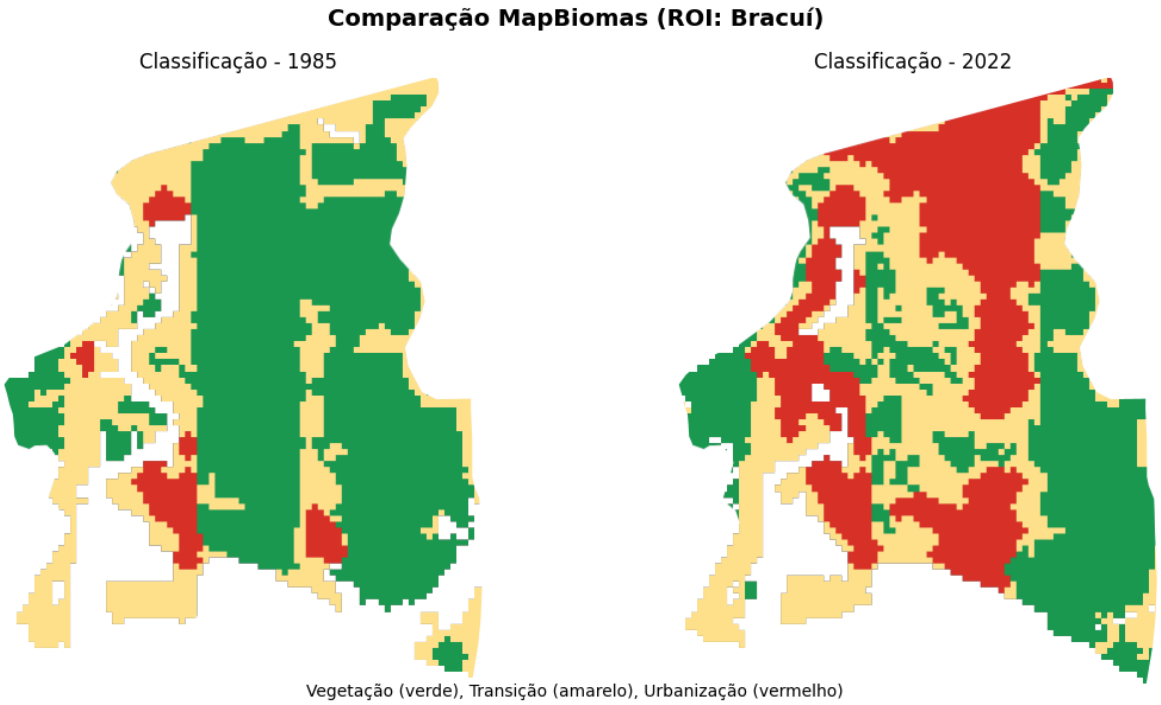


Figura 3: Imagem comparativa 1985-2022 das classes reagrupadas - Bracuí

Assim, os quatro recortes revelam uma mesma direção: a urbanização se expandiu sobre áreas naturais e intermediárias, em ritmos e intensidades diferentes, mas sempre reforçando a trajetória de degradação ambiental cumulativa ao longo de quase quatro décadas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Discussão

Os resultados das séries históricas revelam que o avanço da urbanização na Baía de Angra dos Reis está ligado a processos socioeconômicos estruturais, especialmente à especulação imobiliária e à implantação de empreendimentos turísticos. A valorização das planícies costeiras, impulsionada pela abertura da BR-101 e pela consolidação da Costa Verde como destino turístico, intensificou a pressão sobre áreas vegetadas e de transição, gradualmente convertidas em marinas, loteamentos e condomínios fechados (CHETRY, [s.d.], p. 29; MARTINS; SEABRA; RICHTER, 2020, p. 30). Esse processo, movido por interesses econômicos e imobiliários, aprofunda desigualdades socioambientais: comunidades tradicionais e populações de baixa renda são deslocadas para áreas mais frágeis, como encostas e zonas sem infraestrutura básica, onde convivem com poluição, enchentes e deslizamentos (PAIXÃO; OLIVEIRA, 2019, p. 4384). O caso do Quilombo Santa Rita do Bracuí é emblemático, pois enfrenta disputas fundiárias com empresas do setor imobiliário, acusadas de grilagem e violência na expansão de seus empreendimentos (MAPA DE CONFLITOS, 2014).

O gráfico evidencia a evolução da cobertura do solo reagrupada em três categorias: Vegetação, Transição e Urbanização. A leitura temporal mostra o crescimento contínuo da urbanização e o declínio proporcional das áreas de transição. Essa relação inversa indica que os espaços intermediários, como pastagens e mosaicos de uso, funcionam como zonas-tampão que inicialmente absorvem a pressão da ocupação, cedendo progressivamente lugar ao avanço urbano. O ponto central não está apenas na perda de vegetação ou na expansão da urbanização, mas no fato de que essas mudanças ocorrem em áreas litorâneas ambientalmente sensíveis, em parte inseridas na APA Tamoios. Mesmo quando os níveis de vegetação aparentam estabilidade, essa condição é ilusória: resulta da conversão contínua das áreas de transição em urbano. A diminuição dessas zonas fragiliza a vegetação remanescente e anuncia risco futuro de perda, já que deixa de estar protegida por um cinturão intermediário.

A estabilidade aparente da vegetação, portanto, não indica ausência de pressão, mas depende da integridade das áreas de transição que funcionam como amortecimento. À medida que essas zonas desaparecem, a vegetação torna-se mais exposta à

fragmentação e à conversão direta. A perda simultânea de vegetação e transição ameaça não apenas a biodiversidade local, mas também intensifica conflitos socioambientais, pois o avanço urbano sobre áreas de proteção implica impactos sociais, ecológicos e territoriais. O traçado das curvas, em que a urbanização cresce quase simetricamente à queda da transição, evidencia uma trajetória cumulativa e contínua, em que o urbano é sempre uma crescente, mesmo quando a vegetação parece estável.

A análise geoespacial do ROI do Bracuí confirma essa tendência, revelando a redução drástica da vegetação e a pressão sobre ambientes sensíveis que historicamente funcionaram como zonas de amortecimento frente à urbanização. Essa dinâmica territorial se vincula a conflitos socioambientais de longa duração: Bracuí, que abrigava um dos maiores manguezais do município, foi parcialmente desmatado e aterrado para loteamentos e marinas, afetando comunidades vizinhas e o Quilombo Santa Rita do Bracuí, reconhecido oficialmente e em processo de titulação. Embora nosso recorte geoespacial não inclua diretamente o território quilombola, as transformações no baixo Bracuí refletem processos que repercutem rio acima, articulando degradação ambiental, adensamento urbano e reconfiguração territorial. Assim, a leitura geoespacial atua como elo entre o diagnóstico ambiental e o conflito socioambiental, vinculando a materialidade das imagens às disputas políticas e territoriais que atravessam o território.

CONFLITO SOCIOAMBIENTAL

Caracterização Bracuí e Quilombo

A comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, localizada em Angra dos Reis (RJ), insere-se no território da Costa Verde, região marcada por antigas fazendas escravistas. Sua formação está ligada à antiga Fazenda Bracuí, propriedade do comendador José de Souza Breves, um dos maiores traficantes de escravos do século XIX, cujas terras foram posteriormente ocupadas por ex-escravizados que permaneceram no local após a abolição. Esse território consolidou-se como espaço de reprodução social, cultural e simbólica da comunidade negra rural ali estabelecida (LAURIA, 2017).

O processo formal de reconhecimento teve início em 1998, com o Relatório de Identificação da Fundação Cultural Palmares, em convênio com o ITERJ, seguido da abertura do processo de titulação no INCRA (processo nº 54180.000971/2006-10). Em 2009, foi elaborado o Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sociocultural, conduzido por equipe interdisciplinar de pesquisadores da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Atualmente, o território quilombola enfrenta forte pressão fundiária e especulação imobiliária, agravadas pela valorização da orla e pela expansão turística e urbana de Angra dos Reis. A comunidade luta pela regularização fundiária coletiva (LAURIA, 2017). Paralelamente, iniciativas de turismo de base comunitária são discutidas como estratégia de etnodesenvolvimento, combinando geração de renda e valorização cultural. No entanto, esses projetos convivem com tensões internas e externas: enquanto parte dos moradores defende um modelo de desenvolvimento sustentável e autogestionado, outros grupos, externos à comunidade, veem essa postura como obstáculo ao "progresso".

Como expressa uma griô da comunidade: "progredir, pra eles, é ter bastante casa, farmácia ali pertinho, mercado ali pertinho, esse é o progredir. Mas a gente pode ter isso e ter uma comunidade de bem com a natureza e de bem com a vida" (ABBONIZIO, DE SOUZA & RAMOS, 2016). Essa divergência sintetiza o conflito contemporâneo do Bracuí: de um lado, o "progresso" urbano e infraestrutural, frequentemente imposto de fora; de outro, o projeto comunitário de permanência.

Cronologia do Conflito

O conflito socioambiental em torno do Rio Bracuí intensifica-se a partir de dezembro de 2023, quando chuvas extremas provocam uma cheia histórica na região, com destruição de moradias, duas mortes e centenas de desabrigados na comunidade quilombola Santa Rita do Bracuí e em bairros vizinhos. Em resposta, a Prefeitura de Angra dos Reis iniciou, em janeiro de 2024, obras emergenciais de contenção e dragagem do rio, incluindo grandes enrocamentos ao longo das margens, sob a justificativa de prevenir novas inundações.

Com o avanço das intervenções, o Ministério Público Federal (MPF) passou a questionar sua legalidade e os impactos socioambientais. Em junho de 2024, o órgão emitiu Recomendação formal pedindo a suspensão das obras até a apresentação de estudos ambientais e a realização de consulta prévia à comunidade quilombola, conforme a Convenção 169 da OIT. Diante da ausência de resposta, o MPF ajuizou, em julho, Ação Civil Pública contra a Prefeitura e o Instituto Municipal do Ambiente de Angra dos Reis (IMAAR), alegando que as obras poderiam alterar o curso natural do rio e afetar diretamente o território quilombola.

Em agosto de 2024, a Justiça Federal concedeu liminar suspendendo os enrocamentos e qualquer retificação do leito, permitindo apenas o desassoreamento e determinando a elaboração de estudos técnicos (EIA/RIMA e hidrológicos), além da consulta à comunidade. Durante o início de 2025, as obras permaneceram paralisadas, com audiências de conciliação entre o MPF e a Prefeitura.

Em maio de 2025, parte das intervenções emergenciais foi retomada, mas o conflito institucional permaneceu aberto. Em julho, o caso avançou com a definição de nova etapa: a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) foi incumbida de realizar perícia técnico-social na área, com laudo previsto para dezembro. O acordo entre MPF e Prefeitura manteve suspensos os enrocamentos até a conclusão do estudo, consolidando uma fase de monitoramento técnico e jurídico que prolonga o conflito até o presente momento.

ACTOR NETWORK - ANT

Rede Mapas e Imagens

“As humanidades sem as técnicas não são nada além de macaquices babuínas” (LATOUR, 2016). Latour compara a ação humana à dos babuínos, que possuem vida social complexa, mas agem sem mediação técnica. Os humanos, ao contrário, não realizam qualquer curso de ação que não seja simultaneamente social e técnico (LATOUR, 2016). Nossa sociabilidade se expressa pela técnica.

Partindo dessa ideia, todo curso de ação técnica é também social. É nesse sentido que as geotecnologias se tornam objeto de análise: os mapas não são representações neutras do espaço natural, mas produtos de práticas, métodos e escolhas situadas. Como explica Almeida: "não são somente esses entes os responsáveis pelos mapas, são todas as práticas científicas envolvidas no processo de mapeamento (...). Todos os programas, computadores, satélites e modelos matemáticos vinculam-se à produção da análise espacial e do material cartográfico (...). Eles necessitam de 'porta-vozes' (LATOUR, 2004) e, por isso, podem ser considerados 'não-somente-naturais'" (ALMEIDA, 2015).

Entre as geotecnologias, duas técnicas se destacam e se complementam: o sensoriamento remoto, a aquisição de imagens espaciais; e o geoprocessamento, manipulação e análise de dados geoespaciais vetoriais e raster. Essa dupla constitui a base dos mapas contemporâneos. Como observa Almeida (2015), o geoprocessamento não apenas integra a ciência, mas a transforma, emergindo "para modificar e ser modificado pelas ciências" com as quais interage, alterando as práticas e legitimidades do campo cartográfico (ALMEIDA, 2015).

São os especialistas em sensoriamento remoto que, auxiliados por softwares de classificação de imagens, interpretam assinaturas espectrais e as convertem em mapas temáticos. O produto final resulta da interação entre máquina e analista: o dado técnico e o gesto interpretativo são indissociáveis. A imagem, nesse contexto, é menos um "retrato natural" do que um conjunto de práticas mediadas por escolhas técnicas e metodológicas de processamento digital (PDI). O retrato espacial, a imagem de satélite, é também um recorte, como o mapa que dele deriva: não há neutralidade, mas construção. Almeida reforça que "a imagem é um objeto polissêmico, onde o pixel possui vários significados (...), e sua transformação em objeto monossêmico (...) depende dessa etapa de tratamento dos dados" (ALMEIDA, 2015).

O mapa, portanto, não apenas comunica uma informação: ele organiza um modo de ver e agir sobre o território. Como lembra Milton Santos, "uma casa vazia, um lago, uma floresta (...) só participam do processo dialético quando são transformados em espaço (...). A forma já utilizada é coisa diferente, pois seu conteúdo é social" (SANTOS, 1996).

O mapa é técnico e social ao mesmo tempo; não retrata o espaço geográfico, mas o interpreta e toda representação do espaço é também uma forma de disputa.

Mapeamento de Controvérsias

A inspiração metodológica deste trabalho baseia-se nas considerações de Bezerra e Branquinho (2016), que utilizam o mapeamento de controvérsias, a partir da Teoria Ator-Rede, para analisar disputas socioambientais como redes compostas por atores humanos e não humanos. Essa abordagem orientou a leitura do conflito do Rio Bracuí, considerando mapas, imagens, leis e comunidades como elementos interligados na produção e circulação das decisões.

A partir do mapa se tomam decisões, planejam-se ações e constroem-se narrativas que retornam à trama social, influenciando novos atores. O mapa é um lugar de disputa, pois nele se enunciam verdades e fatos. A questão é: quem participa dos cursos de ação até que a informação seja disseminada? Quais parâmetros são privilegiados e quais omitidos? Toda representação é um recorte. As controvérsias, portanto, permitem revelar o que fica encoberto na produção cartográfica, critérios, conflitos e negociações que antecedem o produto final evidenciando a força política e social do mapa.

O conflito do Rio Bracuí se organiza em torno de uma tensão central: de um lado, a promessa de "segurança hídrica" via intervenções estruturantes (enrocamentos, retificações, remodelação da calha); de outro, a defesa da integridade socioambiental e territorial do Quilombo Santa Rita do Bracuí. A controvérsia envolve instituições, objetos e procedimentos que ganham agência todos mediando posições.

Após as chuvas extremas de dezembro de 2023, a Prefeitura formula a obra como resposta "estruturante" ao risco de cheias. Seus enunciados associam escala e monumentalidade (muros, contenções, retificações) à ideia de proteção e eficiência, buscando reduzir danos e afirmar capacidade de governo. Para o Ministério Público Federal (MPF), as obras extrapolaram o caráter emergencial, produzindo alterações permanentes sem licenciamento nem consulta, conforme exige a Convenção 169 da OIT. O interesse do MPF é a legalidade e a prevenção de danos irreversíveis; já a Comunidade

Quilombola reivindica segurança territorial e participação prévia, não após, mas antes da execução.

Entre junho e agosto de 2024, a controvérsia se institucionaliza. A Recomendação do MPF, a Ação Civil Pública e a liminar suspendem enrocamentos e retificações, permitindo apenas o desassoreamento condicionado a estudos e consulta prévia. O rio e as tecnologias passam a mediar a negociação. O enrocamento, antes símbolo de solução, torna-se objeto controverso que requer justificativa; o desassoreamento, "antiprograma" provisório, mitiga riscos sem alterar a calha.

Em 2025, a entrada da UERJ como perita acrescenta novo polo de enunciação: o laudo técnico-social. Sua fala, situada mas ancorada em dados, redimensiona alternativas. Onde o enrocamento é inevitável, onde aumenta o risco, e quais soluções de baixo impacto podem equilibrar segurança hídrica e demandas quilombolas.

Três eixos sintetizam a controvérsia: "emergencial vs. permanente", "segurança hídrica vs. segurança territorial" e "decidir para depois legitimar vs. consultar para decidir". O primeiro questiona a urgência como justificativa para soluções rígidas; o segundo contrapõe a contenção da água à permanência do quilombo; o terceiro reposiciona a consulta como condição de legitimidade. Dar peso à Comunidade Quilombola implica reconhecer sua parte como de maior afetação dentro desse conflito.

Assim, o produto geoespacial não é um diagrama estático, mas uma cronologia argumentada: cada marco redistribui papéis entre programas (obra estruturante) e antiprogramas (estudos, consulta, soluções de baixo impacto). Em julho de 2025, o estado da arte é provisório: enrocamentos suspensos, desassoreamento permitido, perícia em andamento. É nesse "entre" a promessa de segurança e o direito ao território, entre tecnologia dura e soluções adaptativas que a controvérsia do Bracuí se torna visível e passível de decisão pública informada.

CONCLUSÃO

O percurso deste trabalho revela que a imagem pode ser mais do que um instrumento de observação: ela pode ser um dispositivo de "descoberta", o caminho de

um curso de ação, nos termos de Latour . A reclassificação geoespacial da região do Bracuí, ao evidenciar a perda expressiva de vegetação e o avanço da urbanização, funcionou como um ponto de inflexão que conduziu a pesquisa para além dos dados técnicos. A imagem não apenas representou um fenômeno ambiental, mas ativou uma rede de novas investigações, articulando produtos geoespaciais, documentos, decisões judiciais e vozes locais. Foi a partir dela que emergiu o conflito socioambiental do Quilombo Santa Rita do Bracuí, revelando que o espaço em questão é um campo de relações e disputas.

Compreender o sensoriamento remoto como ator sociotécnico e não apenas como ferramenta,permitiu deslocar a análise de uma leitura analítica para uma leitura relacional. Cada mapa e gráfico produzido, cada série temporal processada, carrega escolhas metodológicas, interesses institucionais e modos específicos de ver e significar o território. As imagens, nesse sentido, não mostram apenas o que está no solo, mas também as controvérsias e as desigualdades que se inscrevem no espaço, evidenciando que toda representação técnica é, ao mesmo tempo, uma forma de ação. No caso do Bracuí, a construção cartográfica e a narrativa do conflito se entrelaçam: o dado geoespacial revela a degradação ambiental, enquanto a controvérsia mostra os atores, humanos e não humanos, que disputam o próprio sentido de “reparar” ou “preservar” o rio.

O caráter interdisciplinar deste trabalho reside justamente nessa costura entre o técnico e o social, o analítico e o político. A análise geoespacial, ao se encontrar com a análise sociojurídica e com a Teoria Ator-Rede, produz uma leitura híbrida do território. Uma leitura em que pixels, leis, normas, discursos e modos de vida se tornam parte de uma mesma rede de relações. Os resultados apontam também para direções futuras. Um primeiro desdobramento seria a construção de um Índice de Degradação Ambiental, derivado das séries temporais e com o objetivo de expandir epistemologicamente esse tipo de técnica científica e com o objetivo de continuar a manter práticas de análise e descrição entre imagem e fenômeno. Esse índice poderia quantificar pressões e vulnerabilidades socioambientais, oferecendo um instrumento analítico útil para subsidiar políticas públicas e decisões judiciais. Outro caminho é a realização de trabalho de campo

junto à Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí, integrando o mapeamento técnico às leituras e narrativas locais, de modo a unir a cartografia científica à cartografia social.

Por fim, a pesquisa abre a possibilidade de desenvolver metodologias de mapeamento de controvérsias com imagens, explorando como as séries geoespaciais podem representar não apenas transformações físicas, mas também as disputas, alianças e traduções que moldam os territórios contemporâneos. A experiência desenvolvida aqui reforça que o sensoriamento remoto e o geoprocessamento não são apenas ferramentas de observação, mas práticas de mediação. Ao integrar escalas de pixel, processo e pessoa, o trabalho propõe uma forma de ciência reflexiva e híbrida, em que o mapa deixa de ser um "espelho" do mundo e passa a ser um agente de diálogo entre saberes, modos de vida e políticas de existência.

REFERÊNCIAS

ABBONIZIO, Aline; DE SOUZA, Mirian Alves; RAMOS, Patrícia. *Territórios quilombolas e turismo de base comunitária: o caso de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis/RJ)*. Revista Brasileira de Ecoturismo, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 397–412, 2016.

ABREU, Cássio Veloso de. *Urbanização, apropriação do espaço, conflitos e turismo: um estudo de caso de Angra dos Reis*. 2005. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

ALMEIDA, Monika Richter de (org.). *Geoinformação e Cartografia: transformações e práticas científicas*. São Gonçalo: UERJ, 2015.

BEZERRA, Raphael Vianna Mannarino; BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga. *Quem controla a água? Mapeamento de controvérsias na Guerra das Águas em São Lourenço/MG.* In: **REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA**, 6., 2016, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ReACT, 2016. p. 86–107. ISSN 2358-5684.

BELÉM, André Luiz. *geemap-tools*. GitHub, 2024. Disponível em: https://github.com/andrebelem/geemap-tools. Acesso em: 29 set. 2025.

CHETRY, Michael. *Crescimento demográfico e espacial de uma cidade média: Angra dos Reis*. [S. l.: s. n.], [s.d.]. p. 22–34.

LATOUR, Bruno. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Editora 34, 2016.

LAURIA, Isabô Moraes Moreira. *Na rede do mapeamento: uma análise da resposta espectral da floresta de mangue e do mapa como actante no espaço científico*. 2017. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. *RJ – Apesar de reconhecidos oficialmente, quilombolas de Santa Rita do Bracuí continuam a lutar contra empresa que tomou seu território*. [S. l.: s. n.], 31 jan. 2014.

MAPBIOMAS. *Algorithm Theoretical Basis Document (ATBD): Coleção 9 – Brasil*. Version 2. September 2024. Disponível em: https://brasil.mapbiomas.org/wp-content/uploads/sites/4/2025/02/ATBD-Collection-9-versao2-v2.pdf. Acesso em: 29 set. 2025.

MAPBIOMAS. *Coleção 9 da Série Anual de Mapas de Cobertura e Uso da Terra do Brasil (1985–2022)*. Disponível em: https://brasil.mapbiomas.org/. Acesso em: 29 set. 2025.

MARTINS, Jéssica Silva; SEABRA, Vinicius da Silva; RICHTER, Monika. *Turismo e segregação socioespacial em Angra dos Reis: uma análise da organização do espaço por meio da geoinformação*. Revista Tamoios, São Gonçalo (RJ), p. 29–51, jan./jun. 2020. DOI: 10.12957/tamoios.2020.45610.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). *Recomendação sobre intervenções no Rio Bracuí (RJ)*. Rio de Janeiro, jun. 2024. Disponível em:

https://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/docs/prm-angra-dos-reis/MPFRJrecomendacaorioBracui202406.pdf. Acesso em: 13 out. 2025.

PAIXÃO, Carolina Franco; OLIVEIRA, Mara Edilara Batista de. *Cartografia social e territórios em disputa nas praias de Angra dos Reis/RJ: uma experiência cartográfica em sala de aula*. In: ENCONTRO NACIONAL DE PRÁTICA DE ENSINO DE GEOGRAFIA, 14., 2019, Campinas. Anais [...]. Campinas: [s. n.], 2019. p. 4384–4396.

PREFEITURA MUNICIPAL DE ANGRA DOS REIS. *Notícias sobre o Rio Bracuí (2023–2025)*. Angra dos Reis, 2023–2025. Disponível em:

- Inundação no Bracuí deixa mais de 250 pessoas desabrigadas (9 dez. 2023);
- Prefeitura vistoria obras na margem do Rio Bracuí (18 mar. 2024 e 18 jun. 2024);
- Governo Municipal alinha soluções para os problemas do Bracuí (13 jan. 2025);
- Prefeitura de Angra recupera Estrada Beira Rio, no Bracuí (6 maio 2025);
- Audiência pública discute nova fase da ação civil pública sobre o Rio Bracuí (16 jul. 2025);
- Angra e UERJ firmam acordo para elaboração de diagnóstico para obras no Rio Bracuí (25 jul. 2025).

Disponível em: https://angra.rj.gov.br. Acesso em: 13 out. 2025.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, **1996**.

SOUZA, Mariana Almeida de. *Conflitos socioambientais na Baía da Ilha Grande (RJ) e adjacências: turismo, UCs e populações tradicionais*. 2024. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Reconhecimento de comunidades quilombolas no Rio de Janeiro*. Brasília, 2024. Disponível em:

- Duas comunidades quilombolas são reconhecidas pelo Incra no Rio de Janeiro;

- Comunidade quilombola em Angra dos Reis (RJ) tem território reconhecido. https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/noticias/. Acesso em: 13 out. 2025.

ST 29: Pensar o gênero a partir de outros modos de existência

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"A natureza os guia com mais força que a lei": uma reflexão sobre a criação histórica dos gêneros Tupi na crônica de Yves D'Évreux

Camila de Caux[1]

Resumo:

Esta apresentação parte da análise de um caso histórico de violência registrado em 1613 na costa do atual Maranhão: a execução brutal de uma pessoa possivelmente transgênero entre os povos Tupi do local, relatada por Yves d'Evreux em sua obra *Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. Ao ler a crônica como um dispositivo performativo, proponho refletir sobre o papel da escrita missionária na produção – e apagamento – das categorias de gênero entre os Tupi, examinando como os efeitos discursivos da evangelização operaram também como instrumentos coloniais na imposição de um binarismo conjugal funcional à lógica da conquista.

Palavras chave:

povos Tupi da costa; categorias de gênero; transgeneridade; etnologia indígena

*

O relato e a execução

Em 1614, na ilha de Upaon-Açu, onde hoje é São Luís do Maranhão, foi executada a tiro de canhão a pessoa indígena referida atualmente pelo nome de Tibira. O contexto desse episódio é bem conhecido. Dois anos antes, em 1612, partira da França uma expedição de três navios comandada por Daniel de la Touche, senhor do barco La Ravardière. O objetivo não era pequeno: fixar-se no norte do Brasil e consolidar uma colônia na região setentrional do continente, a chamada França Equinocial. Em nome da rainha Maria de Médici, e com fundos levantados junto a banqueiros calvinistas, a expedição era composta por colonos, soldados e

[1] Pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da USP.

missionários católicos. Tendo desembarcado na ilha de Upaon-Açu em 1613, onde fundaram o Forte de São Luís, os franceses procuraram firmar alianças com os povos indígenas da região, sobretudo os Tupinambá, em oposição à presença portuguesa no litoral atlântico. Yves D'Évreux foi o frade católico encarregado do trabalho missionário, ao lado de outros três padres, e seu relato, *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614* (2009), tornou-se uma das principais fontes sobre esses poucos anos da segunda investida francesa de colonização no país.

O relato do capuchinho é composto de duas partes. Na primeira delas, o chamado "Tratado Temporal", o capuchinho dedica uma série inicial de capítulos à viagem e ao estabelecimento da colônia, em seguida concentrando-se em uma temática em particular — um foco central para a discussão que gostaria de fazer, nesta apresentação. Como nota Charlotte Castelnau-L'Éstoile, os capítulos centrais da primeira parte do livro de D'Evreux são todos consagrados a diferentes aspectos da "família" indígena. O capuchinho, ela argumenta, "*a entrepris une véritable enquête sur le sujet, ne se contentant pas de répéter les autres auteurs français ayant écrit sur le Brésil*" (2009, p. 286). Nesse conjunto de capítulos, é importante notar, o autor dedica especial atenção a dois deles — o §21, *Ordem e respeito que a natureza pôs entre os selvagens e que são observados inviolavelmente pela juventude*, e o §22, *A mesma ordem e respeito são observados entre as meninas e as mulheres* — nos quais apresenta uma descrição minuciosa dos gêneros tupinambá, traçando uma descrição linear do processo vital e dos papéis sociais de cada sexo desde o nascimento até a velhice.

De fato, tomando dele um fôlego particular, a descrição levada a cabo pelo padre nesses dois capítulos revela-se particularmente importante para as reflexões que ele vem traçando sobre as características e os costumes atrelados à "família índígena". Neles, Yves D'Évreux distingue meninos e meninas em um panorama progressivo e detalhado de suas funções e posições na vida comunitária ao longo de toda a vida. Para os meninos, os termos progridem de *peitan* (bebês) a *kounoumy miry* (crianças pequenas), *kounoumy* (cerca de sete anos), *kounoumy ouassu* (adolescentes) e *avá* (homens maduros, entre 25 e 40 anos), até os *thouyuaë*, os anciãos venerados com mais de 40 anos. Para as meninas, as categorias seguem lógica semelhante: de *peitan* a *kougnatin-miry* (crianças pequenas), *kougnatin* (moças), *kougnamoucou* (entre 15 e

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

25 anos, idade de casamento e maternidade) e *kougnan* (mulheres entre 25 e 40 anos), cuja força atinge o auge, mas que, como observa d'Évreux, à diferença dos homens, a "decadência vem a galope" (2009).

É significativo que o capuchinho dedique especial atenção às duas categorias que, segundo ele, nomeiam o gênero masculino e feminino como um todo: os *avá* e as *kougnan* (kunhã). Para traduzir o primeiro, o missionário recorre ao latim *vir*, evocando a imagem do homem "forte, corajoso e vigoroso" — já reconhecido como guerreiro e pronto para o casamento. A categoria feminina é descrita como a da mulher em plena maturidade, entre os 25 e os 40 anos, casada, com filhos. Embora ambas as figuras fossem respeitadas por seus corresidentes, D'Évreux evidencia uma assimetria clara entre o os dois: enquanto os homens velhos se tornavam figuras "veneráveis", que adotavam "um ar de gravidade e autoridade", as mulheres idosas, ao contrário, perdiam o vigor e assumiam um aspecto marcado pelo tempo. Tornavam-se "carrancudas e enrugadas como um pergaminho nas chamas" (2009:182).

Voltaremos a essas categorias mais adiante. Por ora, é importante voltar à crônica de D'Évreux, a focar no episódio que inaugurou este texto. Com efeito, a segunda parte de sua *Viagem ao Norte do Brasil…* consiste em um chamado "Tratado Espiritual", em cujos 21 capítulos o frade relata seu trabalho de evangelização e narra as diversas "conferências" que teve com pajés e lideranças sobre a evangelização. É nesse Tratado, especificamente no capítulo *§5, De um índio condenado à morte, que pediu batismo antes de morrer*, que Yves d'Évreux a condenação à morte — executada pela comitiva francesa de forma especialmente brutal, incomum mesmo para os padrões coloniais da época — da pessoa hoje conhecida como Tibira.

Segundo D'Évreux — a única fonte sobre o episódio — essa pessoa foi perseguida por soldados franceses. "Um pobre índio, bruto, mais cavallo do que homem fugiu para o mato por ouvir dizer que os franceses o procuravam e aos seus semelhantes para matá-los e purificar a terra de suas maldades, por meio da santidade do Evangelho, da candura, da pureza, e da clareza da Religião Catholica Apostolica Romana" (1874, p. 230). Fugida para a mata, essa pessoa foi finalmente capturada, amarrada e enfim levada ao Forte de São Luís. Ali recebeu a sentença e, em seguida, o batismo. Depois disso, D'Évreux conta, "amarraram-no pela cintura à boca da

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

peça", isto é, no canhão especialmente preparado para a execução. Além dos franceses, "os principaes de outras aldeias" estavam presentes "para assistirem ao seu processo" — entre eles, o chefe Karuatapyrã, nomeado pelo capuchinho por ter sido o encarregado de cumprir a sentença como carrasco. De pé na outra ponta do canhão, Karuatapyrã teria feito um longo discurso, com um tom não muito distante dos discursos cerimoniais proferidos entre o matador e sua vítima antes da execução guerreira e, ao fim de sua fala, dirigiu-se à vítima com uma informação importante. "Se quiseres ter no céu os cabelos compridos e o corpo de mulher", disse a liderança indígena, "pede a Tupã que te dê o corpo de mulher, e ressuscitarás mulher; e lá no céu ficarás ao lado das mulheres" (p. 232). Após essas palavras, a vítima foi executada nos quartéis dos colonos, na frente dos franceses e dos indígenas que vieram assistir à condenação.

"Purificar a terra de suas maldades" — obscuro, o motivo da punição recorre a uma das típicas elipses que o capuchinho mobiliza ao longo de sua narrativa. A justificativa, breve mas evocando termos moralmente marcados como "pureza", "candura" e "maldade", levou estudiosos da obra de D'Évreux a interpretar o episódio como um caso de homofobia (Nyn, 2025; Mott, 2013). O próprio nome pelo qual essa pessoa é hoje conhecida resulta de uma homenagem organizada quatro séculos após sua execução: em 2013, na ocasião da instalação de um painel de azulejos no lugar do antigo forte São Luiz, o antropólogo Luiz Mott e o Grupo Gay da Bahia — inspirados pela palavra *tebira*, que designava no Tupi as práticas homossexuais masculinas — batizaram aquela pessoa como Tibira.

Mas as palavras retorcidas de D'Evreux também levaram estudiosos do material cronista a identificar tal vítima a uma outra personagem que povoa as páginas do frade, descrita dezenas de páginas antes, ainda no Tratado Temporal do livro[2]: uma pessoa categorizada pelo capuchinho como "hermafrodita" (E. Fernandes 2019; Obermeier, em: D'Évreux, 2012, p. 139, n. 177; Caux 2024). De fato, em uma curta passagem, D'Évreux descreve essa pessoa que,

[2] Em específico, a personagem aparece em um breve relato feito no capítulo XXV, escrito após a seções dedicadas às descrições de homens e mulheres (caps XXI e XXII), às noções indígenas de consanguinidade (cap XXIII) e a um capítulo censurado antes da publicação do livro, e que não chegou até nós (XXIV). Ou seja, aparece junto ao conjunto de capítulos que examinam as noções indígenas sobre gênero, conjugalidade, aliança e parentesco.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

segundo ele, seria "incompatível" com seus corresidentes em função de seu gênio tão "*facheux*[3]". Teria "*le visage & la voix de femme, les cheveux non rudes, ains flexibles & longs, comme ceux des fẽmes*", fazendo-o parecer "*plus femme qu'hõme*" (2012, p. 100). "*Nonobstant*", nota D'Évreux, essa pessoa era casada e tinha filhos. E isso é tudo o que sabemos sobre ela: seu nome não foi anotado, muito menos como ela se reconheceria ou seria reconhecida por seus corresidentes.

É importante notar que, quando a comitiva francesa partiu de Paris, no início do século XVII, o termo "hermafrodita" estava em voga nos debates parisienses, mobilizado por discursos médicos, jurídicos e religiosos que buscavam delimitar as fronteiras da sexualidade e da corporeidade. Por volta de 1605, foi publicado o livro *Isle des Hérmaphrodites*, uma narrativa utópica que descreve uma ilha habitada por personagens de personalidade dissidente, em sentidos múltiplos: moral, religioso e sexual. Ali viveriam figuras efeminadas, meio-homens-meio-mulheres, entregues aos prazeres sensoriais e à inversão deliberada das normas sociais. Em sequência, uma série de publicações na França se dedicou a combater a prática, como *L'Anti-Hermaphrodite* (1606) e *L'Hermaphrodite de ce Temps* (1611). Na reedição da *Ilha dos Hermafroditas*, Claude Gilbert-Dubois (1996) observa que, no início do século XVII, o termo era empregado com muito mais frequência em seu sentido moral e político do que propriamente médico ou biológico. Tratava-se de um rótulo insultuoso, usado para nomear comportamentos considerados "viciosos" e orientados pelo prazer, o que nos deixa entender o tom persecutório da época frente a sexualidades e gêneros não normativos.

Considerando o contexto, o comportamento dessa pessoa assassinada pela comitiva francesa teria de destoar significativamente dos padrões morais europeus da época para demandar uma execução tão aberrante. A justificativa apresentada por d'Évreux — "purificar a terra de suas maldades" — não esclarece a natureza da acusação, mas revela a ativação de uma lógica religiosa na legitimação da violência. A ausência de detalhes concretos no relato impede qualquer afirmação conclusiva sobre os motivos da execução, mas o vocabulário moral empregado sugere que se tratava de um desvio considerado inaceitável. A forma da execução,

[3] Recorro aqui à versão francesa do texto, uma vez que a versão brasileira de xxxx apresenta sérios problemas nesse trecho.

com o corpo atado à boca de um canhão, morto em praça pública, aponta para um ato exemplar, destinado a produzir um efeito disciplinador. O episódio, portanto, não pode ser interpretado apenas como um ato de punição, mas como uma operação de apagamento e normatização daquilo que não se configurasse à moral sexual binária do Cristianismo. Colocava-se em ato, portanto, um trabalho de lapidação simultâneo ao projeto de conversão, que podia também se efetivar muito concretamente como um empreendimento de eliminação.

Ao apresentar o caso, D'Évreux mesmo anunciou que os franceses procuravam não apenas Tibira, mas também "aos seos semelhantes" (1874, p. 230). Havia outros, portanto. A pessoa que foi executada não era a única cujo comportamento se desviava dos padrões cristãos, mas, a julgar pelo relato, foi a única punida com uma morte tão violenta. Isso, porque seu suplício deveria servir também como advertência. Dessa forma, sua condenação funcionava como uma espécie de lapidação moral: marcadora dos limites do aceitável, ela se tornava aviso aos que não se conformassem à nova moral que se desenhava com a colonização.

Não é novidade notar que toda a sexualidade indígena chamou a atenção dos viajantes europeus. "São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam" (2000), observou Gabriel Soares de Sousa em 1587, assim como observaram muitos outros viajantes ao longo dos dois primeiros séculos da invasão. Como escreve Trevisan em sua recensão (2000, p. 99), "entre os indígenas, os códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental daquela época; por exemplo, davam pouca importância à virgindade e até condenavam o celibato." Mas, como o autor mesmo acrescenta, "entre os costumes devassos dos habitantes desse Paraíso tropical, nada chocava mais os cristãos da época do que a prática do 'pecado nefando', 'sodomia' ou 'sujidade'" (p. 100).

De fato, observações sobre práticas homossexuais são recorrentes no material cronista, ainda que muito pouco aprofundadas. Thevet anota *tevir* (2009:117), Léry *tyvire* (2009:219) para designar os "*bardarches ou bougerons*" ou "*bougres*" — três palavras do francês arcaico para designar homossexuais masculinos. Soares de Sousa oferece uma descrição mais detalhada, na qual ele sugere uma diferença de gênero de acordo com as posições ativa ou passiva no sexo anal: "o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza"; já

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

os passivos seriam associados — não sabemos se por Soares de Souza ou se pelo próprios indígenas — a mulheres: “há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas” (1971: 308) Gandavo (1980) falou dos *çacoaimbeguira,* pessoas que “deixam todos os exercícios de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios”. "A maior injuria que lhes podem fazer", escreveu Pero Correa sobre eles, “é chamal-as mulheres” (1551, apud Fernandes 2019; ver também Caux 2021).

D’Évreux é particularmente cauteloso ao abordar o tema — tanto o da homossexualidade quanto qualquer assunto que dissesse respeito à sexualidade indígena como um todo. “Nada mais direi para não ofender o leitor” (1874, p. 80) é a fórmula elíptica que utilizou para insinuar, a certa altura, que as jovens indígenas perdiam a virgindade antes do casamento. Evitando descrever diretamente qualquer prática, ele recorre a torções descritivas que revelam não só o seu pudor, como aquele de seu público leitor. Seu esforço de contenção, porém, não cala: sugerindo mais do que afirmando e deixando lacunas que suscitam imprecisão, ele permite inscreverem-se no texto as frestas para uma especulação.

A criação do dois

É particularmente revelador que os missionários franceses do século XVII — atuando sob as diretrizes fixadas pelas bulas papais de 1537 e 1571, que definiam procedimentos para a cristianização dos matrimônios nativos (Castelnau-L’Estoile 2009, 2013) — não se limitavam à *exposição* das doutrinas cristãs nas colônias. No que se refere às práticas matrimoniais, eles empenhavam-se também em *compreender* as formas locais de união conjugal. Como mostra Castelnau-LÉstoile, longe de uma curiosidade por diferentes formas de união, essa atenção havia se tornado uma tradição no serviço missionário cristão: “a Igreja que nasceu no Império Romano, mosaico de diferentes povos, desde sua origem, pensava na questão do matrimônio dos infiéis e convertidos” (2013, p. 76). Havia, de fato, doutrinas teológicas específicas para julgar a validade de certos vínculos conjugais. Uma vez convertidos os cônjuges, algumas dessas uniões — aquelas consideradas conformes às “leis do cristianismo” — estariam aptas, por meio uma benção do oficiante religioso, a verterem-se no sacramento cristão.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Este é um dos aspectos que manifesta com especial clareza aquele "pluralismo cultural do Cristianismo" examinado por Talal Asad (2018, p. 86). Diferentemente da tradição islâmica, que considera o Alcorão inimitável e intraduzível, por veicular uma mensagem inseparavelmente ligada à forma original em que foi revelada, o Cristianismo se constituiu historicamente como uma religião da tradução. Os fundamentos do cristianismo, em seus primórdios, sustentavam a ideia de que a mensagem cristã pode ser traduzida para os universos linguísticos e culturais dos não cristãos, para que, como observa Asad, "*the essential message can be understood and chosen freely*" (2018, p. 56). A mudança de língua ou de meio não alteraria a substância da mensagem.

Tal pluralismo não se limitaria aos códigos linguísticos — e o matrimônio é um caso exemplar. Segundo as doutrinas teológicas voltadas à avaliação da legitimidade das uniões nativas, determinadas alianças poderiam ser *reconhecidas* como verdadeiros matrimônios, isto é, consideradas uniões já fundamentadas pela mensagem divina. Era possível, portanto, preservar certos aspectos das realidades indígenas, mesmo que isso implicasse "*assouplir les règles chrétiennes*" (Castelnau-L'Estoile, 2009, p. 97), com a única condição de que essas alianças contivessem os traços que viabilizassem sua "tradução". *Reconhecer*, aqui, é uma operação crucial: ela evidencia o esforço de identificar uma "natureza cristã" latente das populações pagãs que os cristãos encontravam.

No contexto missionário, então, o esforço de tradutibilidade vai além da passagem das mensagens cristãs *para* as línguas nativas. Ela envolve também uma tradução das culturas indígenas *na* mensagem cristã. A "observação da boa conducta natural d'estas pessoas", conforme assinala D'Évreux (1874, p. 79), integrava a metodologia dos capuchinhos, voltada à identificação de "leis naturais" presentes na base das instituições indígenas. Elas seriam capazes de evidenciar a conformidade de alguns aspectos culturais com as normas cristãs.

Os estudos históricos sobre os projetos missionários já há algum tempo deixaram de se concentrar em "denunciar a dimensão da dominação do projeto espiritual que aparecia apenas como revestimento ideológico da colonização" (Castelnau-L'Estoile, 2013, p. 66). Interessados mais nas interações entre missionários e indígenas, seu foco deslocou-se para as formas de

negociação política e conceitual que envolviam ambas as partes. O trabalho de triagem empreendido por D'Évreux pode ser compreendido como uma dessas estratégias, envolvendo um afrouxamento das regras cristãs na busca por elementos nativos que se mostrassem compatíveis com os fundamentos do cristianismo.

Essa triagem, no entanto, não podia ocorrer sem um trabalho de lapidação. Paralelamente — ou mesmo simultaneamente — às negociações diretas entre os padres e os indígenas, o esforço de D'Évreux implicava na supressão dos traços considerados destoantes dos valores aceitos pelo código sacramental cristão. Em especial, seu esforço voltava-se para a eliminação de práticas como a poligamia, sexo extramatrimonial e divórcio. Diversas negociações em torno desses valores são registradas ao longo de seu livro: interessados no batismo, muitos indígenas vinham buscar os missionários supondo poderem apenas converterem-se ao cristianismo pela ação dos padres. Estes, porém, esclareciam que só ofereciam o sacramento mediante uma série de outras exigências morais.

Um episódio relatado por D'Évreux ilustra bem o tipo de negociação. Atravessando às custas o caminho que o levava até o Forte de São Luís, Maretin, um indígena doente, apresentou ao capuchinho o "seu grande desejo de ser filho de Deus e batizado" (1984, p. 221). D'Évreux, cauteloso, não lhe concedeu o que pedia e lhe explicou as razões. Para receber o sacramento, Marentin deveria primeiro aprender a doutrina cristã — e, dentre os ensinamento, devia sobretudo aceitar renunciar a suas múltiplas esposas, contentando-se com apenas uma. "Eram estas as duas coisas que, entre outras, exigíamos dos adultos", escreve o capuchinho.

Marentin não se opôs. Escutou. Respondeu com uma justificativa prática: "em benefício de sua casa, necessitava de muitas [esposas]". O missionário foi firme e retrucou: "Disse-lhe que podia ter muitas mulheres como servas, e não como esposas." O conselho do padre, igualmente prático, revela como o trabalho de lapidação das práticas indígenas implicava uma reorganização do sistema de alianças, instaurando novas relações no universo indígena — estas, "residuais" frente àquelas reconhecidas como autênticas. Isto é, de esposas legítimas, reconhecidas enquanto tais no código de parentesco, as cônjuges "excedentes" passariam a ser reclassificadas, restando apenas aquela da união mais antiga. Toda essa transformação

implicava em uma reordenação das relações, com a introdução de uma categoria tão destoante da lógica local quanto a de "servas".

O que desejo examinar aqui, contudo, é ainda mais específico. Mais do que uma simples reconfiguração dos matrimônios, gostaria de pensar como o trabalho de apuração das uniões indígenas pelos capuchinhos exigia ainda um outro esforço, mais minucioso. Tratava-se de uma preocupação voltadas às noções mesmo que sustentavam os matrimônios: as próprias noções de homem e mulher, ou a "matéria bruta" do casamento. Assim como as uniões poderiam conter fundamentos naturalmente cristãos, assim também eram os elementos que as compunham — os próprios sujeitos conjugais. A apuração das regras de matrimônio era, acima de tudo, uma apuração das próprias categorias conjugais: um trabalho de *entalhe* das fórmulas nativas de encontros e alianças sexuais, buscando moldá-las à forma desejada enquanto se excluía o material excedente. Esse entalhe estava indissociavelmente ligado à escultura das próprias noções de homem e mulher. Assim como nas uniões indígenas, haveria nas figuras de gênero tupinambá, segundo a perspectiva missionária, um fundamento natural a partir do qual se poderiam modelar os comportamentos cristãos: uma matéria bruta, dotada de bondade natural, e portanto passível de lapidação.

Assim, em sua descrição, junto à sua "tolerância" e defesa dos indígenas enquanto "convertíveis", D'Évreux efetivava também uma espécie de torção religiosa da ontologia nativa. Se a "boa conduta" dos indígenas os mostrava como "naturalmente cristãos", é porque, após o devido trabalho de lapidação, era possível encontrar neles, precisamente, a própria religião europeia. Isto é, depois de suprimido o excessivo e o indevido, restava o que era efetivamente "próprio", isto é, a cristandade pregada pela Igreja Católica. Reside aí um equívoco interessante. D'Évreux não estava exatamente trabalhando apenas para a conversão de indígenas em cristãos. Ele estava *buscando* a essência cristã nos indígenas, isto é, ele buscava almas iguais, essências semelhantes do que seriam humanos, em suas versões genderizadas de homens e mulheres.

Acho possível argumentar, portanto, que a tradução dos termos tupi pelos missionários franceses — *avá* e *cunhã* vertidos para "homem" e "mulher" — não deve ser compreendida

apenas como uma operação linguística, nem tampouco como a simples nomeação de uma diferença material observável nos corpos indígenas, marcada por distinções anatômicas (macho/fêmea). Trata-se, sobretudo, de uma operação conceitual, na qual os significados atribuídos a "homem" e "mulher" estavam atravessados por pressupostos específicos da teologia cristã.

Os termos "homem" e "mulher", como usados na obra do capuchinho, podem ser melhor entendidos enquanto *categorias religiosas*, inseridas no mesmo campo semântico de noções mais explicitamente vinculadas à doutrina cristã — como "Deus", "batismo", "confissão", "pecado", "conversão", "matrimônio" etc. De fato, como observa Estevão Fernandes (2019, p. 64), também conceitos como incesto, luxúria, poligamia ou sodomia, mesmo quando utilizados para descrever costumes ou corpos nativos, não podem ser compreendidos fora do horizonte missionário que os mobilizava — horizonte que tornava o que dela divergisse em um desvio *contra naturam*. A nomeação cristã do binarismo sexual, portanto, não apenas classificava sujeitos, ela os elaborava, espiritual e moralmente, à luz de um ideal religioso genderizado da humanidade. O que não coubesse nesse ideal, porém, haveria de ser eliminado. Todas aquelas pessoas cujas práticas sexuais, matrimoniais, comportamentais não se enquadrassem em um modelo "naturalmente cristão" de gênero e sexualidade haveriam de ser "moldados" à nova lógica matrimonial. Caso não se enquadrassem a ela, a condenação de Tibira vinha dar uma mensagem clara. Por mais excepcional, a efetivação especialmente brutal de sua execução vinha mostrar a capacidade dos novos "parceiros" franceses de suprimir qualquer excedente em favor de uma existência binária das relações.

Dois nomes, duas medidas

À guisa de conclusão, evoco ainda algo que chama atenção na descrição que D'Évreux fez dos gêneros, que assinalei no começo desta apresentação. Nos seus capítulos 21 e 22 da primeira parte, os homens adultos — as epítomes do que seria o "homem" — foram descritos a partir de suas qualidades semelhantes à do *vir* latino. Enquanto guerreiros, remetem à força, à virilidade, à disposição para o combate. Já as mulheres, elas são descritas em relação ao casamento e aos filhos. A categoria *kougnanmouco* refere-se à "quarta classe", entre os 15 e os

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

25 anos, a da "moça ou mulher completa" — e o autor especifica: "o que nós dizemos por 'moça boa para casar'" (p. 80). Nesse momento, elas passam a ocupar-se "das coisas necessárias à vida da família" (p. 81). Seguindo as múltiplas gestações, ela se tornará a *kougnan*, "a mulher em todo o seu vigor" (p. 82), "sendo feias e porcas" e, de tanto amamentar, "trazendo as mamas pendentes à semelhança dos cães de caça" (p. 82).

Apesar de, a certa altura, o capuchinho notar que ambos, "pai e mãe, consagram todo o seu amor aos filhos", apenas a *kunhã* definida pela maternidade. Quase nenhuma palavra é destinada à paternidade na descrição dos homens, mas particularmente curioso é o retorno dos *avá* no segundo capítulo do par. Imediatamente após a menção à *kougnanmouco*, D'Évreux dedica um momento à descrição da gestação e do parto, detendo-se especialmente na prática da *couvade* — ou seja, no papel ativo desempenhado pelo pai no pós-parto. Como descreve o padre, uma vez nascida a criança, o marido "deita-se para observar o resguardo em lugar de sua mulher (…) e então é visitado em sua cama por todas as mulheres da aldeia, que lhe dirigem palavras cheias de consolação pelo trabalho e dor, que teve de fazer o menino (…)" (p. 83). Isto é, a paternidade não define o *avá*, mas ele desempenha um papel essencial no nascimento da criança.

Não surpreende que as múltiplas práticas associadas à paternidade sejam, em grande parte, relegadas a segundo plano. Tampouco causa estranhamento a justaposição das descrições feitas pelo padre entre as figuras da mulher e da esposa, especialmente quando se considera que o francês — tanto o utilizado por D'Évreux quanto o contemporâneo — é uma das línguas em que há sobreposição de dois sentidos distintos em um mesmo termo: *femme* designa ao mesmo tempo uma categoria geral relativa a uma parcela dos seres humanos (mulher) e uma posição social específica (esposa). Uma tal equivalência, é importante notar, não se verifica no Tupi: para designar o primeiro sentido, recorre-se a *kunhã*, enquanto *temirekó* é o termo correspondente a esposa — sendo inexistente uma fórmula como *he cunhã* para indicar aquela que é *he remirekó*, "minha esposa".

Tenho me proposto a investigar os diversos tipos de deslizamentos resultantes dessas traduções que justapõem os dois termos distintos em tupi, *kunhã* e *temirekó*, bem como analisar o

sobreuso da tradução de *avá* — palavra que no Tupi também designa humano, pessoa, gente — como "homem" (intensificando, assim, uma fórmula corrente de algumas línguas europeias em que *homme*, *man*, *homem* nomeia ao mesmo tempo o gênero e a espécie). Importa, por ora, assinalar a pluralidade de conceitos imiscuída nas palavras mobilizadas pelos missionários (tanto em tupi quanto em suas línguas de origem) para acionar figuras genderizadas. Faço-o, porém, não para desfazer os equívocos, mas para fazê-los falar. Como propõem Flores e Nodari, "apostando nos equívocos, o que nos propomos consiste justamente em tomá-los ao pé da letra, em fazê-los aflorar seguindo a pragmática mesmo da língua tupinambá da época" (2024, p. 24). Trata-se, assim, de deixar ecoar os "*sintomas* da diferença" (Cassin, 2014, p. xvii), e então abrir espaço para compreender como, por meio das interações entre religiosos e nativos, operava-se uma nova negociação das próprias relações e categorias indígenas, mediada por uma pluralidade de termos relacionais que foram ativados, disputados, reorganizados e transformados em momentos diversos e por pessoas distintas.

Referências Bibliográficas:

Asad, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press, 2018.

Castelnau L'Estoile, Charlotte. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). Tempo, 19(35). 2013.

Castelnau L'Estoile, Charlotte. "Le mariage des infidèles au XVIe siècle : doutes missionnaires et autorité pontificale". In: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 121, n°1. 2009.

Cassin, B. *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton UPress. 2014.

Caux, Camila. "Vestígios da Natureza". São Paulo: Revista Serrote/IMS. 2024.

Caux, Camila. "O ruído outra vez: a dinâmica dos fluidos entre os povos Tupi costeiros". Das Questões, [S. l.], v. 11, n. 1, 2021.

D'Évreux, Yves. Voyage au Nord do Brésil. Ed. crítica por F. Obermeier do texto de 1615. 2014. Disponível em: https://macau.uni-kiel.de/receive/publ_mods_00000654?lang=de.

D'Évreux, Yves. História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614. Rio de Janeiro: Fund. Darcy Ribeiro. 2009.

D'Évreux, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614 pelo padre Yves D'Evreux, religioso capuchinho*. Maranhão, 1874.

Fernandes, Estevão. *"Existe Índio gay?": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019

Flores, Guilherme Gontijo; Nodari, Alexandre. "Teatro monan". In: Müller, Nodari (orgs.). *Literatura, tradução e cosmologias indígenas*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

Gandavo, P. M. Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz. São Paulo, Ed. Itatiaia e EDUSP. 1980.

Léry, J. *História de uma viagem à terra do Brasil, também chamada América*. RJ: Fundação Darcy Ribeiro. 2009.

Mott, Luiz. *São Tibira do Maranhão (1913-2013)*. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 2013.

Nyn, Juão. *Tybyra, uma tragédia brasileira*. São Paulo: Selo Doburro. 2025.

Soares de Souza, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. SP: Ed. Nacional. 1971.

Trevisan, João Silvério. *Devassos no paraíso*. Edição Kindle. (4ª edição, revista e ampliada)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Sexo, temperamento e masculinidades: o que Margaret Mead tem a dizer à crise contemporânea do masculino

Fernanda Pereira de Lima[1]
Anna Carolina Horstmann Amorim[2]

Resumo:

O artigo "Sexo, temperamento e masculinidades: o que Margaret Mead tem a dizer à crise contemporânea do masculino" analisa a chamada "crise" da masculinidade como uma reação conservadora contemporânea às mudanças sociais. O texto foca no movimento Red Pill, impulsionado no Brasil pela ascensão da extrema direita, que dissemina discursos misóginos e busca restaurar uma "masculinidade tradicional" baseada na ideia de que os papéis masculinos são naturais ou instintivos. O objetivo central é demonstrar como os estudos antropológicos de Margaret Mead, especialmente sua obra *Sexo e Temperamento em Três Sociedades Primitivas*, contribuem para desconstruir essa visão. A pesquisa de Mead com os povos Arapesh, Mundugumor e Tchambuli revelou que os comportamentos associados ao "masculino" e ao "feminino" são construções culturais, e não determinados pela biologia. Seus achados mostraram que os papéis de gênero variam profundamente, desde sociedades onde ambos os sexos são pacíficos (Arapesh) até onde os papéis ocidentais são invertidos (Tchambuli). As constatações de Mead servem como ferramenta para combater discursos conservadores, desmontando a ideia de uma masculinidade hegemônica universal. O artigo situa Mead na escola de "Cultura e Personalidade" e discute o conceito de "masculinidade hegemônica" (Connell) como um processo histórico que exige esforço constante para se manter. O texto conclui que o atual questionamento da masculinidade não é uma crise negativa, mas uma "oportunidade de transformação", oferecendo uma "possibilidade de libertação" tanto para mulheres quanto para os próprios homens.

Palavras-chave: Margareth Mead; Red Pill; Masculinidades; Gênero; Relativismo Cultural

Introdução

Não é de hoje que a masculinidade, tal qual a conhecemos, está em "crise". Em 1970, os Movimentos de Libertação das Mulheres, dos Gays e dos Homens, já alertavam para os problemas da masculinidade hegemônica. Surgem nesta época, as críticas em

1 Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) - fernandapl344@gmail.com
2 Docente do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) - anna.amorim@uems.br

relação ao conceito de "papel masculino", que se baseava em atitudes e expectativas que definiam a masculinidade apropriada. Segundo estudiosos, esse conceito não permitia enxergar o interior da masculinidade e assim, reconhecer as múltiplas masculinidades existentes. Naquele momento, crescia um sentimento de mudança, pois acreditavam que anos de patriarcado e opressão estavam chegando ao fim. No entanto, o que se observa é que pouco se avançou na transformação das relações de gênero.

No Brasil, desde a ascensão da extrema direita ao poder em 2018, temos observado um esforço por parte de alguns homens (brancos heterossexuais), principalmente na internet, na manutenção de uma "masculinidade tradicional". No entanto, a construção dessa nova "masculinidade tradicional" é uma clara reação dos conservadores as mudanças sociais. O movimento Red Pill, é um desses movimentos que busca construir uma nova masculinidade, disseminando conteúdos que prometem uma reconfiguração dos "papeis masculinos", visando a dominação dos homens sobre as mulheres.

O movimento Red Pill, se inspira na metáfora do filme *Matrix* (1999), onde "tomar a pílula vermelha" simboliza um despertar para uma suposta verdade sobre a opressão dos homens pelas mulheres, em especial, as feministas. No entanto, a metáfora é frequentemente usada para amplificar discursos misóginos e fortalecer dinâmicas culturais de opressão de homens sob mulheres e de outros homens que não se enquadram no padrão de masculinidade hegemônica.

Sabe-se que, a dominação dos homens e a subordinação das mulheres fazem parte de um processo histórico, e não de um sistema que se autorreproduz. Pelo contrário, é necessário muito esforço e policiamento de todos os homens para a manutenção desse sistema de exclusão ou descrédito das mulheres. Portanto, um enorme esforço deve ser realizado para que a hegemonia masculina se mantenha ao longo da história.

Neste sentido, podemos afirmar que as descobertas antropológicas de Margaret Mead, publicadas no livro Sexo e Temperamento em Três Sociedades Primitivas, demonstrou por meio do trabalho de campo entre os povos Arapesh, Mundugumor e Tchambuli, que os comportamentos associados ao "masculino" e ao "feminino", variam profundamente de acordo com a cultura, e não com base na natureza biológica do homem. Portanto, fica evidente que Mead foi pioneira nos estudos de gênero, e influenciou os

movimentos feministas, ao trazer à tona que os papeis sexuais são construções sociais às quais a geração masculinas ou femininas é treinada a conformar-se.

Embora formulada em 1935, as contestações de Mead permanecem centrais nos debates contemporâneos no que se refere à chamada “crise do masculino”. Atualmente, o movimento Red Pill, por meio de masculinistas, têm promovido discursos com intuito de combater uma suposta fragilização da masculinidade ou a "perda de identidade do homem". Diante do exposto, o objetivo deste artigo é analisar como as reflexões de Mead sobre temperamento e gênero contribuem para a compreensão dos debates contemporâneos sobre a masculinidade.

Neste sentido, Mead contribuiu ao mostrar que os papéis de gênero não são universais, desmontando a ideia de uma masculinidade hegemônica (tradicional), onde o homem “de verdade” é aquele que ocupa, de forma natural, o lugar de dominação ou autoridade. Suas constatações podem ser usadas como ferramentas no combate a discursos conservadores que buscam restaurar padrões rígidos de masculinidade sob o argumento de que eles seriam "naturais" ou "instintivos". Mead deixa evidente que os papeis atribuídos aos sexos não são dados por “instintos”, mas sim moldados por normas e valores que se reproduzem (ou se transformam) no interior de cada cultura.

Com Mead, apreendemos que outras formas de ser homem são possíveis (e já existem), portanto, outras formas de masculinidades baseadas em valores como empatia, afeto, cooperação e vulnerabilidade, podem ser usadas como propostas contra-hegemônicas ressignificando o papel dos homens. Longe de representar uma “crise” em sentido negativo, o questionamento da masculinidade tradicional pode ser visto como uma oportunidade de transformação. Nesse sentido, Mead oferece uma contribuição atual e urgente para os estudos de gênero e para o debate público: a ideia de que mudar o que significa “ser homem” não é um risco à civilização, mas uma possibilidade de libertação, não apenas para as mulheres, mas também para os próprios homens, presos a expectativas que lhes foram impostas e que muitas vezes os oprimem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Do Evolucionismo Cultural ao Relativismo cultural ou Culturalismo Americano: breves considerações

Analisar a formação da Antropologia clássica implica reconhecer um campo de debates e tensões intelectuais. A cada passo um autor e, a cada autor, um sentimento de avanços e retrocessos concomitantemente. No entanto, esses avanços e retrocessos se justificam, pois, a antropologia é feita por humanos, portanto, passível de erros e acertos de qualquer natureza. Iniciamos nosso percurso por três autores que são considerados os "pais fundadores" da antropologia: o americano Lewis Henry Morgan (1818-1881), o inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917) e o britânico James George Frazer (1854-1941). Segundo Castro (2005, p. 4), "a vida e obra dos três autores aqui reunidos possuem, no entanto, cada um a seu modo, elementos que os credenciam a integrar o panteão dos 'fundadores' da antropologia".

A Antropologia, em sua gênese, foi profundamente influenciada pela publicação da obra *"A Origem das Espécies",* de Charles R. Darwin, em novembro de 1859. No finalzinho do século XIX, os antropólogos Morgan, Tylor e Frazer, formaram o pensamento evolucionista, baseados na teoria da evolução das espécies de Darwin. O evolucionismo cultural teve seu período de hegemonia entre os anos de 1871 à 1908. Para os evolucionistas, as sociedades e os homens passariam, necessariamente, de maneira linear e gradativa, por etapas e estágios de desenvolvimento: da "selvageria" à "barbárie", até chegar à "civilização", estágio máximo que, na visão deles, era representado pela sociedade europeia industrial na época (Samain, 2004, p. 21-22).

Neste mesmo período, surgem as primeiras críticas ao pensamento evolucionista, por meio da "Escola Difusionista". O pensamento difusionista foi defendido, principalmente, por antropólogos dos Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha. Esses autores defendiam que a ocorrência de elementos culturais semelhantes, em diferentes regiões geográficas, era resultado de uma difusão cultural e não de uma evolução natural e independente. Os difusionistas acreditavam que os elementos culturais se difundiam de uma região para outra, por meio de migrações, guerras, viagens, trocas comerciais ou outras formas de interação.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Em 1886, o antropólogo Franz Uri Boas, nascido em 1858, na cidade prussiana de Mindem (Vestfália), muda-se para os Estados Unidos. Franz Boas destaca-se ao criticar o evolucionismo cultural, em especial, o método comparativo. Como mencionado acima, os evolucionistas reduziram as diferenças culturais a estágios históricos de um mesmo caminho evolutivo ao buscar as leis gerais (Castro 2005, p. 13). Para Boas, não existia uma história única, pois cada povo possuía sua própria história e "a precondição para o estabelecimento de grandes generalizações teóricas e a busca de leis gerais seria, portanto, o estudo de culturas tomadas individualmente e de regiões culturais delimitadas" (Castro, 2005, p. 16). Boas acreditava que para compreender uma cultura em sua totalidade, era preciso comparar um território bem definido, considerando seu contexto histórico.

> O novo "método histórico", por ele defendido em oposição ao comparativo, exigia que se limitasse a comparação a um território restrito e bem definido. A precondição para o estabelecimento de grandes generalizações teóricas e a busca de leis gerais seria, portanto, o estudo de culturas tomadas individualmente e de regiões culturais delimitadas (Castro, 2005, p. 16)

Ao criticar o evolucionismo, Boas "[…] reclamava, chamando a atenção para o particularismo histórico das culturas e sociedades e, consequentemente, apelando para o relativismo cultural" (Samain, 2004, p. 22). O relativismo cultural é a perspectiva antropológica onde cada cultura deve ser entendida e analisada dentro de seus próprios termos, crenças e valores, sem recorrer a comparações de padrões externos. O objetivo de Boas era compreender as culturas considerando suas especificidades ou particulares. Segundo Castro (2005, p. 18), "nessa crítica, vai-se definindo a importância que ele atribuía ao conceito de *cultura* como elemento explicativo da diversidade humana".

Cabe destacar que, ao defender a multiplicidade de culturas humanas, Boas se posiciona contra o etnocentrismo e o racismo. Não rompe totalmente com o evolucionismo, mas avança ao criticar profundamente a existência de uma cultura única ou uma raça inferior. Ele acredita em diferentes formas de perceber e habitar o mundo e, a partir dessas ideias, nasce o conceito de cultura como elemento constitutivo da diversidade humana, pois ao contrário dos autores evolucionistas, que usavam as palavras cultura e sociedade humana no singular, Boas passou a usar no plural (Castro, 2005, p.18).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Escola de Cultura e Personalidade e a obra de Margaret Mead

A Escola de Cultura e Personalidade, surge na década de 1930 entre a primeira e a segunda guerra mundial, desempenhando um papel muito importante para a antropologia cultural nos Estados Unidos. No início do século XX, os orientandos(as) de Franz Boas, Ruth Benedict, Margaret Mead e Edward Sapir, formam uma das mais importantes tradições da história da antropologia, no que se refere ao relativismo cultural. Outro ponto a ser destacado são as teorias de Sigmund Freud e Carl Jung, que aproximaram de forma decisiva a antropologia cultural da psicologia, em particular o campo da psicanálise.

Sigmund Freud defendia que, a depender de determinadas situações e experiências, existia na criança um período de "fixação", que influenciavam sua personalidade na vida adulta (Samain, p.22). Carl Jung foi discípulo de Freud, mas rompe com ele para defender suas próprias teorias. Para Jung, a mente humana possuía dois níveis: o consciente e o inconsciente, porém, o inconsciente possuía duas dimensões: o inconsciente pessoal e o coletivo. O inconsciente coletivo vinha do passado da humanidade, fazendo com que seres humanos compartilhassem padrões universais de pensamento e comportamento, advindos de sua ancestralidade. Portanto, o que somos hoje é resultado de um longo processo histórico. Já o inconsciente pessoal, vinha de experiências individuais ou de informações aprendidas de forma subliminar. Sendo estas, coisas que aprendemos sem perceber ao longo da vida de forma implícita.

O particularismo histórico de Boas e as ideias defendidas por Freud e Jung, impactaram significativamente as pesquisas realizadas pela antropologia, formando assim a Escola de Cultura e Personalidade. Portanto, "se "cultura" se reportava a conjuntos de indivíduos que adotam visões de mundo que seguiam estilos de vida específicos, "personalidade" referia-se a diferenças entre indivíduos em relação a padrões de comportamento, cognição e emoção" (Castro, 2015, p. 8).

Como mencionado, Margaret Mead foi orientanda de Boas, mas não podemos falar de Mead, sem antes mencionar as contribuições de sua amiga Ruth Benedict para as pesquisas sobre os papeis sexuais e padrões de cultura. Benedict, queria descobrir o que era natural (biológico) e o que era cultural em uma sociedade. Em sua obra "Padrões de

Cultura", Benedict defendia que a cultura moldava os comportamentos, formando diversas configurações de cultura. A cultura seria como os óculos ou a lente pela qual os indivíduos percebem o mundo.

Segundo ela, uma mesma cerimônia poderia ser comemorada de forma diferente, a depender da cultura na qual aquela sociedade estava inserida. Ao estudar três sociedades diferentes; os zuñis dos pueblos do sudeste dos Estados Unidos, os Kwakiutl do oeste do Canadá e os dobuanos da Melanésia, ela relaciona essas diferenças aos conceitos apolíneos (Deus Apolo) e dionisíacos (Deus Dionísio), que representam duas forças opostas e complementares na natureza humana e conclui que a cultura se manifesta de forma diferente em cada sociedade, moldando a vida e a personalidade desses indivíduos.

Amiga de Ruth Benedict e discípula de Boas, Margaret Mead (1901 – 1978), estava sempre atenta às novas discussões que estavam acontecendo entorno da antropologia, mesmo quando estava em campo. Filha de um pai economista e uma mãe socióloga, nasceu na Pensilvânia nos Estados Unidos, formou-se em psicologia e fez doutorado em Antropologia na Universidade de Columbia, em 1923. Diferente de Benedict que estudava cultura e personalidade em sua própria sociedade, Mead queria estudar outras sociedades. Compartilhando das mesmas inquietações de Boas, passou a estudar e registrar outras culturas antes que estas desaparecessem ou sofressem influências ocidentais.

Considerada uma mulher à frente de seu tempo, antes mesmo de Simone de Beauvoir, Mead já disseminava a ideia de que papeis sexuais não era herdados naturalmente como se acreditavam, mas moldados pela cultura. Adepta do amor livre, casou-se por três vezes. Primeiro, com o arqueólogo Luther Cressman, depois tendo como parceiros de vida e pesquisa os antropólogos Reo Fortune e Gregory Bateson, com quem teve sua única filha, a também antropóloga Catherine Bateson. Morreu aos 76 anos ao lado de sua companheira e antropóloga Rhoda Métraux.

Em 1928, Mead publica o resultado de suas pesquisas em Samoa, *"Coming of age in Samoa" [Chegando à Maioridade em Samoa]*, gerando polêmica na sociedade americana, na época. A obra logo tornou-se um de seus trabalhos mais conhecidos. A pesquisa foi realizada, entre 1925 e 1926, com adolescentes do sexo feminino na Ilha de Tau, no oceano Pacífico Sul, na Polinésia. O objetivo era compreender como os indivíduos passavam da infância para a adolescência em Samoa.

Na cultura ocidental, esse período era considerado conturbado, com muitas crises e sofrimento para os adolescentes. No entanto, como resultado desta primeira etnografia, Mead conclui que a adolescência em Samoa era uma fase tranquila. Fato que ela atribui a uma criação livre: sem tabus, sem repressões sexuais ou punições severas. Portanto, eram os fatores culturais e não os biológicos os responsáveis por causar estresse emocional e psicológico em adolescentes nos Estados Unidos.

Disciplinada a aprofundar os estudos que iniciou em Samoa, Mead segue para a Papua-Nova Guiné, em 1931. Queria compreender o papel da sexualidade e, como as diversas culturas marcam o comportamento de homens e mulheres em sociedade. Para isso, Mead estuda a fundo três comunidades: os Arapeh, os Mundugumor e os Tchambuli. Como resultado dessa expedição, Mead publica em 1935: *"Sex and temperament in three primitive societies" [Sexo e Temperamento em três sociedades primitivas].*

Ao conviver com as três sociedades, fica evidente para Mead que cada sociedade possuía padrões culturais diversos. E os comportamentos entre os sexos eram, na verdade, aprendidos e não herdados biologicamente, como se acreditava no ocidente. Os Arapesh se revelavam uma sociedade cooperativa e não-agressivos, onde homens e mulheres eram igualmente dedicados aos cuidados alheios. Era uma cultura em que homens e mulheres faziam coisas diferentes pelas mesmas razões, cuidar das gerações futuras (Mead, 2000, p. 41).

> A vida Arapesh está organizada em torno desta trama central: como homens e mulheres, fisiologicamente diferentes e dotados de potencialidades diversas, unem-se numa façanha comum, que é primordialmente maternal, nutritiva e orientada para fora do eu, em direção às necessidades da geração seguinte (Mead, 2000, p. 41).

Da mesma forma que os Arapesh, entre os Mundugumor não havia a diferente de comportamentos entre os sexos. No entanto, ao contrário da personalidade pacífica dos Arapesh, os Mundugumor eram igualmente violentos e agressivos, ou seja, "[…] o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo, casado com uma mulher também violenta e agressiva" (Mead, 2000, p. 268).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Porém, entre os Tchambulis, havia uma total inversão de comportamentos esperados entre os sexos, em comparação com o ocidente, "[…] sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente" (Mead, 2000, p. 268). Portanto, Mead ao revelar ao mundo as diferenças culturais entre essas três sociedades, traz para o debate público que os estereótipos femininos e masculinos são, na verdade, condicionados socialmente.

> Nem de leve eu suspeitava que os temperamentos que reputamos naturais a um sexo pudessem, ao invés, ser meras variações do temperamento humano a que membros de um ou ambos os sexos pudessem, com maior ou menor sucesso no caso de indivíduos diferentes, ser aproximados através da educação (Mead, 2000, p. 27).

Masculinidade em crise: breve panorama contemporâneo

Os Movimentos de Libertação das Mulheres, dos Gays e dos Homens, que surgiram em 1970, desde então, alimentam um sentimento de mudança nas relações de gênero. As teorias feministas formaram as bases para os debates sobre o papel dos homens na transformação do patriarcado (Connell, 2013, p. 243). Naquele momento, se acreditava que anos de patriarcado e opressão estavam finalmente chegando ao fim, pois "existiam agora condições tecnológicas para a igualdade dos sexos e a mudança de consciência tinha chegado." (Connell, 1995, p. 187). Portanto, um novo mundo pós-patriarcal estava a caminho.

Neste novo mundo, a masculinidade tal qual a conhecemos seria extinta ou substituída por algum tipo de homens mais sensíveis e andróginos. Neste período, "a maior parte dos críticos acreditava que a masculinidade estava em crise e que a própria crise estimularia a mudança." (Connell, 1995, p. 187). Porém, o que se observa é que pouco se avançou na reconfiguração da masculinidade.

O que se avança, junto a esses movimentos, foi um processo crítico em relação ao conceito de "papel masculino", que se baseava num conjunto de atitudes e expectativas que definiam a masculinidade apropriada. Para Connell (1995, p. 188), "trata-se de um conceito que não nos permite ver as complexidades no interior da masculinidade e as múltiplas

formas de masculinidades". Portanto, faz-se necessário reconhecer esse fato, para que outras masculinidades existentes possam vir à tona.

As críticas em torno do "papel masculino", também serviram para fortalecer o conceito de gênero tal como o conhecemos hoje. Sabe-se que, o conceito de gênero remonta à década de 1950, quando o psicólogo John Money introduz pela primeira vez o termo no campo conceitual científico. Para os autores Lattanzio e Ribeiro (2018, p. 411), "tal conceito veio dar credibilidade à ideia de que não existe uma relação natural entre o sexo anatômico de uma pessoa e sua identidade sexual ou, como veio a ser chamada, sua identidade de gênero". Desde então, o conceito de gênero vem contribuído para os estudos feministas e, posteriormente, foi incorporado nas lutas feministas pelos direitos das mulheres, dos gays e transexuais.

Na década de 80, após inúmeros estudos em relação as questões dos homens, surge o conceito de "masculinidade hegemônica", entendida como um padrão de práticas que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse (Connell, 2013, p. 245). A masculinidade hegemônica foi contestada à medida que experiências de violência e preconceito de homens heterossexuais em relação a homens homossexuais, trouxeram à tona a hierarquia das masculinidades, criando as masculinidades subordinadas. No entanto, a masculinidade hegemônica torna-se normativa quando incorpora a forma mais honrada de ser um homem e exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela. Legitimando ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens (Connell, 2013, p. 245).

Para Connell (2013, p. 260), "a dominação dos homens e a subordinação das mulheres constituem um processo histórico, não um sistema autorreprodutor.", ou seja, a "dominação masculina" não se autorreproduz. Ao contrário, "para se sustentar um dado padrão de hegemonia é necessário o policiamento de todos os homens, assim como a exclusão ou descrédito das mulheres" (Connell, 2013, p. 260). Portanto, um enorme esforço deve ser realizado para que essa hegemonia masculina se mantenha ao longo da história.

Segundo Connell (1995, p. 190), "[...] toda cultura tem uma definição da conduta e dos sentimentos apropriados para os homens", onde rapazes são pressionados a agir de certa forma e a se distanciar do comportamento das mulheres, das garotas e da

feminilidade, por ser oposto ao deles (Connell, 1995, p. 190). Mas não podemos ver o gênero apenas como um molde social cuja marca é estampada na criança.

Neste sentido, não podemos ignorar as personalidades masculinas, pois "isso subestima de forma lamentável a energia, a atividade e a dimensão ativa de uma pessoa em crescimento." (Connell, 1995, p. 190). Portanto, a construção da masculinidade pode ser compreendida como um projeto composto por encontros complexos entre instituições (escolas e mercado de trabalho) e forças culturais (família, religião, comunicação em massa e o feminismo). Para Connell (1995, p. 190), "Esses encontros têm uma estrutura dialética e não uma estrutura mecânica. Rapazes e garotas podem lutar contra a instituição ou a força cultural, bem como aceitar sua estampa".

No Brasil, desde a ascensão da extrema direita no poder em 2018, temos observado um esforço por parte de alguns homens (brancos heterossexuais), para a manutenção do padrão hegemônico da masculinidade, principalmente, na internet. Desde 2022, que um novo produto desse mundo moderno vem sendo historicamente construído, baseados em uma nova forma de gênero chamada de "masculinidade tradicional", vinculado à "família tradicional" (Connell, 1995, p. 191). A construção dessa nova "masculinidade tradicional" é uma clara reação dos conservadores as mudanças sociais. O movimento Red Pill, é um desses movimentos que busca construir essa nova masculinidade, disseminando conteúdos que prometem uma reconfiguração dos "papeis masculinos", visando a dominação dos homens sobre as mulheres.

O movimento Red Pill, é formado por uma rede informal de blogs, sites, fóruns e redes sociais que se propõe a pensar o universo masculino na contemporaneidade. Esse movimento é compreendido como um fenômeno subcultural não organizado, que faz parte da manosfera (ambiente masculinistas na internet). Atualmente o Movimento Red Pill é composto por quatro principais subculturas, sendo elas: os Ativistas dos direitos dos Homens (MRAs); os Artistas da Sedução (PUAs); os Homens Seguindo seu Próprio Caminho (MGTOW) e os Celibatários Involuntários (Incels).

O movimento Red Pill, se inspira na metáfora do filme *Matrix* (1999), onde "tomar a pílula vermelha" simboliza um despertar para uma suposta verdade sobre a opressão dos homens pelas mulheres, em especial, as feministas. No entanto, a metáfora é frequentemente usada para amplificar discursos misóginos e fortalecer dinâmicas de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

opressão de homens sob mulheres e de outros homens que não se enquadram no padrão de masculinidade hegemônica.

Como mencionado, a ascensão da extrema direita, a falta de regulação das mídias e a pouca moderação dos conteúdos na internet, têm contribuído para a proliferação de perfis de masculinistas que se autodenominam "*coaches*" ou "*influencers*" da masculinidade. Esses perfis utilizam o ambiente virtual, ora para repensar o lugar da masculinidade hegemônica na contemporaneidade, ora para defender a manutenção desta masculinidade reforçando sistemas de opressão e dominação masculina.

Como mencionado, fica evidente que o "papel masculino" ou a masculinidade hegemônica, tal qual a conhecemos, está em crise desde 1970, quando o Movimento de Libertação dos Homens da uma guinada em direção a direita política. Boa parte desses homens (brancos de meia-idade), buscam uma terapia da masculinidade, pois '[...] sentem que estão numa situação problemática com e que são injustamente acusados como culpados pelas feministas." (Connell, 1995, p. 194). Mas não contestam os discursos misóginos que são promovidos por esses influencers da masculinidade. Já outros, seguem uma política antifeminista, buscando apenas manter os "dividendos patriarcais".

O "dividendo patriarcal" mencionada por Connell, se refere a posição dominante dos homens na ordem do gênero. Essa dominação de homens sob o gênero pode ser observada em países capitalistas ricos, quando a renda média dos homens é aproximadamente o dobro da renda média das mulheres. Quando o acesso político dos homens é dez vezes maior que o das mulheres. Quando homens têm um maior controle da riqueza empresarial ou quando controlam os meios de violência, na forma de armas e de forças armadas (Connell, 1995, p. 194). Embora nem todos os homens se beneficiem igualmente, o dividendo patriarcal estrutura um sistema no qual um grupo masculino, como um todo, detém vantagens sobre o feminino. No entanto, todas essas desigualdades de gênero, podem ser compreendidas como "dividendos patriarcais".

Mead e a desconstrução da masculinidade como essência

Podemos afirmar que as descobertas antropológicas de Margaret Mead, publicadas no livro Sexo e Temperamento em Três Sociedades Primitivas, demonstrou por meio do

trabalho de campo entre os povos Arapesh, Mundugumor e Tchambuli, que os comportamentos associados ao "masculino" e ao "feminino", variam profundamente de acordo com a cultura, e não com base na natureza biológica do homem. Em outras palavras, a antropóloga norte-americana evidenciou que, "as padronizadas diferenças de personalidade entre os sexos são desta ordem, criações culturais às quais cada geração masculina e feminina, é treinada a conformar-se" (Mead, 2000, p. 269). Portanto, o que entendemos como "masculinidade" não é dada, mas sim uma construção cultural situada e histórica.

Essa constatação, embora formulada em 1935, permanece central nos debates contemporâneos em relação a chamada "crise do masculino". O movimento Red Pill, por meio dos masculinistas, têm promovido discursos para combater uma suposta fragilização da masculinidade ou a "perda de identidade do homem". E para isso, partem da premissa que existe uma natureza masculina dada e imutável, baseada em força, racionalidade, agressividade e dominação. Portanto, esses traços estariam sendo ameaçado pelas transformações sociais, como os avanços feministas, a valorização da paternidade afetiva, ou ainda a ampliação do debate sobre identidades de gênero e sexualidade. No entanto, "considerar que certos traços como agressividade ou passividade estão ligados ao sexo não é possível a luz dos fatos" (Mead, 2000, p. 270).

Mead, ao mostrar que os papéis de gênero não são universais, desmonta a ideia de uma masculinidade hegemônica (tradicional), onde o homem "de verdade" é aquele que ocupa, de forma natural, o lugar de dominação ou autoridade. Suas constatações podem ser usadas como ferramentas no combate a discursos conservadores que buscam restaurar padrões rígidos de masculinidade sob o argumento de que eles seriam "naturais" ou "instintivos". Ao revelar que em sociedades como a Tchambuli as mulheres detinham a autoridade econômica e organizacional enquanto os homens assumiam funções menos importantes e emocionais, Mead deixa evidente que os papeis atribuídos aos sexos não são dados por "instintos", mas sim moldados por normas e valores que se reproduzem (ou se transformam) no interior de cada cultura.

Com Mead, apreendemos que outras formas de ser homem são possíveis (e já existem), portanto, a persistência de modelos de masculinidade dominante e hierárquica deve ser entendida como um problema cultural e político, e não como um algo que faz parte

da natureza humana. Na atualidade, outras formas de masculinidades baseadas em valores como empatia, afeto, cooperação e vulnerabilidade, podem ser usadas como propostas contra-hegemônicas ressignificando o papel dos homens.

Portanto, longe de representar uma "crise" em sentido negativo, o questionamento da masculinidade tradicional pode ser visto como uma oportunidade de transformação. Mead oferece, nesse sentido, uma contribuição atual e urgente para os estudos de gênero e para o debate público: a ideia de que mudar o que significa "ser homem" não é um risco à civilização, mas uma possibilidade de libertação, não apenas para as mulheres, mas também para os próprios homens, presos a expectativas que lhes foram impostas e que muitas vezes os oprimem.

Considerações finais

Como mencionado, Margareth Mead ao revelar que os papeis de gênero não são universais, mas construções sociais, contribuiu para que os estudos de gênero ganhassem corpo nos anos 60 e 70. A partir de suas descobertas, os Movimentos de Libertação das Mulheres, dos Gays e dos Homens, passaram a criticar as relações sociais baseadas nas diferenças de gênero. Desde então, a masculinidade, tal qual a conhecemos, está em "crise". No entanto, esta crise não deve ser vista como algo negativo, mas uma excelente oportunidade para que homens possam ressignificar a masculinidade a partir de valores como afeto, empatia e vulnerabilidade.

Atualmente, diante das transformações sociais, surge na internet, o movimento Red Pill que busca manter a dominação de homens sobre as mulheres, além da manutenção dos dividendos patriarcais. Para isso, os masculinistas buscam reconstruir uma "masculinidade tradicional", baseada em valores culturais rígidos. Nesse sentido, Mead oferece uma contribuição atual e urgente para os estudos de gênero e para o debate público: mudar a ideia do que significa "ser masculino", não é um risco à civilização, mas uma possibilidade de libertação, não apenas para as mulheres, mas também para os próprios homens, presos a expectativas que lhes foram impostas e que muitas vezes os oprimem.

Portanto, cabe a antropologia, enquanto ciência, ampliar os estudos etnográficos em comunidades masculinistas, nos ambientes digitais brasileiros. Faz-se necessário

compreender e dar visibilidade as estruturas masculinistas que se formam na internet. Dar visibilidade a essas masculinidades, podem contribuir para a desconstrução da masculinidade hegemônica, promovendo a construção de novas masculinidades. Se os problemas de gênero são políticos e culturais, cabe as instituições propor políticas que promovam a democracia, o respeito a diversidade e uma educação voltada para a igualdade de gênero.

Referências Bibliográficas

ALVES, André e SAMAIN, Etienne. 2004. **Os argonautas do mangue precedido de Balinese character (re)visitado.** Campinas: Editora Unicamp-São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Disponível em: < https://www.cchla.ufpb.br/etienne_samain_unicamp/wp-content/uploads/2020/02/2004_Balinese_character_revisitado.pdf> Acesso em: 10 de julho 2025.

CASTRO, Celso (org.). **Cultura e Personalidade:** Margaret Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo Cultural:** textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CONNEL, R. W. **Políticas da masculinidade.** In: Educação e Realidade, vol. 2, n. 20; 1995. p. 185-206. Disponível em: < https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71725/40671> Acesso em: 10 de julho 2025.

CONNELL, Robert. W.; MESSERSCHMIDT, James. W. **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**. Revista Estudos Feministas, *21*(1), 241–282, 2013. Disponível em: < https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014/24650> Acesso em: 10 de julho 2025.

LATTANZIO, Felippe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. **Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero**. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro-RJ, v. 30, n. 3, p. 409-425, dez. 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652018000300002&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 10 de julho 2025.

MEAD, Margaret. **Sex and temperament in three primitive societies.** New York, William Morrow and c. 1935 (Trad.) Bras. Rosa R. Krausz. São Paulo, Perspectiva, 2000

WACHOWSKI, L., & WACHOWSKI, L. **Matrix.** Warner Bros. 1999. Filme.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Corpos em tradução: performatividade de gênero para além de natureza e cultura

Éter Monteiro Mesquita Marques[1]

Resumo:

Este trabalho tem como objetivo a ampliação da noção de performatividade de gênero, de modo a compreendê-la enquanto um processo contínuo realizado por agências humanas e não-humanas, abarcando regimes de saber-poder, dispositivos tecnológicos e entidades orgânicas como os genes, hormônios e órgãos. A motivação desta discussão surge do contato que tive pesquisando grupos da comunidade virtual Redpill, que defendem uma concepção de sexualidade baseada em um forte determinismo biológico. Tal contato me fez perceber que é preciso articular as ciências da natureza de modo a contestar posicionamentos deterministas e promover um olhar mais dinâmico e plural sobre a materialidade dos corpos. A partir dessa perspectiva, promovo um diálogo entre os estudos sociais da ciência e a teoria queer, analisando como sexo e gênero são produzidos em redes sociotécnicas que articulam atores biológicos, semióticos e políticos. Busco compreender como as redes científicas estabilizam e contestam categorias de sexo e gênero em um mundo marcado pela produção biotecnológica da subjetividade e pela proliferação de agentes incapazes de serem enquadrados no dualismo moderno que separa radicalmente a natureza da cultura. Busco explorar as limitações de explicações dualistas e encontrar caminhos teóricos que abram portas para uma concepção mais integrada da relação entre corpos, gênero e processos de subjetivação.

Palavras-chave: Gênero; Natureza/Cultura; RedPill; Subjetivação.

1.Introdução e discussão teórica

Se é possível dizer que, durante o percurso histórico-político do Século XX, houveram movimentos sociais que mobilizaram e modificaram configurações legais, culturais e institucionais no que diz respeito à organização sócio-cultural das relações de gênero, é possível dizer que, em contraste com estes movimentos majoritariamente progressistas e alinhados ideologicamente à setores das esquerdas, o Século XXI observa

[1] Granduande em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Faz parte do Terranias: Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico

o surgimento e o fortalecimento cada vez mais visível de movimentos reacionários que atuam buscando uma *reversão* das conquistas feministas obtidas no Século passado.

Tais grupos e movimentos, ainda que diversos e heterogêneos em si e entre si, carregam concepções políticas, ontológicas e epistemológicas que dialogam, e em determinado momento, se sobrepõem umas às outras. A chamada "Machosfera" engloba comunidades de influenciadores, internautas, podcasts, comunidades e fóruns que atuam na internet como propagadores de discursos misóginos, masculinistas e LGBTfóbicos, discursos estes baseados em uma extrema suspeita em relação ao caráter psicológico das mulheres- compreendidas como traiçoeiras, interesseiras e perversas-, além de buscarem combater uma suposta "emasculação" dos homens na contemporaneidade: uma inversão de valores e papéis entre os gêneros que teria "masculinizado" as mulheres e "feminilizado" os homens, promovendo uma troca de hábitos em que as mulheres estariam agora no polo dominante da pirâmide social, oprimindo os homens que perderam seu papel de dominadores e que agora são incentivados cada vez mais a incorporarem tudo aquilo que não se enquadra enquanto masculino.

A "Machosfera" agrupa comunidades que possuem propostas e concepções específicas, mas que compartilham preceitos e proposições comuns. Exemplos dessas comunidades são os chamados incels, RedPills e MGTOWs. "incel" é uma abreviação que em inglês indica "celibatário involuntário", o que já demonstra a principal preocupação e concepção ontológica básica desta comunidade virtual: existem fatores corporais que naturalmente fazem com que algumas pessoas sejam atraentes e consigam se relacionar sexualmente (como o formato craniano, a disposição óssea e muscular, dentre outros), e outros fatores- também naturais- que fazem com que alguns corpos sejam inerentemente não-atrativos sexualmente (as mesmas características que fazem ser alguém ser atraente, mas agora em sua versão "biologicamente inferior"), restando aos detentores desses corpos nada mais do que aceitar a sua realidade enquanto alguém que nunca perderá sua virgindade nem nunca se envolverá romanticamente com alguém independentemente de quais sejam suas atitudes e scolhas, um celibatário involuntário. Desse modo, os incels acreditam estarem em uma situação irreparável, destinados a sempre permanecerem na posição de excluídos das relações românticas e sexuais com as mulheres.

Já os RedPills se definem enquanto um grupo inspirado pela metáfora de "tomar a pílula vermelha", extraída do primeiro filme da tetralogia *Matrix*. Assim como no filme, tomar a pílula vermelha indica se livrar de uma visão de mundo confortável, porém enganosa. Tomar a pílula vermelha é a analogia usada para o momento onde um homem percebe a realidade do mundo a sua volta, um mundo onde- de acordo com a cosmologia RedPill- apenas aqueles homens que nasceram com uma "boa genética" capaz de delegá-los características inerentemente atraentes (os machos-alfa) conseguem se relacionar sexual e afetivamente com as mulheres. As mulheres, como revelado pelo ato de "tomar a pílula vermelha" são, todas elas, completamente interesseiras e buscam relacionar-se verdadeiramente apenas com os homens mais atraentes por natureza, indicando que, quando elas estiverem em um relacionamento de qualquer ordem com qualquer homem que não corresponda a este ideal físico (estes homens sendo chamados, por sua vez, de machos-beta), o que está acontecendo por trás do aparente e do visível ao público trata-se apenas de uma exploração financeira por parte da mulher em relação ao seu parceiro macho-beta. O objetivo dos RedPills seria o de se tornar um homem condizente com os valores tradicionais das normas de gênero, visando assumir características dominadoras e recuperar a autoridade e o poder que os homens teriam perdido ao longo das conquistas do movimento feminista. Portanto, ao contrário dos incels, os RedPills não adotam uma postura resignada e fatalista, buscando recuperar seu poder e estabelecer seu vigor enquanto homens,

Desse modo, é possível compreender que os RedPills compreendem-se a partir do conceito já ilustrado pela noção de "tomar a pílula vermelha", noção essa originalmente formulada pelos incels, mas que posteriormente se tornaram atributos que tornam similares as concepções incel e RedPill, sendo esta última uma comunidade nascida enquanto um ramo da primeira, tendo como ideia principal o conceito que lhe dá nome.

Por sua vez, os MGTOW (abreviação que indica *Men going In Their Own Way*) constituem uma comunidade caracterizada pela busca de homens insatisfeitos com o modo de ser das mulheres, adotando uma postura radical de não se relacionar de modo significativo com *qualquer* mulher, motivados pelos motivos que também inspiram os RedPills e incels.

Até o presente momento, não possuo nem cheguei a possuir qualquer forma de relação significativa com qualquer veículo que propague ideais da "Machosfera", conhecendo apenas as noções mais básicas de suas concepções políticas e seus argumentos mais corriqueiros para defenderem o que defendem. O que me trouxe a este tema e objeto de pesquisa é o meu recente interesse pelos estudos de gênero a partir da teoria queer, pelos novos materialismos e pela chamada virada ontológica na antropologia. São estas novas correntes teóricas que servirão de base para minha proposta de análise.

A base teórica que busco empregar nessa pesquisa possui duas frentes: as teorias contemporâneas de gênero e sexualidade que se baseiam em uma abordagem pós-estruturalista e a teoria antropológica da chamada "virada ontológica". A primeira frente busca uma compreensão dos fenômenos discursivos que produzem e regulam o gênero, com foco no papel do corpo como centralidade dessas questões. A segunda frente rompe com o relativismo cultural, entendendo como o objeto de estudo da antropologia as ontologias dos variados coletivos humanos. Desse modo, compreende-se a existência de diversos mundos onde habitam conceitos potencialmente diferentes em nível integral uns dos outros, ao invés da concepção relativista onde se assume a existência de um só mundo com diversas interpretações divergentes (Viveiros de Castro, 2002).

Os estudos de gênero guiarão este trabalho no que diz respeito à teoria utilizada para pensar as relações de gênero, enquanto a antropologia da virada ontológica servirá como orientador metodológico. Em outras palavras, busco compreender a possível ontologia que guia parte da Machosfera, interpretando suas considerações a partir dos estudos de gênero orientados pelo que se chama de teoria queer.

A crítica realizada por Latour (2019, pp. 20-21), se dirige ao binômio natureza/cultura, dualismo este compreendido como a base da modernidade. Os modernos se caracterizam enquanto aqueles que separam o reino da natureza, dos fatos, dos objetos transcendentes representados pela ciência, do reino da cultura, dos valores, dos sujeitos imanentes representados pela política. Esta seria a base de todo pensamento, modo de vida e temporalidade moderna, algo que Latour caracteriza enquanto uma constituição, uma série de princípios-guia para a modernidade (Ibidem, pp. 23).

Entretanto, argumenta Latour, ocorre um paradoxo fundamental e não reconhecido por esta constituição, o fato de que a modernidade produz os mais diversos híbridos de natureza e cultura ao proliferar as redes da ciência e seus objetos que não são nem totalmente naturais, nem totalmente culturais. Ocorrem, portanto, dois processos principais: o da mediação, que produz os mais diversos híbridos, e o da purificação, que realoca esses híbridos em apenas um dos pólos do dualismo. O título de seu principal livro, *Jamais fomos modernos*, justifica-se pela constatação de que a modernidade nunca concretizou aquilo que a caracteriza enquanto tal, fazendo com que o dualismo almejado e tido enquanto dado nunca tenha se concretizado de fato (Ibidem, pp. 64). Antropologicamente, o que Latour propõe é uma investigação a respeito de como cada coletivo delimita os campos do humano e do não-humano, compreendendo a natureza e a cultura como resultados estabilizados de divisões baseadas em práticas sociais específicas, não como domínios ontológicos previamente consolidados (Ibidem, pp. 99).

Alinhado a esta perspectiva, Viveiros de Castro (2002), propõe uma concepção de antropologia que encara o papel do antropólogo e do nativo enquanto termos relacionais, firmados na relação entre um e outro, evitando a concepção essencialista de cada um desses termos. Aliado a isso, a hermenêutica antropológica consiste em tratar os conceitos nativos enquanto conceitos filosóficos, compreendendo o mundo virtual que subjaz a estes conceitos. Portanto, não se trata de investigar as múltiplas interpretações sobre um mesmo referente, mas de comparar conceitos totalmente diferentes entre si, que revelam mundos possíveis diferentes (Ibidem).

Partindo para os aspectos teóricos referente às questões de gênero e corporalidade, é preciso mencionar o teórico que constitui a base para a teoria queer: Michel Foucault. Os principais ganhos teóricos trazidos por Foucault são a sua crítica à hipótese repressiva enquanto explicativa da política sexual e sua formulação a respeito do chamado dispositivo da sexualidade. A crítica da hipótese repressiva se dá pela formulação de uma concepção produtiva de poder, onde o poder não apenas nega a existência, mas faz emergir práticas, discursos, relações, regulações, etc. (Foucault, 1980, pp. 22). Já o dispositivo da sexualidade aglomera as técnicas, saberes, instituições e relações de poder que visam tratar do sexo, tratamento esse compreendido enquanto próprio da modernidade, e não algo universal ou atemporal (Ibidem, pp. 82).

A crítica à hipótese repressiva será central para que Judith Butler realize sua crítica às relações de gênero e formule sua concepção performativa. Partindo de Foucault, Butler afirma que o feminismo não deve se pautar enquanto um movimento que representa a categoria "mulher", uma vez que esta mesma categoria emerge de relações de poder específicas, fazendo com que a mera demanda pela representação dessa categoria surja da falta de um exercício genealógico crítico dos próprios termos em que as regulações e gênero. Em outras palavras, o ato de simplesmente abraçar a categoria "Mulher" e demandar sua representação reifica as relações de gênero (Butler, 2023, pp. 19).

Butler, seguindo o itinerário pós-estruturalista, produz uma crítica da identidade enquanto a base da política feminista, uma vez que a delimitação de um movimento enquanto o representante de determinada identidade sempre envolve um processo de exclusão daqueles que não fazem parte do grupo identitário a ser representado. Sua proposta é a de uma política de alianças, onde sejam firmadas conexões contingentes entre grupos que possuem interesses em comum, independentemente da composição identitária de cada grupo (Ibidem, pp. 25).

Seguindo sua crítica à identidade, Butler elabora a teoria da *performatividade* de gênero, em oposição a uma concepção substancial e essencialista de *identidade* de gênero. A teoria da performatividade afirma que o gênero não caracteriza uma expressão ou representação de algo prévio, pré-existente às ações. O diferencial teórico aqui é a ideia de que o gênero é produzido e reproduzido a cada instante através de ações inseridas em um sistema altamente regulado, que visa disciplinar os corpos e mantê-los dentro do que prega a norma. A repetição de uma estilização corporal específica cria a ilusão de substancialidade no que diz respeito ao gênero, ocultando o processo contínuo de repetição de ações que garante a suposta estabilidade do gênero (Ibidem, pp. 69). A própria noção de "sexo" enquanto anterior ao gênero é questionada, a partir do momento em que se reconhece que os discursos que definem o que é o sexo são sempre realizados dentro de um contexto cultural permeado por normas de gênero, de modo que o sexo se torna mais uma das produções do gênero (Ibidem, pp. 27).

A problematização da noção de identidade una, fixa e substancial também se encontra em trabalhos que criticam os dualismos natureza/cultura, humano/não-humano, máquina/corpo, e demais separações onde um polo aparece enquanto inerte, passivo e

factual, e o outro enquanto mutável, ativo e valorativo. Talvez o exemplo mais famoso e proeminente desta crítica presente nos estudos de gênero seja o *Manifesto ciborgue*, escrito por Donna Haraway.

A figura do ciborgue- ao mesmo tempo humano, máquina, realidade e ficção- opera enquanto um personagem conceitual que exprime uma nova antropologia filosófica que surge no final do Século XX, com o avanço da tecnologia e da informação que torna cada vez mais borrada as distinções presentes nos binômios citados acima. O ciborgue é uma criatura híbrida de técnica e carne, matéria e significado, uma identidade fraturada não redutível apenas a um determinado marcador social, seja este o gênero, a raça ou a classe (Haraway, 2023, pp. 165). É uma figura que rompe com mitos de origem, que especulam a respeito de um estado de natureza pura e intocada a ser perturbada e modificada pela ação humana (Ibidem, pp. 160). Na ontologia política ciborgue, natureza e cultura, órgãos e máquinas, humanos e não-humanos estão fortemente emaranhados, fugindo de distinções rígidas e negando a possibilidade de qualquer estado prévio de separação radical ou ausência de relações entre cada um desses termos (Ibidem).

Nos encontramos, portanto, com teorias de gênero que enfatizam a quebra de dualismos e binarismos, a agência e a possibilidade radical de transformação corporal e discursiva, algo que contrasta fortemente com o que espero encontrar em minha pesquisa a respeito das ontologias da “Machosfera”, provavelmente muito mais naturalistas e essencialistas. Apesar do alto contraste, o choque ontológico pode revelar as nuances onde se produzem as regulações, concepções de corpo e projetos políticos que orientam o mundo que busco estudar.

2.Metodologia e caminho da pesquisa

O que me trouxe até esta pesquisa é o fato de encontrar no estudo a comunidade redpill uma possibilidade e estudo que encapsula dois campos de debate que me interessam atualmente: os estudos de gênero e as discussões contemporâneas da antropologia suscitadas pela assim chamada “virada ontológica”, compreendendo a existência de muitos mundos e modos de existência engendrados por práticas relacionais entre humanos e não-humanos, rompendo com a perspectiva clássica do relativismo

cultural que afirma a existência de um único mundo e vários pontos de vista mais ou menos parecidos a respeito desta realidade única.

Desse modo, encontrei uma comunidade que opera a fabulação de uma ontologia específica que coloca as relações de gênero no centro das dinâmicas sociais, o que foi capaz de alinhar perfeitamente o interesse no estudo antropológico das ontologias aliado às temáticas debatidas pelos estudos de gênero.

Como objeto de análise, encontrei o canal intitulado "The Rational Male", um canal com 223 mil inscritos que compõe parte da "Machosfera". O título do canal é o mesmo de um livro publicado por seu apresentador, Rollo Tomasi, onde o autor defende uma cosmovisão redpill a respeito do gênero e das relações humanas. A descrição do canal afirma que Tomasi é considerado o "Padrinho da Machosfera", bem como o líder do debate redpill na internet[2]. Dentro desse canal, escolhi analisar a playlist intitulada "RED PILL FUNDAMENTALS" por compreender que, de acordo com seu nome, iria encontrar uma espécie de síntese do que pensam os red pills em um ecossistema digital.

Inicialmente, pretendia analisar todos os 12 vídeos do canal, porém tive de retirar alguns vídeos que excediam duas horas de duração pela ausência de tempo hábil para a pesquisa. Portanto, analisei um total de oito vídeos, cujos títulos são:

- @RoloTomassi talks woke narratives and feminist culture!
- Ariana Grande is Right on Schedule
- The shocking reality: do women genuinely love men?
- What is an Alpha Widow?
- More Women Attending College Than Men Will Create Next Crisis in Society?
- Feminists MOCK Lonely Men Then COMPLAIN They Cant Get Married, LIVID At Call To End No Fault Divorce
- Women would rather share Alpha men
- Men need Purpose and Tribes

Destes vídeos, dois não foram publicados no canal "The Rational Male", mas foram colocados na playlist e são vídeos publicados por outros integrantes da

[2] Disponível em: <https://www.youtube.com/@RolloTomassi/featured>. Acesso em 30 de Junho de 2024.

"Machosfera". O primeiro destes vídeos tem como título "More Women Attending College Than Men Will Create Next Crisis in Society?", sendo publicado no canal "Valuetainmente Short Clips", um canal que discute questões ligadas a negócios e empreendedorismo. O segundo vídeo não-pertencente ao canal leva o título de "Feminists MOCK Lonely Men Then COMPLAIN They Cant Get Married, LIVID At Call To End No Fault Divorce", do canal Timcast, outro integrante da "Machosfera".

Analisei esses vídeos a partir de anotações que fiz enquanto os assistia. A seguir, exponho a análise do material a partir de uma divisão que fiz para facilitar o entendimento dos diversos componentes da visão de mundo redpill.

3.Análise do Material

3.1.Hipergamia e relacionamentos intersexuais

Um conceito central dentro da visão de mundo Red Pill é a de que a monogamia não é um fator essencial no que diz respeito à forma como a humanidade lida com os relacionamentos. Um termo utilizado recorrentemente para caracterizar os relacionamentos sexuais e românticos é "hipergamia", a vontade de se relacionar com o máximo de pares possíveis. As mulheres são sempre citadas no que diz respeito à hipergamia, não ficando claro se os homens também possuem vocações hipergâmicas ou se essa vocação é exclusiva das mulheres.

Outra ideia basilar para essa ontologia dos sexos é a noção de "valor sexual de mercado", conceito este que determina o quão propenso alguém está para achar um par sexual. Quanto maior o valor sexual de mercado, maior a chance de se obter sexo. Em um dos vídeos, Tomasi mostra um gráfico que ilustra a curva do valor sexual de mercado entre homens e mulheres, a partir da teoria de que esse coeficiente muda de acordo com as fases da vida[3].

[3] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oHuKDY-OEMo&list=PLKMF7Unzvbu65j3iGwu7lGMD34X-4J_uO&index=2>. Acesso em: 06/06/2024.

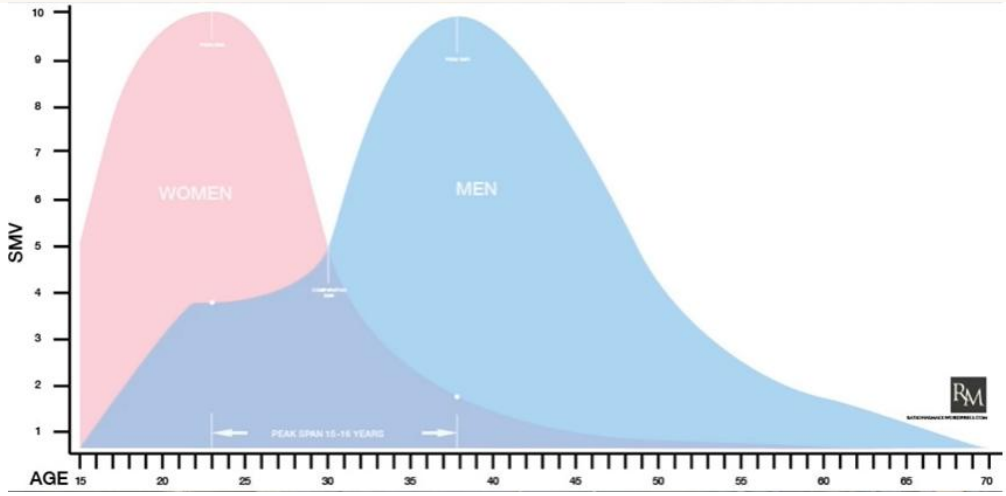


Figura 1: gráfico que ilustra a ideia e valor sexual de mercado de homens e mulheres ao longo da vida. A ideia central é a de que o pico atingido por mulheres é no início da idade adulta, enquanto que o pico atingido pelos homens se dá na faixa dos 30 a 40 anos.Disponível em:<https://www.youtube.com/watch?v=oHuKDY-OEMo&list=PLKMF7Unzvbu65j3iGwu7lGMD34X-4J_uO&index=2> Acesso em: 06/06/2024.

Algo de suma importância para a compreensão dessa cosmovisão é a de que "Mulheres simplesmente são, homens devem se tornar"[4], o que indica que o fluxo narrado no gráfico no que diz respeito às mulheres reflete um movimento natural, enquanto os homens precisam investir em um projeto subjetivo de se tornarem homens mais desejáveis.

Algo muito interessante na visão de mundo Red Pill é a forma como eles encaram as dinâmicas de relacionamento entre homens e mulheres, através de um discurso que torce estereótipos de gênero em uma busca de reforçar papéis de gênero rígidos e tradicionais. A armação dessa visão é pautada pela ideia e um mal-entendido fundamental entre homens e mulheres no que diz respeito ao que cada um busca em um relacionamento. Para os Red Pills, ocorre uma inversão dos estereótipos de gênero associados a homens e mulheres, sendo os homens os que ocupam a posição de uma personalidade idealista e romântica, que busca o amor de uma mulher enquanto um fim

[4] Disponível em: <https://youtu.be/MyR6FcT7ozQ?si=uJ3-1NH6CAxQseOI>. Acesso em 29/06/2024.

em si mesmo, enquanto as mulheres são as verdadeiras pragmáticas e oportunistas, buscando nos relacionamentos o amparo financeiro e emocional, selecionando homens que atendam a estes critérios em um relacionamento.

Mais especificamente, existem fases específicas dos interesses sexuais de uma mulher, um detalhamento conceitual que não consegui encontrar em relação aos homens. Como ilustra a figura abaixo, é possível perceber uma oscilação de fases em que a mulher irá buscar um maior grau de experimentação e variedade sexual e momentos onde o principal objetivo é a segurança material. Dentre os vídeos analisados, só consegui encontrar falas que tratam da juventude das mulheres, mas não consegui obter falas onde a fase da meia idade e a velhice seja abordada.

A fase dos 18 aos 28 anos caracteriza uma fase de experimentação sexual, onde as mulheres buscam conhecer os mais diversos tipos de homens pois estão no ápice de sua fertilidade e da agência sexual, esta última sendo considerada a única fonte verdadeira de agência das mulheres. Após o término dessa fase, começa a busca por maior segurança material[5]. Assim, compreende-se que a fase da juventude valoriza mais os homens alfa, líderes viris e atraentes, enquanto a fase posterior valoriza mais os homens beta, chefes de família provedores que buscam segurança e a criação de vínculos. A justificativa dada para tal argumento recorre a preceitos evolutivos, defendendo que foi evolutivamente útil às mulheres buscarem homens fortes e serem criteriosas com suas escolhas sexuais, uma vez que isso as teria ajudado a sobreviver. Curiosamente, nenhuma explicação evolutiva é dada para a noção de que são os homens os verdadeiros românticos idealistas.

[5] Ibid.

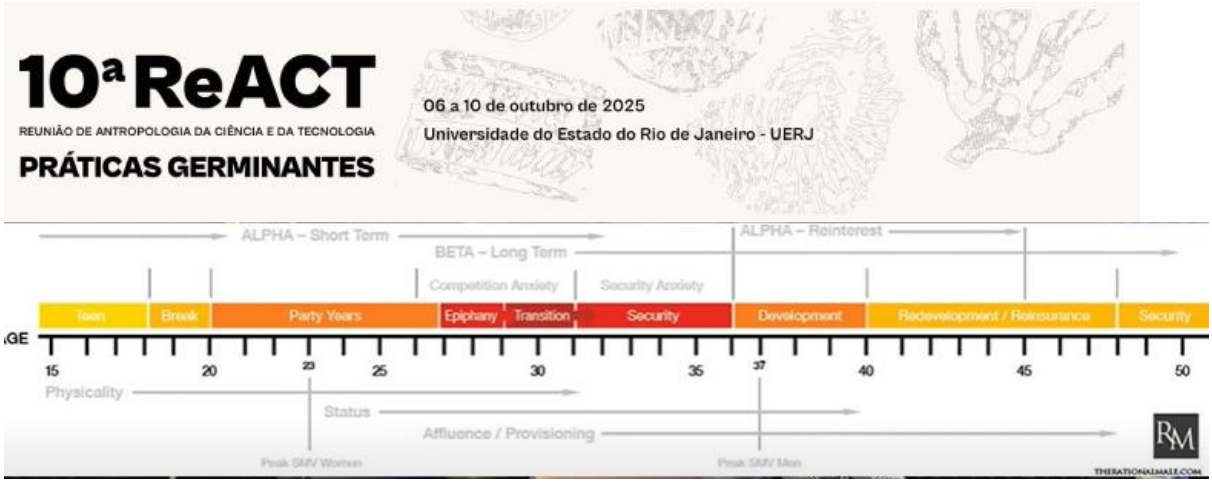


Figura 2: esquema que representa os interesses sexuais de uma mulher ao longo da vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oHuKDY-OEMo&list=PLKMF7Unzvbu65j3iGwu7lGMD34X-4J_uO&index=2> . Acesso em 06/06/2024.

O fato de que os estereótipos e gênero hegemônicos corresponderem ao exato oposto do que pauta a visão Red Pill seria explicado pelo fato de que cada sexo mostra uma imagem pública oposta a sua verdadeira natureza, o que leva ao mal-entendido fundamental que guia as relações sexuais entre homens e mulheres. Algo que aproxima a visão Red Pill dos estereótipos tradicionais de gênero é a forma como cada sexo lida com o respeito. Enquanto homens compreendem que o respeito precisa ser conquistado, mulheres acham que o respeito é um direito natural de todos,

Algo que pode acontecer na transição entre essas duas fases é a criação da chamada “Alpha Widow”, ou “Viúva Alfa”. Tal termo caracteriza uma mulher que se envolveu com um homem alfa no passado, mas que por algum motivo não conseguiu manter o relacionamento com esse homem e por isso mantém uma espécie de nostalgia pelo momento em que se relacionou com esse homem[6]. Ocorre que este homem servirá como uma espécie de métrica para os próximos homens com os quais essa mulher irá se relacionar no futuro, deixando de aceitar homens que sejam inferiores ao que realizou o “imprinting”[7] naquela mulher.

---

[6] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uYyU-p56bso&list=PLKMF7Unzvbu65j3iGwu7lGMD34X-4J_uO&index=1&pp=iAQB>. Acesso em 18/06/2024.

[7] Um termo retirado da psicologia comportamental que designa o reconhecimento de uma mãe e seu filhote. No caso, o termo opera aqui como uma medida e reconhecimento entre uma mulher e seu par ideal.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A ideia de par perfeito seria uma convenção social criada para reforçar a monogamia, servindo como um consolo para mulheres mais velhas que tivessem perdido seu macho alfa na juventude ou homens afeminados que não conseguiram encontrar um par sexual. Desse modo, esse mito serviria como uma espécie de consolo que faria com que essas pessoas acreditassem que seriam capazes de encontrar um relacionamento. Tomasi também defende que os homens devem exercitar tanto o lado dominante alfa quanto o lado cuidador beta, uma vez que as mulheres preferem lados diferentes dos homens em diferentes fases da vida.

3.2.A revolução sexual e a poligamia incentivada pelas mulheres

Além da ontologia fundamental no que diz respeito ao gênero e ao sexo para os red pills, também encontramos um diagnóstico a respeito da s relações de gênero hoje em dia. O diagnóstico constitui, sinteticamente, na denúncia de um estado de coisas pautado por uma poliandria generalizada advinda do empoderamento excessivo das mulheres- e aqui eles se referem às conquistas do direito ao trabalho, voto, acesso à educação, etc.- que as levou a não mais dependerem dos machos beta provedores e dinheiro e demais suportes materiais. A consequência disso seria que agora as mulheres vivem em um estado de compartilhamento de machos alfa, uma vez que acham que merecem apenas o bom e o melhor os homens, não se envolvendo de modo compromissado com nenhum relacionamentos, muito menos se comprometendo com um homem beta menos atraente, uma vez que as mulheres não precisam mais dos apoio financeiro dos homens.

Os culpados por essa situação são os avanços da revolução sexual, tanto as biotecnológicas como a criação da pílula anticoncepcional, até as mudanças políticas como o direito ao divórcio, ao trabalho fora de casa e à educação superior. Isso teria feito com que as mulheres ficassem excessivamente independentes dos homens, não precisando mais se submeter às ordens de um homem beta provedor do lar. Outro ponto a se destacar, e que deriva da noção de que as mulheres são pragmáticas e interesseiras, é a de que o parentesco agora não é mais regido pelo casamento, mas sim pelo pagamento de pensão.

Com a crescente independência das mulheres, criou-se o ideal de que elas podem exercer o papel de um homem melhor que um homem, o que fez com que as mães-solo fossem valorizadas como heroínas empoderadas que não precisam de homens para criar seus filhos, o que levou a um maior número de crianças mal-criadas. Junto a isso, as mulheres começaram a adotar uma estratégia de relacionamentos baseada em relacionamentos curtos com machos-alfa, com a duração suficiente para gerar filhos e pedir o divórcio, visando o acúmulo de pensão advinda da quebra do relacionamento. Isso indicaria uma sociedade onde as mulheres ganharam poder e independência às custas dos homens que as sustentam e são divididos sexualmente entre elas. Esses homens que são divididos entre as mulheres seriam apenas aqueles enquadrados enquanto machos-alfa, já que os machos-beta teriam se tornado inúteis financeiramente e portanto estariam solitários e sem acesso ao sexo[8].

Esse diagnóstico de "emasculação" dos homens teria gerado homens sozinhos e desencorajados a agir em comunhão com outros homens, uma vez que a ideologia da inclusão teria se infiltrado em meios de sociabilidade até então quase que homogeneamente masculinos. A relação entre homens é entendida como baseada em interesses e projetos comuns, o que leva a uma maior tolerância a comentários mais agressivos e assertivos entre homens, já que o que move a relação entre eles é a busca por um ideal acima deles, o que possibilita uma atitude menos preocupada com os sentimentos de cada um e mais voltada à perseguição de um objetivo. A entrada de mulheres nesses meios teria tornado a sociabilidade entre homens mais frágil, pois agora se instaura não só uma competição pelas mulheres recém-chegadas, como também o paradigma muda de uma busca comum por um determinado objetivo e passa a ser baseado na inclusão das mulheres, o que rompe com o paradigma anterior.

Os Red Pills então buscam por uma espécie de pacto da masculinidade, um código de apoio mútuo que não seja violado por mulheres e seus interesses. A criação de espaços exclusivos para homens é encorajada, como uma forma de criar esse modo de solidariedade. A necessidade disso vem do fato de que os homens estariam se tornando mais solitários e enfraquecidos devido ao empoderamento feminino e ao avanço das

[8] Disponível em: <https://youtu.be/MyR6FcT7ozQ?si=st4HC3z_ND-6isB6>. Acesso em: 29/06/2024.

tecnologias digitais, que separam e individualizam as pessoas, desencorajando a sociabilidade cara-a-cara. Isso seria uma suposta explicação para a taxa de suicídio entre homens, uma vez que muitos abrem mão de seus amigos para fazerem do casamento o ponto central de suas vidas. Logo, se ocorre um divórcio, os homens não ficam com mais nada, perdendo propósito na vida e achando que o suicídio é o único caminho. Daí surgem as demandas pelo restabelecimento das relações tradicionais de gênero, como forma de assegurar a permanência dos vínculos e a seguridade das relações amorosas[9].

4.Considerações finais

Considerando que parto da discussão suscitada pela virada ontológica, seria interessante averiguar o enquadramento da ontologia Red Pill nas ontologias destacadas por Descola (2015), em que este defende a existência de quatro cosmovisões possíveis: animismo, totemismo, analogismo e naturalismo. O naturalismo é a ontologia predominante na modernidade, onde ocorre a separação entre natureza e cultura, sendo o primeiro campo passivo, inerte e compreensível através a ideia de leis naturais, enquanto o segundo campo engloba o que há de mutável, espontâneo e variável. A natureza engloba os não-humanos, a cultura, os humanos.

Seria leviano apenas enquadrar a ontologia Red Pill dentro dos pressupostos do naturalismo sem antes observar como que essa própria ontologia torce as próprias concepções naturalistas. Apesar do fato e observarmos um grande apelo à uma noção de natureza estanque e regida por princípios previsíveis- algo evocado no discurso Red Pill a partir de um suposto apoio evolucionista às suas teses- não se trata apenas da noção de que existem duas substâncias distintas e estanques (natureza e cultura), mas uma espécie de natureza que abriga em si uma parte natural e uma parte cultural.

Talvez seja possível falar de um meta-naturalismo ou de um naturalismo fractal no que diz respeito à cosmologia Red Pill, uma vez que podemos ver uma classificação analógica do dualismo natureza/cultura aplicado aos dois gêneros. A afirmação já citada de que, para os Red Pill, “mulheres simplesmente são, homens devem se tornar” reproduz os polos dualistas do binômio natureza/cultura, sendo as mulheres aquelas que ocupam o

[9] Disponível em: <https://youtu.be/sMnvRb0TbeA?si=PhMEjfAHWuHiAuE5>. Acesso em: 29/06/2024.

lugar da natureza que "simplesmente é", e os homens ocupando o lugar da cultura que "precisa se tornar". De certo modo, é realizado um negativo da proposição de Beauvoir, uma vez que é preciso se tornar um homem, não apenas nascer desse modo. Ocorre uma troca entre imanência e transcendência, as mulheres ocupam a posição natural-transcendente, enquanto os homens ocupam a posição cultural-imanente. Todo esse jogo ocorre entre o de uma Natureza ainda maior, que rege como cada gênero se comporta, uma vez que as definições do gênero Red Pill rejeitam o construcionismo social. Uma grande Natureza que tudo determina, abrigando dentro de si um par ontológico que conta com uma natureza natural e uma natureza cultural, correspondendo aos sexos feminino e masculino, respectivamente.

Portanto, talvez sorrateiramente, a cosmovisão Red Pill abre dentro do seio de sua própria ontologia o caminho para sua desconstrução, uma vez que entende que um dos polos do binário precisa tornar-se si mesmo. Isso abre portas para a infiltração sorrateira de uma concepção performativa da identidade de gênero, uma vez que os homens precisam construir sua identidade através de suas próprias ações (Butler, 2023, pp. 56).

É possível dizer que há nesse naturalismo fractal a evocação de imagens modernas articuladas a partir do dualismo natureza/cultura, usados para ilustrar o conflito entre os gêneros. A mulher, natural por excelência, teria se revoltado com a dominação masculina da cultura, ousando assumir o papel humano de explorar materialmente a partir da dominação sob o outro pólo do dualismo (a troca do parentesco por casamento pelo parentesco por pagamento e pensão). A mulher simplesmente existe e precisa ser conquistada pelo homem, que precisa tornar-se excelente para domar e dominar a mulher/natureza.

Esse jogo de imagens remonta ao que Haraway (2019, pp. 160) critica em seu seminal ensaio, o *manifesto ciborgue*, uma história de origem marcada pela pureza da natureza intocada. A estória de origem se verifica ao observarmos como a natureza é trazida para conferir uma ordem transcendental ao caos de um mundo permeado por narrativas socioconstrutivistas pós-modernas, não à toa uma das principais tarefas dos homens hoje em dia seria o de retomar a "verdade objetiva"[10].

[10] Ibid.

As lutas feministas se mostram defrontadas com movimentos reacionários que buscam destruir conquistas históricas que em algum momento podem ter aparecido como dadas. Contra o ideal humanista de transformação do mundo natural pelos artifícios da cultura, proferem um ideal político de retorno a um estado natural supostamente imutável e ordeiro. Resta às lutas e teorias críticas a respeito das relações de gênero o desafio de questionar essa natureza, não através da sua negação e diluição conceitual na noção de cultura, mas através de alianças interdisciplinares ousadas e heréticas quanto às divisões das ciências entre naturais e sociais, da confusão de fronteiras entre o natural e o artificial, o orgânico e o maquínico, o material e o semiótico. É preciso reinventar a natureza, para que ela não seja arma apenas daqueles que a figuram enquanto um paraíso perdido ou uma prisão política.

5.Pós-escrito especulativo: por uma natureza outra

Se o que buscamos é retomar a matéria e não deixá-la nas mãos reacionárias do masculinismo de extrema direita, encontramos nas práticas científicas contemporâneas aliados importantíssimos. Como Latour (1993, p. 159) e Barad (2017) nos apontaram, a materialidade se apresenta enquanto algo intimamente ligado ao discurso e à agência, abrindo portas para que nosso corpo seja mais do que a inércia da coisa extensa

A reiteração da performatividade de gênero não exige o abandono da sua noção central, mas sim a assimilação das possibilidades analíticas que esta nova concepção oferece para a abordagem alternativa do corpo, do sexo e do gênero. Paradoxalmente, o cenário teórico permanece o mesmo em sua estrutura fundamental, ao passo que a sua substância interpretativa é profundamente alterada. Mantém-se a premissa de que a significação é inescapável e que a ilusão de essência decorre da reiteração de atos estilizados.

Contudo, o significado destas proposições é substancialmente modificado pela adoção do conceito neomaterialista de performatividade: a ausência de um exterior à significação não se deve ao aprisionamento em esquemas semióticos transcendentais e apartados do mundo, mas sim porque a semiose é endogenamente produzida pela e na

realidade, manifestando-se como um processo de tradução efetuado por entidades que materialmente produzem sentido a partir umas das outras. Similarmente, a inexistência de essências é substituída pela recorrência de testes de força que garantem a existência do sexo e do gênero; uma vez estabilizados, estes testes perdem a sua visibilidade enquanto processos de agenciamento (Latour, 1993, pp. 159). A escala dos fenômenos em análise é significativamente expandida: o foco transcende as práticas discursivas como domínio exclusivamente humano e indiferente a outros actantes, abarcando uma complexa rede de atores somáticos, políticos, ficcionais e científicos que atuam conjuntamente na produção do gênero.

A consequência evidente da assimilação de um conceito distinto de performatividade é o reconhecimento de um sistema reticular que abrange e constitui atores heterogêneos. Torna-se imperativo o estabelecimento de modos de composição com esta rede, visando uma práxis teórica e política feminista apta a responder aos desafios contemporâneos impostos pela biotecnologia, pelo Antropoceno e pela erosão progressiva da bifurcação entre natureza e constituição moderna. O corpo revela-se, assim, como um complexo agenciamento de atores que, pela repetição de processos tanto bioquímicos quanto ético-políticos, instituem uma estabilidade intrinsecamente frágil. Essa estabilidade pode ser constantemente reconfigurada e modificada por uma ampla gama de intervenções, que incluem transições hormonais, novas técnicas de produção de subjetividade, o uso de próteses e ressignificações ontoepistêmicas, entre outras.

De fato, conforme assinalado por Latour (2020, pp. 177), a inversão da agência observada entre natureza e cultura parece encontrar paralelo na dicotomia análoga entre sexo e gênero. No contexto em que o planeta demonstra uma capacidade ativa de subverter os agenciamentos civilizacionais, enquanto a humanidade permanece incapaz de conceber um futuro habitável em meio a uma era de catástrofes, surge uma analogia pertinente entre a crise terrestre e a situação atual do sexo e do gênero. Em um período marcado pela ascensão de um conservadorismo extremado, pelo purismo sexual, pela perseguição identitária e pela retropalatalização de práticas somáticas, as regulações de gênero se apresentam como estruturas rigidamente imobilizadas e de difícil subversão. Isso ocorre concomitantemente a uma era em que o sexo manifesta uma potência inédita de pluralidade, impulsionada pelas novas formas de alteração biotecnológica do corpo

através de um leque inesgotável de procedimentos estéticos, cirúrgicos e hormonais, capazes de fazer proliferar uma miríade de novas identidades.

Neste novo mundo, a matéria do corpo nos apresenta novas modalidades de agência, nos convocando a abandonar o vínculo entre o apego ao concreto o culto da estagnação e da necessidade. Uma matéria tão probabilística, tão incerta e tão ativa, nos convoca a olhar os nossos corpos e suas materialidades como agenciamentos contingentes e mutáveis, a apostar que nossa liberdade pode estar aliada a um corpo essencialmente aberto à alteridade material e seus devires.

6.Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Vazantes, v. 1, n. 1, 2017.

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

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade vol. 1: a vontade de saber. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1983.

HARAWAY, Donna. in BUARQUE DE HOLANDA(org.). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

LATOUR, Bruno. The Pasteurization of France. 1. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

LATOUR, Bruno. Gaia: uma figura (enfim profana) da Natureza. In: Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Ubu Editora, 2020.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. 4ª ed. São Paulo: Editora 34, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. MANA, Rio de Janeiro.vol. 8, n. 1,113-148, 2002.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Disputas de Sentido e Memória: Uma Abordagem Feminista e Ator-Rede na Análise da Institucionalização de Mulheres com Doenças Mentais no Brasil

Flora Fernandes Lima[1]

Resumo

Este trabalho relata parte de reflexões advindas de pesquisa de tese, voltada à análise da institucionalização de mulheres com transtornos mentais no Brasil, a busca pela construção de metodologia que se adeque às demandas acerca de pesquisa histórico-documental que seja compatível para uso junto ao campo da psicossociologia. Por meio de abordagens pautadas na Teoria Ator-Rede, além de perspectivas micro-históricas e feministas, pretende constituir análise documental inicialmente no *Instituto Municipal Nise da Silveira*, local responsável pelo acervo de prontuários do *Hospital Nacional de Alienados*. A investigação reconhece as instituições e suas documentações como atores ativos, fundamentando-se na perspectiva ator-rede de Bruno Latour, que atribui agência às estruturas e arquivos na construção do conhecimento e contribui também para a própria compreensão da dimensão de feminino, aqui pautada nas premissas de Butler (1993; 2024) de "performatividade". Utiliza-se também pressupostos Haraway (1995) como auxílio ao debate de pressupostos epistêmicos do fazer história, valorizando múltiplas vozes na interface entre corpo, gênero e práticas de cuidado, entendendo as perspectivas psiquiátricas como tecnologias que intervêm sobre os corpos, moldando identidades. Reconhecendo que a pesquisa envolve aspectos subjetivos e a própria implicação da pesquisadora, adota uma postura ética e reflexiva, considerando o envolvimento político no processo analítico. Essa abordagem permite uma leitura crítica sobre redes de atores, discursos e objetos culturais, ampliando as possibilidades de representação das práticas institucionais e políticas públicas relacionadas às mulheres com transtornos mentais no Brasil, contribuindo para uma compreensão mais complexa das experiências e resistências nesse campo.

Palavras-chave: Doença mental; Gênero; Teoria Ator Rede; Micro-historia.

1. Introdução

Esse estudo tem como problemática essencial a construção de método de investigação e análise destinado à compreensão de dinâmicas institucionais voltadas para mulheres com diagnósticos de doença mental no contexto brasileiro, através de investigação histórica e documental. Trata-se da tentativa de construção de metodologia que se adeque às demandas acerca de pesquisa histórico-documental que seja compatível

[1] Psicóloga, psicoterapeuta corporal e CBT (*Certified Bioenergetic Therapis*t – IIBA). Doutoranda em psicossociologia – IP/UFRJ. E-mail: flora.flima@gmail.com.

para uso junto à psicossociologia, minha atual área de estudos, uma vez que não se ressalta nesse campo um método específico e prévio para o estudo de perspectivas históricas.

Mesmo com essa aproximação, ainda em andamento em sua elaboração, entendo que aqui segue um estudo que busca constituir formas pertinentes de associações com os aspectos de estudo pretendidos. Julgo esse aceno de pertencimento como algo necessário, um fruto não tem como cair tão distante da árvore.

Percebi a necessidade de articulação e constituições que permitissem aproximações a um viés que possa abarcar a intenção de pesquisa pretendida, uma vez que a comunidade que pretendo estudar não se encontra mais pessoalmente acessível, por se tratarem de grupos de mulheres internadas junto ao *Hospital Nacional de Alienados* (HNA), ainda no começo do século XX.

Dentro do meu processo de construção de tese, atualmente intitulada *"Sobre a construção de uma "histeriografia": Circulação e disputas de sentido do feminino e de saúde em equipamentos de atenção em saúde mental"*, interessa a busca por acompanhar processos e aspectos destacados pelo encontro de mulheres com normativas inicialmente relacionadas à psiquiatria, enquanto modelo hegemônico de atenção às doenças mentais, bem como diante de diferentes concepções de saúde que possam ser observadas.

Entendo que a perspectiva de análise comparativa dos discursos presentes nos documentos selecionados permitiria identificar algumas das práticas que envolvem corpos socialmente marcados, tornando mais evidentes as perspectivas e as interações que cercam essas relações.

Julgo também pertinente atentar para dinâmicas de disputas de sentido presentes, tanto direcionadas ao entendimento de doença mental e saúde quanto acerca do próprio sentido de feminino. São batalhas travadas nos cotidianos institucionais, onde que algumas visões vencedoras e estabilizadas podem ser evidenciadas por marcas resultantes do encontro entre indivíduos e direcionamentos técnicos e teóricos aos quais estão submetidos. Um olhar atento para tais tecnologias permitiria vislumbrar as inúmeras negociações entre os muitos elementos envolvidos com a construção dos cenários voltados aos cuidados com aqueles considerados adoecidos mentalmente no Brasil.

Na tentativa de constituir uma "histeriografia", percorro alguns caminhos com o auxílio de Latour (2008) e de suas contribuições a Teoria Ator-rede (doravante TAR).

Suas considerações acerca da ciência e suas tecnologias permitem percebe-la como produtos de complexas redes de associações e articulações heterogêneas, em reconhecimento à contextualidade do conhecimento científico.

Assim, a psiquiatria e seus equipamentos/técnicas/conceitos, enquanto conhecimento científico e o "campo psi"[2] de maneira geral, são aqui compreendidos como resultado de interações complexas, contraditórias, estruturantes e estruturadas, que quando analisadas podem revelar processos de reformulação e interações que as moldam.

As demarcações de análise convergem também em um ponto importante: o nascimento da psiquiatria e de sua concepção de feminilidade observadas a partir da movimentação do conceito de histeria e outros diagnósticos usualmente vinculados ao feminino. Os rastros deixados pelos seus usos são constituições de interesse a serem acompanhadas em diversos contextos. Sem ignorar contingências mais amplas, devem nortear questões de gênero, recortes interseccionais, dentre outros vieses pertinentes.

Cientes dessa confluência de movimentos, podemos também direcionar-nos aos "novos" interesses da história que se fazem presentes também por meio de fórmulas não convencionais de se construir narrativas. Assim, é interesse buscar por "*micro-histórias*", histórias de pessoas comuns ou "*histórias da vida cotidiana*", perspectiva trabalhada por autores como Ginzburg (2006) e Balltondre (2019) e que possibilita pensar fluxos que vão entre "macro" e "micro".

A demanda por posicionamento, algo presente tanto na TAR quanto na micro-história, é algo em comum com a psicossociologia, subárea na qual se enquadra esse trabalho de análise e que, segundo Maisonneuve (1977), encarrega-se de interações em processos sociais e psíquicos no nível de condutas concretas, bem como interações das pessoas e dos grupos em suas vidas cotidianas.

A psicossociologia foca a princípio em como os indivíduos constroem suas subjetividades em interações com grupos, instituições e contextos sociais através de sua base teórica influenciada pela psicologia social, sociologia crítica, psicanálise e teorias da identidade. O sujeito toma, em muitas de suas premissas, um lugar central, moldado por estruturas sociais e capaz de transformação. Assim, Maisonneuve (1997) a define:

[2] Farei uso do termo "campo psi" por entender que as práticas vivenciadas em instituições voltada pra tratamento de doenças mentais englobam conhecimentos e práxis advindas de muitas áreas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> "É com efeito (e nisso insistimos), esse cuidado de concretude e de exaustividade que caracteriza a psicossociologia e seu papel de charneira: pois a sociologia, reduzida a si mesma, se limita ao jogo das estruturas institucionais e das regulações coletivas. Assim também, o aproche puramente psicológico se aplica a 'funções mentais' encaradas em sua generalidade, ou sob seus aspectos diferenciais. Nem um nem outro está em condições de assumir integralmente a descrição e a interpretação de uma conduta em situação, seja porque esta é estudada sem personalizar os sujeitos, seja porque se estudam os sujeitos sem situar-lhes suficientemente as condutas" (Maisonneuve, 1977, p. 5-6).

Por se tratar de uma ciência "charneira", uma ciência da "encruzilhada" entre psicologia e sociologia, a psicossociologia acaba por buscar acessar como processos considerados psicológicos são interinfluenciados pelo contexto social, incluindo-se fatores culturais, históricos e institucionais. Assim, faz sentido promover a junção entre o aproche objetivo e o do sentido vivido no nível dos agentes em situação, de forma a superar visões dicotômicas da realidade, como aspectos "micro" e "macro", ou ainda binarismos outros como natureza-cultura, ética-política, indivíduo-sociedade etc.

Com base nesse entendimento, é possível inferir que nos espaços de atendimento, sejam eles hospícios, manicômios, e adicionaria aqui também CAPS (Centros de Atenção Psicossocial) e demais equipamentos pós reformistas, existem produções e reproduções de sentidos que atravessam muros nos dois sentidos, de dentro para fora e de fora para dentro. Mais ainda, implicam movimento que se reflete entre o individual e o coletivo.

2. Contribuições da TAR e da "performatividade" a um fazer "histeriografico"

Um dos movimentos para constituição da abordagem pretendida implica também conjuntamente aproximação com definições da TAR[3]. Dentre outras questões pertinentes, tem-se como uma das possíveis heranças ao campo da psicossociologia, a crítica à centralidade do sujeito. Assim, uma contribuição "latouriana" agregada para o debate pretendido é a atribuição de status de ator aos "objetos" do mundo, que revelam o "real"

[3] Assumo a partir de Bruno Latour (2008), a ciência e suas tecnologias como produtos de complexas redes de associações e articulações heterogêneas, em reconhecimento à contextualidade do conhecimento científico. Assim, a psiquiatria enquanto conhecimento científico e o "campo psi"[3] de maneira geral, são aqui compreendidos como resultado de interações complexas, contraditórias, estruturantes e estruturadas, que quando analisadas podem revelar processos de reformulação e interações que as moldam.

por meio de suas relações sociais, participando ativamente da construção de conceitos e de todo o campo técnico associado (Latour, 2000).

Esses objetos entram como atores mesmo que não sejam considerados seres humanos ou mesmo seres viventes. Nesse sentido, há a premissa de fenômenos sociais produzidos em rede de associações entre humanos e não-humanos. Não há um "sujeito central", uma vez que todos os envolvidos são considerados atores com potencial agência.

Assim, na constituição do viés de análise que me proponho a empreender, são considerados como exemplos de seres actantes do recorte em questão profissionais de saúde e seus registros, políticas públicas, prédios públicos, documentos antigos, bem como práticas e organizações institucionais diversas, dentre outros a também entrarem em cena. Cada ator contribui à sua maneira para manutenção ou mudanças de práticas sociais observadas nos espaços de acolhimento em saúde mental a serem abordados.

Acerca das condições que permitem aproximações entre o campo da TAR e da psicossociologia, alguns pontos devem ser ressaltados. O primeiro deles passa pela minha própria vivência como estudante e pesquisadora em psicossociologia. Foi possível ter um claro entendimento de que a psicossociologia trata de um campo concorrido por correntes diversas, algo que se mostra inclusive nas próprias dimensões de ensino e pesquisa do programa de psicossociologia do qual participo, onde a TAR também é acessada como aporte.

Tendo em vista a metodologia relacional que ambas apontam, ao buscar abrir mão da separação entre "sujeito" e "objeto", premissa da TAR, tanto mais entendo haver uma aproximação por outras vias da constituição "psicossocial". Assim, é possível compreender os diversos atores como resultantes de práticas de redes de vínculos entre humanos e não humanos, sejam eles materiais (como um prédio de uma instituição) ou imateriais (conceitos e ideias) – indo aqui um pouco além.

Além disso, essa esquina, ou encruzilhada, na qual tive de me deparar, exigiu atenção para um viés de pesquisa que diante do fluxo possibilitado pela perspectiva historiográfica implicada subjetivamente pretendida. Acaba sendo uma possibilidade vislumbrada: a construção de uma narrativa que não ignore a contextualidade dos arquivos e documentos, contextualidade essa que se estende também às práticas e vivências próprias à pesquisa e à pesquisadora em questão.

Tal condição busca levar em conta que os documentos históricos a serem acessados, bem como sua constituição enquanto banco de dados e informações, são eles mesmos resultantes de processualidades necessárias as suas condições atuais. Não se encontram, portanto, os documentos dissociados de suas próprias condições institucionais.

O uso da pesquisa documental permite acrescentar dimensão do tempo à compreensão do social, como uma via de acesso a observação dos processos de mudança de indivíduos, grupos, conceitos, mentalidades, entre outros. A análise desse material deverá ser, é importante que se diga, comprometida com a compreensão de como são utilizados conceitos e diretrizes próprios a cada contexto, para a partir desse ponto somente buscar entender também manutenções ou alterações de suas circulações (Sá-Silva, Almeida e Guindani, 2009).

A contextualidade deve também considerar a dificuldade observada em separar o objetivo do subjetivo, separar sujeito e objeto do conhecimento, bem como seus feitos. Assim, a partir de Latour (2000) é possível reforçar a perspectiva de que a constituição de ciência, e da história da ciência não se dissocia de suas dimensões ideológicas.

Esse entendimento, em certa medida, tem o reforço de Huertas (2021), ao considerar que em uma análise não se trata, portanto, de ter ou não enviesamentos ideológicos, mas quais viés ideológicos e objetivos um historiador se propõe a adotar, explicitamente ou não, já que uma fonte histórica potencialmente apresenta infinitas possibilidades de leitura.

Assim, a TAR pode fortalecer a atenção as condições inerentes ao “lugar de observação”, apontada por Huertas (2021), quais sejam emprego profissional, pertença a linhas teóricas ou mesmo tradição de pensamento ao qual se vincula contextualmente. Existe, sob perspectiva compatível, a valorização da complexidade de relações e rejeição de explicações lineares. Convergem na ideia de que o pesquisador não deve assumir uma posição de neutralidade ou distanciamento, e sim envolver-se com os fluxos e movimentos do campo, reconhecendo conhecimento constituídos como produto de interações, prezando pela compreensão de análises mediante perspectiva relacional.

Ao ser aplicada à compreensão de diagnósticos psiquiátricos, essa concepção desafia a concepção recorrente de que as condições mentais e os transtornos sejam

necessariamente manifestações de uma essência natural ou advindos de uma base biológica fixa, como buscava comprovar Charcot em seus trabalhos acerca da histeria, ainda em meados do século XIX (Balltondre,2019).

Permite-se assim, compreender que as identidades e os estados de saúde mental são também produzidos por normas discursivas, práticas sociais e atos performativos que moldam o que consideramos normal ou patológico, que se refere a patologização de determinados afetos associados a mulheres. Assim, tal perspectiva pode ser também parcialmente associada à compreensão de estabilização de caixas pretas[4] latouriana (Latour, 2000), uma vez que tais conceitos, para estabilização de controvérsias, necessitam ser continuamente reforçados por atores e ligações diversas.

Nesse sentido, existem agentes e tecnologias (entendendo-se tecnologias de forma que abarque também procedimento do *campo psi*) que contribuem material e socialmente a conformações estritamente generificadas de corpos. Tais construções discursivas em hábitos cotidianos normalizados, ao serem abordada mediante perspectiva de Butler (1993), permitem considerar a vivência de gênero e sexo como constructos não estáticos, vinculado a expressões culturais e materializadas por meio de forçosa reiteração. Esse movimento manifesta-se através do que a autora define como "performatividade" e dizem respeito essencialmente à necessidade de reiterar continuamente discursos específicos para produzir os fenômenos regulatórios.

Sob esse foco, cabe aprofundar o conceito de "performatividade" de Butler (2024). Trata-se de uma discussão central em que entende o gênero não como uma essência ou identidade fixa, mas efeitos produzidos por atos repetidos e regulados por normas sociais e linguagens, conforme discorre em *"A performatividade não é um ato singular, mas uma repetição e uma ritualização de normas."* (Butler, 1993, p.15).

Nesse sentido, ser uma mulher é também em certa medida fazer-se mulher dentro de sistemas normativos que regulam quais performances devem ser consideradas

[4] O conceito de "caixa-preta", desenvolvido por Bruno Latour, refere-se a objetos, fatos ou tecnologias que, após um processo de construção social e técnica, se tornam amplamente aceitos e utilizados, a ponto de sua complexidade interna ser ignorada. Essa aceitação resulta de um complexo processo de mobilização de interesses e alianças entre diversos atores, como cientistas, engenheiros e o público, que contribuem para a legitimação do objeto. Para que algo se torne uma caixa-preta, ele deve operar de forma autônoma e eficiente, funcionando como uma peça rotineira em um sistema maior. A aceitação de uma caixa-preta implica uma opacidade em relação aos processos que a constituíram, levando os usuários a ignorar as controvérsias e negociações que a tornaram indiscutível (Latour, 2000).

legítimas. Trata-se, então, de algo produzido e não descoberto, cuja subversão pode demandar instituição de medidas que a contenham. Para além da rejeição de determinados comportamentos esperados, certas condições podem apontar para desestabilização de mecanismos que produzem e regulam essas identidades.

Butler (1993), ainda em ponto de vista passível de aproximações a Latour (2000), aponta a necessidade de reiteração como um sinal de que a materialização nunca é totalmente completa, uma vez que os corpos nunca se conformam completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta. Assim, sempre existirão dissidências, implicando, portanto, a não naturalidade desses conceitos, uma vez presente o esforço. Tais práticas reiterativas, sobre as quais o discurso incide, indicam materializar-se na construção conjunta de corpos e vivências de gênero.

Essas reiterações, nos casos aqui pouco antes apontados, recaem rumo a corpos "femininos" e "masculinos" a serem diagnosticado, caso entendido como necessário, em conformidade com o que se entende ser demandado por um gênero ou por outro. A condição de divisão binária de gênero e orientadora de estruturas voltadas ao tratamento de pessoas com doenças mentais pode ser usualmente vislumbrada em aspectos semelhantes quando mediante outros binômios. Assim, tem-se por exemplo a dicotomia natureza-cultura, que atribui usualmente às mulheres a condição de mais próximas à natureza, ou mesmo à maior proximidade com afetos, são com frequência considerados menos valorosos socialmente que o âmbito cognitivo (Goméz, 1999).

Essa dicotomia se vê também próxima à outra perspectiva de divisão, dessa vez entre o humano e o não humano, central à modernidade colonial, uma vez que essa distinção imposta aos corpos dos colonizados a serviço do homem ocidental vem a acompanhar outras distinções hierárquicas, incluindo as de homem e mulher. Essa perspectiva torna-se um embasamento central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade pautado em categorias homogêneas.

O suposto universalismo feminino deixaria de fora mulheres racializadas e do terceiro mundo por não contemplarem o circuito das possibilidades hegemônicas inerentes ao ser mulher. Torna-se a marca do humano e da civilização, uma vez que apenas civilizados podem ser considerados homens ou mulheres (Lugones, 2014).

Nesse sentido, Butler (2024) apresenta-se como contraponto a perspectiva de uma identidade e lugar social necessariamente definidos a partir de aspectos essencialmente anatômicos. A contestação de tais marcas consideradas de gênero e presentes em alguns discursos estaria, sob sua ótica, confrontando não a natureza e seus desígnios e sim a natureza somada a uma série de construções, práticas, discursos e tecnologias.

Importante apontar, no entanto, que mesmo dentro da psiquiatria enquanto área do conhecimento localizada, tais implicações entre corpo feminino e saúde mental também não são consenso, podendo estender-se a outros parâmetros mais voltados a moralidade, por exemplo. Com essa perspectiva abre-se mão, portanto, de uma ideia universalizante e padronizada de feminino.

3. Perspectiva micro-histórica

O entendimento de "micro-história", em grande parte aqui pautado sob a perspectiva de Ginzburg (2006), trata de uma abordagem historiográfica que se concentra em eventos, indivíduos ou fenômenos em "microescala" como via para revelar dimensões ocultas ou menos compreendidas da experiência humana. Diferente das formas tradicionalmente mais conhecidas de se fazer história, em que frequentemente se abordam grandes eventos e processos sociais, volta a atenção para acontecimentos cotidianos e específicos.

Na busca pela análise de complexidade direcionada a interações em nível local, usualmente busca por fontes não convencionais ou experiências de grupos marginalizados ou pouco documentados. Não se trata de uma história "menor" e sim de uma maneira de interrogar o detalhe como porta de entrada para o universal, exigindo rigor, atenção a fontes e sensibilidade interpretativa (Venâncio, 2023)

A questão da escala dos eventos e da implicação irrevogável do coletivo são nuances que parecem estreitar as relações entre micro-historia e psicossociologia. Nesse sentido, assim como na psicossociologia, o estudo de interesse, como por exemplo uma pequena comunidade, não implica o estudo da pequena comunidade em si, mas um estudo através dela. A comunidade pode aparecer como um meio para se atingir a compreensão de aspectos específicos relativos a uma sociedade mais ampla (Barros, 2007).

Na verdade, trata-se de aspectos que podem ser vistos como facetas do mesmo fenômeno e que demandam viés transdisciplinar, olhar esse que a princípio não se prende a objetos ou métodos de pesquisa específicos, em contrário, demanda abordagens multidimensionais, articuladas tanto quanto possível (Ribeiro, 2017).

Isso implica sair de uma abordagem historiográfica definida como uma *"historiográfica tradicional"* implicada com a visão de "grandes homens", abordados de forma quase sempre positiva e cujos feitos são diretamente ligados ao "progresso" da ciência. Podemos tomar como exemplo dessa perspectiva as muitas narrativas construídas sobre Phillipe Pinel e a "*liberação dos loucos das correntes*". Pinel é com frequência associado à representação da ciência e seus princípios racionais rumo a superação do "obscurantismo e superstições" em torno da loucura, reafirmando o suporte retórico de legitimação científica e social da medicina mental e seus profissionais.

Em oposição à historiografia tradicional, o *"viés revisionista"* oferece críticas as narrativas tradicionais estabelecidas acerca da psiquiatria e suas instituições, de forma a evidenciar também suas contradições e problemas. Esse enfoque teve dificuldades para ser aceito em círculos psiquiátricos mais conservadores e em certos momentos, conforme aponta Huertas (2021), chegou a cair em situações maniqueístas.

O revisionismo surgido a partir dos anos sessenta do século XX, ao ampliar o enfoque antes dado às perspectivas tradicionais, abriu espaço para disciplinas como as vinculadas às ciências sociais (história social, antropologia, sociologia, etc), analisando os acontecimentos em foco a partir de pressupostos sociais e culturais, externos ao próprio saber psiquiátrico. Inclui-se também nas novas perspectivas apontadas uma abordagem à história conceitual da psiquiatria, focando na história dos "sintomas", perspectiva complementar ao social e institucional.

Ao resgatar aspectos da psicopatologia descritiva, permitiria retomar a relação entre história e clínica, questionando reducionismos e fragilidade do arcabouço conceitual típicos a atuais sistemas nosológicos, a exemplo do DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Nesse sentido, a loucura vista para além de uma condição médica, passou a ser também entendida como composição cultural e agregada ao seu tempo e condições culturais, refletindo normas sociais, valores e relações de poder. Essa

perspectiva ajudaria a entender e discutir persistências e alterações em diagnósticos como a histeria, por exemplo.

Balltondre (2019) aponta ainda a inclinação mais recente rumo a novas questões históricas e perspectivas. Dentro do que entende como novas formas de se fazer história como *"história vista de baixo"* ou mesmo suas variações como *"história da vida cotidiana"* ou *"micro-história"*, destaca a implicação dessas com uma "nova história cultural" em que a partilha do foco em experiências qualitativas vividas por pessoas comuns e seus cotidianos passa a ser enfocada.

Cabe então pensar a nomeação, a forma como tais fenômenos/comportamentos são descritos, bem como restrições ao discurso voltado para aspectos relativos ao gênero e suas condutas, como ferramenta de desenho de fronteira e repetição de normas que alimentam campos que delimitam o que pode ser descrito como "humano". Ter uma proposta de historiografia que se preocupe com tais abordagens, bem como tema diferenciados como corpo, emoções, sexualidade, espiritualidades, etc, transparece que o fazer histórico está agora também disposto a fazer e responder perguntas sobre si mesmo e suas práticas (Balltondre, 2019).

Uma das perguntas cabíveis seria, como dar validade a histórias feitas por mulheres e sobre mulheres quando a primeira dificuldade que se enfrenta nesses casos aponta uma "natureza masculina" ou androcentrismo da história? Assim, narrativas com essas qualidades vêm sendo sistematicamente invalidadas em espaços onde deveriam também receber respaldo. Mulheres em pesquisas sob viés feministas acabam sendo consideradas "grupos de interesse especial" (Haraway, 2009).

Validar o espaço das contribuições de estudos de gênero ao estudo da história levantaria, inclusive, um conjunto de importantes reflexões metodológicas no sentido de historicizar conceitos e metodologias, de forma a alimentar uma experiência social crítica que difere de tradicionais paradigmas culturais hegemônicos masculinos. No imaginário social da história enquanto área do conhecimento, Losandro (2016) aponta que

> "Durante muito tempo, foram negadas às mulheres a autonomia e a subjetividade necessárias à criação, consequência da manipulação, do controle da palavra e da escrita. O patriarcado teve, como uma de suas funções na história, a construção e a reprodução de uma memória implacável, imóvel, endurecida e controladora do poder epistêmico. A história das mulheres narra

> e revela uma história do silêncio, uma história do confinamento, mais do que do esquecimento" (Losandro, 2016. p. 154).

A existência de uma história a ser escrita que aborde a noção de representação de poder desigual da história dada pela dominação masculina demanda análise a ser feita inclusive nos espaços acadêmicos. São usualmente figuras masculinas que formulam as regras, que organizam a sociedade, que estabelecem territórios e fronteiras.

Ressalto que eram também homens as figuras e grandes nomes representantes da psiquiatria responsáveis por organizar os equipamentos e normas em saúde mental voltados a mulheres. Ter isso em sério permite que muitas estruturas sejam remexidas quando se questiona o lugar de *"mulheres como seres do silêncio por sua própria natureza ou destinadas, na divisão do trabalho, às tarefas do corpo, da procriação, da casa e do privado"* (Losandro, 2016, p.154).

Tendo em conta o que um viés revisionista voltado para pautas de gênero pode proporcionar enquanto suporte de investigação e construção de narrativas, entendo ser necessário também atentar para as próprias condições epistemológicas de construção desse campo de estudo. Nesse sentido, acredito serem também multidimensionados os aspectos relativos ao gênero na construção de direcionamentos e silenciamentos de narrativas.

4. Possibilidades e ferramentas epistêmicas outras para um fazer história

Um olhar atento para as condições aqui apresentadas implica, dentre outras tantas coisas, a desnaturalização de verdades e métodos de uma ciência hostil, pelo menos aos olhos de Haraway (2009). Abrem-se questionamentos, entendo que ainda sem respostas conclusas, que implicam revisões nas formas de situar um objeto ou mesmo sob quais métodos aborda-lo, seria possível ainda um posicionamento tradicionalmente objetivo? Para essa questão Haraway (2009) busca propor uma versão feminista de objetividade.

Quando aponta demanda pelo reconhecimento de "tecnologias semióticas" e de construção de sentido singulares, sua proposta de ampliação de perspectivas na verdade me proporciona um certo alivio, já que me custaria muitos conflitos construir uma pesquisa e um texto tendo por bases principais uma tradição historiográfica ou métodos positivistas muito restritos. Aponto ainda que a autora preza com isso pela necessidade

de projetos outros de ciência sucessora, insistência em diferenças irredutíveis e multiplicidade de conhecimentos locais.

A perspectiva de Haraway (2009), aponta que precisamos aprender em nossos corpos como vincular os objetivos aos instrumentos teóricos e políticos de forma a nomear onde pertencemos ou não. Também me fez pensar qual lugar ocupo e quais caminhos posso aqui percorrer. É possível associar algumas de suas convicções com a perspectiva latouriana de construção de tecnologias, bem como de atores mediados pela linguagem no jogo de construção de conhecimentos (Latour, 2000), uma vez que também passo a me visibilizar como atuante.

Não se trata de um caminho objetivo e nem universal e sim de ênfase junto aos saberes localizados. Inclusive, citando novamente Haraway (2009), a desconstrução de verdades que não costumam ser usualmente questionáveis não é feita por caminhos muito fáceis. Ser um ator (ou atriz?) nesse campo implica admitir-me como presença que, assim como outros atores envolvidos, também se modifica conforme se envolve e performa. Os corpos são, nesse sentido, registros de sucessivas "contrapartidas" das vivências que progressivamente adentram seus meios sensoriais e sensíveis (Latour, 2008). Assim, outra pergunta que me cabe, como se constrói e movimenta o meu corpo como ator nessa história?

Pensar uma análise sob essa condição auxilia, pelo menos em partes, os impasses metodológicos aqui desenhados anteriormente e até parcialmente traduzidos por uma contradição necessária. Atende também para construção de um alicerce epistemológico a importância de leituras que abarquem *"sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro"* (Haraway, 2009, p.16).

Essa condição impede parcialmente certa aura de onipotência vinculada a corpos "não marcados", com o poder de ver sem ser vistos. Assim, localizar o saber, deixar expressas as marcas do corpo presente na pesquisa e na produção de conhecimento implica *"uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados"* (Haraway, 2009, p.16). Eu diria que abrir mão do

"olhar onipotente" pode ser entendido como retornar os olhares de fato aos corpos de onde vieram, uma vez situada de onde vem a análise.

Ainda sobre saber-se situada, convém referenciar novamente perspectiva de Haraway (2009), a qual propõe que para fugir do entendimento positivo de objetividade precisamos aprender em nossos corpos como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teórico e políticos, de forma nomear onde estamos e onde não estamos. Ao apropriar-se uma perspectiva de ciência "não devoradora", aponta esforços para nomear pertencimentos.

A objetividade a qual tento apegar-me percebe a condição de localização limitada e conhecimento limitado a partir de onde busco construir caminhos que me possibilitem elencar a partir de minhas vivências, uma vez que entender tais limites me coloca apta a isso. Assim, Haraway (2009, p.21) propõe: *"A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver."*. Minha responsabilização vem desse lugar.

Ao adotar um viés conceitual e analítico que preze por construções feministas, não vejo, pelo menos para a presente situação, a possibilidade de adoção de um ponto de vista único, dado que são múltiplas também as vertentes de construção de conhecimento feminista. Busco, no entanto, através do engajamento e responsabilidade política o uso agregado de alguns vieses feministas, atentando para perspectivas interseccionais.

Reconhecer a agencia do mundo no conhecimento abre espaço para algumas possibilidades por vezes inesperadas, uma vez que, ainda de acordo com Haraway (2009, p. 38): *"A objetividade feminista abre espaço para surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento; não estamos no comando do mundo"*.

A saída que adoto para a encruzilhada de constituição metodológica, atravessada por tantos caminhos possíveis, é guiar-me pela atenção ao corpo, ou parafraseando Carlos Castaneda, pelos caminhos que tenham coração, capazes de tecer sentidos. Sobre esse ponto gosto de pensar, assim como Suely Rolnik (2018), na existência de um "corpo que sabe". Rolnik (2018) instrumentaliza o conceito de afeto para definir os efeitos das forças do fluxo vital e suas relações diversas e mutáveis que nos constituem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ao propor um novo olhar, ou uma reapropriação do olhar, entende que nossos olhos são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver. Assim, meus olhos que acessam documentos podem ver traduções e lógicas a eles muito específicas. Haraway (2009) localiza nos olhos, é verdade, mas seu entendimento é cabível ao corpo todo e nesse ponto entendo como passível de aproximações conceituais com Rolnik (1995) e sua proposta de "descolonização" de corpos (e olhares).

Ao tomar por base vértices de entendimento de ambas, uma pesquisa feita com todo o corpo e seus afetos é também via de fuga de pontos de vista que soam como onipresentes, assim como de um fazer advindo de um olhar divino que potencialmente apropria e organiza toda diferença.

Podemos entender um "corpo que sabe" como dotado de conhecimento intrínseco, que vai além do entendimento racional e cognitivo. Essa ideia, na verdade, se opõe à visão tradicional que usualmente valoriza o intelecto e a razão, e que geralmente desconsidera experiências sensoriais e afetivas. Uma sabedoria que vem do corpo diz respeito a capacidade de sentir, perceber e se relacionar com o mundo também de forma intuitiva e corporal, um saber que se manifesta através dos afetos em movimento na vida cotidiana e que admite corpos capazes de guiar decisões e ações no mundo.

De forma vinculada ao entendimento de um "corpo que sabe", Rolnik (2018) percebe ainda a psicologia, aqui considerada como inerente ao "campo psi", como ferramenta associada ao dispositivo colonial-capitalístico. Área de conhecimento nascida historicamente como narrativa e técnica proposta para legitimar e naturalizar modos dominantes de subjetivação. Considera ainda a própria tradição psicológica surgida no centro dos impérios coloniais e patriarcais europeus como saber atravessado desde suas origens por estruturas de opressão colonial, que também é sexual e de gênero, necessitada de um duplo processo de descolonização e despatriarcalização. Trata-se, portanto, de também entender corpos femininos como elementos em constante disputa.

Aponto aqui também, dessa vez com o auxílio de Ferreira e Brandão (2021), a importância de partir de interpretações das relações intersubjetivas que perpassam meu corpo de pesquisadora, emprestado para pesquisa. Um corpo que apresenta marcas de classe, ciclo de vida, raça, etnia e gênero como marcadores sociais da diferença e que certamente influenciarão no resultado final. Assim, importa dizer que a presente pesquisa

é majoritariamente construída por uma mulher branca, cis, nordestina e migrante, umbandista, psicóloga e psicoterapeuta corporal, além de servidora em equipamentos de políticas públicas. É desse lugar e desse corpo que partem essas considerações, um corpo que se move e atravessa a presente análise.

5. Considerações finais

Embora trate-se de uma análise essencialmente historiográfica, gosto de pensar que uma perspectiva de leitura etnográfica escolhida e combinada se mostra como um dos caminhos para reforçar e assumir a subjetividade como parte integrante. Aqui retomo essa condição como uma das esquinas teóricas, ou encruzilhadas, com as quais me deparei. Assim, muito embora o foco principal seja a construção de uma narrativa de cunho histórico, a forma como as condições de pesquisa foram se delineando assume um *ethos* etnográfico, que perpassa a forma de se tocar os processos a ela inerentes.

Entendo que tal *ethos* tem potencial para atravessar o desenho de investigação e escrita, desde a construção do campo problemático até textos e relatórios a ele condicionados. Sobretudo, compreendo ser uma perspectiva analítica que trata de um caminho pouco percorrido e que, portanto, deve ser pisada com os cuidados e considerações necessárias.

Uma vez consideradas indissociáveis as perspectivas entre histórias contadas e quem as conta, diante do exposto, para a presente proposta de construção de narrativa dessa história, considero também ser interessante abordar como ela começa comigo. Assumo com isso posicionamento que vem de parte da obra de Donna Haraway (2009), em que considera a possibilidade, embora sem garantias, de existência de privilégio epistêmico de mulheres pesquisadoras para estudar outras mulheres que se originam de sua própria experiência feminina. De acordo com a autora, seriam perspectivas capazes de se contrapor à generalização e orientações a-políticas, ou seja, sem levar em consideração as necessidades de fato vivenciadas por essa parte da população.

Um olhar sob perspectiva histórica dessas tecnologias terapêuticas permitiria, com base em Facchinetti (2018), levantar camadas de análise e discussão acerca dos pontos apresentados, contemplando direcionamentos políticos presentes, inclusive como política de Estado, nos modelos voltados para esse tipo de atendimento sejam eles manicomiais e

entendo que também em seus diversos momentos ou pós reformistas. Existem nessas circunstâncias parâmetros de normalidade, tratamento e cura contingencialmente regulados pelos diversos formatos de tecnologias de suporte voltadas para os sujeitos, e em específico para as mulheres, e que incluem corpos como alvo de tutela.

Nesse sentido, perceber essas instituições de cuidado como tecnologias, produtos e produtores de complexas redes de atores e suas associações possibilitaria, dentre outras questões, abordar diferenças sexuais e raciais com aportes então considerados naturais e/ou biologicamente plausíveis. Tais embasamentos estariam entranhados conceitos, técnicas, práticas e equipamentos voltados à saúde mental (Passos, 2023). São rastros de um passado razoavelmente próximo, passiveis de serem acessados em algum grau pelos documentos nos quais se registravam os procedimentos em questão.

A busca da compreensão de aportes que subsidiassem a compreensão de "feminino" possibilitou entender que esse é um campo de compreensão disputado por vários sentidos – falado por terceiros e mais recentemente por nós também. Essa disputa, feroz, deixa marcas de sentidos produtivos em perspectivas que desafiam práticas tradicionais.

Demorei a perceber, dentre as várias tentativas de aproximação e delimitação, recortes, cortes e remontes, que isso também em certa medida significava justamente as disputas do campo de sentidos. Requisitado sob várias premissas, os corpos de muitas mulheres de nós são esquadrinhados, descritos, delimitados por muitos vetores.

Sem esgotar possibilidades ou apresentar modelos finais, aqui há a tentativa de apresentar caminhos e processos que impliquem discussão de muitas das premissas epistemológicas que constituem o fazer história de mulheres

Referências Bibliográficas

ANTÓN, Julen Ibarburu. **Rompiendo los muros de la Casa**. In: HACER HISTORIA MODERNA: Líneas actuales y futuras de investigación. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020. p. 1-16.

BALLTONDRE, Mònica. The historical understanding of female premodern possessions: Problematizing some gender assumptions in the historiography on Teresa de Ávila and Jeanne des Anges. **Women's History Review**, [S.l.], v. 17, p. 1-17, 2019.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** São Paulo: Editora Boitempo, 2024.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter. On the discursive limites of 'sex'**. Nova York/Londres: Routledge, 1993.

CASTANEDA, Carlos. **A erva do Diabo**. São Paulo: Editora Edibolso S.A, 1976.

ENGEL, Magali. "Psiquiatria e feminilidade". IN: PRIORE, Mary Del (org**). História da Mulheres no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2000. (p.322)

FACCHINETTI, Cristiana. História das Psicoterapias e da Psicanálise no Brasil: o caso do Rio de Janeiro. **Estud. pesqui. psicol., Rio de Janeiro**, v. 18, n. spe, p. 1106-1117, dez. 2018.

FERREIRA, J; BRANDÃO, E. Apresentação. In: _____ (orgs.) **Reflexividade na pesquisa antropológica em saúde: desafios e contribuições para a formação de novos pesquisadores**. Brasília: Editora UnB, 2021.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMÉZ, Antonio Diéguez. Psiquiatría y género: el naciente discurso médico psiquiátrico en España y el estatuto social de la mujer. **Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq**., 1999, vol. XIX, n.º 72, pp. 637-652.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773 . Acesso em: 26 out. 2022.

HUERTAS, Rafael. Historia de la psiquiatría, ¿por qué?, ¿para qué?: tradiciones historiográficas y nuevas tendencias. **Frenia - Revista de Historia de la Psiquiatría**, 2001. Madrid, v.1, n.1, p.9-36. Disponível em: http://www.frenia historiapsiquiatria.com/pdf/fasciculo%201/009-historia-de-la-psiquiatria-por-que-para que.pdf Acesso em: 07 set. 2024.

LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000 [1987].

LATOUR, Bruno. **Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência**. In: ARRISCADO, J.; ROQUE, R. N. Objectos impuros: experiências em estudo sobre a ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 37-62.

LOSANDRO, Antonio Tedeschi. Os desafios da escrita feminina na história das mulheres. **Raído**, Dourados, MS, v.10, n.21, jan./jun. 2016

LUGONES, M.. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935–952, set. 2014.

MAISONNEUVE, J. A psicossociologia, ciência-charneira e ciência da interação. In: _____. **Introdução à Psicossociologia**. São Paulo: Ed. Nacional: Edusp,

1977.

PASSOS, Raquel Gouvea. A (re)manicomialização da política de saúde mental em tempos bolsonaristas:a volta do eletrochoque e das internações psiquiátricas. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**, ISSN 2595-2420, Florianópolis, v.13, n.37, p.42-64, 2021.

PASSOS, Rachel Gouveia. **Na mira do fuzil: a saúde mental das mulheres negras em questão**. São Paulo: Hucitec, 2023.

RIBEIRO, Sandra Maria Patrício. O psíquico e o social: releituras e reflexões em busca de uma reconstrução do sentido. In: SILVA JUNIOR, Nelson; ZANGARI, Wellington (orgs.). **A psicologia social e a questão do hífen**. São Paulo: Edgard Blücher, 2017. p. 209-226.

ROLNIK, Suely**. Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

SÁ-SILVA,Jackson Ronie; ALMEIDA, Cristóvão Domingos; GUINDANI, Joel Felipe. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais.** Ano I - Número I - Julho de 2009

LOSANDRO, Antonio Tedeschi. Os desafios da escrita feminina na história das mulheres. **Raído**, Dourados, MS, v.10, n.21, jan./jun. 2016

TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. São Paulo: Escuta; 1991.

VENÂNCIO, Renato Pinto**.** A história e a micro história: uma entrevista com Carlo Ginzburg. **Linguagens & Representação**, Ouro Preto, v. 26, n. 1, p. 107–132, jan./jun. 2023. Disponível em: https://periodicos.ufop.br/lph/article/view/5998/4546 . Acesso em: 23 set. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O CORPO TRANS NA SAÚDE COLETIVA: PERSPECTIVAS DE PROFISSIONAIS DA SAÚDE DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

Sérgio Mascouto Gonçalves
Graduando em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
sergio.mascouto@hotmail.com

Daniel Szwarcfiter Cunha
Graduando em Psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro
danielszwcunha@gmail.com

Marcus Vinicius do Amaral Gama Santos
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
mvgama98@gmail.com

INTRODUÇÃO

A criação do Sistema Único de Saúde (SUS) na constituinte de 1988, alinhada à Reforma Psiquiátrica, inaugurou um novo paradigma de cuidado em saúde mental no Brasil. A construção doutrinária deste modelo se valeu dos valores sociais da igualdade, da universalidade e da integralidade como norteadores do seu funcionamento, sendo traduzidos no atendimento ofertado de forma completa e igual para todos os usuários. Entretanto, a fim de evitar que a reivindicação por *igualdade* fosse entendida como uma reivindicação de que todas as pessoas fossem submetidas a um mesmo tratamento, desconsiderando quaisquer peculiaridades, propôs-se a *equidade* como princípio, que reivindica que cada qual seja submetido a um tratamento condizente com sua suas especificidades.

A partir desta distinção, o presente trabalho se propõe a investigar a efetivação desses ideais na promoção e no acesso à saúde para pessoas transexuais, tendo em vista que se trata de uma

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

população muito específica, por sua vulnerabilidade e exposição a discriminações, violências físicas e verbais nos mais variados contextos e situações sociais brasileiros. Para tal, o presente estudo tomou por objeto de investigação profissionais de duas instituições do município do Rio de Janeiro: o hospital Instituto Municipal Philippe Pinel (IMPP) e a ONG "Grupo Arco-Íris", especializada no cuidado de pessoas LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade social. O objetivo deste trabalho foi estabelecer se e de que modo tais profissionais e os serviços públicos de saúde mental, no atual cenário pós-Reforma Psiquiátrica e clínica ampliada, são capazes de responder adequadamente às especificidades envolvidas nos atendimentos a corpos trans.

METODOLOGIA (OU MATERIAIS E MÉTODOS)

Metodologicamente, o trabalho se propôs a uma pesquisa não-experimental exploratória. Neste sentido, efetuou-se 15 entrevistas semi-estruturadas, sendo 14 de profissionais do IMPP (psiquiatras, assistentes sociais, fisioterapeutas, enfermeiros, técnicos de enfermagem e psicólogos e residentes de medicina) e 1 com profissionais do Grupo Arco-Íris (um psicólogo e um assistente social). O roteiro das entrevistas enfocou: o treinamento, a experiência, o manejo e os desafios dos profissionais no que diz respeito ao atendimento de pacientes trans; as demandas dos pacientes trans; as relações dos pacientes trans com outros pacientes e profissionais; a presença ou ausência de situações de preconceito, discriminação ou negligência envolvendo pacientes trans; e a perspectiva dos profissionais acerca da adequação ou inadequação das políticas públicas e acerca de o que poderia melhorar o acolhimento e humanização dos atendimentos a pacientes trans.

A análise das entrevistas foi realizada por meio do método da Teoria Fundamentada, de modo que, a partir da leitura das entrevistas, categorias e subcategorias foram criadas para abarcar diferentes excertos das entrevistas, de modo a delimitar os principais temas que emergiram nas mesmas. Após o processo de categorização, investigou-se o conteúdo de cada uma das categorias (o que inclui as subcategorias a ela subsumidas) a fim de delimitar os principais problemas e as principais posições envolvidas, chegando, com isso, a uma organização coerente e uma elaboração aprofundada do material obtido por meio das entrevistas. O trabalho foi devidamente aprovado no

Conselho de Ética em Pesquisa da Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro sob o número DAAE 83267124.1.0000.5279. Todos os nomes de entrevistados citados no presente trabalho são fictícios, a fim de preservar o anonimato dos mesmos.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

No presente trabalho, focaremos em duas das principais categorias encontradas na análise de entrevista: “Uso de pronome” e “Adornos”; por questões de espaço, a discussão da primeira categoria será mais resumida, enquanto a da segunda será mais desenvolvida, com recurso a citações das entrevistas e discussão pormenorizada. Os resultados referentes à categoria “Uso de Pronome” se concentram na dificuldade que os profissionais de saúde têm de usar o pronome reivindicado pelo paciente e nas situações em que essa dificuldade chega ao erro. A causa da dificuldade é atribuída pelos entrevistados seja à presença de valores conservadores, seja pelo paciente não performar suficientemente o gênero que corresponde ao oposto do que seria seu sexo biológico.

Os erros no uso do pronome resultam em reações negativas do paciente, da própria equipe ou de profissionais de outras instituições da rede de saúde. No que se refere ao erro do pronome, os entrevistados relataram ocorrências de tais erros tanto no tratamento com o paciente, quanto quando os profissionais conversavam entre si sobre o paciente. A fala dos entrevistados evidenciou que tais erros foram, por vezes, cometidos deliberadamente, e, outras vezes, não deliberadamente. Quando não deliberadamente, os entrevistados fizeram referência à tensão pelo medo de errar como possível causa e a um autopoliciamento e a ensaios mentais ligando o paciente ao pronome como possíveis práticas para buscar evitar o erro. Excepcionalmente, um caso de erro de pronome teve desfecho positivo, tendo sido tomado pelo entrevistado como potencializador de uma posterior relação transferencial entre paciente e psicólogo. Como exemplo da categoria de “Ensaio mental para não errar”, temos:

> Não, a única coisa que eu tive que me policiar foi justamente usar “ela” quando tem a voz grossa de homem ou é masculinizado ou tem barba e que eu tenho que ficar, meu Deus, é

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> ela, é ela, é ela, não posso esquecer de falar que é ela. O chinelo dela, a roupa dela (Fragmento de entrevista - Renata Araújo)[1]

Os resultados referentes à categoria "Adornos" se concentram em duas preocupações mutuamente excludentes expressas por diferentes entrevistados. De um lado, a permissão de determinados adornos (pentes, bolsas, perucas, etc.) é tida como um risco à integridade física do paciente e de todos os demais, além de ser considerado um desvio das normas do hospital. Do outro lado, alguns profissionais compreendem estes mesmos adornos como importantes para a constituição do corpo e da identidade dos pacientes trans, de modo que a proibição total dos mesmos sem substitutos ou alternativas é tida como prejudicial para o paciente. De modo geral, as entrevistas evidenciaram um dissenso geral entre os profissionais acerca desse ponto, tanto nas concepções quanto na conduta, ocorrendo até mesmo de um mesmo profissional oscilar entre as duas concepções mutuamente excludentes.

Como exemplo a primeira preocupação, temos a psiquiatra Aline Carvalho que ressaltou os protocolos institucionais, que devem ser aplicados a todos igualmente:

> Se a outra pessoa que não é trans e que aceita o [seu] sexo, [que] se identifica com o sexo biológico que ela tem, tá dentro das regras e não tem cola, tesoura, peruca e coisa nenhuma, nenhum adereço de nada, e a gente consegue ter esse controle, essa pessoa não tem nada, por que que pela pessoa ser trans eu tenho que aceitar? (Fragmento de entrevista - Aline Carvalho)[2] .

Como exemplo da segunda preocupação, temos a psicóloga Carla Menezes, que salientou o caráter violento da proibição dos adornos:

> Eu acho que isso é uma violência. A não ser que a paciente esteja sinalizando que ela vai fazer o uso desses adornos para ato suicida. Ou homicida, que pode ser também. Se a gente não encontrar no discurso, na clínica dela, que diga que aquilo ali coloca ela em risco, qual é o motivo da gente tirar? (Fragmento de entrevista – Carla Menezes)[3].

[1]Entrevista concedida por ARAÚJO, Renata. Entrevista 1. [out. 2024]. Entrevistador: Sérgio Mascouto Gonçalves. Rio de Janeiro, 2024. 1 arquivo .unknown (62 min.)
[2]Entrevista concedida por CARVALHO, Aline. Entrevista 7. [nov. 2024]. Entrevistador: Sérgio Mascouto Gonçalves. Rio de Janeiro, 2024. 1 arquivo .unknown (62 min.)
[3]Entrevista concedida por MENEZES, Carla. Entrevista 6. [out. 2024]. Entrevistador: Sérgio Mascouto Gonçalves. Rio de Janeiro, 2024. 1 arquivo .unknown (60 min.)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A existência de tais discursos incompatíveis entre si abre um debate importante acerca dos valores e princípios que regem as instituições de saúde mental atualmente, principalmente no que diz respeito à oposição igualdade-identidade. O discurso da psiquiatra Aline Carvalho está calcado nas noções de *igualdade* e justiça, de modo que, segundo o seu entendimento, para que o serviço atenda a população de forma justa, todos os pacientes devem receber um tratamento igualitário, isto é, o mesmo tratamento. Contudo, tal concepção, por reiterar o princípio de igualdade do SUS, já foi apontada possuir limitações, principalmente no que tange ao atendimento de grupos socialmente vulneráveis:

> O princípio de igualdade que orienta a cidadania desdobra-se no princípio da universalidade das regras de distribuição (princípios universalistas de justiça). Esse ideal de universalidade tende à homogeneização, como parte da vontade geral, e acaba por diluir as diferenças, o que definitivamente prejudica grupos de cidadãos menos favorecidos (Barros e Souza, 2016, p. 3)

Contrariamente, o discurso de Carla Menezes defende que desconsiderar que os pacientes possuem características, necessidades e questões diferentes e tratá-los da mesma forma, acaba por ser um processo violento. No caso de pacientes trans, tais características peculiares estão diretamente ligadas ao uso de adornos, na medida em que são importantes para a construção subjetiva da identidade, possibilitando uma performance alinhada com o gênero com o qual tais pacientes se identificam. Dessa forma, segundo tal discurso, seguir o princípio da *equidade* consiste na melhor forma de fornecer um tratamento justo, digno e inclusivo para pessoas trans.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tornou-se evidente, ao longo das entrevistas, que o atendimento de pacientes trans possui problemáticas específicas. A especificidade, contudo, não se restringe ao atendimento; o corpo trans, na sua performance de gênero, compõe-se de maneira singular com os adereços. Tal ponto revelou-se em atrito com as regras institucionais do IMPP, e os profissionais apresentaram perspectivas diferentes. Em relação à questão do uso pronominal, o atrito surge, principalmente, pela dificuldade do profissional ou por um confronto proposital. As consequências variam desde

um embaraço por parte do funcionário a um descontentamento mais amplo que envolve resposta hostil do paciente e descontentamento da equipe.

As questões relativas ao uso do pronome e dos adornos se inserem em discussões mais amplas – sem, no entanto, esgotá-las – que dizem respeito à transfobia institucional, construção da identidade de gênero de pessoas trans e impasses éticos e políticos da internação. O que se pôde recolher da presente pesquisa foram indícios de que o SUS ainda tem grandes desafios para fornecer um tratamento humano, ético, equitativo para pessoas trans. Contudo, para que as instituições de saúde sejam um lugar de cuidado, é preciso antes que elas sejam um espaço de não reprodução de violências, o que aponta que mudanças são ainda necessárias.

Por fim, vale ressaltar que uma mudança no quadro atual vai além de medidas tomadas dentro da instituição. Como bem colocou uma das entrevistadas: "O que falta à política pública? A interlocução com a cidade" (Fragmento de entrevista - Carla Menezes)[4]. Nesse sentido, a criação de medidas visando a extinção da transfobia institucional é essencial, mas não é suficiente: é necessário políticas públicas que dialoguem com a população, com a "cidade", que extrapolem os muros institucionais. É precisamente esta brecha que este trabalho busca explorar ao proporcionar pistas para a construção de políticas públicas mais inclusivas e consonantes com a diversidade de gênero.

Palavras Chaves: Transexualidade, Saúde, Violência, Gênero, Cuidado.

REFERÊNCIAS

BARROS, F. P. C. DE; SOUSA, M. F. DE. Equidade: seus conceitos, significações e implicações para o SUS. **Saúde e Sociedade**, v. 25, n. 1, p. 9–18, mar. 2016.

PAIVA, Carlos Henrique Assunção; TEIXEIRA, Luiz Antônio. Reforma sanitária e a criação do Sistema Único de Saúde: notas sobre contextos e autores. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 15-35, 2014.

[4] Entrevista concedida por MENEZES, Carla. Entrevista 6. [out. 2024]. Entrevistador: Sérgio Mascouto Gonçalves. Rio de Janeiro, 2024. 1 arquivo .unknown (60 min.)

ZUCCHI, E. M.; BARROS, C. R. S.; REDOSCHI, B. R. L.; DEUS, L. F. A.; VERAS, M. A. S. M. Bem-estar psicológico entre travestis e mulheres transexuais no Estado de São Paulo, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 3, p. 1-13, 2019.

PAULINO, D. B.; RASERA, E. F.; TEIXEIRA, F. B. Discursos sobre o cuidado em saúde de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais (LGBT) entre médicas(os) da Estratégia Saúde da Família. **Interface**, Botucatu, v.23, e180279, 2019.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

"Pane no CIStema": as experiências da não-binariedade de gênero na visibilização e desestabilização dos dualismos

Nina Wettreich Goldbach[1]

Resumo: O presente trabalho, suscitado por explorações iniciais no bojo da pesquisa de mestrado, encontra-se debruçado sobre experiências da chamada "não-binariedade de gênero". Diante da interpelação feita por tais experiências, bem como das questões que estas colocam para as experiências binárias, duais, de sexo/gênero, a investigação guia-se a partir das seguintes perguntas norteadoras, enquanto objetos de inquietação e reflexão: como as experiências da não-binariedade de gênero se relacionam com as experiências de sexo/gênero já instituídas? Mais ainda, o que elas *fazem* com estas? Quais desestabilizações promovem e que outras estabilizações forjam? Tendo tais questionamentos como balizas, o trabalho se dirige ao campo virtual para encontrar pistas, por meio da análise das enunciações de pessoas não-binárias, em suportes diversos como produções acadêmicas, ativistas, artísticas, pessoais, em redes sociais e todas as fronteiras impuras entre tais meios. A partir do material de campo analisado, pretendo apresentar a hipótese incipiente de que, diante da pergunta "o que as experiencias nao-binárias *fazem* com as experiências binárias, duais, de sexo/gênero?", percebe-se que tais experiências, ao forjar novas corporeidades e identidades a partir de jogos criativos com as categorias já instituídas, visibilizam e desestabilizam alguns dos dualismos fundamentais que alicerçam o sistema supracitado, quais sejam: aqueles entre natureza e cultura, interior e exterior, essência e aparência, mente e corpo, humano e não humano e, até mesmo, com gênero e sem gênero.

Palavras-chave: não-binariedade; sexo/gênero; corpo; identidade; humanidade.

[1]Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social da UERJ (PPSC-IMS/UERJ). Bolsista da CAPES.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

"Faz sentido falar em gênero em todo e qualquer contexto?", "O que acontece quando pensamos essas relações junto à presença de não-humanos, objetos, espíritos?": essas foram algumas das reflexões incitadas pelo Seminário Temático "Pensar o gênero a partir de outros modos de existência", na décima Reunião de Antropologia das Ciências e da Tecnologias, na qual o presente trabalho esteve inserido. Tais reflexões, que partem de movimentos de reflexividade, estranhamento e deslocamento analítico em relação a categorias de peso na Antropologia e nas Ciências Humanas e Sociais de maneira geral - como "gênero" -, funcionaram como eixo comunicante entre trabalhos situados nos mais diversos campos empíricos, com o mote e o efeito comum de revisitar e desestabilizar a categoria "gênero" - retirando-a de um lugar de chave-interpretativa dada e auto evidente. Esta desestabilização, por sua vez, seguindo uma atenção etnográfica, é possibilitada pela interpelação dos próprios campos empíricos, que insistem em complexificar os contornos conceituais.

Nesse prisma, o presente trabalho, intitulado "'Pane no CIStema': as experiências da não-binariedade de gênero na visibilização e desestabilização dos dualismos", compartilha, em diálogo com as demais proposições, destas inquietações existenciais e analíticas, que podem se desdobrar das seguintes maneiras: o que estamos tomando por sexo e gênero? No que consistem tais categorias e experiências? Quais as implicações de seus usos segundo determinados contornos? Como campos empíricos diversos lhes colocam questões e, dessa maneira, abrem estes conceitos de modo a rediscutí-los e, possivelmente, transformá-los? Como se dá o apoio de tais categorias e experiências em certos dualismos ocidentais fundamentais? Como pensá-las, por fim, para além dos dualismos?

Valendo-se da potência da etnografia como teoria, por si mesma, mais do que como mero método instrumental (Peirano, 2014), neste trabalho, é também o campo empírico que coloca, de maneira analiticamente interessante, rediscussões e desestabilizações para pensar o sexo e o gênero: com ele, passa-se a pensar o sexo e o gênero a partir de outros modos de existência, a pensar outros modos de existênca com sexo e gênero, e até mesmo em outros modos e proposições de sexo e gênero.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Operando com e rediscutindo as categorias analíticas de sexo e gênero, este trabalho tem como tal campo empírico incitador de reflexões a chamada "não-binariedade de gênero". Tal categoria e experiência, significativamente difundida no contexto contemporâneo, mostra-se e reivindica-se de diversas maneiras, por mídias digitais, redes sociais, enquadramentos no campo jurídico e da saúde, proposições linguísticas e corporais, dentre outras manifestações e, portanto, possibilidades específicas de análise. Desse modo, dentro dessa grande área temática, o presente trabalho - produto embrionário de minha pesquisa de Mestrado - dialoga especificamente com experiências de não-binariedade de gênero, forjadas por pessoas que assim se compreendem, se afirmam, se nomeiam e se corporificam.

Especialmente com Caetano (2024), pesquisadore não-binárie que realizou um mapeamento do que chamou de "estudos não-bináries" na última década, porém com diversas outras enunciações não-binárias, provenientes da academia e das mídias digitais, como as de Azevedo (2024), Morais (2024), Vilhas (2024), Santos (2023), Juvi Chagas, Jupi77er, Nick Nagari, Andreone Medrado, dentre outres, é possível delinear, conceitualizar e caracterizar tais experiências. Se, para Caetano (2024), a não-binariedade funcionaria como uma espécie de coalizão entre experiências dissidentes da norma binária sexual e de gênero, as quais ensejam outras experiências possíveis; as experiências de não-binariedade forjadas especificamente por pessoas não-binárias, não-bináries, dentre outras nomeações possíveis, se diferenciariam por dois movimentos: de um lado, enquanto "tarefa negativa", estas pessoas teriam como posição comum uma recusa, de saída, do binarismo sexual e de gênero e, portanto, uma não-identificação exclusiva com a categoria de homem ou de mulher. De outro lado, a recusa de tal imperativo cabal abriria possibilidades para uma "tarefa positiva", qual seja a de forjar experiências outras de sexo/gênero para além do binarismo.

Nota-se, ainda, que a conceitualização de tais experiências é intencionalmente precária, porosa e inclusiva, dado que está colocado, como horizonte existencial e político deste campo, uma abertura à pluralidade de experiências possíveis. Assim, pode-se compreender que estas abarcam modos múltiplos e singulares de nomeação e corporificação, reunindo sapatransviades, trans masculinos não-binários, travestis não-binárias, mulheres não-binárias, dentre outras formas de se compreender e se (des)identificar.

Para além do esforço de definição, apresentar este campo empírico passa por situá-lo em sua emergência específica, marcada no espaço e no tempo, isto é, passa por historicizá-lo e,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

assim, iluminar seus contornos diferenciais. Em articulação com o seminário temático no qual este trabalho se insere, é possível afirmar que outros modos de existência que refazem ou desfazem o gênero proliferam-se ao longo da história de maneira significativa e contínua. Pode-se dizer, nesse sentido, que: experiências dissidentes quanto a um binarismo sexual e de gênero podem ser retraçadas a tempos longínquos. Nesta seara, encontrando ressonâncias com experiências dissidentes especialmente entendidas como pré-coloniais, o próprio campo da não-binariedade de gênero, em suas enunciações, retoma e identifica-se com tais categorias - são chamadas figuras, muitas vezes em forma de possibilidade identitária, como tibira, *two-spirit*, dentre outras. Esta aliança convocatória é sublinhada por trabalhos como os de Dantas (2022), Santos (2023) e Morais (2024).

Enquanto pesquisadora, ativista e também em busca de outras maneiras de pensar e viver o sexo e o gênero, compreendo tal movimento de recuperação de referências históricas, muitas vezes segundo o mote da ancestralidade, como um movimento política e existencialmente importante, na medida em que mantém acesa a memória, bem como se vale das alianças como modo de constituição de experiências outras[2]. No entanto, a tarefa científica da pesquisa demanda rigor e precisão analíticos, de maneira que se torna fundamental o contorno destas experiências, de não-binariedade, em suas especificidades e descontinuidades, evitando a instituição de um longo *continuum* histórico de continuidades. Assim, ainda que sejam feitos usos de experiências passadas como formas híbridas de composição de si, e ainda que existam semelhanças entre tais experiências pela chave da dissidência, a não-binariedade de gênero, assim nomeada e vivida, emerge em sua especificidade no cenário contemporâneo.

Com Azevedo (2024), Caetano (2024) e Vilhas (2024), entende-se que tais experiências se expandem no cenário brasileiro especialmente a partir da década de 2010, privilegiadamente por meio das mídias digitais, como redes sociais. Apresentam, ainda, caráter global, traduzidas, em sua diferença (Butler, 2021), majoritariamente a partir do contexto anglófono (com seus termos como *non-binary, genderfluid, genderqueer,* etc). Nas mídias digitais, possibilidades de nomeação e corporificação são visibilizadas, culminando na constituição de redes e produção coletiva de si (Vilhas, 2024). É apontado, ainda, como as experiências de não-binariedade

[2]A ancestralidade é iluminada por Silva e Sanabria (2023) como recurso político na formação de (des)identidades .

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

emergem no interior do campo *trans*, assim se compreendendo, em movimentos complexos de aliança e diferenciação (Caetano, 2024). Também em seus contornos históricos específicos, é importante evidenciar seus suportes de inteligibilidade nos campos jurídico, linguístico e da saúde, especialmente a partir da década de 2020. Estas linhas compõem este fenômeno empírico em suas marcas diferenciais.

Em toda a sua heterogeneidade e pluralismo ontológico, a chamada "primavera não-binárie" (Morgado, 2021) emerge como um anúncio vivo da desestabilização e mutação da epistemologia binária (Preciado, 2022), como um aceno convocatório para a possibilidade de proliferação e explosão do gênero (Butler, 2024) em meio às tentativas de purificação. Nesse sentido, no que diz respeito - declarada e explicitamente - à posicionalidade[3], enquanto pessoa designada e subjetivada como mulher - posição da qual não me desfaço, porém jogo com, de maneira auto reflexiva e crítica -, e enquanto pessoa *queer*, incomodada com as limitações das gaiolas de sexo e gênero (Preciado, 2022), as experiências de não-binariedade me interpelam e inspiram enquanto possibilidades especulativas e inventivas.

Dessa maneira, compreendo, com Haraway (1995), a construção do conhecimento e da ciência menos como pautada em cristalizações identitárias e mais como possibilidade de ensejar corporificações outras, mais articuladas e plurais. É, em linhas gerais, deste modo que penso a ligação entre minha experiência, a pesquisa e a não-binariedade: por meio de um exercício de pensamento posicionado e coletivo como possibilidade de produção de corporificações e mundos outros, os quais torcem o sexo e o gênero para além dos binarismos (Haraway, 2019). Um exercício de pensamento, ainda, que não apaga as diferenças entre a posição de pesquisadora e as experiências que pesquisa, ao mesmo tempo que intenciona produzir conexões com e a partir delas, como instrumentos potentes no fazer científico.

Assim, borrando as fronteiras entre o fazer científico e a produção de mundos, debruçar-se, visceral e dialogicamente sobre tais experiências torna-se interessante tanto existencial e politicamente quanto analiticamente. Se, por um lado, em um movimento político de abertura ontológica, estas experiências ensejam formas outras de existência com o sexo e o gênero, não-binárias; por outro, em um movimento de tensionamento e abertura analítica, tal campo

[3]Caetano (2024) constrói uma denúncia e uma problematização em sua dissertação sobre os estudos não-bináries ao apontar para uma falta de posicionalidade cis nos trabalhos sobre não-binariedade e/ou outras experiências trans. Em concordância com a importância sublinhada por elu, concebo como fundamental situar-me enquanto pesquisadora e enquanto sujeito social, dada as implicações experienciais, sociais e epistemológicas.

empírico desestabiliza e coloca questões para categorias de sexo e gênero, abrindo margem para rediscussões e torções conceituais. Trata-se, como bem apontado por Geertz (1997), de um bordejar dialético entre categorias analíticas e categorias nativas (ou êmicas) como matéria prima fundamental para o pensamento antropológico.

A partir desta compreensão do fazer científico e antropológico, esta pesquisa, voltada ao campo empírico das experiências de não-binariedade, constrói uma investigação específica: mais do que pensar em como estas experiências constituem-se a partir do sexo e do gênero já dados, busca-se voltar a atenção para como elas se valem de categorias e tecnologias (Lauretis, 2021; Preciado, 2018; Butler, 2018) das experiências de sexo e gênero binárias para sua constituição, de modo a nos informar sobre e transformar tal experiência normativa e naturalizada. Trata-se, portanto, de pensar o quê tais experiências dissidentes visibilizam e desestabilizam em relação à experiência de sexo e gênero de modo geral, especialmente suas dimensões constitutivas, articuladas aos dualismos com os quais opera.

De maneira mais concreta e aprofundada, esta pesquisa tem como pergunta orientadora "como experiências de não-binariedade de gênero, forjadas por pessoas que assim se nomeiam e corporificam, ao mobilizarem categorias e tecnologias das experiências binárias de sexo e gênero para constituirem-se, visibilizam e desestabilizam certas dimensões constitutivas da experiência de sexo e gênero de modo geral?". Encontrar pistas para esta pergunta, portanto, constitui seu objetivo geral. E, explicitando tais dimensões, são desdobrados objetivos específicos: estas dizem respeito às dimensões de corpo, identidade e humanidade, como experiências articuladas à experiência de sexo e gênero. Tais dimensões, por sua vez, são fundadas em dualismos ocidentais arraigados (Fausto-Sterling, 2002; Haraway, 2019), como os de mente e corpo, essência e aparência, interior e exterior, natureza e cultura e humano e não-humano. São explorados, portanto, como objetivos específicos, como as experiências de não-binariedade jogam com o corpo, a identidade e a humanidade em sua constituição, mobilizando estas dimensões e seus dualismos associados de modo a visibilizá-los e desestabilizá-los: causam, portanto, um "pane no CIStema".

Para tanto, como caminho metodológico, analiso as mobilizações em torno do corpo, da identidade e da humanidade realizadas por não-bináries na constituição de suas experiências e de si em termos de sexo e gênero. O faço a partir da leitura de enunciações não-binárias em materiais acadêmicos, de autories não-bináries e de autores e autoras cis que fornecem acesso

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

aos discursos diretos destas pessoas - como os de Fiorini e Oliveira (2024) e Sardinha (2019) - , e em materiais diversos nas mídias digitais, como nas redes sociais.

Me valho, como grades de leitura para pensar a experiência sexo/gênero de maneira geral bem como suas apropriações criativas, de referenciais teóricos como: a noção de corpo e pessoa em Mauss (2006); a dimensão corporal e visual do sexo e do gênero sublinhada por Oyewumi (2021); a dupla metafísica, corporal e identitária, conceituada por Preciado (2018); os conceitos de "categorias" e "tecnologias" de sexo e gênero, trabalhados por Lauretis (2021) e retrabalhados por Preciado (2018) e Butler (2024); e os critérios de humanidade, de sexo e gênero com Butler (2004, 2024) e visuais com Fanon (2008).

Dados tais elementos, o presente trabalho é exposto e trabalhado da seguinte maneira: após esta introdução, segue-se com uma exploração teórica da experiência de sexo e gênero de modo geral, sublinhando suas dimensões de pessoa, identidade, corpo e humanidade a partir das ferramentas teóricas supracitadas; após tal fornecimento de ferramentas para a compreensão de tal experiência corrente e naturalizada, são apresentados aportes conceituais e analíticos para se pensar em constituições outras, a partir de usos materiais criativos. Uma vez fornecidas as ferramentas teóricas, as experiências de não-binariedade são convocadas em suas mobilizações criativas na constituição outra de pessoa, identidade, corpo e humanidade. Por fim, conclui-se com as aberturas existenciais e analíticas suscitadas por tal interpelação empírica e dissidente: como tais experiências colocam em questão e desestabilizam os conceitos de "sexo" e "gênero"? Que novidades em termos de pensamento elas ensejam?

A experiência binária de sexo/gênero: aproximações teóricas e dimensões constitutivas

Há, no campo das Ciências Sociais e Humanas, uma vastíssima literatura dedicada a teorizar as experiências correntes e, portanto, binárias, de sexo e gênero. Tais esforços partem do pressuposto comum de que tais experiências nada teriam de universais e autoevidentes, operando um movimento teórico de visibilização de sua construção densa, social, cultural e historicamente situada, a qual difunde-se e estabiliza-se como subjetiva e materialmente estruturante no mundo Ocidental de maneira geral. A presente secção, deste modo, se insere neste rol de teorizações, elegendo autorias e ferramentas conceituais específicas para expor

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

alguns contornos da experiência binária de sexo/gênero. A escolha, por sua vez, implica certas filiações teóricas com seus respectivos efeitos políticos de abertura.

Também de caráter construcionista, isto é, partilhando do movimento teórico-político de desnaturalização do sexo e do gênero e de sua organização binária, serão apontadas algumas dimensões e dualismos que vieram a constituir tal experiência contingente. Serão estes os elementos mobilizados de maneira criativa nas experiências dissidentes de sexo/gênero - notadamente, aqui, nas experiências de não binariedade de gênero.

Neste esforço de teorização política da experiência de sexo/gênero de modo geral, apresentada e vivida usualmente sob uma matriz binária, cabe indicar, de saída, como pressuposto fundamental, uma postura de indissociabilidade entre o sexo e gênero. Autoras da Antropologia Feminista, como Moore (1997), da Biologia Feminista, como Fausto-Sterling (2002) e Haraway (2019), do campo de estudos de gênero e dos estudos trans, como Butler (2018, 2024) e Preciado (2014, 2018), e dos estudos decoloniais, como Oyewumi (2021) e Lugones (2020), segundo diferentes crivos, problematizaram a clássica divisão entre sexo e gênero, apoiada no dualismo entre natureza e cultura.

Este trabalho, por sua vez, acompanha tal premissa, ao desnaturalizar o próprio corpo e, portanto, sua própria organização binária, sexual e genitalizada, compreendendo o processo de corporificação como um processo histórico e social. Sob esta ótica, a experiência de sexo/gênero consistiria em uma construção densa e naturalizada a um só tempo material, corporal, e simbólica, subjetiva, dimensões as quais apresentam-se de maneira constantemente articulada. Experienciar sexo/gênero, portanto, é constituir-se e experimentar-se a todo tempo nesta dupla dimensão. É neste sentido que, na escrita, opta-se, doravante, por utilizar o termo "sexo/gênero", dada a compreensão de uma constituição indissociável.

Na medida em que a experiência de sexo/gênero, de modo geral, inclusive em seu caráter corrente, trata-se de uma experiência corporal e subjetiva, é possível pensá-la, de maneira interessante, a partir das noções de "pessoa", em sua dimensão supostamente interior, e de "corpo", em sua dimensão visual de leitura e reconhecimento social. Mauss (1996), em seu texto clássico na Antropologia acerca da noção de pessoa, entende tal experiência como constituída historicamente, acumulando algumas características como heranças: menciono, por um lado, a experiência de *persona*, na qual a pessoa é definida de maneira relacional, a partir da máscara, como signo, que opera como orientadora na leitura social e de si mesma. Por outro,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

a pessoa torna-se composta, para além de sua dimensão relacional, por uma dimensão interior, de identidade, a partir da emergência histórica da experiência de indivíduo.

Assim, tais experiências históricas constituem a experiência multifacetada de pessoa. Ao compreender a experiência de sexo/gênero como uma experiência historica, cultural e social específica de pessoa, é possível analisá-la como composta a partir destas duas dimensões: uma dimensão relacional, em que o sexo/gênero é pautado pela leitura social, e uma dimensão interior, em que o sexo/gênero é entendido como essência do sujeito. No caso da dimensão relacional, nota-se como determinadas marcas na superfície do corpo - como as genitais - informariam sobre o sexo/gênero de alguém, desenhando as interações com esta pessoa a partir do reconhecimento. Ao mesmo tempo, composta também por uma dimensão interior, evidencia-se que tal experiência de sexo/gênero não carregaria a verdade sobre si meramente no corpo, segundo sua visualidade, porém também em uma suposta interioridade psicológica, na identidade, íntima e imaterial, no que se sente e se compreende sobre si.

Para Mauss (2006), contudo, não seria apenas a noção e a experiência de pessoa que teria caráter eminentemente contingente: também o corpo seria formatado por contextos simbólicos específicos, adquirido segundo determinadas técnicas, variáveis e históricas. O autor, nesse bojo, chega inclusive a iluminar a variação da constituição dos corpos segundo o que chamou de “diferenças sexuais”. Ora, seguindo esta pista deixada por Mauss (2006), seria o caso de pensar como os processos de corporificação se dão de maneira diferencial segundo um crivo genital e binário. Assim, é possível compreender a experiência de sexo/gênero não apenas como uma determinada experiência de pessoa, porém também como uma experiência específica de corpo. De maneira imbricada, tornar-se pessoa com sexo/gênero é, portanto, servir-se do corpo ou até mesmo adquirir um corpo de uma determinada maneira, que se pauta em e funda um binarismo de base, ao menos em sua experiência corrente.

A noção de pessoa e as técnicas do corpo (Mauss, 2006), então, constituem-se como chaves analíticas interessantes para pensar as experiências de sexo/gênero, colocando-as em diálogo com outras dimensões experienciais de modo geral. No seminário temático no qual inseriu-se este trabalho, inclusive, foi debatido como estes conceitos são mobilizados para pensar tanto experiências de sexo/gênero ocidentais e normativas, quanto para experiências ocidentais dissidentes ou até mesmo não-ocidentais. Ao lado de tal referencial consagrado, outras vozes fornecem mais elementos para a identificação de certas dimensões do sexo/gênero.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Este é o caso, por exemplo, de Oyewumi (2021), voltada especificamente à invenção colonial e ocidental do sexo e do gênero, conforme tese sustentada pela autora.[4]

Trazer as ideias de tal autora à baila apresenta-se como um movimento interessante na medida em que incrementa a análise feita até o presente momento: para Oyewumi (2021), a experiência de sexo/gênero, de origem ocidental e difundida, pautaria-se no que a autora chama de "bio-lógica". Esta cosmovisão, organizadora de experiências, teria, como caráter primeiro, um privilégio do sentido da visão. E, dado este enquadramento sensível, o corpo, especialmente suas genitais, seria visto e tomado como base para o estabelecimento não apenas do papel social, senão da própria identidade. Este lugar do corpo, sob um crivo sexual, genital e binário, como determinístico em relação à identidade, faria parte da experiência de sexo/gênero. A articulação entre corpo e identidade na experiência de sexo/gênero, bem como a importância da visualidade para esta vivência, são elementos, iluminados pela autora, que aparecem de forma proeminente nas experiências de não-binariedade. No contexto do seminário temático, suas elaborações se tornam ainda mais frutíferas por permitirem diálogos analíticos entre as experiências ocidentais dissidentes e as não-ocidentais.

Oyewumi (2021), portanto, circunscreve a invenção do sexo/gênero no período colonial, invenção a qual se baseia em e produz, ao mesmo tempo, determinadas experiências de corpo e identidade. Para a autora, nas experiências de sexo/gênero, o substrato material corporal determinaria a identidade, imaterial. Preciado (2018), autor conclamado no campo de estudos trans e *queer*, assim como a autora, sublinha as dimensões corporais e identitárias como constituintes na experiência de sexo/gênero. Este autor, no entanto, apesar de identificar o processo colonial como momento de transformação e imposição radicais, volta-se especialmente às experiências médicas e não-médicas, modernas e contemporâneas, de designação, redesignação e transição de sexo e gênero. Analisando tais processos, Preciado (2018) ilumina como alicerces fundamentais das experiências sexo/gênero, normativas ou dissidentes, binárias ou não-binárias, dois modelos metafísicos: uma "ontologia ótica", pautada

[4]Há um grande debate teórico, histórico e antropológico acerca das relações entre sexo, gênero e colonialismo. Se, por um lado, existem autoras que defendem que estas experiências seriam completamente introduzidas pela colonização ocidental, como Oyewumi (2021) e Lugones (2020), por outro, outras autoras complexificariam esta tese: tratar-se-ia, do contrário, de outras experiências de sexo/gênero já existentes, as quais, evidentemente, sofreram processos de imposição e aniquilação. Neste bojo, encontram-se os trabalhos de Segato (2012) e Moore (1997).

na visualidade corporal como signo, e uma "ontologia imaterial", apoiada em uma suposta interioridade psicológica.

Todavia, além de somar no argumento da constituição bidimensional do sexo/gênero, Preciado (2018) contribui com a discussão por apresentar um acréscimento teórico em relação a Oyewumi (2021): se, para a autora, o corpo determina a identidade na experiência de sexo/gênero; para o autor, podem haver ruídos entre tais dimensões, nem sempre correspondentes segundo uma expectativa de coerência (Butler, 2018). Este ponto é fundamental quando se trata de pensar nas experiências não-binárias, em que o reconhecimento visual e corporal do sexo/gênero, muitas vezes, encontra-se perturbado.

É também este autor que nos auxilia a apreender a constituição das experiências de sexo/gênero, binárias e não-binárias, a partir de tecnologias - no campo material, corporal e visual - e de categorias - em um campo imaterial, subjetivo, identitário. O conceito de "tecnologias de gênero" - apropriadas e entendidas por Preciado (2014, 2018) também como de sexo, dado o pressuposto de indissociabilidade simbólico-material ao qual subscreve - é proposto por Lauretis (2020). Esta ferramenta teórica (aqui exposta de maneira bastante simplificada) permite pensar e operar o gênero (e, neste caso, o sexo) para além de um crivo binário e dicotômico baseado nas ditas "diferenças sexuais", entre masculino e feminino. Diferentemente, este é compreendido como um processo de representação e autorrepresentação, construído a partir de discursos e práticas que resultam em efeitos materiais. Para Lauretis (2021), o gênero é não apenas o produto destas tecnologias na constituição de si, mas também o próprio processo.

Está colocada, portanto, novamente, tanto uma dimensão simbólica, semiótica, quanto uma dimensão material e corporal neste processo e produto. Convoco, aqui, Preciado (2018) e Butler (2024) como autores que utilizam o conceito de Lauretis (2021) desdobrando-o em suas possíveis implicações políticas de abertura quanto ao sexo/gênero. O primeiro autor propõe uma concepção das tecnologias enquanto ferramentas abertas: assim, elementos materiais como hormônios, pêlos, roupas, maquiagens, dentre outros, são empregados - até mesmo de maneira indispensável - para a constituição binária do sexo/gênero. No entanto, Preciado (2014, 2018) aponta e enseja usos subversivos destas tecnologias, os quais se verificam nos processos de corporificação de não-bináries.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

As elaborações da segunda autora, por sua vez, auxiliam na proposição do conceito de "categorias" de sexo/gênero, com as quais as experiências não-binárias jogam. Butler (2024) entende a experiência de sexo/gênero como processo de interpelação e nomeação social, pelo Outro. Contudo, na contramão de uma concepção estanque da representação de si e de identidade, a autora entende tal interpelação como aberta às múltiplas possibilidades de tradução diferenciantes: assim, as experiências dissidentes apropriam-se da nomeação de modo a constituir-se de outra maneira. Explicitando este processo em sua concretude, Silva e Sanabria (2023) exploram como tais experiências dissidentes - inclusive as de não-binariedade - brincam criativamente com as categorias já existentes, construindo (des)identidades como: não-binárie, sapatransviade, bixa, mulher não-binária, dentre outras. O exercício de nomeação, portanto, ao lado do de corporificação, como dimensões igualmente constitutivas do sexo/gênero, aparece como via importante na (re)constituição de si.

Até este momento do texto, espera-se que esteja claro como as dimensões de corpo e identidade são constitutivas na experiências de sexo/gênero correntes, bem como possivelmente apropriadas na constituição de experiências outras possíveis. É também Butler (2004, 2024), contudo, que sublinha uma outra dimensão intimamente associada à produção do sexo/gênero: a da humanidade. Seguindo as elaborações desta autora, o sexo/gênero, em seus crivos binários, torna-se critério para a inclusão na categoria e na experiência de humanidade. Assim, tornar-se humano pressupõe a inscrição categorial e corporal no binarismo de gênero, de maneira que pessoas e corpos dissidentes são foracluídos, relegados à não-humanidade e à monstruosidade.

Sublinhando especialmente a dimensão corporal como superfície de reconhecimento na matriz de inteligibilidade humana, Fanon (2008) conceitua o processo de "epidermização" da norma. Ainda que o autor trabalhe privilegiadamente as experiências raciais, quais sejam as de tornar-se branco ou negro, em que a corporificação branca é reconhecida como epítome da humanidade, o conceito de "epidermização" da norma como via de ascensão à humanidade é bastante frutífero para pensar a relação entre a experiência de humanidade e a experiência de corporificação binária de sexo/gênero. É necessário, nesse sentido, segundo um crivo normativo, apresentar um corpo dentro do dimorfismo sexual para ser considerado humano. As experiências de não-binariedade, no entanto, ao recusarem tal representação e apresentação excludentes, propõem novos lugares para a humanidade em seus discursos e experiências.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A secção que aqui se finda se propôs a indicar certas dimensões constitutivas da experiência de sexo/gênero de modo geral, imprescindíveis tanto em suas formas binárias, correntes e natualizadas, quanto não-binárias. Corpo, identidade e humanidade, assim, tornam-se signos e experiências significativamente convocadas nas experiências não-binárias, bem como seus dualismos correlatos, como aparência e essência, corpo e mente, exterior e interior, humano e não humano, dentre outras. Vejamos, a seguir, com o campo, como tais dimensões e dualismos são mobilizados e, assim, visibilizados e desestabilizados.

As experiências de não-binariedade na mobilização, visibilização e desestabilização do sexo/gênero: jogando com o corpo, a identidade e a humanidade

A partir de ferramentas teóricas capazes de operar funções desnaturalizantes, traduzindo as dimensões de construção densa de experiências estáveis e tidas como autoevidentes, torna-se evidente como a experiência de sexo/gênero, inclusive em sua forma normativa e corrente, vale-se destas dimensões para constituir-se. Viu-se, portanto, até então, sob um crivo teórico, como elas dependem de uma dada mobilização do corpo, da identidade e da humanidade. Fundam-se nestes dualismos de maneira imprescindível: sem tais aportes, como haveria experiência de sexo/gênero, seja enquanto compreensão de si, enquanto reconhecimento visual e social, ou enquanto critério de inteligibilidade do ser humano?

Porém, ainda que tais conceitos tenham caráter político por sua capacidade de desnaturalização e, portanto, de abertura à transformação, experiências empíricas, em seu próprio processo de constituição, logram estes mesmos efeitos, efeitos concretos de abertura e pluralismo ontológicos. Nesse sentido se, com Mauss (2006), Oyewumi (2021), Preciado (2014, 2018), Lauretis (2019), Butler (2004, 2018, 2024) e Fanon (2008), foi possível entender o sexo/gênero como fundado em certas mobilizações necessárias em torno do corpo, da identidade e da humanidade; com as experiências de não-binariedade, o lugar de tais mobilizações enquanto recursos constitutivos imprescindíveis aparece na prática. E, mais ainda, são tais experiências que indicam a possibilidade de usos criativos destas dimensões. De maneira etnográfica, o campo não apenas visibiliza experiências fundamentais, operando como teoria por si, porém também as tensiona, as desestabiliza, as torce: pane no sistema de conceitos, pane no CIStema de sexo/gênero binário.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Exploremos, primeiramente, a mobilização e a visibilização do corpo e da identidade como dimensões constitutivas das experiências de sexo/gênero, inclusive as não-binárias, que se valem de tais dimensões para forjarem-se. Em tal mobilização, são feitas certas operações com dualismos clássicos na experiência ocidental, convocando signos e experiências como: mente e corpo, aparência e essência, dentro e fora, dentre outras.

Em seu discurso no artigo de Fiorini e Oliveira (2024) acerca das enunciações não-binárias nas mídias digitais, Bê, por exemplo, que se nomeia e experiencia como trans não-binário, mobiliza o corpo e especialmente a identidade como compositoras na experiência naõ-binária de sexo/gênero. Trata-se, como visto com Preciado (2018), da constituição de si em termos de sexo/gênero por meio de dois modelos metafísicos: o material e o simbólico. Operando com dualismos, Bê entende, ainda, a identidade como dimensão de "dentro". Em suas palavras, vem a falar sobre uma coisa que tem me incomodado bastante nos últimos dias... que é *a ideia de que toda pessoa trans precisa fazer alguma intervenção no corpo pra ser considerada uma pessoa trans*. Esse tipo de expectativa é irreal, já que *a identidade de gênero é algo que tá dentro da gente.*" (Fiorini e Oliveira, p. 18, 2024, grifos meus).

Amê, por sua vez, também não-binário, entrevistado por Sartor (2022) em sua dissertação acerca das subjetividades não-binárias, também entende sua experiência como composta por estas duas dimensões: a de "dentro da cabeça" e a de "fora", a do sentimento e a da expressão. Segundo seu próprio discurso, "o que tá *dentro da cabeça da pessoa*, e aí isso é *o "dentro"*. É *o que a pessoa imagina*, é *o que a pessoa entende*, é como ela se sente. E o *"fora"* é *o que ela expressa*, como ela se expressa e *quais são as leituras sociais que os outros vão ter e que essa própria pessoa vai ter*" (Sartor, 2022, p. 107, grifos meus). É interessante, ainda, como Amê aponta para uma dimensão importante de leitura social a partir do corpo e da expressão na experiência de sexo/gênero. Este ponto, por sua vez, ressoa com as elaborações de Mauss (2006), ao entender a experiência de pessoa como amparada nos signos orientadores nas relações sociais e na compreensão de si, bem como com as de Oyewumi (2021), ao iluminar o corpo e sua visualização como centrais na definição do papel social e da identidade de sexo/gênero.

Andreone, não-binárie, em suas redes sociais, mobiliza as categorias de "aparência", relacionada ao corpo, e a "identificação", experiência do indivíduo. Em suas palavras, "ser não binárie *não é apenas sobre a aparência* [...] Eu defendo que *existe uma outra dimensão da não*

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

binariedade que não se prende à aparência. Ao menos não se fixa a ela como meio de *identificação* [...] é *parte do indivíduo.*" (grifos meus).

Em experiências de sexo/gênero binárias e correntes, tais signos também são recorrentes. Contudo, há uma diferença entre elas e as experiências não-binárias: nas primeiras, se espera uma suposta coerência (Butler, 2018) entre o corpo e a identidade. Isto é, um corpo visto como feminino, com características como seios, vulva, cabelo longo, maquiagem, certas roupas, dentre outras, deve corresponder a uma pessoa também feminina, a uma identidade feminina, a um jeito feminino - e o mesmo vale para o masculino, dentro deste regime binário. Já as experiências não-binárias engendram um pane no CIStema de representação, um pane na expectativa de coerência entre corpo e identidade. Isso porque, segundo discursos destas pessoas, mapeados na literatura explorada, há uma ideia de que a pessoa pode se sentir e ter seu corpo da forma que lhe for mais confortável. Aponta-se, ainda, a problemática da expectativa desta suposta coerência, e até mesmo um desejo por perturbar tal CIStema de reconhecimento do sexo/gênero a partir da visualidade corporal.

Ainda com Andreone, nesse prisma, coloca-se a seguinte defesa: "nem todas as pessoas que se expressam ambiguamente são não binárias; assim como nem todas as pessoas não binárias se expressam de maneira ambígua e/ou fluida. É muito mais que isso!". Esta concepção também é compartilhada por Bê, como visto, para quem ser trans não demanda necessariamente intervenções corporais. Há, portanto, um questionamento e uma recusa do princípio de coerência cistêmico e binário; coloca-se, portanto, um ruído entre o corpo e a identidade, ao menos segundo as expectativas normativas e fixas que estão na base do CIStema de representação binário.

Dessa maneira, quando a leitura social se acomoda a estes novos parâmetros, afrouxando expectativas oriundas das matrizes de inteligibilidade correntes do sexo/gênero, tal transformação no CIStema é bem recebida. É esta a posição de Yuri, explorada por Spohr (2024) em seu livro sobre as voes não-binárias nas redes sociais: "tem gente que me vê de barba, um homem cis[gênero], mas me chama pelo feminino. Então é uma experiência muito legal e quando alguém me chama pelo feminino eu falo: "Ah, to bem garota, tá ótimo", hahaha." (Spohr, 2024, p. 94).

Neste CIStema binário, não é apenas a suposta coerência entre corpo e identidade, entre ser e aparentar, na forma da expressão, que funciona como critério de inclusão em uma matriz

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de inteligibilidade estabilizada, na matriz de inteligibilidade da humanidade. Como são vistas pessoas e corpos que não apresentam tal coerência entre interior e exterior? Entre ser e aparentar? Tais pessoas e corpos inscrevem-se no sexo/gênero? Tais corpos são considerados humanos?

A partir de tais reflexões, nota-se como a coerência é critério de inclusão na experiência de sexo/gênero normativa, binária, e esta experiência de sexo/gênero, por sua vez, é critério de inclusão na categoria, na experiência e no reconhecimento da humanidade. Desse modo, não-bináries não apenas questionam o pressuposto de coerência, problematizando-o e recusando-o, porém também a própria concepção de humanidade e seus critérios de inclusão.

Nesse bojo, identificam-se, entre tais pessoas, posições múltiplas em relação à humanidade: está colocada, por um lado, uma posição de reivindicação da humanidade sob crivos não-binários, postulando um movimento de recuperação de algo mais total que teria se perdido com a instituição do sexo/gênero binário sobre os corpos. Por outro lado, identifica-se uma posição de recusa da humanidade e, portanto, uma posição de subjetivação pós-humana, segundo outros recursos. Para este pólo, a própria humanidade teria sido fundada sobre um dualismo de base, inclusive sexual e de gênero, necessariamente excludente e limitante, encontrando no seu abandono categorial e experiencial um caminho para a proliferação de ontologias outras.

Representando a primeira posição, isto é, a de recuperação de uma humanidade mais total considerada perdida com o binarismo sexual e de gênero, segue o discurso de @mãenãogestante, explorado por Santos (2023) em sua monografia acerca das relações entre decolonialidade e não-binariedade. A não-binariedade seria “um lado humano que existia antes da colonização e está sendo redescoberto. Ser não-binárie, para mim, significa poder ser masculino e feminino o tempo todo, e assim me sinto por inteiro” (Santos, 2023, p. 57). Este discurso dialoga com referenciais decoloniais, os quais, como explorado na introdução deste trabalho, são convocados por não-bináries para a constituição de suas experiências na forma da aliança e das ressonâncias. Ressoa, ainda, também campo da crítica à colonialidade, com as ideias de Fanon (2008), para quem haveria uma humanidade mais total a ser buscada, a qual teria sido minada pelo processo também existencial de colonização.

Se, no entanto, algumes não-bináries encontram na recuperação de uma humanidade total e perdida a possibilidade de forjar as próprias experiências para além de um binarismo,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

outres encaram a recusa da humanidade como única via para por fim à exclusão ontológica de experiências dissidentes do binarismo sexual e gênero. De acordo com esta posição, em sua radicalidade, o próprio processo de se tornar humano e, para tanto, o próprio processo de se tornar homem ou mulher, seria um processo de violência ontológica. É esta a posição de Inari (2025) que, inspirada em Haraway, entende a si como ciborgue. Para ela "se a categoria humanidade pretende contemplar todas as possíveis formas de existir, mas, contraditoriamente, ela exclui formas de existir em sua definição incompleta e enviesada, então *precisamos repensar nossa humanidade*. *Pela perspectiva oposta, quero falar sobre o tornar-se não-humano.* Ou melhor, *falar de um corpo dissidente desta humanidade*. A *fabricação da não-humanidade,* ou da terceira natureza, uma outra humanidade, uma transhumanidade, pós-humanidade." (Iniari, 2025, p. 4, grifos meus).

É nesse sentido de recusa da humanidade por seu caráter eminentemente binário que também se encontram as classificações "batatinhas" (Vilhas, 2024) e "xenogênero" (Sardinha, 2019). Tais categorias operam como recursos de nomeação e subjetivação para além da humanidade: afinal, este seria o único meio de romper com um binarismo sexual e de gênero, fundante na experiência humana. No que diz respeito à categoria "batatinhas", Vilhas (2024), em seu artigo acerca dos primeiros blogues de não-bináries, aponta como tal categoria, utilizada inicialmente de forma heteroidentificada e derrogatória, foi apropriada por não-bináries. Esta apropriação, por sua vez, se deu devido à compreensão de que, para que fosse possível se desidentificar com um sexo/gênero binário, seria necessária a saída do universo humano, marcado pelo binarismo, adotando, de forma cômica, a identidade de "batatinhas", elementos sem gênero, linhas de fuga. Os "xenogêneros" são convocados segundo uma lógica similar: constituem-se como gêneros inspirados em planetas, dado que não-bináries xenogêneros estariam "além deste mundo, pela ênfase colocada em como só existem homens e mulheres em nossa sociedade" (Sardinha, 2020, p. 44).

Conforme a tese defendida pelo presente trabalho, reiterada algumas vezes até então e, nesta secção, trabalhada a partir do campo, as experiências de não-binariedade de gênero, ao mobilizarem as dimensões de corpo, identidade e humanidade em sua constituição criativa, visibilizariam tais dimensões como constitutivas da experiência de sexo/gênero de modo geral, corrente. Ao lado da visibilização, estaria colocado, também, um movimento de desestabilização, pela via da desnaturalização e da operação de rearranjos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Estas operações forjadas pelas experiências não-binárias, contudo, colocam uma desestabilização ainda mais fundamental, a qual não implica efeitos apenas políticos e existenciais de abertura, senão também analíticos, demandado rediscussões e torções nas Ciências Humanas, Sociais e na Teoria Antropológica, Tais experiências colocam a seguinte questão: no que, afinal, consistiram o sexo e gênero? Como defini-los? Quais as implicações dos modos pelos quais os definimos? Há sexo e gênero para além do binarismo? É interessante sustentar tais categorias analíticas, ainda que as torcendo?

O campo empírico da não-binariedade suscita tais questões, em meu trabalho, particularmente, por apresentar diversas posições subjetivas e políticas em torno do sexo/gênero - e especialmente em torno da categoria de "gênero". Vê-se, nesta seara, pessoas que se nomeiam como "agênero", o que levaria a uma conclusão que, ao menos declaradamente, haveria uma intenção de abandono do gênero. Nesta concepção, o gênero é entendido como eminentemente binário. No entanto, apresentam-se, neste campo, outras nomeações e experiências como "gênero neutro", "gênero fluido", "*genderqueer*", e até mesmo "homem não-binário", "mulher não-binária", dentre outras posições que, aparentemente, não abandonam o gênero, tecendo possibilidades em seu seio para além do binarismo.

Jupi77er, por exemplo, entrevistado por Spohr (2024), se sente "gênero fluido", foi algo que, para ele, simplesmente "fez sentido". Nota-se, portanto, como há uma dimensão singular na escolha das categorias, muitas vezes não pré-meditada. Em suas palavras: "Então assim, nessa época, uns cinco anos atrás, eu não ia saber o que era. E quando eu fiquei sabendo eu dei risada, eu falei: "Hahaha, tá de tiração, né? Esse bagulho não existe [...] eu fiquei com aquilo na cabeça por um tempo, pensando sobre, sabe? Tipo: "Curioso, gênero fluído... Para mim faz sentido que o gênero seja fluido". E eu me sentia assim..." (Spohr, 2023, p. 77). Já Kael, encontra na categoria "*genderqueer*" um "nome para aquilo que ela é": "Acho que o primeiro momento eu entrei em contato com o termo, foi genderqueer, no colégio. Então deve ter sido lá por 2009 ou 2010, não sei. Eu lembro de pensar tipo: "Ah, então existe um nome para isso que eu sou" (*ibid.*, p. 76). Mun-Há, por fim, nos relembra da aliança entre a não-binariedade e outras categorias de gênero dissidentes, as quais, ainda que segundo outros nomes, também desestabilizam a binariedade. Reinvidica para si a categoria "trava", dizendo: "Eu gosto [do termo trava] porque vem muito desse lugar social, do que a gente passa nas ruas e porque esse corpo travesti também não precisa se enquadrar nas lógicas binárias cis[gêneras]" (*ibid.*, p. 69).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Conclusões parciais:

Neste trabalho, o qual ensaia algumas elaborações no seio da minha pesquisa de mestrado, nos debruçamos sobre as experiências da chamada "não-binariedade de gênero". Como escolha analítica, o foco adotado foi o de explorar como tais experiências, mais do que constituídas à parte da norma, interpelam não apenas a experiência corrente e binária de sexo/gênero, mas as próprias categorias analíticas de "sexo" e "gênero". Nesse sentido, tais experiências lançam luz para certas dimensões constitutivas da experiência de sexo/gênero de maneira geral, evidenciando sua construção densa. Desse modo, a partir de um remanejamento das peças, são forjadas possíveis aberturas interessantes: a de constituir experiências outras, cotidianas, identitárias e corporais, de sexo/gênero, em um movimento de proliferação ontológica; bem como a de se voltar, analiticamente, de outra maneira para o sexo e o gênero, revisitando debates de peso na Antropologia. Observa-se um movimento de fertilidade, tanto no campo da experiência vivida, tanto no campo do pensamento, campos os quais, evidentemente, se comunicam. Assim, seguindo as pistas de Haraway (1995), o fazer científico torna-se mais interessante, por colocar questões e "ficar com o problema", mais do que fechá-las e, principalmente, por ensejar corporificações e articulações outras, menos pautadas na dominação e na identidade.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Dri; CAPELOBO, Walla; CHAGAS, Andrey. Não Binariedade: uma identidade emergente no Brasil contemporâneo. **Rev. Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 20, 2024

BUTLER, Judith. Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality. *In*: BUTLER, Judith. **Undoing Gender.** Nova York: Routledge, 2004, pp. 57-75.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BUTLER, Judith. Gênero em tradução: além do monolinguismo, de Judith Butler. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, Brasil, v. 39, n. 2, p. 364–387, 2021

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** Boi Tempo: Rio de Janeiro, 2024.

CAETANO, Morgan Franzoni. **Estudos não-bináries: mapeamento de uma década de publicações sobre não-binariedade de gênero no Brasil.** 2024. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

DANTAS, Lucas Silva. **Entre Adão e Eva eu sou a cobra: a não binariedade como uma identidade de gênero (tr)ancestral**. *In*: VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade, 2022, São Paulo. Anais: Editora Realize, 2022.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, n. 17-18, p. 9–79, 2002.

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. *In*: GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

FIORINI, Maria Eduarda; OLIVEIRA, Esmael. Sentidos da Não-Binariedade: uma análise a partir dos "cotidianos" micropolíticos das plataformas digitais. **Cadernos de Educação**, n. 67, 2024

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *In:* HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p. 52-83.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". *In:* MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 367-398.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-421

MOORE, Henrietta. Understanding sex and gender. *In*: INGOLD, Tim (Ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Londres: Routledge, 1997. p. 813-830

MORAIS, Hblynda. "Pane no cistema": discutindo a não binariedade e o protagonismo trans nas redes sociais**. Revista Periódicus,** [S. l.], v. 1, n. 20, p. 45–71, 2024

MORGADO, B.R. (org) **A primavera não-binárie: protagonismo trans não-binárie no fazer científico.** 1. ed. Florianópolis: Selo Nyota, 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v.20, n. 42, p. 377-391, 72, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** São Paulo: n-1, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala: informe para uma academia de psicanalistas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SANTOS, Aleixo Fonseca. **Gêneros desobedientes: a não-binariedade em perspectiva.** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2023.

SARDINHA, Márcia Costa. **Gênero e identidade(s) na contemporaneidade: os desafios do não binário.** 2020. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

SARTOR, Amanda Giulia **"Somos viantes, construímos vias ": não binariedade**. 2022. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-ces Cadernos**, v.18, p. 106-131, 2012.

SILVA, Moisés Lino; SANABRIA, Guilherme Veiga. Introdução. *In*: SILVA, Moisés Lino; SANABRIA, Guilherme Veiga (orgs.). **Glossário de (des)identidades sexuais**. Editora UFBA: Bahia, 2023, pp. 11-33.

SPOHR, Ju. **Mapeando vozes não binárias nas redes sociais**. Belo Horizonte: Monstro dos mares, 2024.

VILHAS, Jinx. Não binariedade, linguagem não binária e transfeminismo no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 72, 2024.

ST 30: Plantation, plantationoceno, agronegócio e raça

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Agricultura de precisão, operações de drones e a mão-de-obra especializada do agronegócio no oeste da Bahia: algumas notas de campo

Roberta Brandão Novaes[1]

Resumo: Neste trabalho proponho uma discussão sobre um segmento de trabalhadoras e trabalhadores do agronegócio que tem sido definido como uma mão-de-obra especializada; um segmento de trabalhadores e trabalhadoras que não são trabalhadores ditos "braçais", e dos quais se demanda, em princípio, alguma escolarização, ou mais escolarização do que dos "braçais". Esses trabalhadores especializados seriam técnicos e técnicas agrícolas, agrônomos e agrônomas, pilotos, ou pessoas que tenham um ensino médio ou alguma formação que lhes permita lidar ou aprender a lidar com a tecnologia, maquinário e transportes usados na produção do agronegócio, mas não apenas. Demanda se também daqueles e daquelas que saibam lidar e executar uma gestão que se pretende mais moderna (ou assim se declara) na lógica produtiva do agronegócio. Os dados da etnografia em elaboração aqui apresentados foram produzidos a partir de trabalho de campo nos municípios "oestinos" Riachão das Neves e Barreiras, como são referidos aqueles da região oeste da Bahia. Durante a pesquisa em campo, me foram descritas algumas das ocupações ou atividades que representam aquele segmento que nos interessa compreender: operadores de drone, tratoristas, revendedores, representantes comerciais, operadores agrícolas de colheitadeira e plantadeira, pilotos de avião e profissionais de manutenção de aeronaves agrícolas, gestores, coordenadores de campo, técnicos de segurança, entre outros exemplos. A pesquisa em andamento é relativa ao Projeto "Entre idas, vindas e expulsões: os movimentos populacionais na chamada última fronteira agrícola, o MATOPIBA", com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Palavras-chave: Agricultura de precisão. Agronegócio oestino. Mão-de-obra especializada.

1 INTRODUÇÃO[2]

Neste texto, apresento um relato da minha experiência de trabalho de campo nos municípios de Barreiras e Riachão das Neves, entre os dias 17 e 25 de maio de 2025.

[1]Professora substituta da Universidade Estadual de Feira de Santana.

[2] Gostaria de agradecer às preciosas contribuições de John Comerford, Renata Lacerda e Gabriel Holiver, coordenadores e debatedores do Seminário Temático (ST) "Plantation, plantationoceno, agronegócio e raça", ao trabalho apresentado. Não houve tempo para incorporação das sugestões de bibliografia e abordagem analítica para submissão deste texto para publicação nos Anais da React. Contudo, tais contribuições certamente serão incorporadas ao longo do processo de pesquisa. Aproveito para agradecer o aceite generoso do trabalho para a apresentação no ST.

Considero este período como um trabalho de campo exploratório, com o objetivo de conhecer a região *oestina* da Bahia, como é chamada por muitas pessoas que lá conheci. O trabalho é pensando por mim como exploratório uma vez que pretendo retornar à região e dar prosseguimento ao trabalho, aprofundando a investigação iniciada.

Em alinhamento com as definições do projeto de pesquisa "Entre idas, vindas e expulsões: os movimentos populacionais na chamada última fronteira agrícola, o MATOPIBA", meu objeto de investigação são as "novas" profissões associadas à lógica produtiva e organizativa do agronegócio.

Neste sentido, o trabalho de Santos (2021) sobre as reconfigurações do mercado de trabalho do complexo agroindustrial sucroalcooleiro da Região Centro-Sul traz dados e reflexões interessantes para pensar sobre essa explicação das mudanças a partir da incorporação da tecnologia. A autora mencionada não dá naturaliza a ideia de que é preciso incorporar a tecnologia, por isso a mudança no mercado de trabalho. Ela indica que é preciso investigar as alterações nos arranjos regulatórios, políticos e institucionais que organizam o setor.

Em consonância com a perspectiva de Santos, minha a ideia é colocar sob suspeição, ou estranhamento, o que é essa demanda de especialização, ou que há de novo, o que seria essa mão-de-obra especializada. Essas são algumas interrogações iniciais do trabalho.

Há quase vinte anos, em meu trabalho de mestrado, tive como objeto de análise de minha dissertação as práticas de deslocamento, experiências de trabalho e trajetórias dos trabalhadores temporários envolvidos na produção do café em um município da região do Alto Paranaíba, em Minas Gerais. Naquela ocasião, avaliei, juntamente com meu orientador, que havia poucos estudos antropológicos recentes (à época) sobre trabalhadores assalariados rurais em regiões marcadas pela expansão do chamado agronegócio a partir dos anos 1970 em diante, que havia modificado bastante a configuração do trabalho rural no Brasil naquelas últimas décadas. (Novaes, 2009).

Naquele momento, eu estava inserida no projeto "Sociedade e Economia do Agronegócio: Um estudo exploratório", coordenado pelos professores Moacir Palmeira (PPGAS/MN/UFRJ), Beatriz Heredia (PPGSA/IFCS/UFRJ), Leonilde Medeiros

(CPDA/UFRRJ) e Sérgio Leite (CPDA/UFRRJ). Aquela pesquisa maior teve como objetivo mapear as relações sociais que permeavam o circuito do chamado agronegócio produtor de grãos e café no Mato Grosso, Oeste baiano e Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba. O objeto daquele trabalho se justificava pela importância da realização de estudos sobre os trabalhadores temporários e sua inserção na moderna agricultura de larga escala, desvendando suas especificidades e contribuindo para o seu entendimento. No contexto mais amplo do projeto acima referido, a investigação das múltiplas faces daquele modelo produtivo se fazia necessária para entender como as condições de trabalho e vida de cada um dos diferentes atores e as relações entre eles que se teciam em torno do que no vocabulário corrente definia-se (e define-se) como agronegócio.

O trabalho de pesquisa iniciado neste ano de 2025 e neste texto apresentado de forma bastante descritiva – o objetivo, em se tratando de uma apresentação em congresso, era submeter os achados iniciais de campo para receber contribuições do seminário temático em que apresentei- se inspira, e de alguma forma pretende reproduzir, uma perspectiva teórica e metodológica apreendida na experiência de investigação propiciada pelo mestrado.

Assim, nesse novo momento, me propus a investigar sobre um segmento de trabalhadoras e trabalhadores do agronegócio que tem sido definido como uma mão-de-obra especializada; um segmento de trabalhadores e trabalhadoras que não são trabalhadores ditos “braçais”, e dos quais se demanda, em princípio, alguma escolarização, ou mais escolarização do que dos “braçais”. Esses trabalhadores especializados seriam técnicos e técnicas agrícolas, agrônomos e agrônomas, pilotos, ou pessoas que tenham um ensino médio ou alguma formação que lhes permita lidar ou aprender a lidar com a tecnologia, maquinário e transportes usados na produção do agronegócio, mas não apenas. Demanda-se também daqueles e daquelas que saibam lidar e executar uma gestão que se pretende mais moderna (ou assim se declara) na lógica produtiva do agronegócio.

O trabalho de Heredia, Palmeira e Leite, “Sociedade e economia do agronegócio no Brasil”, publicado em 2010, é uma das referências iniciais do trabalho. A ideia de pensar como essas relações nisso que se chama agronegócio, que relações dão corpo a

essa lógica. Também em termos de referências iniciais o livro "O novo espírito do capitalismo", Luc Boltanski me parece interessante para pensar sobre a lógica organizacional de "gestão".

Durante a pesquisa em campo, me foram descritas algumas das ocupações ou atividades que representam aquele segmento que nos interessa compreender: operadores de drone, tratoristas, revendedores, representantes comerciais, operadores agrícolas de colheitadeira e plantadeira, pilotos de avião e profissionais de manutenção de aeronaves agrícolas, gestores, coordenadores de campo, técnicos de segurança, entre outros exemplos.

A proposição era conseguir chegar a visitar uma fazenda ou conversar com um dono de fazenda ou de um grupo de fazendas, ou alguém que trabalhasse em cargos de direção, administração, tomada de decisões ocupando os níveis mais altos dessas entidades.

Esta pesquisa é um trabalho etnográfico. Nessa primeira etapa do trabalho, fiz um levantamento bibliográfico, pesquisa em sítios na internet, além de registros no diário de campo e fotografias.

Vou relatar especificamente algumas situações, especificamente: uma conversa com uma representante do Sindicato Patronal; e uma visita à uma fazenda de produção de bananas. Por fim, algumas possibilidades de investimento para a continuidade da pesquisa.

2 O CAMPO

Cheguei em Barreiras no sábado, em meados de maio, por volta de uma hora da tarde. O atendente da recepção do hotel era um jovem rapaz gaúcho que está desde 2002 na Bahia. Ele era jovem, aparentava ter em torno de 30 anos.

O taxista que me levou da rodoviária ao hotel, quando perguntei se ele era de Barreiras, ele me disse que não. Disse que era de uma cidade próxima, cujo nome não consegui registrar. Ainda sobre essa questão dos motoristas de aplicativo: a motorista que me levou ao restaurante para jantar também não era de Barreiras. Disse que já havia

viajado muito, que morou seis meses em Curitiba, em Minas Gerais, esteve em Goiânia, nos Estados Unidos e no Rio de Janeiro. Observou que a ida ao Rio de Janeiro foi a melhor viagem que fez "na vida".

No dia seguinte, domingo, no restaurante do hotel, ao tomar café, percebi, ao prestar atenção na conversa, que a família dona do hotel, reunida naquele momento, tomando café da manhã, era da região sul do país. Seriam gaúchos ou paranaenses?, me perguntei. Havia, junto com uma moça que aparentava ter por volta de uns 40 anos; uma senhora, que era a mãe dela, um homem, que logo em seguida vi ser o companheiro da moça, e um senhor mais velho. Ambos estavam com botas, dessas de andar em regiões rurais ou no campo. Imaginei que poderiam ter relação com a produção agrícola ou mesmo com o agronegócio.

Esses primeiros contatos na chegada à cidade me deram a impressão de um certo "tom" da minha estada: gente que circula, gente que não é de Barreiras, e uma percepção de que, de algum modo, o "rural" (assim considerado, genericamente), mobiliza ou envolve toda a cidade.

Em relação às minhas investidas para me aproximar do agronegócio local, um dos lugares que consegui acessar para uma conversa foi o Sindicato dos Produtores Rurais de Barreiras (SPRB), que faz parte da Federação da Agricultura e Pecuária do Estado da Bahia (FAEB) e da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA). Também pesquisei no sítio na *internet* do SPRB os programas que desenvolvem, como o Agrojovem e o Jovem Aprendiz Rural.

Uma empresa importante no lugar é o grupo da família Schmidt, que é uma referência de gestão do agronegócio e da produção agrícola da região, bem como a empresa Horita Empreendimentos Agrícolas. A sede do grupo Schmidt fica em Luís Eduardo Magalhães, referida comumente como LEM. Outro lugar importante é a Associação dos Agricultores e Irrigantes da Bahia (AIBA), cujo presidente naquele momento em que estive em Barreiras era um membro da família Schmidt, o Moisés Schmidt. O sítio na internet da AIBA destaca a atuação da entidade em "ações com foco em tecnologia e inovação"; "ações que contribuem para o desenvolvimento regional";

"ações para a melhoria da infraestrutura e logística"; e "ações pensadas na preservação ambiental".

Outras informações por mim registradas nas conversas iniciais é que o município de Riachão das Neves, próximo a Barreiras, seria uma área de irrigação e exportação de bananas. Bom Jesus da Lapa, outro município *oestino*, é, segundo essas fontes, o maior produtor de banana do Brasil. Há também uma ideia da "diversificação da fronteira agrícola" na região, com a fruticultura, muito embora a produção de soja, algodão e milho sejam referidas como a referência da região.

Em um primeiro momento da conversa que tive no sindicato patronal, a representante com quem conversei me falou um pouco da sua trajetória. Ela veio de Salvador para fazer o curso de agronomia na Universidade Federal do Oeste da Bahia, a UFOB. Ela está em Barreiras desde 2010. Ainda quando era estudante, começou um estágio como corretora de *commodities*. Está no sindicato desde 2023.

A minha conversa com ela se deu em torno das demandas de profissionais para atuação no setor da região, do "perfil" dos trabalhadores locais. Nos próximos parágrafos, sistematizo algumas anotações feitas a mão por mim, no meu caderno de campo, durante a conversa.

O SPRB foi fundado em 1992. Na equipe do escritório trabalham 5 pessoas, enquanto na fazenda-escola, onde são dados os cursos do Jovem Aprendiz Rural, são 3 funcionários. No escritório os cargos são: coordenação-geral; administrador financeiro, um mobilizador/organizador de evento; uma assessoria de comunicação; serviços gerais e um estagiário. Na fazenda tem um coordenador de campo; um assistente de campo e serviços gerais.

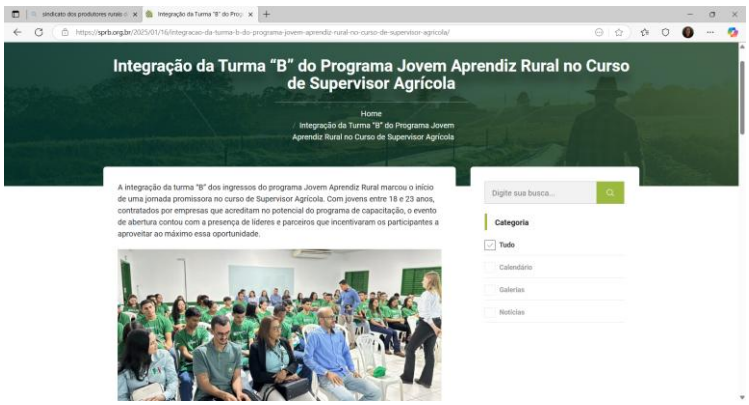
Minha entrevistada enfatizou a atuação do sindicato na formação de jovens da região com o fornecimento de cursos e capacitações para trabalhar com solo, fruticultura, assistência técnica, produção animal e vegetal. Há cursos em Técnico em Agronegócio e em Zootecnia e na modalidade semipresencial. O sindicato tem entre 180 e 190 associados. Ela enfatizou que na atualidade há uma boa relação com o sindicato dos trabalhadores, mas que no passado já foi de "guerra".

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando perguntei sobre a mão-de-obra da produção agrícola ou agropecuária ou do agronegócio da região, a moça me disse que ali não havia "mão-de-obra nem qualificada nem desqualificada". Ela falou sobre projeto Jovem Aprendiz Rural, que contrata jovens entre 18 e 23 anos, executado pelo sindicato. Naquele momento, o projeto contava com 180 jovens. Desde 2012, o programa Jovem Aprendiz Rural abre turmas todo ano. Cada turma tem em torno de 30 estudantes.

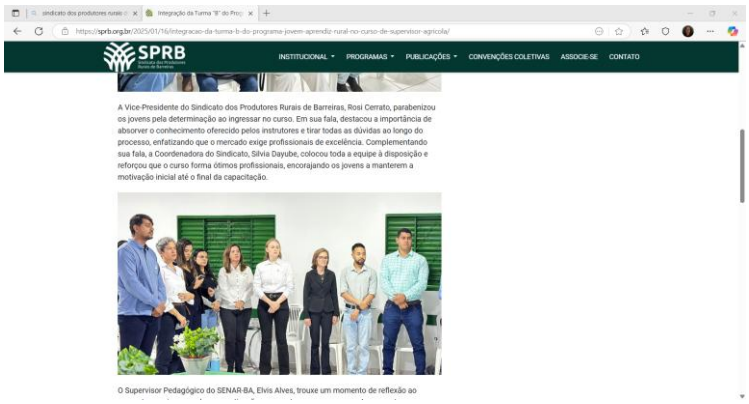
A seguir, inseri duas capturas de tela feitas do sítio da *internet* do sindicato patronal, em que noticiam sobre esse a formação propiciada pelo programa Jovem Aprendiz:

Figura 1 – Captura de tela SPRB



Fonte: Elaborada pela autora, 2025.

Figura 2- Captura de tela SPRB



Fonte: Elaborada pela autora, 2025.

No projeto acima referido, as jovens e os jovens participantes estudam sobre “gestão”, “comunicação”, “relacionamento”; “tecnologia”, “geoprocessamento”, “agricultura de precisão”. Eles e elas passam “dez meses dentro da fazenda”, trabalhando durante meio período. Há duas fazendas em que eles fazem esse tipo de formação prática: a Fazenda Escola DNR, em São José do Rio Grande, e a Fazenda Paulo Misotti, em Barreiras.

Segundo a minha entrevistada, muitos trabalhadores não querem assinar a carteira de trabalho para não perder benefícios sociais. Alguns jovens querem sair do curso para se dedicar à internet, tentar se tornarem influenciadores digitais na rede social *tik-tok*.

Minha interlocutora observou ainda que há uma expansão da agroindústria na região e que é um setor bem remunerado. Ganha-se no mínimo, ela contou, em torno de 1.800 ou 2.100 reais. Há uma alta rotatividade da mão-de-obra da região. Ela observou que em Barreiras há uma demanda por uma formação de nível técnico ou superior.

Ela também falou que em razão da mecanização agrícola, há demanda para operadores agrícolas, de colheitadeira e de plantadeira. Os salários por essas funções seriam em torno de 5 mil a 7 mil reais. Haveria ainda participação nos lucros nas empresas para os funcionários.

No decorrer da conversa, a entrevistada seguiu me explicando como funcionam algumas inovações tecnológicas, por assim dizer, do setor. O operador de drone pode

fazer o monitoramento substituindo os pragueiros. Há também o drone de pulverização. Ela disse que é preciso uma habilitação da Agência Nacional de Aviação Civil (ANAC), para operar esses drones. E para fazer pulverização, é necessária uma licença concedida pelo Ministério da Agricultura (MAPA).

A minha pergunta sobre a relação da UNEB com esse mercado de trabalho do agronegócio, minha entrevistada citou um professor que veio de São Paulo, e que "transformou a interlocução do setor com a universidade" e falou sobre um projeto que a Embrapa faz com os cursos de química e de agronomia. Ela afirmou ainda que "há muito assédio do mercado de trabalho" às pessoas com a formação ou experiência em atividade agrícola e que "a mão-de-obra mais tecnificada vai para São Paulo e Minas Gerais".

A representante do sindicato patronal afirmou também que "o agro é muito atacado", e que as pessoas não conhecem as trajetórias dessas famílias que se tornaram referências ou produtores/empresários grandes do agronegócio da região. Ela disse que as pessoas acham que eles sempre foram ricos, e que não é assim. Que quando eles chegaram na região, não tinha nada, ficaram "debaixo de lona". A sua fala foi no sentido que essas famílias que chegaram – ela disse que "98% são sulistas" e que lá tem uma tradição de associativismo. Nesse momento, ela citou a Cooperfarms, em LEM e o livro "Epopeia do Agro" conta a história dos "pioneiros".

Eu perguntei a ela sobre o que significa o termo "agricultura de precisão", ao que ela respondeu que "é um olhar bem focado para a precisão de resultados". Ela disse que esse tipo de agricultura "trabalha muito com mapa, sondas, sensores, mapeamento nas áreas". "Muita precisão de dados"; "calorimetria".

Outro lugar em que pude ter acesso a pessoas que trabalham, de diferentes formas com o agronegócio local, foi na Academia Barreirense de Letras (ABL). Conheci um profissional da área de "*business*", como ele se definiu. Ele é de João Pessoa, Paraíba, e se registrei de forma precisa a nossa conversa, ele vive há cerca de 15 anos em Barreiras. Em seu sítio na *internet,* ele vende cursos, palestras e livros sobre inteligência emocional e um método por ele criado para alcançar a felicidade na vida pessoal e profissional, a "maestria da mente". Ele tem diversos livros digitais publicados sobre esses temas.

Conheci também um técnico agrícola aposentado; um pernambucano, que tem 67 anos e vive há mais de 40 anos na Bahia. Ele trabalhou na Emater e no Banco do Nordeste. Esse senhor insistiu muito para que eu conversasse com um outro senhor que ele disse ser "gerente" de uma fazenda. Aquele primeiro, darei o nome de Antônio; e ao segundo de Joaquim. Antônio contou que Joaquim desenvolvia "um trabalho de "qualificação muito importante" com os trabalhadores da fazenda.

Um professor da Universidade Federal do Oeste da Bahia (Ufob) me indicou que conversasse com o rapaz da área de *business* porque ele "dá muitas palestras para o Agro"; a indicação de Antônio seria porque como técnico agrícola e o tempo que trabalhou no Banco do Nordeste, ele conhece muita gente na cidade. Antônio também seria alguém que tem um bom trânsito tanto com "produtores ou "fazendeiros" – se quisermos assumir essa forma de referimento, ainda que de modo provisório - e com trabalhadores, ou com pessoas do campo mais "progressista" ou ligada a movimentos sociais populares.

Outra pessoa que conheci em um evento da ABL foi também um "jornalista do agronegócio", que tem um *blog* chamado "Raízes do Agronegócio".

Nesse dia, o professor da Ufob me mandou uma mensagem dizendo que passaria meu contato para um senhor que trabalha numa fazenda, o Joaquim, aquele senhor já mencionado por Antônio. Não demorou para que o próprio Antônio entrasse em contato comigo através do *whatsapp* para dizer que estava fazendo contato com o gerente (a princípio) de uma das fazendas de um grande grupo, cujo um dos donos/sócios/diretores é um ex-diretor da AIBA. Joaquim me disse que seria importante que eu conversasse com o gerente para ter a "visão do gestor" da fazenda e compreender a lógica da gestão.

Com o objetivo de compreender a organização produtiva, a hierarquia organizacional e as funções de trabalho, fiz uma visita a ida à já referida fazenda de produção de bananas na companhia de Joaquim e Antônio, em uma sexta-feira. No caminho até a fazenda, fiz algumas anotações, que apresento a seguir.

Essa fazenda fica no distrito de São José do Rio Grande, no município de Riachão das Neves, a 55 km de Barreiras. Essa região está no perímetro do Nupeba[3], que é um

[3] Projeto Público de Irrigação Nupeba — Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba Codevasf.

projeto público de irrigação executado pela Companhia de Irrigação dos vales do São Francisco e Parnaíba[4].

A fazenda tem 140 hectares de banana nanica e 7 hectares de banana prata. São três sócios os donos da fazenda, de duas famílias sulistas que teriam chegado há anos na região.

Joaquim tinha 67 anos em maio de 2025. Ele é representante comercial da fazenda há três anos. Ele é natural de Manga, em Minas Gerais, de onde saiu para Barreiras em 1976. Ele disse que lá casou e "criou raízes". Joaquim teve um pequeno mercado por 30 anos. Sempre trabalhou no setor administrativo, de vendas e como empresário. Depois de um tempo trabalhando na fazenda, Joaquim fez a graduação em administração de empresas.

A produção da fazenda é vendida para Brasília, Goiânia, Tocantins e Belém do Pará, para atravessadores. A fruta é vendida *in natura*. Na fazenda não tem climatização, então não há como armazenar a fruta.

Joaquim enfatizou bastante a ideia de que a fazenda tem uma "gestão humanizada". Havia um gerente da fazenda que foi demitido porque tratava mal os trabalhadores, era grosseiro. Me foi dito que ele poderia ter sido demitido por "justa causa", mas que a fazenda não quis. Embora a relação dele com os trabalhadores fosse ruim, parece que a razão da demissão foi assédio sexual a uma das funcionárias.

Quando da saída desse gerente, um "gestor" foi contratado. Procurando rapidamente pelo nome do grupo da fazenda na *internet*, encontrei um perfil na rede social *instagram*, em que aparecem algumas fotos e informações sobre esse rapaz. Ele é formado em ciências contábeis. Em uma das fotos em que aparece a imagem dele, aparece também uma breve descrição da sua formação acadêmica e o dizer "gestão humanizada".

O que o Joaquim conta é que com a substituição do "gerente" pelo "gestor" houve uma grande mudança na direção da fazenda. O "gestor, diferentemente do "gerente", trata bem os funcionários, os incentiva a voltar a estudar e apoia iniciativas como o grupo de estudos conduzido pelo Joaquim. O grupo conta com 11 pessoas e se reúne sempre às

[4] Codevasf — Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba Codevasf.

segundas à noite, no segundo andar de uma padaria que ficar na área mais urbanizada de São José. A fazenda fornece o "*coffee-break*" para os membros do grupo. Há uma camisa polo do grupo, cujo símbolo colocado na altura do peito, à esquerda, é uma coruja. Joaquim me explicou que a escolha do símbolo é porque a coruja simboliza conhecimento. Também me foi dito que, depois que iniciaram o grupo de estudos, três funcionários da fazenda voltaram a estudar e passaram a cursar agronomia. Joaquim também disse que a fazenda custeia o transporte para que esses três funcionários possam se deslocar até a faculdade para estudar.

Perguntei ao Joaquim se gestor e gerente eram a mesma função. Ele disse que não. Disse que a fazenda não tinha mais gerente, apenas gestor. E, pela sua explicação, entendi que a diferença entre um "gerente" e um "gestor", na maneira como entendia, era o modo de condução da organização da fazenda e, sobretudo, da lida com os trabalhadores e trabalhadoras. O que entendo da percepção de Joaquim é que o "gestor" é alguém que é um "líder", incentiva os funcionários a estudarem e se qualificarem, abandona práticas - que podemos dizer tradicionais - de maus-tratos a trabalhadores subordinados; o "gestor" preza pela humanização na lida com as pessoas; alguém que "lidera", algo que é substantivamente diferente, nessa concepção de mandar ou exercer autoridade pelo medo e pela força, que é o que o "gerente" fazia.

Joaquim também disse que a ideia de criar um grupo de estudos era dar a "oportunidade de liderar" a outras pessoas, aos trabalhadores. Ele explicou que nas reuniões do grupo usam "materiais de gestão e oratória". Ele contou também que, depois que diversos funcionários começaram a frequentar o grupo de estudos, que o "gestor percebeu que havia mudanças de comportamento".

Joaquim também disse que o "grupo é uma referência para outras fazendas", que todos "lideram" a fazenda; "a responsabilidade é de todos"; "é uma unidade"; "todos se preocupam com tudo". Disse que o grupo de estudos e a mudança na "gestão" melhorou o comportamento dos subordinados. Disse que, inclusive, até mesmo o comportamento com as famílias melhorou. Enfatizou diversas vezes que a fazenda tem uma "gestão humanizada" e que entenderam que era preciso pensar não apenas na produção, mas nas pessoas que trabalham na fazenda. Joaquim contou que se sente muito grato por fazer

esse trabalho. Ele também observou que empresta (ou consegue, algo assim) vários livros para os participantes do grupo de estudos. Ele disse que Joana[5], desde a sua inserção no grupo, já leu de quatro a cinco livros, e que Renato[6] já leu em torno de doze livros.

Em um primeiro momento da visita, fui apresentada aos trabalhadores da fazenda que ocupam as funções de trabalho que mais me interessavam conhecer. Todos se apresentaram, contaram de onde são, de sua função ocupacional na Fazenda e falaram da importância do grupo de estudos, sobretudo em seu incentivo para voltar a estudar. Muitos dos funcionários vestiam a camisa do grupo de estudos. Depois dessa conversa inicial, o senhor Joaquim me presentou com seu livro "Um pomar de poesias". O livro foi assinado por todos os colaboradores e colaboradoras que contribuíram com seus depoimentos para a publicação.

Em relação aos funcionários que se apresentaram para mim, consegui fazer os seguintes registros, da forma como eles se apresentaram:

- Um rapaz tem 27 anos, nível técnico, trabalha na área de aplicação. Mora em Riachão das Neves, está há 6 anos no grupo. É nascido e criado em Brasília.

- Outro rapaz tem 37 anos. É coordenador de colheita e embalagem. Nasceu em Barreiras. Mora em São José e está há 4 anos no grupo.

- Também outro homem tem 33 anos e é de Riachão das Neves. É da equipe técnica de adubações. É responsável por 16 funcionários, por aplicações. Faz parte do grupo de estudos. Está há mais ou menos 4 anos no grupo.

- Joana, já mencionada tem 26 anos. Está no grupo há dois anos e três meses. Trabalha no setor administrativo. Já trabalhou no setor de embalagem. Faz parte do grupo de estudos. Ela é de Riachão das Neves.

- Outra moça tem 26 anos. Está na fazenda há 5 anos. É assistente administrativa – é a intermediária do escritório em LEM. Sobre o grupo de estudos, disse que aprendeu a importância da "oratória, da forma de se comunicar com o colaborador". Ela mora em São José e nasceu em Riachão.

[5] Nome fictício.
[6] Nome fictício.

- Ainda uma terceira jovem tem 28 anos. É nascida em Barreiras e criada em São José. Trabalha na casa das embalagens (*packing house*).

- Renato, também já mencionado, tem 25 anos. É coordenador de campo. Trabalha com tratos culturais. Está no grupo há pouco mais de 4 anos. Faz parte do grupo de estudos. É de Riachão e nasceu em São José.

- Outros três homens: um tem 29 anos. É um colaborador. Trabalha com manejo, irrigação e desfolha. Faz parte do grupo de estudos. É de Cotejipe. Está há mais ou menos dois anos no grupo; o segundo tem 37 anos. Está há 5 anos na empresa. Ele faz parte do grupo de estudos. Sua função é líder de colheita: ele coordena a equipe de colheita. Disse ter muito orgulho de fazer parte do grupo; o terceiro tem 27 anos. É líder da casa de embalagens. Faz parte do grupo de estudos. Está há 5 anos na empresa.

Ainda em relação à hierarquia das funções na fazenda, Joaquim me explicou que: além do gestor, há três "coordenadores de campo", que seriam como gerentes (mas uma função diferente do antigo gerente, agora substituído por um gestor); quatro "líderes" – que trabalham com a parte mais operacional; e os "capitães" que são três por equipe. Os "capitães" são os "intermediários" na relação com as equipes de campo, que são quatro: a de tratos culturais; de irrigação; de aplicação; e a de colheita, embalagem e carregamento das bananas nos caminhões. Há ainda um técnico de segurança do trabalho. Também disseram que um cozinheiro seria contratado em breve, para cozinhar para os funcionários em uma cozinha recém-construída (bastante ampla e muito bem equipada).

Após esse momento de apresentação, Joana e uma segunda jovem circularam comigo e falaram sobre a organização da produção e os diferentes espaços da fazenda, como a biofábrica, o setor de compostagem e a *packing house*. A *packing house* é o lugar onde as bananas são lavadas em um grande tanque e depois colocadas em caixas nos caminhões para serem retiradas da fazenda. Também me foi explicado que é feito um controle biológico das pragas que afetam o bananal. Foi bastante enfatizado que a fazenda "não trabalha com agrotóxicos".

3 NOTAS FINAIS: Possibilidades de continuidade

Ainda sobre as possibilidades da continuidade da pesquisa, uma conversa com uma professora da Uneb, sugeriu diversas possibilidades. Algumas dessas dicas é que em relação a essas profissões associadas ao agronegócio estão as oficinas onde se consertam tratores; lugares onde são feitas lavagens de carretas e caminhões. Ela me sugeriu investigar como seriam a vida dessas pessoas; ela disse que não há equipamentos de proteção e nem contrato formal de trabalho, e as condições de trabalho são bastante precárias.

Interessante observar também como nos relatos, nos inúmeros lugares onde estive em Barreiras, as pessoas estavam sempre me contando sobre lugares onde estiveram; onde nasceram, por onde circularam. Diversos motoristas de aplicativos com quem conversei relataram terem tido experiências de trabalho no "agronegócio".

Aquela professora também observou que os estudantes dos cursos da universidade vêm de muitos lugares diferentes, como Piauí, Tocantins, sul da Bahia e interior de São Paulo. Em sua visão, que há uma disputa pelo currículo escolar nas escolas, uma "disputa no sistema educacional". A professora citou ainda que as mulheres das famílias do agronegócio local atuam em dois projetos que alcançam as escolas da região: "Mães do Agronegócio" e "Algodão que aquece". Há uma cartilha sobre o meio ambiente que é feita pelo agronegócio e distribuída nas escolas.

Uma conversa com o coordenador de uma ONG ligada à igreja católica, que trabalha mais diretamente com as comunidades tradicionais da região também foi muito importante. Sobre a atuação da ONG, ele define como "uma voz crítica a esse modelo prevalecente", disse referindo-se ao agronegócio.

Em relação ao meu interesse de pesquisa, perguntei a esse entrevistado se não há jovens das comunidades tradicionais que trabalham nas fazendas ou propriedades do agronegócio, ao que ele respondeu que sim. Ele disse que há muitos jovens das comunidades que trabalham nessas empresas e que ganham dinheiro e "investem" esse "recurso" na própria comunidade, na "origem". Ele afirmou ainda que "a vida acontece nas comunidades" e que há "muita cooptação", referindo-se ao fato de muitos jovens das comunidades tradicionais irem trabalhar para o agronegócio, e, em alguma medida, acabarem reproduzindo o discurso do chamado "agro". Ele colocou que há uma

dificuldade de o jovem permanecer no campo, nas comunidades, em razão da dificuldade de obter renda. Ele sugeriu ainda que seria interessante pensar em conversar com esses jovens e ver como avaliam esse modelo onde estão inseridos.

Essas são questões e o material empírico, apresentados nessa forma de diário, são, por ora, perspectivas de abordagem a serem investigadas e refletidas ao longo do processo da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ALVES, F. Migração de trabalhadores rurais do Maranhão e Piauí para o corte da cana em São Paulo. Será esse um fenômeno casual ou recorrente da estratégia empresarial do Complexo Agroindustrial Canavieiro? In: ALVES, F; NOVAES, J. R. (org.) Migrantes. Trabalho e trabalhadores no Complexo Agroindustrial Canavieiro (os heróis do agronegócio brasileiro). São Carlos. EDUFSCAR. 2007.

BAILEY, F. G. Chapter 13. The management of reputations and the process of change. Gifts and poison. The politics of reputation. Oxford. Basil Blackwell. 1971.

BECKER, H. Capítulo 2: Problemas de Inferência e prova na observação participante. Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo. Hucitec. 1993.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J; FERREIRA, M. (org.) Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro. FGV. 1996.

BRANDÃO, C. A. Triângulo. Capital comercial, geopolítica e agroindústria. Economia, teses e dissertações. Publicação do departamento de economia da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia. UFU. S/d.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir; LEITE, Sérgio Pereira. Sociedade e economia do agronegócio no Brasil. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 25, n. 74, p. 1-19, out. 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/i/2010.v25n74/. Acesso em: 07 jul. 2025.

NOVAES, J. R. Idas e vindas: disparidades e conexões regionais. In: ALVES, F; NOVAES, J. R. (org.) Migrantes. Trabalho e trabalhadores no Complexo Agroindustrial Canavieiro (os heróis do agronegócio brasileiro). São Carlos. EDUFSCAR. 2007.

PALMEIRA, M; LEITE, S. Debates econômicos, processos sociais e lutas políticas. In: Santos, R; Costa, L. F. C. (orgs). **Política e reforma agrária**. Mauad. Rio de Janeiro. 1998.

PEIRANO, M. Capítulo 2: A favor da etnografia. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1995.

SANTOS, Caroline. **Transformações tecnológicas do agronegócio sucroalcooleiro na Região Centro-Sul e reconfigurações do mercado de trabalho para profissionais especializados de nível médio e superior**: novas relações com o setor de serviços?. 2021. 357 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SCOTT, J. Every Day forms of peasant resistance. In: **The Journal of Peasant Studies**. 13 (2): 5-35, january. 1986.

Identidade e diferença como práticas de mundo: A reconstituição da identidade étnica Mura nas fronteiras do *plantationceno*

Marco Costa[1]

Resumo

O Povo Mura, autointitulado caboclo, vive à beira do rio e nele espelha suas sociabilidades, identidades, seu cosmos e sua temporalidade. Ao longo do século XVII, na recusa ao controle da *plantation* colonial, acolheram indígenas de diversas etnias, figurando como espaço étinico alternativo. Contrapunham o modelo civilizatório da agricultura e dos aldeamentos à ocupação livre e itinerante dos domínios da floresta amazônica. Apesar dos esforços de "incorporação" e "aculturação" persistentes na política indigenista do século XX, os Mura renovaram sua capacidade de reafirmar taticamente a coesão de sua identidade étnica. Nos anos 1980, passaram a ingressar crescentemente na economia de mercado e nas cidades. Com o vigor da criação de uma nova ordem democrática, mobilizaram o etnônimo Mura para agregar os interesses de uma ampla rede de sociabilidade que perpassa Terras Indígenas e centros urbanos. Entre 2008 e 2024, um megaempreendimento de mineração de potássio instaurou cisões no seio da identidade étnica Mura. Este trabalho parte da concepção de que essa identidade é construída por meio do contato e do contraste, da busca por aquilo que é produtivo para demarcar diferenças. Assim, investiga a constituição da identidade étnica Mura, como forma de mapear os embates cosmopolíticos e compreender como diferentes ontologias — Mura, Estado, agronegócio, potássio, floresta, desenvolvimento — se reconfiguram nas fronteiras plantationcênicas.

Palavras chave: Mura; identidade étnica; plantationceno; agronegócio.

Introdução: O território Mura nas Fronteiras Plantationcênicas

Em 2021, o Brasil consumiu aproximadamente 40 milhões de toneladas de fertilizantes potássicos, direcionadas principalmente à produção de soja, milho, cana-de-açúcar e algodão. Desse total, 96,4% foi importado de países como Rússia, Bielorrússia e Canadá, o que revela uma forte dependência externa de um insumo estratégico para o

[1] Graduando no Curso de Ciências Sociais na Universidade de São Paulo.

agronegócio. É neste contexto que, desde 2008, a empresa Potássio do Brasil (PdB) tenta viabilizar a instalação de uma planta industrial para a extração, o beneficiamento e o escoamento de minério de potássio, no município de Autazes (AM).

A bacia do minério está sobreposta pela aldeia Lago do Soares e, no local onde se pretende instalar o porto, às margens do rio Madeira, fica a aldeia Urucurituba, ambas do povo Mura. Em 2018, o território, reivindicado formalmente pelos Mura há mais de duas décadas, foi auto demarcado como Terra Indígena (TI) Lago do Soares e Urucurituba, mas, até o momento, ainda não foi reconhecido pelo Estado. Ao longo do processo de implementação do megaempreendimento, estabelece-se um panorama de conflitos ontológicos, manifestos social, política e judicialmente.

No decorrer do litígio — que culmina na controversa emissão de 14 licenças de instalação — vemos como o direito é permanentemente fabricado, com cada grupo disputando o sentido das leis para fazer prevalecer os interesses das redes que os sustentam. Emergem daí controvérsias que confrontam noções radicalmente distintas de desenvolvimento, identidade étnica e posse territorial. Interessa-nos aqui mapear essas controvérsias como forma de acompanhar as cosmologias — a indigenista, a indígena e a do desenvolvimento — que co-emergem, implicadas na construção dessa paisagem.

A noção de paisagem é aqui mobilizada no sentido atribuído por Tsing (2019), como forma de atentar para as relações multiespécies e as socialidades mais-que-humanas inscritas neste território. Como argumenta a autora, a colonização portuguesa inaugurou na América um regime de produção que para se tornar escalável buscava anular essas relações e forjar elementos homogêneos e estáveis na paisagem social, controlando a experiência e a reprodução das espécies que a constituíam. As *plantations* formaram-se sob a égide da civilidade, da monotécnica e do monoculturalismo. Ali estavam contidos os princípios fundadores da modernidade que, como argumento neste trabalho, ainda hoje organizam as cadeias globais de commodities e a lógica dos megaempreendimentos que avançam sobre a Amazônia.

Entretanto, nem todos os elementos de uma paisagem social são escalonáveis. Do contato violento entre o progresso e o que ele tenta assimilar, sempre emergem novas dinâmicas. Os Mura, em particular, defrontam-se com a imposição da ecologia política da *plantation* desde o século XVII. Foram assassinados e escravizados pelos jesuítas,

sujeitos das políticas pombalinas de assimilação, explorados pelos barões do extrativismo e da pecuária. Não obstante, figuram durante todo este período como um espaço étnico alternativo, agregando povos de múltiplas etnias e insistindo na floresta e nos rios como o centro de sua vida social.

Este artigo se inscreve no gesto de olhar para essas historicidades entrelaçadas. Partindo da ideia de que a identidade se produz nos interstícios da relação com a alteridade, investigo as relações entre Estado, povo Mura e corporações privadas. O foco recai sobre os elementos não escalonáveis e o movimento constante de (re)criação da cultura, para argumentar que a cosmopolítica Mura, ao confrontar a nova fronteira da mineração, ao mesmo tempo mimetiza e reconfigura as dinâmicas de poder estabelecidas desde o período colonial.

Na primeira parte, a partir da análise de trabalhos etnográficos, exploro a etnogênese Mura, evidenciando como suas relações com as alteridades conformam sua territorialidade. Em sua itinerância pela floresta, os Mura guiam-se através das inscrições de seus "antigos" na paisagem. O "sistema do rio", como se referem ao conjunto de seus vínculos de parentesco, se sustenta em relações de diferentes graus de aproximação. A identidade Mura está espelhada nas entidades caboclas que vivem nas profundezas dos lagos e rios. Essas "políticas de aproximação" são permanentemente tensionadas pela relação com os agentes do Estado e de corporações agroindustriais e reconfiguram-se frente à chegada do megaempreendimento.

Nesse sentido, na segunda parte, olharemos para trabalhos etno-historiográficos que remontam o contato dos Mura com aparato Estatal, desde o século XVIII. Orientado por uma abordagem da história transformacional ameríndia, conjugo a experiência historicamente vivida pelo povo Mura no plano cultural aos processos históricos de racialização jurídica e espoliação territorial. Busco assim pensar de que forma elas produzem, tensionam e atualizam a noção de "cultura tradicional Mura", tal como ela é mobilizada na luta política.

Na terceira parte, argumento que o conflito em torno do potássio funciona como um evento crítico que desestabiliza o "sistema do rio", minando a coesão étnica entre os Mura e colocando as ontologias "floresta", "território" e "desenvolvimento" em disputa. A partir de uma etnografia da documentação judicial e técnica-administrativa concernente

ao caso e dos documentos produzidos por organizações Mura, analiso como as práticas do agronegócio e sua cosmologia do desenvolvimento se atualizam nas fronteiras de expansão da indústria de fertilizantes. Inspirado pela proposta etnográfica de Latour (2005), tomo esses documentos como actantes, atentando-me para as relações que pressupõem e o que "fazem fazer", olhando através da linguagem burocrática para encontrar as ontogêneses dos processos em curso.

Na conclusão, reflito sobre as implicações desse caso para o futuro do povo Mura e das políticas ambientais e indigenistas no Brasil. Argumento que nas fronteiras do plantationceno, as "políticas de reconhecimento" do Estado e as “políticas de aproximação” dos Mura convertem-se em arenas de disputa. Embora o potencial emancipatório das primeiras seja esvaziado pela cosmologia do desenvolvimento, as últimas redefinem as próprias fronteiras da etnicidade. Os Mura tensionam o Estado, apontando para a necessidade de extensão real da cidadania às entidades mais-que-humanas, uma ecologia política marcada pela diplomacia e pelo pluralismo nas esferas ontológica e jurídico-econômica.

A Etnogênese e a Cosmopolítica Mura

O povo Mura vive na beira do rio e nele espelha sua sociabilidade, sua identidade e sua temporalidade. São mais de 18.000 pessoas (IBGE, 2023) dispersas pelos complexos hidrográficos do Madeira, Amazonas e Purus. Se dividem entre 46 TIs — 29 registradas, 1 Homologada, 1 Reservada, 4 declaradas, 2 identificadas e 9 em identificação — e territórios urbanos dos municípios de Autazes, Borba, Careiro, Careiro da Várzea, Itacoatiara, Manaus e Porto Velho. A despeito de toda sua heterogeneidade, estão conectados por uma densa rede de relações.

A história Mura é a história de uma recusa ao controle e de uma constante reinvenção nas formas de *habitar a beira*. Para compreender a política Mura que hoje se articula frente ao avanço da mineração de potássio, é preciso recusar, como argumento neste trabalho, a imagem de uma unidade étnica coesa e estática. Como afirma Fileno (2018) a etnicidade desse povo nasce de sua relação com a alteridade. À luz do que discute Carneiro da Cunha (2017), podemos pensar como a “cultura” — entendida aqui no

sentido de como projetam sua identidade a outrem — atualiza permanentemente a cultura e as instituições Mura em suas diferentes formas de agenciamento.

A etnogênese Mura remonta a um momento de reconfiguração do espaço interétnico do Tapajós-Madeira, no final do século XVII (Harris, 2015). Constituíram-se no manejo dos novos sistemas regionais e das relações interétnicas que surgiram com o avanço do sistema de aldeamentos jesuítas. Os bandos do "gentio de corso", como eram referidos, figuravam como pólos de agregação para desertores e fugitivos dos aldeamentos missionários. Os Mura contrapunham o modelo civilizatório da agricultura e da fixação territorial à ocupação livre e itinerante dos domínios da floresta, sua territorialidade nasce como estratégia político-territorial.

Como afirma Pereira (2009), a identidade Mura é nesse sentido uma política de mobilidade. Ser Mura era menos sobre partilhar uma ascendência comum e mais sobre aderir a uma forma de habitar anfíbia, radicalmente móvel e avessa aos cercamentos impostos pelos aldeamentos e, posteriormente, pelas fazendas e regatões. Esta política, que se opõe visceralmente à lógica territorial da *plantation*, é a chave para entender sua trajetória e sua luta atual.

No século XVIII, em meio à guerra de conquista da fronteira oeste, os Mura operaram uma mudança tática em seus padrões de assentamento. Da dispersão pelas margens dos grandes rios, moveram-se para a interiorização, buscando refúgio nos lagos recônditos, igarapés e furos. No século XIX, sua intensa participação na Revolta da Cabanagem, não pode ser desvinculada de seu domínio sobre essa paisagem hidrográfica labiríntica (Araújo e Amazonas, 1852). Como afirma Nimuendajú (1925), a região de Autazes, situada entre três importantes vias fluviais — Amazonas, Madeira e Purus —, figura como o centro da política Mura, justamente por seu valor tático na dinâmica de guerrilha contra empreendimentos coloniais.

O regime de historicidade dos Mura é marcado pela guerra e pela agência dos rios (Pereira, 2009). É o movimento das águas que conecta as comunidades dispersas ao longo das beiras, que dita o tempo e o espaço. Esta relação matricial com o rio é o fundamento sobre o qual se erige suas "políticas de consideração", que estabelecem os termos da coexistência com um amplo coletivo de seres humanos e mais-que-humanos (Kelly & Mattos, 2019). Trata-se de uma cosmopolítica sofisticada, de elevada plasticidade, que

permitiu a identidade Mura atravessar os séculos, essencializando determinados elementos compartilhados, ao mesmo tempo em que incorporava alteridades radicalmente opostas e heterogêneas.

O nascimento da aldeia Mura está ligado a uma sociabilidade fluida. Os Mura historicamente consideram as grandes aldeias uma forma não humana de convivência e praticam uma política contra o poder dos tuxauas. Como aponta Amoroso (2013) essa chefia é caracterizada pela instabilidade, pela desconfiança e por um constante movimento de nascimento e morte de uma comunidade, onde as forças centrífugas do faccionalismo são tão constitutivas quanto as centrípetas.

Fileno (2018) analisa o parentesco e corporalidade Mura como um sistema de fluxos, de "linhas que casam, que curam e que dançam". Essa complexa rede relacional, a que se referem como o "sistema do rio", é dinâmica, expansiva e não se fecha na consanguinidade, operando por relações de diferentes graus de aproximação. Esse sistema inclui ativamente povos ribeirinhos, Mundurukus, Apinhã e Pirahã, com que os Mura frequentemente se casam e tomam como "parentes por consideração" (Amoroso, 2023).

Essa capacidade de agregar povos de múltiplas etnias é a chave da resiliência Mura. Desde o século XVII, às margens do aparato colonial, os Mura mobilizaram essa estratégia como forma de se fortalecerem demograficamente e consolidarem sua presença na região. Ao longo do século XIX, a forte articulação política junto aos grupos de negros evadidos do sistema escravista, que culminou na Cabanagem, deu novos contornos a esse território multicultural. Já no século XX, os trabalhadores, sobretudo nordestinos que chegavam à Amazônia para atuar nas atividades pecuárias e agro-extrativistas, passaram também a compor com o "sistema do rio".

Com esses parentes afins, a quem se referem por “compadres” e "comadres”, os Mura mantêm relações de respeito e solidariedade, que constrói e mantêm a distância social, ao mesmo tempo. Os Mura opõem “os de fora” aos “antigos", buscando assim evitar que com estes preponderam as ambivalências e o perigo das mudanças. Toda a heterogeneidade desse sistema é agregada numa ecocosmologia comum, que orienta a itinerância pelo território. Como afirma Amoroso (2023), os "antigos" estão inscritos no solo, nas Terras Pretas de Índio, prospectadas pelas biotecnologias Mura. Os Mura as leem como indício de seu território ancestral e delas se utilizam para abrir seus roçados.

O baixo Madeira é uma paisagem viva de relações multiespécies, um emaranhado de histórias e de redes relacionais ético-afetivas, onde distintas temporalidades estão sobrepostas.

A territorialidade Mura é uma diplomacia constante, não apenas com "parentes por consideração", mas também com as agências mais-que-humanas que habitam essa paisagem. Os Mura fazem-se “índios caboclos” espelhados nas “entidades caboclas” criadoras da floresta, que habitam as profundezas dos lagos e rios. Nesse mundo subaquático vive a “cobra grande”, a origem de todo o conhecimento, de toda a criação e, ao mesmo tempo, de uma força destrutiva capaz de engolir o cosmos. A existência dos Mura constitui-se de encontrar um equilíbrio na perigosa relação que mantêm com essa potência canibal.

Há outras potências canibais que permanentemente tencionam o “sistema do rio”. O Estado em suas políticas de domesticação da alteridade, e as corporações privadas do complexo agroindustrial e sua cosmologia do desenvolvimento incitam uma constante reinvenção da cultura Mura. Grande parte de seu território foi usurpado, e mesmo depois de ter seu direito sobre ele reconhecido, foram frequentemente destituídos de sua indianidade.

Como afirma Viveiros de Castro (2011), o "vir-a-ser de comunidades indígenas é uma luta pela existência que tem a forma de uma luta pelo reconhecimento". Na luta que travam pelo seu reconhecimento político e pela demarcação de suas terras, os Mura empenham-se em manter-se coesos etnicamente. Esse é um elemento central para as políticas indigenistas contemporâneas, que estão calcadas no paradigma da tradicionalidade (Almeida, 2004).

A Reinvenção da Política Indigenista a Partir da Política Mura

A análise da cosmopolítica Mura contemporânea exige um mergulho nos trabalhos etno-historiográficos que desvelam a longa e violenta relação entre este povo e o Estado. A experiência historicamente vivida pelos Mura no delta do Madeira é indissociável dos processos de racialização jurídica e espoliação territorial que, desde o período colonial, buscam capturar sua existência. É na tensão permanente entre a política Mura de mobilidade e recusa, analisada anteriormente, e a sanha assimilacionista do

Estado que a noção de "cultura tradicional Mura", tal como mobilizada hoje, é produzida, tensionada e constantemente atualizada.

A maquinaria de subjugação remonta ao século XVIII, quando o Diretório Pombalino (1757) buscou ativamente destituir os indígenas da Amazônia de sua cultura. O incentivo aos "casamentos interétnicos", a administração militar dos aldeamentos e a imposição da língua portuguesa eram mecanismos que visavam dissolver a alteridade indígena no corpo genérico de "súditos" da Coroa, negando-lhes sua especificidade política. A “lei das liberdades” de 1755, que reconheceu o direito dos índios sobre seus bens e pessoas, era a mesma que, na prática, legitimava a espoliação, colocando os Mura, por sua insubmissão, como exceções de liberdade, passíveis de serem recrutados para o trabalho compulsório.

Este padrão se aprofunda com a formação do Estado nacional no século XIX, tendo na Cabanagem (1835-1840) um momento de inflexão. A intensa participação dos Mura nos levantes foi seguida por uma repressão que redefiniu as relações de poder na região. Enquanto a anistia absolveu as elites brancas, os revoltosos negros e indígenas foram capturados e incorporados ao trabalho compulsório nas roças dos mesmos senhores que haviam apoiado a revolta. A derrota militar consolidou um regime de subjugação econômica que perdurou por mais de um século, reconfigurando a paisagem social da Madeira sob a égide do extrativismo e da pecuária. (RICCI, 2007)

Com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, a política indigenista se consolida na forma de um "grande cerco de paz", para usar a precisa formulação de Lima (1992). Em sua tese, Lima desvenda a formação de um "poder tutelar", uma máquina burocrático-administrativa que, sob o pretexto de "proteger" os índios, busca na verdade gerir suas terras, seus corpos e suas identidades, pacificando-os para integrá-los à comunhão nacional. A tutela, como demonstra Lima, é o principal instrumento de produção da "indianidade" como uma categoria administrativa e da formação do próprio Estado-nação em suas fronteiras. A ação do SPI é, em essência, uma ação de Estado que busca exercer o monopólio não apenas da violência, mas da classificação dos povos sob seu domínio.

Em Autazes, a atuação do SPI, longe de proteger, consolidou um modelo de exploração do trabalho indígena baseado num pacto tácito entre agentes do Estado e os

barões da pecuária e do extrativismo da borracha e da castanha do Pará. A tutela se converteu em ferramenta de subjugação. A materialização territorial deste poder tutelar foi a demarcação, entre 1918 e 1929, de 13 lotes de ocupação Mura. Tratavam-se de pequenas porções de terras descontínuas que estavam muito aquém de suas necessidades de reprodução física e cultural.

A lógica por trás dessa demarcação fragmentada, como aponta Fernandes (2009), era a de fixar a população para facilitar seu controle e sua inserção como mão de obra nos empreendimentos regionais. Essa política de territorialização imposta pelo Estado visava justamente quebrar a lógica da mobilidade e da rede sociopolítica Mura. A fragmentação das TIs Mura, imposta pelas demarcações descontínuas do SPI, reflete e intensifica um processo de fragmentação do campo político Mura, conformando coletivos regionais que lutam para manterem a coesão étnica como forma de terem reconhecidos seus direitos.

A Constituição de 1934 concedeu aos indígenas a posse inalienável de suas terras e estabeleceu a competência exclusiva da União para legislar sobre a questão. A Constituição de 1967 atribuiu a propriedade das terras indígenas à União. Após as denúncias do que ficou conhecido como Relatório Figueiredo — documento produzido por uma Comissão de Inquérito Parlamentar, que detalhou uma série de crimes cometidos contra os povos indígenas por agentes do SPI — foi criada naquele mesmo ano a Fundação Nacional do Índio, alocada no Ministério do Interior, o mesmo que comandava a política de ocupação da Amazônia.

Assim como os textos constitucionais de 1946, 1967 e 1969 falavam na "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional", o Estatuto do Índio de 1973 utilizava a "incorporação" como sinônimo de aculturamento e progressiva extinção das diferenças étnicas. Ainda que estabelecesse a obrigação do Estado em demarcar todas as TIs no prazo de cinco anos, sua definição frágil de etnicidade abria brechas para a descaracterização de comunidades indígenas. No período, grandes empreendimentos antagônicos aos interesses dos povos amazônidas foram viabilizados pelo Estado, com financiamento do capital estrangeiro. A lógica do desenvolvimento prevaleceu em detrimento dos direitos indígenas.

Nos anos 1970, a descoberta de jazidas minerais na Amazônia intensificou a pressão sobre os territórios indígenas. A construção da BR-319 atraiu milhares de

trabalhadores, além de madeireiros, grileiros, posseiros e novos empreendimentos que impactaram diretamente a territorialidade Mura. Em 1978, o Ministro do Interior tentou instituir o "Decreto da Emancipação", que visava emancipar "índios aculturados" e destituí-los de seus direitos. Essa ameaça catalisou um vigoroso movimento de resistência, impulsionando a criação de diversas entidades indígenas e indigenistas. (CARNEIRO DA CUNHA, 2018)

Somente nos anos 1980, após as discussões travadas na Convenção de Genebra, houve uma mudança de paradigma com relação ao conceito de etnia e a ideia de integração. A etnicidade passou a ser compreendida pelo paradigma da autodeterminação e a integração como direito à diferença. A Constituição de 1988 reflete essa atualização cosmológica, soerguendo um pano de fundo legal que permite a reivindicação e o reconhecimento dos direitos sobre os territórios e os conhecimentos tradicionais, mesmo que sua implementação ainda enfrente grandes desafios. (CARNEIRO DA CUNHA, 2017)

Os Mura, articulados com outras lideranças indígenas, antropólogas e organizações indigenistas de todo o Brasil tiveram contribuições decisivas no processo constituinte, consolidadas sobretudo nos Artigos 231 e 232 da Constituição. Interessa-nos chamar atenção para três aspectos decisivos: o reconhecimento da TI como um direito originário, anterior ao Estado, que independe de sua homologação; a compreensão de que os recursos naturais das TIs pertencem a elas, demandando aprovação do Congresso Nacional e da comunidade afetada para exploração, com garantia de participação nos benefícios; e o direito das organizações indígenas de acessarem o judiciário via MPF, recém separado da AGU. Como analisa Carneiro da Cunha (2018), o capítulo "Dos Índios" na Constituição não foi uma concessão, mas uma conquista arrancada pela mobilização indígena, que soube traduzir suas demandas para a linguagem jurídica.

O surgimento do associativismo indígena como uma nova forma de fazer política é central neste processo. A criação de organizações como o Conselho Indígena Mura (CIM), no final dos anos 1980, é a expressão dessa nova tática. Fernandes (2009) analisa a emergência do CIM como um momento crucial na "política indígena Mura", uma nova forma de "etnicidade e territorialização" que passa a operar na interface com o Estado e com o movimento indígena nacional. Contudo, essa adesão ao modelo associativo não se

dá sem tensões, a política Mura contemporânea é fruto da constante tensão entre a lógica sociopolítica Mura, avessa à centralização de poder, e o modelo representativo do Estado. O associativismo é uma arena de disputas, tanto externas quanto internas.

Como argumenta Ramos (2017), o ativismo indigenista laico no Brasil passou por um processo de burocratização que o distanciou do "índio de carne e osso". A criação do "escritório" implica devoção a propósitos impessoais e funcionais, o que é inadequado para lidar com a alteridade indígena, que é refratária a essa lógica. Para conciliar a necessidade de burocratização com a questão indígena, as entidades inventam um "índio burocratizável". A alteridade "indomada" dos índios "de carne e osso" é filtrada e domesticada, dando origem a um "índio-modelo", o "índio hiper-real". Ele é "mais real que o real" porque se encaixa nas expectativas morais e administrativas das ONGs e de suas agências financiadoras. Esse processo transforma a prática ativista em um simulacro, onde os meios (a estrutura burocrática) assumem o papel de fins. O "Índio Hiper Real" é a imagem pública que o indígena precisa assumir para se tornar um sujeito político audível.

Como observo em minha pesquisa etnográfica, analisando atas de assembleia, cartas reivindicatórias e o próprio protocolo de consulta Mura, o discurso mobilizado para o exterior frequentemente se apropria de uma retórica ambientalista, da imagem de um "índio guardião da floresta", ainda que não exista equivalência entre a floresta dos Mura e a floresta dos ecólogos. Esta é uma apropriação estratégica de um vocabulário que lhes permite obter apoios e legitimidade política, num campo de disputas onde a "natureza" se torna um capital simbólico.

As concepções cosmológicas Mura, como vimos na primeira parte, são complexas, diversas e difíceis de serem formuladas para os brancos, pois se baseiam em relações de parentesco e personalidade com entidades que os não-indígenas classificariam como "meio ambiente". Os Mura se utilizam da linguagem da "natureza" para proteger um mundo de relações que não se resume a ela. Ao dominar a gramática do direito e do ambientalismo, buscam romper o "grande cerco de paz" e efetivar o direito de existir em sua diferença, transformando a luta pela terra na luta pela própria floresta e pelos múltiplos seres que a compõem.

Rastros e Rasgos na Paisagem Socioambiental Amazônica

O conflito deflagrado pela PdB em Autazes funciona como um evento crítico que coloca múltiplas ontologias em disputa. A chegada do megaprojeto representa a materialização de uma determinada cosmologia do desenvolvimento e sua forma particular de produzir a realidade. Para compreender a política Mura contemporânea, é preciso recuperar essa cosmologia, analisar seus efeitos e observar como as práticas Mura se atualizam para confrontá-la. A partir de uma etnografia de documentos — perpassando a documentação judicial, técnica-administrativa e aquela produzida pelas organizações Mura — observo como a "ontologia do potássio" desestabiliza o "sistema do rio".

Como argumenta Fraser (2023), o capitalismo não é um sistema puramente econômico, mas uma ordem social institucionalizada que canibaliza suas próprias condições de existência, a natureza expropriada, o trabalho de cuidado não remunerado e a riqueza espoliada de populações racializadas. O avanço da mineração em Autazes é um exemplo paradigmático dessa lógica. Para alimentar as demandas insaciáveis do agronegócio, faz-se necessário canibalizar um novo território, consumindo a paisagem social e as relações multiespécies que, para os Mura, constituem o próprio mundo. Como afirma Almeida (2021), toda economia política pressupõe a existência de entes, "pressupostos ontológicos" que constituem a "matéria de uma economia ontológica". O capitalismo opera a partir de uma epistemologia que insiste em obliterar esses elementos em sua relacionalidade.

É aqui que o conflito se revela, em sua essência, como um dos "conflitos ontológicos" analisados por Almeida (2021). Não se trata de uma mera disputa por recursos ou de diferentes "visões de mundo" sobre um mesmo objeto (a terra), como se houvesse uma realidade estável e neutra sobre a qual incidem diversas perspectivas culturais. Trata-se, mais radicalmente, de um confronto entre mundos distintos que se constituem mutuamente em oposição, práticas que fazem mundos diferentes emergirem.

O potássio é um nutriente essencial para as plantas e animais e um dos elementos mais abundantes na crosta terrestre. No decorrer do tempo geológico, o intemperismo o desloca das rochas e solos para os rios e mares, podendo depositá-lo em grande quantidade em profundas bacias fechadas. É justamente a profundidade dessas bacias que faz com que sejam de difícil exploração, exigindo altos investimentos de longo prazo.

Não à toa a produção global do insumo é altamente oligopolizada, sendo dominada por seis empresas, responsáveis por mais de 80% da produção.

No final dos anos 1970 a Petrobrás Mineração encontrou minério de potássio nos municípios de Nova Olinda e Autazes. As jazidas de silvinita, conhecidas como Fazendinha e Arari, foram concedidas à estatal em 1984, mas o projeto não se consolidou devido à profundidade das minas, a dificuldade de escoamento e o risco de interferência em aquíferos importantes. A silvinita é constituída de silvita (KCl) utilizada para a fabricação de fertilizantes e a halita (NaCl), rejeito da mineração que ameaça a salinização de rios e aquíferos.

Em 2008 os direitos minerários das jazidas foram leiloados e arrendados pela PdB. O leilão foi suspenso pela então ministra da Casa Civil, Dilma Rousseff, sob a afirmação de que uma nova política para o setor estava sendo elaborada. Mas entre 2008 e 2013 a empresa continuou a realizar pesquisas geológicas e descobriu outros quatro reservatórios de potássio. Durante o processo, perfurou áreas compreendidas por um cemitério na TI Jauary, ao que os indígenas responderam ameaçando atear fogo no maquinário e as escavações foram paralisadas. Em setembro de 2013, a FUNAI oficiou o Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM) advertindo sobre a falta de regulamentação da atividade mineradora em TIs e chamando atenção para sua competência exclusiva na análise dos possíveis impactos.

Em 2015 a PdB apresentou estudos de viabilidade do empreendimento - Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) - e recebeu do IPAAM a Licença Prévia (LP 054/2015), autorizando a realização de mais estudos. A atividade, segundo a licença concedida, foi considerada de porte excepcional e de grande potencial poluidor. Em 2016, acatando a denúncia da ação pública cível do MPF, a Justiça Federal do Amazonas suspendeu a referida licença até a realização do protocolo de consulta livre, prévia e informada, conforme requerido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Em meio a intensa disputa jurídica instaurada desde então, a PdB opera por meio do que Stengers e Pignarre (2011) denominam "feitiçaria capitalista". Não se trata de uma dominação pela força bruta apenas, mas de uma captura de desejos e possibilidades, da imposição de uma lógica que se apresenta como a única alternativa, enfeitiçando suas

vítimas com promessas de progresso e desenvolvimento que as tornam cúmplices de sua própria despossessão. A "feitiçaria", como descrevem os autores, funciona criando um "inferno de alternativas", onde a recusa ao projeto parece significar a recusa ao futuro.

Na busca por angariar os investimentos necessários para a implementação de seu empreendimento na TI Lago do Soares e Urucurituba, a Potássio do Brasil o divulga como algo que se dará em terra tradicionalmente usada para pecuária, onde não há indígenas. Afirma que se trata de um projeto que está em conformidade com os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, pois os fertilizantes potássicos são necessários para a produção de alimentos e a erradicação da fome, e produzir localmente reduzirá drasticamente o CO_2 emitido na importação do insumo. Ao mesmo tempo, afirma que a consulta prévia, livre e esclarecida foi realizada com isonomia, e que os Mura manifestaram-se favoráveis ao projeto. Essas declarações buscam omitir um longo, dispendioso e conflituoso processo, pelo qual a empresa buscou impor-se sobre a burocracia estatal e também sobre a política Mura.

A "feitiçaria" se materializa em práticas que podem ser precisamente definidas como uma forma de "indigenismo empresarial" (Baines, 1993). Baines utiliza o termo para descrever como grandes corporações mimetizam a linguagem e as práticas do indigenismo oficial — realizando um simulacro de consulta, prometendo benefícios, financiando projetos e cooptando lideranças — para legitimar seus projetos e neutralizar a resistência. Como verifico a partir da etnografia documental, a PdB opera exatamente desta forma, buscando incidir sobre a política estatal e a política Mura. O "indigenismo empresarial" é a tática de transformar o diálogo intercultural em uma transação, esvaziando a consulta prévia de seu potencial político e convertendo-a em um mero procedimento a ser cumprido, uma formalidade para destravar o licenciamento.

De acordo com dados da SESAI de 2013, cerca de 1400 pessoas vivem na T.I. Lago do Soares e Urucurituba. O EIA e o RIMA não consideram de que forma os impactos identificados poderiam interferir em suas dinâmicas. As aldeias de Jauary e Paracuhuba, localizadas nas adjacências, também foram desconsideradas. Em 2016, acatando uma Ação Civil Pública (ACP), a Justiça Federal do Amazonas suspendeu a licença até a consulta do povo Mura. A decisão representou uma vitória para o CIM e a

Organização de Lideranças Indígenas Mura de Careiro da Várzea (OLIMCV), que protocolaram a ação junto ao MPF.

Em 2018, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário, os Mura fizeram a autodemarcação da TI Lago do Soares e Urucurituba e protocolaram junto à FUNAI. No mesmo ano o CIM, a OLIMCV e o Instituto Pacto Amazônico reuniram mais de 300 lideranças Mura e construíram o Protocolo de Consulta "Trincheira: Yandé Peara Mura". No documento, estão descritas as estruturas políticas, a história e as principais demandas dos Mura. Propõem deliberar sobre a instalação do empreendimento em nove fases, num processo que compreenderia as esferas de decisão locais, regionais e gerais. No entanto, apesar da clareza e detalhamento, o Protocolo nunca foi implementado.

No governo de Jair Bolsonaro, a PdB pressionou a administração federal para a aprovação de seu empreendimento. O general da reserva Cláudio Barroso Magno Filho, lobista da empresa, visitou dezoito vezes o Palácio do Planalto durante o período, tentando solucionar os entraves. Frequentou também a Câmara dos Deputados e a Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental da FUNAI, acompanhado do presidente da empresa, Adriano Espeschit, e Stan Barthi, do grupo Forbes & Manhattan.

A crise no fornecimento internacional de fertilizantes, desencadeada pela guerra na Ucrânia, fez crescer os discursos em defesa do desenvolvimento de uma indústria nacional. Bolsonaro, seus ministros e os congressistas da bancada do agronegócio trabalharam ativamente nesse sentido. Foram votados em caráter de urgência o PL 191/2020 e a PEC 215/2000, que buscavam regulamentar a mineração em TIs. O governo lançou o Plano Nacional de Fertilizantes, que estabelecia incentivos fiscais e concessão de créditos para o setor, e publicou o decreto que instituiu a Política de Apoio ao Licenciamento Ambiental de Projetos de Investimento para a produção de minerais estratégicos, dentre os quais estava o potássio.

Paralelamente à atuação junto ao governo federal, a PdB cooptou e coagiu os Mura. Inspeções da Justiça Federal, em março de 2022, comprovaram contratos extrajudiciais de compra de terrenos. A empresa oferecia melhores condições de vida ou recorria a ameaças caso a negociação não avançasse. Em setembro do mesmo ano, a 1ª Vara da Justiça Federal do Amazonas suspendeu todos os atos administrativos do projeto até a conclusão dos estudos de demarcação da TI. Determinou também que, devido à

presença indígena, o licenciamento seria de competência do IBAMA, e não do IPAAM. Em resposta, a AGU entrou com um agravo de instrumento, solicitando a suspensão da decisão e a transferência do caso da vara especializada em direitos indígenas para a de direitos ambientais, mas o pedido foi negado.

Em agosto de 2023 a FUNAI criou o GT para demarcação da TI e solicitou que o IPAAM interrompesse o licenciamento, mas, no mesmo mês, o TRF1 suspendeu a decisão anterior da Justiça Federal. Em setembro, uma assembleia que se pretendia um procedimento de consulta prévia, foi realizada em Autazes com cerca de 200 lideranças do CIM, estando excluídas as lideranças das aldeias diretamente afetadas. O CIM, que até então defendia a demarcação da TI Lago do Soares e Urucurituba, passou a se colocar, em todas as ocasiões, favorável ao empreendimento. À imagem do que foi praticado na repressão aos cabanos, a estratégia foi minar a coesão étnica e explorar os interesses conflitantes das lideranças Mura.

Na Assembleia, o presidente da PdB, prometeu aos Mura royalties, empregos e a contratação de empresas indígenas. Ele argumentou que a criação da TI impediria o desenvolvimento de Autazes, transformando suas terras em propriedade do Estado, e que a aceitação do projeto garantiria a eles os direitos sobre o território após a exploração. No dia seguinte, após reunião entre o presidente da empresa, o presidente do CIM e o Governador, foi comunicada oficialmente a aprovação dos Mura. Meses depois, a Justiça Federal suspendeu o licenciamento, acatando denúncias de violações e irregularidades protocoladas pela OLIMCV e pelo Observatório Socioambiental e de Direitos Humanos do Amazonas.

Em fevereiro de 2024, o Vice-Presidente do TRF1 no exercício da Presidência usou da suspensão de segurança para prosseguir com o licenciamento. Criado pela Ditadura e reinserido a Constituição por uma MP do presidente Fernando Collor (Lei nº 8.437/1992), o mecanismo permite ao Estado suspender a eficácia de ações movidas contra si “em caso de manifesto interesse público ou de flagrante ilegitimidade, e para evitar grave lesão à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas”. A lei é fortemente associada à violação de tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos (Prudente, 2015).

Desde então, numa assembleia com mais de 600 lideranças foram reunidas cartas de denúncia contra a atuação do CIM junto ao governo estadual e à PdB. As lideranças presentes relataram a intensificação de um ambiente de hostilidade nas aldeias, a pressão exercida pela administração municipal sobre servidores Mura, a compra extrajudicial de terras, além do repasse de recursos a lideranças do CIM. Em fevereiro de 2025, mais de 300 lideranças fundaram a Organização Indigena da Resistência Mura de Autazes. Em maio, representantes do CIMI, FUNAI, COIAB, APIB reuniram-se novamente para reafirmar a demanda pela demarcação da TI Lago do Soares e Urucurituba. Essa ampla articulação tem investido na via judicial como último recurso diante do avanço do projeto minerário e da omissão do Estado.

A resistência Mura estendeu-se e ganhou novos aliados estratégicos e argumentos técnicos. Nesse cenário de judicialização, um Laudo Técnico produzido pela perícia ambiental do MPF tornou-se um instrumento crucial, apontando formalmente as irregularidades intrínsecas ao licenciamento emitido pelo IPAAM. A FUNAI reforçou seu pedido para a imediata paralisação do licenciamento, fundamentando-o em flagrantes irregularidades e na inequívoca afetação e sobreposição à TI. Paralelamente, pesquisadores de todo o Brasil elaboraram uma nota técnica que destaca o crescente mercado dos remineralizadores de solo, uma alternativa mais sustentável aos fertilizantes potássicos.

A despeito de toda a mobilização, a empresa utilizou da estratégia de fracionar o licenciamento, como forma de agilizar o processo e o IPAAM já emitiu 14 licenças que a permitem perfurar, desmatar e construir sobre a TI. O MPF ingressou com uma Tutela Cautelar Antecedente contra as licenças emitidas, pedindo a paralisação do projeto. Em janeiro de 2025, a Justiça Federal determinou que a FUNAI concluísse os estudos de identificação e delimitação da TI Lago do Soares e Urucurituba em até 180 dias. A decisão foi posteriormente suspensa pelo TRF1, que considerou válida a consulta amplamente contestada.

Nos documentos da PdB consta que o empreendimento vai gerar na fase de implantação 2600 empregos e depois cerca de 1300 empregos ao longo dos 23 anos de operação. A estimativa da empresa é investir US$2,3 bilhões para execução do projeto. Isso significa incrementar em R$2 bilhões a receita tributária do Município de Autazes,

em R$4 bilhões a do Estado e em R$13 bilhões a do Governo Federal. Os custos do empreendimento, no entanto, estão opacos. O município de Autazes, pouco mais de 40 mil habitantes, sendo metade autodeclarada indígena, apresenta 6,75% de domicílios com esgotamento sanitário adequado e 5,5% de domicílios urbanos em vias públicas com urbanização adequada (IBGE, 2023). Os impactos desencadeados pelo aumento da circulação de milhares de trabalhadores na região ainda são desconhecidos.

A "ontologia do potássio" desestabiliza o "sistema do rio" e o campo de coesão étnica forjado na luta por direitos. Os referentes que antes unificavam essa luta — "território", "floresta", "desenvolvimento" — passam a ser violentamente disputados. A feitiçaria capitalista funciona precisamente ao minar a capacidade de um coletivo de definir o que é o problema e quais são as soluções, instalando a dúvida e a desconfiança.

Essa disputa interna, que culminou, na fundação da Organização Indígena da Resistência Mura de Autazes em fevereiro de 2025 como uma dissidência do CIM, não deve ser lida como uma fraqueza ou uma falha da política Mura. Ao contrário, é a própria política Mura reagindo à captura de suas instâncias de representação. É a recusa ontológica em se deixar reduzir à lógica canibal do capital, uma reafirmação de que, mesmo sob o mais intenso cerco, outros mundos continuam a ser possíveis e politicamente defensáveis. É a prova de que as "histórias emaranhadas" do Madeira ainda resistem à simplificação brutal imposta pela fronteira do *plantationceno*.

Conclusão: Das Políticas de Aproximação à Diplomacia Cosmológica

Ao percorrer os rastros e os rasgos que constituem a paisagem social do Baixo Madeira, este trabalho buscou demonstrar como o conflito em torno da mineração de potássio em Autazes é um capítulo mais recente de uma longa e violenta história. Trata-se da reencenação da disputa fundamental que marca a Amazônia desde o século XVII, o confronto entre a lógica homogeneizante da *plantation* e as políticas de recusa, mobilidade e transformação dos povos que nela habitam. A trajetória do povo Mura, de sua etnogênese à sua complexa articulação política contemporânea, oferece uma lente privilegiada para compreender as implicações desse embate para o futuro das políticas ambientais, do reconhecimento étnico e da própria democracia no Brasil.

Como vimos, a cosmopolítica Mura se constitui a partir de "políticas de aproximação", tecendo uma complexa rede de parentesco que conforma o "sistema do rio" e que se estende para além do humano. Foi essa mesma lógica relacional que, historicamente, permitiu aos Mura agregar alteridades e se reinventar frente ao Estado tutelar. Contudo, o caso do potássio demonstra como as políticas de reconhecimento do Estado, conquistadas na Constituição de 1988, são hoje convertidas em arenas de disputa. O arcabouço legal que deveria proteger os direitos originários é sistematicamente esvaziado pelo poder econômico e sua cosmologia do desenvolvimento, que opera através de um "indigenismo empresarial" e de uma "feitiçaria capitalista" para semear a divisão.

Nesse cenário, as "políticas de aproximação" Mura são tensionadas ao limite, fraturadas pela cismogênese que o conflito pelo potássio instaura. A alta fragmentação das organizações e as disputas internas sobre os próprios referentes de "território" e "desenvolvimento" não são, como poderiam parecer à primeira vista, um sinal de "aculturação". São, ao contrário, a própria expressão da política Mura reagindo, em seus próprios termos, a uma nova e sofisticada forma de cerco.

Ao mobilizar o direito para se defender, os Mura acabam por redefinir as próprias fronteiras do reconhecimento étnico. Ao se verem forçados a justificar sua oposição ao projeto, articulam uma defesa do território que transcende a noção de recurso natural ou de meio ambiente. A defesa da floresta e dos rios é a defesa de seus parentes e das condições de possibilidade de seu mundo. Enquanto o direito e as políticas ambientais operarem sob a ontologia dualista que separa "humanidade" de "natureza", tratando esta última como um objeto de direito ou um recurso a ser gerido, serão insuficientes para barrar a lógica canibal do *plantationceno*. A cosmopolítica Mura, ao afirmar a agência e a pessoalidade dos rios, das matas e dos seres que os habitam, exige uma transformação de nossa própria cosmopolítica.

Como defende Carneiro da Cunha (2018), o direito dos indígenas à suas terras existe independente do reconhecimento que o Estado lhes deve. Este direito foi reconhecido desde a época colonial e, não obstante, foi frequentemente transgredido. Os rumos do caso analisado, a serem conhecidos nos próximos anos, dirão muito sobre a forma como o agronegócio e o Estado brasileiro irão encarar esse direito. Por consequência, o que está em jogo aqui é o futuro da questão indigena. A trajetória Mura

nos ensina que a luta pela demarcação de TIs é uma disputa sobre a própria definição do que é o Brasil e de quais mundos podem coexistir em seu território. Diante de um modelo de desenvolvimento que só consegue avançar deixando um rastro de destruição, a política Mura, mesmo em sua fragmentação e contradições, aponta para a possibilidade de uma outra forma de relação com a alteridade.

O futuro, a partir do caso Mura, aponta para a necessidade de se pensar uma ecologia política marcada pela diplomacia como forma de governo e pelo pluralismo nas esferas ontológica e jurídico-econômica. Uma diplomacia cosmológica, nos termos de Latour, que seja capaz de sentar à mesa de negociações não apenas os representantes do Estado e das corporações, mas também os porta-vozes dos diferentes povos — humanos e mais-que-humanos — que compõem um território. Isso implica em levar a sério o pluralismo ontológico, reconhecendo que existem mundos distintos e não apenas diferentes culturas, e que a justiça socioambiental passa por garantir as condições de existência desses múltiplos mundos.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 9, 2004. DOI: 10.22296/2317-1529.2004v6n1p9.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

AMOROSO, Marta. Histórias emaranhadas, arquivos subterrâneos: relações multiespécies nas paisagens do baixo rio Madeira. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 32, n. 2, e215764, 2023.

AMOROSO, Marta. O nascimento da aldeia mura. Sentidos e modos de habitar a beira. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (orgs.). Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

AMOROSO, M. 1992. "Corsários no caminho fluvial. Os Mura do rio Madeira". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, p. 297-310.

ARAÚJO E AMAZONAS, Lourenço. 1984 [1852]. Dicionário Topográfico, Histórico e Descritivo da Comarca do Alto Amazonas. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.

BAINES, Stephen Grant. O "indigenismo empresarial" da Companhia Vale do Rio Doce. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 36, p. 195-212, 1993.

BRASIL. Decreto nº 10.991, de 11 de março de 2022. Institui o Plano Nacional de Fertilizantes 2022–2050 e o Conselho Nacional de Fertilizantes e Nutrição de Plantas.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Índios na Constituição. Novos Estudos CEBRAP, v. 37, n. 3, p. 429–443, set. 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, FARAGE, Nádia. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Os direitos dos índios: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 103-117.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura com aspas: e outros ensaios. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 432 p. ISBN 978-85-92886-45-5.

FERNANDES, Márcio Roberto Lima. Etnicidade e territorialização: um estudo da política indígena Mura em Autazes, Amazônia Central. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

FILENO, Fernando Augusto. No seio do rio: Linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu. São Paulo: Editora Alameda, 2018.

FRASER, Nancy. Capitalismo canibal. São Paulo: Boitempo, 2023.

HARRIS, Mark. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 58, p. 33, 2015.

HARRIS, Mark. A Cabanagem: a “guerra de castas” amazônica e algumas perspectivas comparativas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, v. 2, n. 11, p. 100–116, 2024.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2022. Brasília: IBGE, 2023.

LATOUR, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. São Paulo: Edusc, 2004.

LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

MACHADO, André Roberto de A. As interpretações dos contemporâneos sobre as causas da Cabanagem e o papel do Parlamento. Revista de História, São Paulo, n. 175, p. 281, 2016.

MELO, Joaquim. SPI: A política indigenista no Amazonas. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt. As tribos do Alto Madeira. In: Textos indigenistas. São Paulo: Edições Loyola, [1925] 1982.

PEREIRA, Márcia de Castro. "Rios de história": guerra, tempo e espaço entre os Mura do Baixo Madeira (AM). 2009. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. A feitiçaria capitalista: práticas de desencantamento. São Paulo: Editora 34, 2011.

POMPEIA, Caio. Agri-bolsonarism: a movement led by agricultural elites and far-right politicians in Brazil. The Journal of Peasant Studies, p. 1-25, 2024.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 21, p. 5-14, 1993.

RICCI, M. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. Tempo, v. 11, n. 22, p. 5–30, 2007.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias: Autazes (AM), primeiras décadas do século XX. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

TSING, Anna. (2019). Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB/Mil Folhas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 41-49.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Narrativas hegemônicas do agronegócio: análise do discurso de Ricardo Salles na Expoingá 2024

Natalia Wingeter de Souza[1]

RESUMO: As feiras agropecuárias se apresentam como vitrines do agronegócio, reunindo exposições de maquinários, insumos agrícolas e demais tecnologias voltadas à agronomia e pecuária. A Expoingá, realizada pela Sociedade Rural de Maringá, celebrou em 2024 a sua 50ª edição. Em comemoração a este marco, o tema foi definido como "O elo entre tradição e inovação", com o objetivo de exaltar os avanços e inovações da agropecuária, sem perder de vista o reconhecimento das origens e tradições do homem do campo. Para investigar as conexões entre tradição e inovação no rural, foi realizado um estudo etnográfico, visando localizar os conteúdos presentes nos pavilhões, praças e centros, bem como mapear as relações entre público e exposições, relações de consumo, trocas, produção e reprodução de informações. Este trabalho apresenta um recorte das observações de campo na Expoingá 2024, com foco na realização do AGROJUR - Congresso de Integração de Direito e Agronegócio, tendo como palestrante principal o atual deputado federal e ex-ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles (NOVO-SP). Sendo assim, busca-se aqui investigar como os elementos ideológicos e de poder que sustentam as narrativas hegemônicas do agronegócio se manifestam no discurso de Salles, identificando suas estratégias discursivas. Por fim, será refletido sobre o significado da presença de Ricardo Salles na Expoingá e o que suas falas e sua participação representam dentro desse contexto.

Palavras-chave: feiras agropecuárias; agronegócio; Ricardo Salles; Expoingá.

Introdução

As feiras agropecuárias se expressam em escala nacional como grandes vitrines do agronegócio, em que ao consagrar a modernização agrícola, reúnem e organizam exposições de maquinários, biotecnologia, venda de produtos e serviços da agroindústria,

[1] Universidade Estadual de Maringá; Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PGC)

e uma ampla divulgação em que se evidencia a inovação e tecnologia no campo. Estes eventos, por sua vez, compõem-se de diversos segmentos, tais como: entretenimento, com shows musicais, circuito de rodeios, provas e atividades com animais equestres; comércio, com pavilhões de vendas de produtos e serviços; gastronomia; lazer, com uma estrutura de parque de diversões; exposições interativas de empresas e instituições educacionais; e por fim os negócios, onde ocorrem leilões, congressos, palestras e demais atividades. É a "festa do agro", se assim fosse possível resumir grosso modo, ou dentro de uma *agrolinguagem* (GERHARDT, 2021). Nesse sentido, as exposições agropecuárias podem ser percebidas como espaço de celebração e exercício de poder simbólico das elites agrárias, onde não apenas os interesses e valores do agronegócio estão em jogo, como se também difunde uma ideia de conjunto de práticas salvadoras e provedoras, que une campo e cidade na geração de empregos e movimentação da economia (ALMEIDA, 2024; BARROS, 2015).

A Feira Agropecuária, Industrial e Comercial de Maringá, popularmente conhecida como Expoingá, realizada pela Sociedade Rural de Maringá, celebrou em 2024 a sua 50ª edição. Em comemoração a este marco, o tema foi definido como "O elo entre tradição e inovação", com o objetivo de exaltar os avanços e inovações da agropecuária, mas sem deixar de prestar o reconhecimento das origens, tradições e memórias do campo. Pensando em mapear e investigar as conexões entre tradição e inovação, foi realizado um estudo etnográfico, visando observar sua estrutura organizacional, suas dinâmicas e elementos de atração, bem como seus impactos para com o público, descrever e analisar os conteúdos e informações difundidos nos pavilhões, praças e centros. Desta forma, o presente trabalho possui como objetivo apresentar um recorte das observações de campo, com foco voltado para o centro de eventos, local onde se concentrou a realização de palestras, workshops, fóruns e congressos.

Pretende-se aqui descrever e interpretar as observações e experiências vivenciadas durante o AGROJUR - Congresso de integração de direito e agronegócio, tendo como palestrante principal o atual deputado federal e ex-ministro do Meio Ambiente durante o governo Bolsonaro Ricardo Salles (NOVO-SP), deputado federal pelo estado de São Paulo e membro da Frente Parlamentar da Agropecuária, fundador do Movimento Endireita Brasil, ex-Secretário de Estado e ex-ministro de Meio Ambiente

durante o governo Jair Bolsonaro (2019-2022). A partir do recorte do trabalho etnográfico realizado, propõe-se aqui investigar como elementos de poder, bem como a exposição de informações são manifestadas por Salles em suas falas. Com apoio das contribuições da análise de discurso (BRANDÃO, 2015; ORLANDI, 2003), este trabalho busca provocar como suas falas refletem as narrativas hegemônicas do agronegócio e no que elas dialogam com os propósitos e sentidos da Expoingá, uma vez que a análise de discurso compreende os elementos históricos, sociais, culturais, ideológicos, que envolvem a produção de um discurso. Sendo assim, busca anunciar os impactos simbólicos de sua presença tanto no congresso quanto para a própria Expoingá, visando refletir sobre o papel do ex-ministro e seus discursos dentro do agronegócio, bem como seus desdobramentos no cenário nacional.

Inicialmente, é preciso destacar alguns pontos da trajetória política de Ricardo Salles, uma vez que pode nos levar a compreender e formular hipóteses sobre as razões do seu convite para a palestra. Durante o governo Bolsonaro, Salles não mediu esforços para defender os interesses do agronegócio, e assim, ampliar desenfreadamante a exploração e o desmatamento da floresta amazônica, bem como a flexibilização da regularização de áreas de grilagem a serviço do agronegócio, da mineração e garimpo ilegal, sobretudo a invasão e despropriação de Terras Indígenas e quilombolas[2]. Durante seu mandato, o ex-ministro tomou uma série de medidas, envolvendo alterações normativas do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), autorizando a regularização de propriedades rurais em terras indígenas, além de reduzir a distância entre áreas povoadas, comunidades rurais e as que ocorrem pulverização de agrotóxicos, provocando problemas de saúde em moradores das comunidades rurais, populações indígenas e quilombolas[3] .

A relação de aproximação entre as políticas do governo Bolsonaro e o agronegócio é evidente, e bem percebida pela fala de Ricardo Salles durante a reunião ministerial de 22 de abril de 2020, em que ele mencionou esforços e estratégias para simplificar e desregulamentar leis ambientais, beneficiar as atividades do agronegócio,

[2] https://www.brasildefato.com.br/2021/04/21/ricardo-salles-13-fatos-que-fazem-do-ministro-ameaca-ao-meio-ambiente-do-planeta acesso em jun de 2024.
[3] https://www.brasildefato.com.br/2020/06/09/o-que-passou-na-boiada-de-ricardo-salles-durante-a-pandemia acesso em jun de 2024.

legitimar invasões de Terras Indígenas, e assim "passar a boiada"[4]. Assim como já é reconhecido seu discurso negacionista como relembra Almeida (2024, p. 103) ao narrar um ato pró-Bolsonaro em Brasília no ano de 2020, Salles anunciou que "O agro é o maior amigo do meio ambiente. Essa é a verdade, as cidades é que poluem!".

A aliança entre o governo Bolsonaro e a Bancada Ruralista, anunciada pela fala de Salles, exemplifica a perpetuação de uma estrutura colonial de ocupação territorial no Brasil, caracterizada pela acumulação latifundiária, monocultura e desigualdade social. Com efeito, a conservação desta estrutura continua a minar a luta pela reforma agrária, acenando para políticas que obstruem a proteção e os direitos socioambientais (PORTELA, JÚNIOR, SILVA, 2024). Este trabalho possui como objetivo central investigar como os elementos ideológicos e de poder que sustentam as narrativas hegemônicas do agronegócio se manifestam no discurso de Salles, identificando suas estratégias discursivas. Ao considerar a interação entre discurso e contexto, no qual perpassam fatores sociais, políticos e históricos, será refletido sobre o significado da presença de Ricardo Salles na Expoingá e o que suas falas e sua participação representam dentro desse contexto.

O centro de eventos

Durante toda a programação da Expoingá, ocorreram diversas palestras e outros eventos, cujos temas circulavam o mundo do agronegócio. Fóruns envolvendo discussões e assuntos como tecnologia no campo e agroindústria, turismo rural, uso e manejo de agrotóxicos, desafios e propostas de sustentabilidade, equideocultura, Direito e agronegócio, entre outros, estiveram presentes. Vale destacar que os eventos foram organizados e patrocinados por entidades, empresas e instituições tanto públicas quanto privadas, sobretudo instituições de ensino, financeiras cooperativas, fundações, empresas e entidades agroindustriais. Além disso, vale pontuar que o público se diversificava de acordo com o tipo de evento, tema e entidades apoiadoras.

[4] https://diplomatique.org.br/a-ofensiva-da-extrema-direita-sobre-terras-indigenas-no-brasil/ Acesso em março de 2025.

Ao seguir e acompanhar a página do Instagram da Expoingá, foi constatado uma postagem, no formato de *Reels*, anunciando a vinda de um convidado singular que iria palestrar no AGROJUR. O vídeo mostra uma gravação do próprio convidado divulgando a sua ida a Maringá. Dentro da câmara dos deputados, gravava Ricardo Salles. A escolha do ex-ministro como palestrante e a sua presença na Expoingá suscitam questões que são caras aos interesses políticos e econômicos em jogo no agronegócio brasileiro. Quais critérios foram levados a escolha do deputado para protagonizar este evento? O que a sua presença e discurso representam dentro da dinâmica da Expoingá? Qual o papel e o impacto da atuação de Salles fora da política? Que discurso e postura assumiria o deputado em uma palestra sobre Direito e Agronegócio? Estas questões despertaram a inquietação e curiosidade em presenciar este evento para tentar, de alguma forma, respondê-las.

O discurso de Ricardo Salles e o Direito a serviço do agronegócio

A edição do AGROJUR aconteceu na noite da terça-feira do dia 14 de maio. Ao chegar no centro de eventos, foi possível identificar o público ali presente: de jovens a idosos, estudantes de Direito e Agronomia, manifestantes contra o atual governo federal e apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro com cartazes e placas, que inclusive algumas delas pude ler: “voto impresso já!”, “pela recontagem de votos!”. Sem mencionar as cores simbólicas de suas roupas: verde e amarelo. Não é possível afirmar que aqueles manifestantes presentes não atuam profissionalmente nas áreas contempladas pelo evento, mas posso afirmar que elas estavam ali pela figura de Salles. Antes da palestra iniciar de fato, ocorreu uma cerimônia de abertura com discursos da presidência da Sociedade Rural de Maringá, Maria Iraclézia de Araújo, e presidente da Sociedade Rural Jovem, principal organização responsável pelo evento, além da presença e fala do deputado federal Ricardo Barros (PP-PR), cujo comemorou a vinda do palestrante e exaltou a importância de sua presença em uma exposição como a Expoingá. Os discursos proferidos na cerimônia de abertura apontaram Ricardo Salles como representante e defensor dos ideais e interesses do agronegócio na política brasileira, dando sentido de

que a escolha do deputado não se deu ao acaso, mas que perpassou por orientações políticas e ideológicas dos organizadores e autoridades presentes.

Dados e mencionados alguns marcos discursivos de Salles durante a sua trajetória política, os apontamentos e problemas levantados pelo palestrante foram voltados para a burocratização do Direito, que respinga sobre o direito fundiário. Sendo assim, Salles inicia sua palestra afirmando que o sistema judiciário no Brasil passou por poucas transformações e modernizações, que em sua opinião, dificulta e atrasa a exploração de terras e produção de recursos para o país.

> "O que a gente assiste no Brasil é um vai e vem do direito… uma insegurança jurídica enorme, uma falta de previsibilidade, e o que que isso resulta? na diminuição da velocidade do que a gente poderia se desenvolver, com que o país poderia avançar."

De acordo com Salles, a alta burocratização do Direito colabora para o "descolamento dos ensinamentos do Direito com relação à economia", resultando na posição de subdesenvolvimento jurídico que o Brasil enfrenta em comparação a outros países, dando sentido ao atraso e à falta de modernização. Desta forma, Salles se volta para o público, com falas direcionadas aos acadêmicos de Direito, defendendo que os futuros advogados devem atuar no sentido à modernização, e consequentemente, ao afrouxamento da burocratização. Evidentemente, o argumento principal utilizado por Ricardo Salles em defesa à desburocratização do Direito é de que a flexibilidade e o afrouxamento dos processos burocráticos trariam vantagens para a exploração de terras, bem como facilitaria as flexibilizações de leis ambientais, beneficiando setores econômicos como o agronegócio. Por se tratar de um evento que reúne Direito e Agronegócio, o ex-ministro não mediu esforços para realizar uma propaganda do "agro", com as frases e argumentos mais utilizados pelo setor a fim de demarcar a sua soberania, poder e hegemonia na economia nacional:

> "**O agro, que é o principal motor da nossa economia, que não parou na pandemia, que continua trabalhando entregando alimento de qualidade a preços competitivos, respeitando o meio ambiente**… Eu vou ficar no exemplo do "agro" porque é o nosso tema aqui, nós estamos na Sociedade Rural de Maringá na Expoingá, vamos falar dos impactos do Direito às vezes do mau direito, ou da má aplicação do direito no campo do agronegócio, da agropecuária, dos produtores rurais: os pequenos, os médios e os grandes"

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Essa propaganda do "agro" proferida pelo ex-ministro logo no início da palestra pode ser colocada em xeque aqui: Almeida (2024, p.102) nos lembra novamente de que acendia uma percepção, durante o período da pandemia, em alerta às contradições ligadas ao modelo da agricultura em larga escala e seus efeitos, dentre eles a elevação no preço dos alimentos, assim como acendeu para o debate acerca da indústria carne, chamando atenção à emergência de novas doenças e ao desmatamento acelerado na Amazônia.

Levantado este apontamento, a temática debatida se concentrou no Direito Fundiário, com falas voltadas ao serviço da defesa da propriedade privada, com orientações jurídicas aos proprietários rurais e profissionais do Direito contra a demarcação de terras indígenas, assentamentos sem-terra e comunidades quilombolas. A construção de um discurso da defesa da propriedade privada contra os povos originários se fez muito presente durante a palestra. Logo, foi possível localizar elementos discursivos de uma narrativa dicotômica e antagônica, em que as terras demarcadas significam, segundo o deputado, sinais de atraso e obstáculos ao desenvolvimento econômico do país:

> "O que a gente vê em todos os estados brasileiros, cada um com a sua vocação, tem atividade agropecuária, e todos eles sem exceção sofrem as consequências da nossa deformidade jurídica aplicada ao campo, à produção agropecuária. Alguns exemplos aqui para a gente refletir: nós podemos pensar questões fundiárias, questões indígenas, questões do meio ambiente, da produção agropecuária, dos defensivos agrícolas… São tantos assuntos e que o Direito influencia pro bem em alguns casos, e pro mal em outros casos. E leva a gente a refletir até que ponto o quanto nós estamos perdendo de oportunidade e vocês sobretudo estão perdendo oportunidade!"

Todavia, o que pareceu curioso e contraditório, foi o desvio do discurso do palestrante a respeito dos problemas ambientais do Brasil, retirando a responsabilidade do agronegócio nos impactos ambientais. Sugere-se, portanto, que o Governo Federal, bem como o Ministério do Meio Ambiente deveria, em primeiro lugar, tratar de sanar os impactos ambientais urbanos como saneamento básico, trazido como exemplo pelo palestrante:

> "Muito bem. O que a gente precisa ter em mente, logo de cara? **O principal problema ambiental brasileiro não está no campo, tá nas cidades!** O Brasil

> é um país com 200 e poucos milhões de habitantes dos quais 50% não tem coleta e tratamento de esgoto. Esse é o maior símbolo do nosso subdesenvolvimento! [...] O fato é que a agenda ambiental urbana, a falta de tratamento de esgoto a má gestão do lixo, ou dos resíduos sólidos, que é o nome técnico, isso é o maior problema ambiental brasileiro de longe, mas de longe… E que afeta cidades grandes, médias e pequenas, no Sul, no Sudeste, Norte, Nordeste, qualquer lugar!"

Uma informação e fato imprescindível parece ter sido abafado pelo ex-ministro: o setor agropecuário utiliza metade da água consumida no Brasil[5]. Cerca de 50,5% do volume total, se comparado com outras demandas, como o abastecimento humano com água potável e o uso na indústria, conforme dados do Relatório da Conjuntura de Recursos Hídricos da ANA. O setor agropecuário responde por 30% do Produto Interno Bruto (PIB) do Brasil, e a água é o recurso fundamental para a manutenção desse modelo econômico. Contudo, o principal desafio da agricultura atualmente é ampliar a produção de alimentos sem intensificar os impactos negativos ao meio ambiente. Outra grande preocupação referente ao elevado consumo hídrico é o desperdício: cerca de 50% do volume utilizado na irrigação das lavouras é perdido. Sistemas de irrigação ineficientes e a falta de monitoramento na quantidade de água aplicada estão entre as principais causas desse problema[6]. Além disso, o descarte inadequado de resíduos da agroindústria afeta diretamente a biodiversidade de rios e oceanos. A eutrofização, fenômeno causado pelo excesso de nutrientes como fósforo e nitrogênio na água, tem duas principais origens: o despejo de efluentes domésticos e agrícolas. O uso crescente de fertilizantes e agrotóxicos na produção rural leva ao escoamento dessas substâncias para as águas subterrâneas e rios, transportando fósforo e nitrogênio até as áreas costeiras. No Brasil, o último Atlas Esgotos, divulgado em 2017 pelos Ministérios do Meio Ambiente e das Cidades, apontou a necessidade de remover esses elementos dos esgotos até 2035. De acordo com o estudo, análises feitas no período indicaram que 29% dos reservatórios apresentavam níveis de fósforo acima do ideal.[7]

As consequências são alarmantes: dados do Portal Saneamento Básico revelam que, entre 2014 e 2017, uma em cada quatro cidades brasileiras teve água contaminada

[5] Setor agrícola utiliza metade da água consumida no Brasil – Jornal da USP. Acesso em março de 2025.
[6] Estiagem no Paraná : Agronegócio e indústria são responsáveis por 90% do uso água – AESBE Acesso em março de 2025
[7] Entenda como a atividade agrícola e a falta de saneamento afetam a biodiversidade dos oceanos - ((o))eco Acesso em março de 2025

por 27 tipos de pesticidas. Além disso, o estudo mostra que, desses 27 produtos, 16 são classificados pela Anvisa como extremamente ou altamente tóxicos, e 11 estão relacionados ao surgimento de doenças crônicas, como câncer, malformações congênitas e disfunções hormonais e reprodutivas. Entre as capitais com contaminação múltipla estão São Paulo, Rio de Janeiro, Fortaleza, Manaus, Curitiba, Porto Alegre, Campo Grande, Cuiabá, Florianópolis e Palmas. Do total de agrotóxicos identificados na água consumida no Brasil, 21 são proibidos na União Europeia devido aos riscos à saúde e ao meio ambiente[8]. Além disso, o governo Bolsonaro ampliou a liberação de novos agrotóxicos, seguindo uma direção oposta à precaução. Como foi o caso da aprovação do Projeto de Lei nº 6.299/2002 que visava acelerar a liberação desses produtos no país. O denominado "Pacote do Veneno", aprovado pela ex-ministra da Agricultura Tereza Cristina, toma para si os interesses do agronegócio rumo ao desmonte do já frágil sistema de controle de autorização, emprego e descarte de agrotóxicos em vigor no país. *A bancada ruralista, principal defensora e articuladora do PL, se posiciona na justificativa de modernizar o setor, tornando a produção agrícola brasileira mais competitiva no mercado mundial (*BORTONCELLO, BRASIL, 2020).

Cabe, portanto, retornar à afirmativa de Salles. Os principais problemas ambientais se encontram nos campos e nas cidades, e do campo para as cidades. Se o setor agropecuário utiliza mais da metade da água consumida no país, este mesmo deve se responsabilizar e buscar mitigar os impactos socioambientais provocados pelo uso de fertilizantes e agrotóxicos. Torna-se, portanto, insustentável em seu discurso a separação entre os problemas ambientais do campo e da cidade, visto que as fronteiras entre o urbano e rural se encontram cada vez mais turvas, decorrente do processo de industrialização, e consequentemente de uma urbanização do campo.

Outra principal pauta levantada por Ricardo Salles em sua palestra se concentrou no discurso do Direito de Propriedade. O Ex-ministro se colocou contrário a criação de unidades de conservação, alegando que a instauração de áreas de conservação prejudica a população local (expropriação de produtores rurais) e colabora para o empobrecimento e atraso socioeconômico. Nesse sentido, Salles afirma que o Direito deve atuar a favor

[8] 1 a cada 4 cidades brasileiras tem água contaminada por 27 tipos de agrotóxicos. Matéria publicada no Portal Saneamento Básico. Acesso em março de 2025

dos proprietários e produtores rurais agindo contra o Estado, contra a criação de unidades e reservas de conservação.

> "Você cria um tremendo embaraço à produção, ao desenvolvimento a empobrecimento evidentemente, porque se a pessoa não tem segurança jurídica, de que ela é dona daquela propriedade ela não investe com razão e aí você tem uma região rica que poderia estar bombando e desenvolvimento e agropecuário, e fica patinando aí porque não tem segurança jurídica para poder investir."

A criação de Unidades de Conservação (UC) constitui um dos principais instrumentos da política ambiental brasileira. O país possui mais de duas mil Unidades, criadas tanto por iniciativa do governo federal como pelas administrações estaduais e municipais[9]. O Brasil, desta forma, ocupa o quarto lugar no ranking mundial de áreas destinadas à preservação da diversidade biológica e ao desenvolvimento sustentável: 1.547.792 km² de extensão, o que corresponde a cerca de 18% do território nacional. No total, 650 UCs são de Proteção Integral e 1.421 de Uso Sustentável. Vale pontuar que no Brasil, o meio ambiente se constituiu enquanto questão no contexto da redemocratização do país sob a pressão internacional pela preservação da floresta Amazônica. A intensificação da ocupação desta região ocorreu entre as décadas de 1970 e 1980, quando empresas privadas e proprietários das regiões centro-sul passaram a adquirir títulos e terras concedidas pelo Estado a fim de instalar seus empreendimentos agropecuários. Estas instalações só foram possíveis pelas políticas integracionistas e desenvolvimentistas da Ditadura Militar, que impulsionou a integração da Região Norte com o Centro-Sul do país (Pereira, 2010, apud Neves Sousa, Oliveira, 2017). Ademais, Martins (1991) afirma que houve um movimento capitalista de ocupação do território da Amazônia representado pela aliança entre as grandes fazendas e o Estado, que expropriou violentamente famílias de trabalhadores rurais que moravam nas terras devolutas e de modos de subsistência, de maneira que não possuíam as documentações que comprovem a garantia de propriedade. Nesse sentido, há uma associação e integração dos grandes fazendeiros e empresários do setor agropecuário a fim de flexibilizar e manipular leis e regulamentações ambientais, além de mobilizar aparelhos de Estado em prol de seus interesses (Gerhardt, 2021).

[9] Agência BNDES de Notícias - Unidades de Conservação: os diferentes tipos e suas contribuições para o desenvolvimento Acesso em março de 2025

A fim de tentar reduzir os conflitos agrários, as Reservas Extrativistas foram implementadas enquanto um território específico de UC, uma vez que estas se encontram no grupo das Unidades de Conservação de Uso Sustentável, que permitem que as populações tradicionais possam explorar e usufruir de seus recursos dentro dos parâmetros das políticas públicas ambientais (Neves Sousa, Oliveira, 2017). Alguns estudos têm localizado tensionamentos e conflitos na relação entre populações e áreas naturais protegidas, o que leva ao questionamento da ação do Estado na criação de Unidade de Conservação Ambiental e seus impactos socioespaciais. A atuação do Estado é vista como paradoxal, que ora tende a apoiar fazendeiros e acaba não resolvendo a regularização fundiária da área da Reserva, ora atua como agente regulador, fiscalizando o território das UCs por meio de aplicação de multas e outras advertências aos que não cumprem com os regulamentos de uso sustentável (Neves Sousa, Oliveira, 2017). Desta forma, estas pesquisas também revelam como o Estado se constitui enquanto ator no conflito não como um bloco monolítico, mas de forma maleável e sujeito a pressões locais (Benedetti, 2018) por meio de concessões e regularizações.

Ao contrário do que defende Salles, a criação de Unidades de Conservação não se trata do dualismo entre desenvolvimento e meio ambiente, mas a ação do Estado visa a preservação da biodiversidade que se configura em conflito e disputas. Sua fala reforça a dualidade entre desenvolvimento e meio ambiente, no sentido de que a preservação de áreas nativas corresponde a um atraso econômico, e que a implementação de Unidades de Conservação formam barreiras para o desenvolvimento, extrativismo, agricultura e pecuária nas regiões tuteladas pelo Estado. Além disso, Ricardo Salles não se limitou em apenas atacar as Unidades de Conservação. O ex-ministro utilizou do mesmo argumento para direcionar suas críticas à demarcação de terras indígenas e quilombolas, utilizando a discussão do Marco Temporal como um dos exemplos. Ainda seguindo na sua série de ataques às terras demarcadas dos povos originários, Ricardo Salles protesta contra a declaração de territórios quilombolas, e reforça em sua fala o seu posicionamento de que há terras demais sob essas demarcações, “uma fábrica de territórios quilombolas”:

> **“Qual é o grande assunto hoje em discussão no STF relativamente ao direito de propriedade e regularização fundiária? Marco Temporal. Até quando o Brasil vai ficar nessa história de que os indígenas estiveram aqui antes?** Então qualquer índio que chegar aqui e falar que é território dele tem

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> que dar o território para ele? Pelo amor de Deus! Não tem cabimento! **Nós temos uma Constituição de 1988 que determinou que as terras indígenas até aquele momento ocupadas por índios, até aquele momento, teriam 5 anos para serem demarcadas, ou seja, até 1993, demarcou? demarcou, se não demarcou? tchau!** [...] Da mesma forma os territórios quilombolas, **é uma fábrica de territórios quilombolas aqui no Brasil!** Por que? Porque é auto declaratório. É só "um cara" vir aqui e falar: não, aqui é meu quilombo". E é sempre em um lugar bom! Você pode ir de repente no Rio de Janeiro, São Paulo, lugar de frente pro mar, é um negócio impressionante! **Não é possível, nenhum país vai se desenvolver desse jeito!"**

A tese do marco temporal, defendida pelo agronegócio e demais setores que pretendem explorar os territórios tradicionais, determina que os povos indígenas no Brasil somente possuem direito à demarcação de suas terras se as ocupavam ou estavam em disputa judicial até o dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. Em setembro de 2023, o Supremo Tribunal Federal havia declarado inconstitucional a tese do marco temporal. Mesmo assim, ao invés de suspender a nova legislação, foi criada uma Câmara de Conciliação, que até o momento não resultou em um consenso. Após nove rodadas de negociações conduzidas pelo gabinete do ministro do STF, foi elaborado um anteprojeto de Lei Complementar para substituir a Lei 14.701. Embora o novo texto exclua a tese do marco temporal, ele introduz outras propostas que, segundo organizações indígenas, são prejudiciais — como a permissão para mineração em Terras Indígenas (TIs) e barreiras no processo de demarcação, consideradas pelas relatorias de meio ambiente da ONU como um grave retrocesso. Na última reunião da Câmara, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) criticou a Câmara como uma "conciliação forçada" e considera que esse processo não possui legitimidade[10].

O agronegócio, por sua vez, utiliza o marco temporal como instrumento de restrição dos direitos indígenas, destinando apenas às terras que estavam sob sua posse ou disputa no ano de 1988. Sendo assim, a tese está atravessada por conflitos entre desenvolvimento econômico, preservação dos ecossistemas e a demarcação de terras indígenas (PORTELA, JÚNIOR, SILVA, 2024). A Lei do marco temporal fere a vida da população originária e representa um risco para a biodiversidade e para o ambiente, pois coloca em risco a demarcação de terras indígenas[11]. É fundamental pontuar a importância

[10] Indígenas vão se reunir com ministro do STF, Gilmar Mendes, nesta terça (8) para discutir futuro do marco temporal - Brasil de Fato Acesso em abril de 2025.
[11] O marco temporal é inconstitucional, nosso território é ancestral | APIB. Acesso em abril de 2025.

das terras indígenas demarcadas, uma vez que vai além do espaço de moradia e subsistência dos povos indígenas, desempenhando papel crucial na preservação dos ecossistemas, contra atividades de degradação ambiental, como exploração ilegal de recursos naturais como garimpo e a grilagem, bem como a expansão agrícola intensiva.

Segundo o relatório "Governança florestal por povos indígenas e tribais", da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) e do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (Filac)[12], nos territórios indígenas reconhecidos pelo governo, as taxas de desmatamento na América Latina e no Caribe são significativamente mais baixas. Isso indica, de acordo com a pesquisa, que assegurar a posse desses territórios desempenham resultados significativos na ação climática global e regional. Além disso, 45% das florestas intactas na Bacia Amazônica se encontram em territórios indígenas, e enquanto a área de floresta intacta diminuiu em apenas 4,9% entre 2000 e 2016 nas áreas indígenas da região, nas áreas não indígenas caiu 11,2%. Para além dos dados levantados, o relatório defende que os governos promovam ações de fortalecimento da colaboração com povos indígenas, bem como reforcem e assegurem direitos territoriais.

O ex-ministro prossegue seus ataques, dessa vez direcionados ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Salles a todo momento utilizou desmedidamente a narrativa que busca criminalizar o MST, incentivando o imaginário de um movimento social "terrorista", além de proferir em seu discurso, sem apresentar provas concretas, uma suposta utilização de seus militantes como massa de manobra das lideranças, e a conivência de autoridades públicas e uso de "métodos violentos":

> "Então você tem discussão de terra indígena, terra quilombola, aí o MST, **essa bandidagem do MST. Nós fizemos a CPI do MST, ano passado na câmara, acho que é a terceira CPI contra o MST. Mais do que claro que aquilo é um movimento criminoso, que invade a propriedade, destrói, furta, rouba…. "Ah, mas eles estão lutando pela terra" Mentira! Nós provamos isso na CPI. [...]** Um sujeito arranja um monte de gente simples humilde miserável nas cidades, mete todo mundo num ônibus, iludem essas pessoas **[...]** quando o cara chega lá é uma pegadinha do malandro: o **cara tá preso naquela, naquele acampamento sem luz, sem água, embaixo daquelas lonas,** e aí ele começa a ser chamado, entre aspas, porque ele **é obrigado a entrar nos outros para invadir outras fazendas. [...] Aí eles entram na fazenda, entram na propriedade, destroem, o líder do MST vai extorquir**

[12] Relatório da ONU aponta que povos indígenas são os melhores guardiões das florestas da América Latina e do Caribe | APIB. Acesso em abril de 2025.

> **o proprietário…** porque é isso que acontece, o sujeito manda aqueles Miseráveis, coitados, lá na linha de frente enquanto o líder vai extorquir dinheiro com o proprietário **[...] O que essa CPI que nós fizemos deixou claro? Não só os crimes que todos nós já conhecemos, processo por invasão, roubo e furto de gado, mas além de tudo isso, algo que não tinha sido revelado, que são os crimes cometidos pelos líderes do MST e outras facções criminosas com outros nomes, tudo a mesma porcaria."**

O ano de 2023 reacendeu o debate público da questão agrária. Foi um ano marcado por mobilizações para a criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) logo no início do terceiro mandato do presidente Lula. Em fevereiro de 2023, três processos entraram em tramitação na Câmara, encabeçados pelos deputados federais Ricardo Salles, Coronel Zucco (Republicanos-RS) e Kim Kataguiri (União Brasil-SP). A CPI do MST teve como objetivo investigar o "real propósito do MST", bem como seus financiadores. O requerimento de abertura da Comissão busca denunciar uma influência do governo federal nos movimentos sociais, porém imaginada, sem nenhuma evidência minimamente concreta, o que leva a ausência de "fato determinado" a ser investigado, conforme o art. 58, § 3º, da Constituição (CARPENEDO, BAGGIO, 2024). O desfecho frustrou as expectativas de Salles e de toda extrema-direita bolsonarista: a CPI do MST não conseguiu produzir um relatório final votado e aprovado pelos deputados. Além disso, houve o retardamento da divulgação do relatório[13]. É nítido o interesse da bancada ruralista, que está diretamente alinhada com os interesses do capital no campo, em utilizar a CPI do MST como entrave à reforma agrária, além de reforçar narrativas estigmatizadas contra os movimentos sociais que lutam pelo direito à terra, enquanto privilegiam o agronegócio, e omitem dados e estatísticas da crescente violência no campo, no assassinato de camponeses, ambientalistas e indígenas. Desta forma, o discurso de Ricardo Salles sugere admitir a existência do conflito e episódios de violência no campo, todavia, invertem-se os personagens: em sua narrativa, são os proprietários rurais e latifundiários as vítimas da violência no campo. Os camponeses e sem-terra, no imaginário ruralista, são responsáveis pelos conflitos agrários, grupos que beiram a barbárie.

[13] Fim da CPI do MST: Desafios, resistência e fortalecimento do Movimento Popular. Acesso em abril de 2025.

Por fim, Ricardo Salles encerra seus tópicos principais da palestra reforçando a importância que os profissionais do Direito devem assumir para defender os interesses e propósitos do agronegócio: garantir a propriedade privada, sobretudo o latifúndio, como um bem e direito absoluto, contra as forças do Estado (leis ambientais de preservação, Unidades de Conservação e demarcação de terras indígenas e quilombolas), camponeses e povos originários, posicionados enquanto inimigos do desenvolvimento, da economia e do progresso:

> "Então, meus amigos, **no campo do direito, enquanto nós trouxemos segurança jurídica pra resolver problemas fundiários com o MST, problemas fundiários com os indígenas, problemas fundiários com o Estado, com o Ministério de Meio Ambiente, [...] Não crie novas terras indígenas, não crie novas unidades de conservação, ou não abra novas frentes de problema enquanto você vai resolver os problemas que já existem.** É simples. Não é difícil a gente arrumar o país. **E o agro, como eu disse, é quem mais sofre. Porque está no campo, longe das autoridades, longe, não mais das vezes, daquele agente do poder público que pode te defender."**

A última frase aqui destacada evoca uma série de contradições. O agro é realmente quem mais sofre? Está longe das autoridades e dos agentes do poder público? Seria ingenuidade pensar que Ricardo Salles desconhece o tamanho e o poder que o agronegócio exerce, além de estar muito bem articulado dentro do Congresso e no Senado, uma vez que assume uma forte representação das oligarquias do campo, materializada na Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA). Atualmente, a FPA é composta por 352 parlamentares, nos quais 303 são deputados e 49 senadores[14]. Além disso, durante o governo Bolsonaro (2019-2022), a bancada ruralista ocupou metade dos assentos da Câmara e do Senado, além de cargos ministeriais, um deles assumido pelo próprio Ricardo Salles. A bancada ruralista, por sua vez, se apresenta como um partido político monolítico, organizado e bem articulado na defesa de interesses do setor do agronegócio (NANNINI, 2023). Outra informação que refuta a afirmação de Salles diz respeito à violência no campo: a Polícia Militar e as Forças Armadas, ao contrário do que o palestrante afirma que os agentes de segurança do Estado estão longe do campo, na realidade operam frequentemente com repressão aos povos do campo a mando do Estado,

[14] Todos os membros - FPA Acesso em abril de 2025.

atrelada às oligarquias do campo[15]. As práticas vão desde buscas, apreensão, violência policial, além de alegações e denúncias de inúmeros massacres, tortura, desaparecimentos de crianças e trabalho forçado. De acordo com o relator Especial da ONU para a Promoção da Verdade, Justiça, Reparação e Garantias de Não Repetição, Bernard Duhaime, as violências no campo contra os povos originários geralmente "ocorrem no contexto da expansão das fronteiras agrícolas, de grandes obras de infraestrutura, como estradas e barragens, ou como resultado da extração de indústrias extrativistas"[16].

Considerações finais

A escolha de Ricardo Salles como palestrante e a sua presença na Expoingá suscitam questões que são caras aos interesses políticos e econômicos em jogo no agronegócio brasileiro. Sua trajetória política, marcada por declarações polêmicas envolvendo questões ambientais e a sua atuação como ministro do Meio Ambiente, influencia diretamente a recepção de suas falas no contexto da feira agropecuária. A interpretação de um discurso está totalmente ligada às condições de sua produção, as posições do sujeito que fala, a materialidade e a historicidade do contexto em que está inserido o discurso (PÊCHEUX, 2006). Nesse sentido, o trabalho buscou refletir sobre o que a sua presença e discurso representam dentro da dinâmica da Expoingá, considerando não apenas o impacto imediato de sua fala, mas também os possíveis efeitos de longo prazo no entendimento público sobre a relação entre meio ambiente, agronegócio e políticas públicas. Portanto, este estudo também ofereceu uma perspectiva crítica do papel das feiras agropecuárias, em especial da Expoingá, compreendida como palco para debates políticos e discursos ideológicos, refletindo as tensões, estratégias e interesses do agronegócio no contexto atual, materializada como palanque dos agentes políticos que representam o setor.

O governo Bolsonaro viabilizou um conjunto de privilégios concedidos ao agronegócio, tais como: a prioridade da destinação de recursos públicos para o setor,

[15] Policiais civis e militares levam terror a aldeias e retomadas Pataxó da TI Barra Velha, no extremo-sul da Bahia. | Cimi. Acesso em abril de 2025
[16] Relator da ONU trata violência policial e marco temporal como repetição de crimes da Ditadura Militar contra os povos indígenas | Cimi Acesso em abril de 2025

renegociação periódica das dívidas e impunidade em casos de infrações cometidas contra o meio ambiente e os povos tradicionais do campo (NANNINI, 2023). Desse modo, o "Agro" se consolida como um dos alicerces da extrema-direita Bolsonarista. Em sua campanha eleitoral, no ano de 2018, destacou-se a disseminação do discurso de ódio aos grupos sociais minorizados, a persistência da narrativa de "pânico moral e cultural", buscando unir a nação brasileira contra tais "inimigos internos": o "comunismo", a "ideologia de gênero" e a "doutrinação marxista" nas escolas (CASIMIRO; 2020, apud NANINNI, 2023)**.** Essa narrativa bolsonarista é evidente na palestra de Ricardo Salles, constatada nas suas falas em tom de ataque aos povos tradicionais do campo. Para o ex-ministro, o público ali presente no AGROJUR, os futuros profissionais do Direito, deve atender os interesses e estratégias de exploração dos proprietários rurais, defender e assegurar a propriedade privada, e atuar na flexibilização e desregulamentação de leis ambientais, enfraquecendo e desestabilizando qualquer tentativa de reforma agrária e avanços nas políticas de demarcação de terras e unidades de conservação. Em síntese, os futuros profissionais do Direito devem, para Salles, "fazer a boiada passar".

Por fim, cabe relembrar o tema da edição da Expoingá 2024: tradição e inovação. Para o agronegócio, sobretudo para a bancada ruralista, a inovação não reside em novas possibilidades de viver e construir uma ruralidade fora do eixo monocultor latifundiário, de técnicas agrícolas que reduzem impactos socioambientais e promovem o acesso democrático à terra. A inovação apenas é referida aos mecanismos tecnológicos, ao avanço de maquinários agrícolas e engenharia genética. Os futuros profissionais do Direito, ainda não formados, foram orientados a manter estruturas de poder e privilégios do agronegócio, assegurando a oligarquia do patronato rural, conservando estruturas coloniais (latifúndio, monocultura, trabalho análogo a escravidão, expropriação de terras indígenas), mas com o discurso de inovação: é pelo desenvolvimento, pelo progresso, pela importância do modelo agroindustrial. Resumindo, em uma modernidade sem modernização (CANCLINI, 1997).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luciana Schleder. Agro a galope: alegorias da conquista e agrobolsonarismo. Século XXI – Revista de Ciências Sociais, *[S. l.]*, v. 14, n. 2, p. 91–108, 2024. DOI:

10.5902/2236672590501. Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/90501.

ALMEIDA, Luciana Schleder. PANDEMIA, "AGRO" E "SOFRÊNCIA": JORNALISMO, PROPAGANDA E ENTRETENIMENTO NO DEBATE PÚBLICO SOBRE O MODELO AGRÍCOLA. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 34, n. 73, p. 367–383, maio 2021.

BARBOSA, Maira Rodrigues. Feira Agropecuária e Industrial de Londrina - PR: o espaço da tecnologia e da festa. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2008.

BARROS, Rafaela De Angelis. As dinâmicas socioespaciais da Exposição Feira Agropecuária Industrial e Comercial de Maringá/Paraná /Brasil. 2015. 158 p. Tese (Doutorado em Geografia) Ciências Humanas, Letras e Artes (CCH). Universidade Estadual de Maringá, 2015.

BENEDETTI, Adriana. Cristina. O Parque Nacional da Lagoa do Peixe (RS) em perspectiva: turismo, pesca e conflito. Revista de Extensão e Estudos Rurais, *[S. l.]*, v. 7, n. 2, p. 190–212, 2018. DOI: 10.36363/rever722018190-212. Disponível em: https://periodicos.ufv.br/rever/article/view/3391.

BORTONCELLO, Luis Gustavo Patuzzi; BRASIL, Deilton Ribeiro. O agro não é pop, não é tech, não é tudo: O PL nº 6.299/2002 do veneno e o retrocesso socioambiental. Revista Catalana de Dret Ambiental, Tarragona, v. 11, n. 1, 2020. DOI: 10.17345/rcda2643. Disponível em: https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/view/2643..

BRANDÃO, Helena. N. Enunciação e construção do sentido. In: FIGARO, Roseli. (org.). Comunicação e Análise do Discurso. São Paulo: Contexto, 2015.

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo, Edusp, 1997

CARPENEDO, Alexandre de Freitas; BAGGIO, Roberta Camineiro. Velhas narrativas, velhas estratégias, novos bloqueios: A antiga CPMI da Terra e a nova CPI do MST. Princípios, *[S. l.]*, v. 42, n. 168, p. 233–250, 2024. Disponível em: https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/view/326.

GERHARDT, C.. Agronegócio "desde o gene até o meme": a invasão do vírus/totem agro. Mana, v. 27, n. 3, p. e273206, 2021

NANNINI, Warllen. Agronegócio e a extrema-direita bolsonarista: Simbiose que engendra e amplia a barbárie socioambiental no Brasil. AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política, [S. l.], v. 5, n. 1, 2023. DOI: 10.48075/amb.v5i1.30393. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/article/view/30393.

NEVES SOUSA, D. R. y Oliveira, M. L. R. (2017). Conflitos e Desafios de populações tradicionais na Amazônia brasileira: o caso da Reserva Extrativista do Extremo Norte do Estado do Tocantins. Mundo Agrario, 18 (38), e062. https://doi.org/10.24215/15155994e062

ORLANDI, Eni. Puccinelli. Análise de Discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes; 2003.

PÊCHEUX, Michel. O Discurso: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 2006.

PONCIANO BITTENCOURT, Thaís; OSVALDO ROMANO, Jorge; AGUIAR SIMÕES CASTILHO, Ana Carolina. O DISCURSO POLÍTICO DO AGRONEGÓCIO. Revista Tamoios, São Gonçalo, v. 18, n. 1, 2022.

PORTELA, Roberto. C.; MENEZES JÚNIOR, Eumar. E. DE .; SILVA, Sandro. D. E .. Marco temporal: o projeto político do agronegócio e a ameaça aos direitos dos povos indígenas. Serviço Social & Sociedade, v. 147, n. 3, p. e–6628418, 2024.

RIBEIRO, Camila Belizário, ALMEIDA, Maria. “Passando a boiada”: aspectos dialógicos e interdiscursivos em textos relacionados ao discurso do Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles. Revista de Estudos da Linguagem, [S. l.], v. 29, n. 4, p. 2335–2366, 2024. DOI: 10.17851/2237-2083.29.4.2335-2366. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/reli

ST 32: Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de outros mundos possíveis

Sementes de outros futuros: práticas de cuidado e arranjos cosmopolíticos na construção social do bem nascer

Nayara Rudeck Oliveira Sthel Cock[1]
Bruna Evangelista Rosa[2]

Em um país onde o nascimento se tornou um campo de violações e disputas, a assistência ao parto ainda opera sob lógicas coloniais e racistas. É urgente pensar em outros modos de cuidar. Este trabalho propõe um deslocamento: pensar em saberes como sementes, assumindo o cuidado como forma de semeadura de mundos. Com inspiração etnográfica e feminista, nossas análises partem da experiência de participação no I Encontro Nacional do Movimento de Parteiras Tradicionais do Brasil, refletindo sobre as demandas de direito das parteiras tradicionais e a força das articulações coletivas. Perguntamos: como criar espaços de coexistência entre o paradigma biomédico e os arranjos cosmopolíticos do cuidado tradicional? Inspirar-se nas sementes é insistir na dimensão afetiva do cuidado: em alianças com um mundo vivo. Nos atentamos às redes de raízes entrelaçadas no solo que lembram que a política do nascimento é também política de terra, memória e resistência. Pensar o parto é pensar o mundo – e seus possíveis renascimentos. Assim, somos convocadas a abrir caminhos para que diferentes saberes coexistam. Ver o nascimento como disputa implica reconhecer que cada corpo carrega um enraizamento político e epistêmico. As práticas de cuidado gestadas nos territórios são formas legítimas de conhecimento, ancoradas em cosmologias onde o nascer está ligado a uma rede viva de relações com a terra, a água, as plantas e as comunidades. Trata-se de legitimar saberes não como resquícios, mas como potências de futuros possíveis. Em tempos de colapso, preservar as sementes é projetar futuros e cultivar alianças para o reflorestamento dos mundos.

[1] Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro – Departamento de Política Planejamento e Administração em Saúde – Universidade Estadual do Rio de Janeiro
[2] Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro – Departamento de Ciências Hunamas em Saúde – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Palavras-chave: Parteiras Tradicionais, Práticas de Cuidado, Saúde Comunitária, Políticas de Saúde.

Quando o cuidado é semente: nascimento, território e futuro

No Brasil, nascer é atravessar um território de marcadores sociais, desigualdades históricas e disputas de sentido. A forma como se dá a chegada de uma vida ao mundo diz muito sobre o modo como organizamos nossos valores, nossas políticas e afetos. A cena do parto — em sua maioria confinada em espaços hospitalares e submetida a procedimentos impessoais — revela um projeto de sociedade: medicalizada, hierárquica, colonizada e racializada..

Entre tabelas de cesáreas, protocolos institucionais e fluxos tecnocráticos de assistência, o protagonismo das mulheres, sobretudo daquelas que pariram e cuidaram fora dos centros urbanos e universitários, foi sendo silenciado. Parteiras tradicionais, rezadeiras, curandeiras — mulheres cuja prática se ancora em vínculos com a terra, com o corpo e com a ancestralidade — vêm enfrentando há décadas os efeitos de uma modernização que trata seus saberes como resquícios do passado.

Este texto propõe um deslocamento: compreender o parto como um campo político, ético e cosmológico, onde distintas lógicas de cuidado coexistem. A partir de uma abordagem etnográfica feminista e de inspiração contracolonial, nos aproximamos das práticas das parteiras tradicionais, reconhecendo sua força e sua capacidade de articular resistência e reconfigurar lógicas dominantes de cuidado.

Para isso, somos guiadas pela imagem das sementes: elas condensam a ideia de futuro e continuidade, mas também de vulnerabilidade e aposta. Sementes precisam de tempo, de cuidado, de solo fértil. São guardiãs da vida em potência. Assim como os saberes tradicionais, carregam histórias silenciosas, perseguidas e persistentes. Ao pensar o cuidado como semeadura, refletimos sobre sua capacidade de produzir mundos. Como criar condições para que os arranjos cosmopolíticos do cuidado — aqueles que envolvem relações entre humanos, plantas, território e espiritualidade — possam florescer sem

serem sufocados pelo monocultivo biomédico? Como cultivar espaços de coexistência entre o paradigma biomédico e os arranjos cosmopolíticos do cuidado tradicional?

A essas questões soma-se o que Sally Graham e Robbie Davis-Floyd (2021) denominam "paradigma da parceria", uma perspectiva que busca criar pontes entre sistemas de conhecimento distintos em um diálogo baseado na reciprocidade e no reconhecimento mútuo. Essa perspectiva inspira a construção de espaços interculturais de cuidado, onde diferentes cosmologias possam coexistir sem subordinação.

Nesse horizonte, a noção de cosmologia como abordagem para o estudo das concepções de parto e nascimento permite compreender o conjunto de valores, racionalidades, subjetividades e técnicas que compõem uma determinada visão de mundo. Trata-se de observar a cosmovisão que sustenta práticas e hábitos construídos com base em uma cosmologia específica. Essa perspectiva possibilita analisar o parto não apenas como um evento fisiológico, mas como uma experiência sociocultural e espiritual, em relação contínua com os outros e com o todo — isto é, com o cosmos. (NASCIMENTO; KINGESKI, 2025)

Este trabalho se inscreve nesse campo de inquietação. A partir da escuta sensível de parteiras em contextos diversos, buscamos observar com cuidado práticas que, mesmo à margem das instituições, resistem e germinam. Em tempos de colapso ambiental, social e simbólico, voltar a olhar para o nascimento — e para quem cuida dele com as mãos na terra — é também um gesto de esperança: uma convocação a reflorestar futuros.

O percurso como método: presença e escuta para a semeadura de mundos

Nossas reflexões partem da experiência de participação no I Encontro Nacional do Movimento de Parteiras Tradicionais do Brasil (MPTB), realizado de 30 de abril a 5 de maio de 2025 em Juazeiro do Norte (CE). O evento contou com a presença de mais de 80 parteiras de todas as regiões do país, além de representantes de movimentos sociais,

organizações parceiras, pesquisadoras e apoiadoras(es), configurando-se como um espaço de articulação, celebração e reafirmação de saberes.

Nos orientamos por uma presença implicada, inspiradas em metodologias feministas e em abordagens etnográficas que enfatizam a coprodução de saberes (hooks, 1994; RIVERA CUSICANQUI, 2010; SEGATO, 2016; SMITH, 2012). A participação no encontro representou tanto um exercício de escuta quanto de reconhecimento: um mergulho nas cosmologias do cuidado e nas estratégias políticas que apoiam a luta pela valorização e visibilidade das parteiras tradicionais. Mais do que descrever práticas, buscamos compartilhar contextos, territórios e afetos, reconhecendo a dimensão política dos espaços onde o cuidado se cultiva como forma de resistência.

As falas, os cantos, as rezas e os rituais compartilhados revelaram modos de existência fundamentados na ancestralidade. O encontro reafirmou a potência desses saberes e o protagonismo das parteiras tradicionais em defesa da vida, da saúde das mulheres e das comunidades. Diante das inúmeras violências institucionais, epistemológicas, raciais e de gênero, emergiu com força o compromisso coletivo com a autonomia, a resistência e a continuidade dos modos de cuidar fortemente enraizados nos territórios.

As reflexões aqui apresentadas resultam dessa imersão etnográfica durante os cinco dias de convívio no encontro. A presença nos espaços comuns nos aproximou das estratégias políticas criadas para sua continuidade e resistência. A escuta sensível ampliou o conhecimento sobre saberes que muitas vezes são invisibilizados, evidenciando as inter-relações entre cuidado, espiritualidade, territorialidade e resistência social. Desse modo, as discussões desenvolvidas aqui não decorrem de uma análise distante, mas emergem de um processo de (co)aprendizagem e observação participante, em que o percurso se constitui como método de produção de conhecimento.

Esse percurso metodológico, portanto, se constrói como experiência de partilha e reciprocidade, em que o conhecimento se dá na relação e na presença. Assim, a pesquisa é compreendida como um gesto de semeadura: cultivar relações, registrar experiências e nutrir futuros possíveis.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Território e relações vivas: a ecologia do cuidado

> "Quando a gente rompe os laços que nos ligam à Terra, deixamos de fazer parte daquilo que chamamos de humanidade."
> *Ailton Krenak, Ideias para adiar o fim do mundo, Companhia das Letras, 2019, p. 15.*

O cuidado ao nascer, quando olhado a partir da perspectiva das parteiras tradicionais, não é apenas uma prática centrada no corpo humano. Ele se insere numa rede mais ampla de relações vivas, que inclui a terra, a água, as plantas, os animais e os ciclos naturais. Nesse sentido, o nascimento deixa de ser um evento isolado e se transforma em momento de interação com um ecossistema de saberes, afetos e responsabilidades. O cuidado se torna, então, uma prática cosmopolítica, em que a vida humana é entrelaçada com a vida do mundo.

O território exerce papel central nesse arranjo. Ele molda e sustenta os saberes e práticas das parteiras: cada planta, cada rio e cada cena de parto carrega consigo histórias, memórias e regras de coexistência que orientam a ação. Por exemplo, certas plantas medicinais são colhidas apenas em determinadas estações, respeitando ciclos naturais que garantem sua eficácia e sustentabilidade. O solo e a água são tratados como guardiões da vida, e práticas como a preparação do ambiente para o parto podem incluir rituais de agradecimento ou proteção, mostrando que o cuidado se estende para além do corpo da gestante.

Essa visão amplia a noção de cuidado para uma *ecologia das relações*, na qual a vida humana depende da vida não humana. O corpo que nasce está em constante diálogo com o ambiente, e as práticas das parteiras se articulam com essas redes, cultivando responsabilidade, reciprocidade e respeito. Ao reconhecer essas interdependências, é possível compreender que os saberes tradicionais não são apenas técnicas, mas formas de conhecimento profundamente enraizadas em territórios e cosmologias.

Exemplos etnográficos ilustram essa ecologia viva do cuidado: parteiras que consultam o comportamento da lua para identificar sinais de saúde da gestante, que realizam rituais antes e depois do parto para honrar os elementos naturais, ou que ensinam às mulheres gestantes a sentir como os ciclos da natureza influenciam seus corpos. Essas

práticas reforçam laços afetivos com o mundo, construindo um cuidado que é político, ético e ambiental.

Ao refletirmos sobre essa dimensão, percebemos o nascimento para além de uma experiência individual, mas como uma oportunidade de cultivar relações entre mundos vivos, mostrando que políticas de cuidado mais justas e plurais devem considerar as interdependências entre seres humanos e o ambiente que os sustenta. E quando assumimos o território como parte viva do cuidado, compreendemos que nascer é também um ato ecológico e político. Cada gesto das parteiras — colher uma planta, preparar um ambiente, invocar uma proteção — reinscreve o corpo humano no tecido do mundo, afirmando que a saúde e a vida não se sustentam fora das relações que as nutrem. Cuidar, nesse sentido, é cultivar mundos: preservar as águas, escutar os ciclos, respeitar os ritmos da terra. É uma prática de continuidade entre gerações, em que o futuro se semeia no presente por meio de gestos cotidianos de afeto e reciprocidade. Assim, o cuidado ao nascer revela-se como prática de regeneração — das relações, dos territórios e das possibilidades de existir juntos.

Políticas de reconhecimento e resistência

As práticas tradicionais de cuidado enfrentam múltiplas barreiras, que se manifestam em diferentes níveis institucionais, sociais e médicos. No plano legal e médico, muitas vezes há uma regulamentação rígida que marginaliza ou criminaliza as atividades das parteiras tradicionais, limitando sua atuação e dificultando o acesso das famílias a saberes ancestrais de cuidado e, muitas vezes, até mesmo ao direito de registro civil. A invisibilização desses saberes, tanto no discurso institucional quanto nas políticas públicas, reforça estigmas e reduz a legitimação social dessas práticas, reproduzindo um monopólio do conhecimento biomédico.

Essa marginalização pode ser compreendida à luz da noção da invisibilização epistemológica, que descreve a forma como certos saberes e práticas são desvalorizados ou apagados em sistemas de conhecimento dominantes (CARNEIRO,2005). No caso dos saberes das parteiras tradicionais, muitas vezes baseados em experiências comunitárias, observação da natureza e transmissão oral, são tratados como “não científicos” ou

inferiores ao conhecimento biomédico. Essa invisibilização não se limita à esfera técnica, mas tem raízes históricas e políticas profundas.

As hierarquias de conhecimento criadas pelo colonialismo desvalorizam saberes locais, indígenas, comunitários e ancestrais (que são transmitidos pela experiência e pela oralidade), e impõem uma lógica de controle e padronização (RIVERA CUSICANQUI, 2010) que persiste nas políticas contemporâneas de saúde. As práticas tradicionais de parto, desse modo, são invisibilizadas por sistemas que privilegiam intervenções biomédicas e desconsideram as experiências situadas de cuidado.

Ao considerar as noções de gênero, raça e classe e suas interseções na produção e legitimação do conhecimento (hooks, 2019), avançamos na compreensão desse fenômeno, evidenciando por que parteiras — frequentemente mulheres negras, indígenas, ribeirinhas, do campo, de periferias urbanas, entre outras identidades historicamente marginalizadas socialmente — estão sujeitas a marginalização múltipla, que articula opressões sociais, culturais, territoriais e epistemológicas.

Em resposta a essas barreiras, emergem estratégias de resistência articuladas coletivamente. Redes de parteiras tradicionais funcionam como espaços de troca, aprendizado e fortalecimento comunitário, permitindo a circulação de saberes e experiências. Movimentos feministas contracoloniais também se tornam aliados na legitimação dessas práticas, evidenciando a importância do cuidado como um ato político e cultural. Essas articulações possibilitam a criação de iniciativas que promovem a visibilidade, proteção e valorização das práticas tradicionais frente a um sistema hegemônico.

O I Encontro Nacional do MPTB exemplifica de maneira concreta como estratégias coletivas podem fortalecer a transmissão de saberes ancestrais. Ao reunir parteiras de diferentes regiões, contextos e trajetórias, o encontro proporcionou um espaço de troca de experiências, atualização de práticas e articulação política, fortalecendo a prática cotidiana do cuidado. Quando essas mulheres se encontram e partilham sua força e seus saberes, desafiam o monopólio do conhecimento biomédico e criam estratégias de

resistência epistemológica que asseguram a continuidade, legitimidade e visibilidade das práticas tradicionais no cenário nacional.

Além da resistência, é fundamental reconhecer o potencial das práticas tradicionais como potência de futuro. Mesmo que ainda marginalizadas, essas práticas oferecem caminhos para repensar políticas de cuidado mais inclusivas, plurais e interculturais. Elas inspiram modelos que dialogam com diferentes saberes, promovendo o respeito às especificidades culturais e o fortalecimento de uma ecologia do cuidado que integra dimensões humanas, ambientais e espirituais. Entre os encaminhamentos construídos coletivamente no encontro, destaca-se a urgência de políticas públicas que reconheçam e protejam as parteiras tradicionais, assegurem espaços de formação intercultural e incentivem o diálogo entre sistemas de cuidado distintos, sem hierarquização ou imposição de um modelo único.

Considerações Finais

Esses processos de resistência e legitimação revelam que as práticas tradicionais de cuidado não são apenas relicários do passado, mas sementes vivas que germinam conhecimento, fortalecem comunidades e oferecem alternativas concretas à lógica hegemônica do cuidado biomédico. Ao visibilizar essas práticas, reconhece-se a diversidade de saberes existentes e a importância de aproximar experiências situadas de cuidado dos espaços de decisão política, educacional e sanitária. A articulação entre redes de parteiras, movimentos sociais e políticas públicas mostra que a resistência se dá não apenas na preservação do saber, mas na sua multiplicação e compartilhamento, permitindo que conhecimentos historicamente excluídos cultivem novos lugares de poder simbólico e prático no cenário nacional.

A valorização das práticas tradicionais pode ser entendida como um processo de semeadura: cada encontro, cada transmissão de saber e cada mobilização comunitária são

sementes lançadas que, ao florescer, ampliam possibilidades de cuidado, aprendizagem e transformação social. O reconhecimento institucional dessas práticas, aliado à criação de espaços de formação e diálogo, protege as parteiras e seus saberes, ao mesmo tempo em que favorece a construção de políticas de saúde mais inclusivas, sensíveis às realidades locais e capazes de nutrir trajetórias de cuidado plurais.

Ao considerar os saberes ancestrais como sementes de futuro, reafirma-se que o cuidado materno-infantil pode ser pensado como um projeto coletivo, ético e político, que cultiva a vida e a saúde de maneira integrada, respeitando a diversidade de corpos, culturas e trajetórias. Assim, o cuidado deixa de ser apenas uma prática isolada e se torna um terreno fértil para o florescimento de novos modos de estar, cuidar e construir comunidade.

Referencias Bibliográficas

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: https://repositorio.usp.br/item/001465832. Acesso em: 12 fev. 2025.

GRAHAM, S.; DAVIS-FLOYD, R. Indigenous Midwives and the Biomedical System among the Karamojong of Uganda: Introducing the Partnership Paradigm. Frontiers in Sociology, v. 6, p. 670551, 18 jun. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.670551. Acesso em: 5 mar. 2025.

HOOKS, BELL. Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom. Routledge, 1994.

HOOKS, Bell. Teoria feminista: da margem ao centro. Tradução de Helena Silveira. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.

KINGESKI, Thayane Cazallas do Nascimento. *Cosmologias dos Nascimentos*. Florianópolis: Folha Editora, 2025. 1. ed.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 15.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p. ISBN 978-987-25185-4-7.

SEGATO, Rita Laura. La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016. 188 p. ISBN 978-84-946624-5-3.

SMITH, Linda Tuhiwai. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. 2. ed. London; New York: Zed Books, 2012. 276 p. ISBN 978-1-84813-849-5.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A RUA INCORPORA; MOLEQUES, ENTIDADES E O CORPO-ASFALTO

Jennyfer A. Felicio
Kayke Vinicius Costa Silva

Resumo

Este artigo conduz uma análise antropológica da rua como uma entidade viva, independente e em constante mudança, que funciona como um território simbólico dinâmico na construção de subjetividades e modos de vida. O foco está na vivência de jovens negros e periféricos, muitas vezes chamados de "moleques de rua", cuja atuação é entrelaçada nas dinâmicas espirituais, estéticas e políticas do local.Para entender a rua como um espaço de encruzilhada, intermediação e reencantamento do mundo, o estudo dialoga com as cosmologias afro-brasileiras, empregando entidades da Umbanda como Exu, Pomba Gira e Erês, que representam movimento, irreverência e contestação. Defende-se que a rua, majoritariamente experimentada por pessoas negras em situações de exclusão, é também um espaço de imensa habilidade criativa e resistência ancestral. A *molecagem* é apresentada como um conceito fundamental, designando a ética e a estética da adaptação ativa à margem, uma manifestação de agência concretizada na arte marginal (grafite, dança, música) e no corpo que contorna e improvisa. A molecagem, vista como rito, demonstra uma pedagogia urbana em que a coletividade, o cuidado e a esperança são táticas efetivas para a sobrevivência e construção de novos mundos. Pode-se concluir que a interconexão entre território, corpo, espiritualidade e estética na rua representa uma força de resistência diária que transforma a experiência de viver à margem.

Palavras-chave: Antropologia da Rua; Molecagem; Cosmologia Afro-Brasileira; Resistência.

* Acadêmicos de graduação do curso de Antropologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

(Foto: Kayke V. Costa Silva)

A rua vai além do asfalto quente e dos passos acelerados de quem está com pressa: ela se torna uma entidade viva que respira e incorpora a partir de quem a toma para si. Na paisagem urbana e nos corredores de concreto, surgem desafios que modificam o cotidiano dos indivíduos que vivenciam estes espaços, mas para além do perigo, da miséria e do abandono, a rua é também um ser constituído de força, que auxilia e ensina aqueles que a habitam, a resistir. Longe de ser apenas um palco de desafios, a rua se move e transforma os corpos dissidentes que nela circulam. O moleque de rua, um personagem presente no cotidiano das cidades, é visto frequentemente como um problema social, uma figura marginalizada e que precisa ser eliminada. Este ensaio propõe uma interpretação radicalmente oposta; o moleque de rua é um ser potente e mágico, e a rua é uma entidade que cria, cuida e ensina. Em vez de vitimas passivas da violencia compreendemos como jovens, em sua maioria negros e perifericos, que habitam estes espaços, são agentes ativos na construção de uma pedagogia da resistencia e de

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

reencantamento do mundo, que aqui denominaremos de molecagem. A partir dos diálogos entre autores como Muniz Sodré e Nego Bispos e também as cosmologias afrobrasileiras e de entidades como Pomba Gira e Exu , buscaremos entender como a rua é, além de um agente poderoso, um território sagrado.

A Rua como entidade viva e território sagrado

> "O espaço é um verdadeiro campo de forças cuja formação é desigual. Eis a razão pela qual a evolução espacial não se apresenta de igual forma em todos os lugares."
> (Santos, 1978, p. 122)

A rua se manifesta como um profundo paradoxo; é um lugar que se foge, mas também onde se retorna, transcendendo o mero espaço de circulação, configurando como um ser detentor de conhecimentos e poderes, uma verdadeira entidade, um corpo-asfalto que pulsa, sente e age. Esta é uma perspectiva que encontra base na teoria do geógrafo Milton Santos (1996, p. 104) que afirma que o espaço é um campo de forças, de interação e de sentimentos que moldam a vida. É nesse sentido que a rua transcende sua materialidade e se transforma em um território de manifestações espirituais e modos de resistência. A metáfora do corpo-asfalto se torna essencial para entender a vivência dos moleques de rua, pois designa que a materialidade tem agência. Assim como um corpo biológico, a rua possui veias, mecanismos e camadas que além de sentir os próprios efeitos da natureza e da física, também sentem os efeitos sociais e cognitivos de seus habitantes. A agência desse corpo não-humano, referenciando a teoria de Bruno Latour (2005, p. 71); onde discorre sobre o objeto ser um agente ativo nas redes de relações humanas e sociais, faz com que a rua seja capaz de guardar as memórias do tempo, os sons, os movimentos, as marcas. Além disso, a rua não é indiferente, ao passo que sente tanto os sons estridentes quanto o silêncio, ela reage aos eventos e também é diretamente afetada por eles. Isso mostra como a rua não é um cenário inerente, pelo contrário, ela carrega as marcas da construção da histórias e também é um demarcador muito importante para entender as diversas camadas da vida social (Latour, 2005).

Nesse sentido, a rua carrega linguagens que ensinam através da experiência cotidiana. A interação direta com a materialidade do ambiente, molda o processo formativo dos moleques de rua. Isto é, influencia os mecanismos das táticas de sobrevivência, assim também como encontrar trajetos que elaboram novas formas de agência. Ao contrário do planejamento que ocorre no espaço abstrato, a vida na rua se faz no chão e na interação, dessa forma o corpo do moleque de rua e o ambiente estão entrelaçados. Jovens encontrando novas formas de vida enquanto co-criam se utilizando dos espaços físicos da cidade. A batalha de rap, por exemplo, não é apenas uma disputa que acontece entre os indivíduos da roda, mas a manifestação de um modo de ser, de uma trajetória e que ao mesmo tempo constrói novas formas de identidade do indivíduo e do território que está sendo ocupado. Desse modo, a rua transforma-se em um amplo sistema de ensino, no qual o dia a dia e a materialidade são os principais atores. O moleque não só ocupa esse espaço, como também o assimila, sendo simultaneamente incorporado por ele, em um processo recíproco de aprendizado e criação. Como argumenta Tim Ingold, a existência humana não é fundamentalmente situada, mas situante. Ela desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos (Ingold, 2007, p. 81).

Desse modo, a rua constitui uma autonomia que se manifesta na sua capacidade de reelaborar as relações fora da estrutura criada pelos grupos dominantes e do planejamento urbano, e adota o planejamento estratégico como modelo empresarial, o que transforma a cidade em uma máquina de crescimento, e ignora a potencialidade das relações humanas projetadas no espaço. No contexto de países em desenvolvimento como o Brasil, o urbanismo hegemônico perpetua a segregação espacial e impõe uma racionalidade que tenta sufocar o fluxo de vida, ignorando que a geografia afetiva é construída a partir da vivência das pessoas (Vainer, 2013). Para além do Plano Diretor e das leis municipais, existem códigos e regras informais que surgem na temporalidade da prática e da urgência, como a convivência na rua, os códigos territoriais de grupos divergentes e a solidariedade. Nessa dinâmica de urbanização, dificilmente é pensado em como a rua faz surgir formas não-oficiais de vida, como por exemplo, um viaduto que serviria apenas para o tráfego, e que com o passar do tempo e adição de pessoas, transforma-se num espaço liminar de agrupamento e conectividade, que induz a arte e a manifestações políticas e desafiam a organização e a ordem dominante (Turner, 1969).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

É importante entender que a rua é detentora de sensibilidade e um arquivo vivo que guarda tudo que a atravessa. Ao contrário do que se pensa, a rua não é o propagador da desigualdade, mas sim a testemunha viva de como ela é constituída – o asfalto quebrado mostra a passagem dos carros mas também as marcas da violência e a precariedade sentida por corpos marginais. No entanto, esta mesma sensibilidade provoca a produção de afeto e resistência, visto que a rua se caracteriza como território onde ocorrem práticas de liberdade, onde a esperança é uma das estratégias de sobrevivência (Hooks, 2017).

Concomitante a sua identidade como um corpo mobilizador, que age e transforma o espaço, a rua pode ser entendida como manifestação de um campo espiritual que encontra sua expressão mais pura nas cosmologias afro-brasileiras. A rua é a encruzilhada, o território sagrado do encontro de saberes entre o mundo visível e o invisível. Essa compreensão da rua como um espaço onde a corporalidade e a religiosidade se manifestam como ferramentas de resistência, se alinha na análise de Muniz Sodré em *O Corpo Encantado de Exu: ensaio sobre a comunicação e a sensibilidade (2000)*, que examina como as culturas afro-diaspóricas atribuem o corpo ao espaço urbano uma dimensão de comunicação e resistência contra-hegemônica.

É nesse campo de passagem que surge Exu, Orixá do movimento e da subversão da ordem, que tem a presença também na vida urbana. Os guardiões da rua, Exus de sala, como malandros e pombo giras, lidam com a fluidez, e o dinamismo da vida, que reformula a forma de pensar o tempo e do território. Segundo Vagner Gonçalves da Silva em *Orixás na Metrópole (2005*), as entidades se adaptaram aos espaços urbanos no Brasil, estabelecendo uma organização e agência. O que torna a rua um altar onde as entidades atuam organizando o fluxo de vida. A força dessas entidades podem ser sentidas e invocadas, por aqueles que frequentam o espaço sagrado da rua, em manifestações como:

> “Quem ri na encruza é rei
> Quem brilha no céu é a lua
> Exu baixou nessa banda
> Dando suas gargalhadas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Saravando sua rua."

"A sua casa não tem parede
Não tem janela e não tem nada
A sua casa não tem parede
Não tem janela e não tem nada
Oh, aonde é, aonde é que Exu mora?
Exu mora lá na encruzilhada"
(autor desconhecido)

Ao pensar que os caminhos levam a uma encruzilhada, nos deparamos com um conceito emaranhado nas tradições afro-religiosas. O autor Humberto Manuel (2025) ao escrever o artigo originado da sua etnografia juntamente com as pombo-giras, demonstra como a escolha desta palavra carrega consigo aprofundamentos epistemológicos do povo da rua, e é nesse sentido que vemos o encontros de mundos diversos, que acionam entre si uma coexistência e certos aspectos uma resistências, a encruzilhada se torna além do plano físico, onde existe enquanto ruas, mas incorpora as agência dos que por ela passam e nós que nela habitam.

Entendendo a rua como lugar de intermediação e modificação, podemos visualizar as formas com que ela liga diversos caminhos, e é com essa ligação que se constrói saberes partindo da confluência (Bispo, 2015) onde as afetações dicotômicas perpassam os seres dos mais diversos modos, entendendo que a uma noção de temporalidade que ali se encontra, ao se adentrar nos caminhos da cidade, as epistemes diversas que compõem esse espaço, se comportam como troca. E é nesse sentido que a encruzilhada pode ser entendida como movimentação pedagógica, onde a algo que vem com o ser, e ao cruzar esse espaço, os mais suas perspectivas e conhecimentos empíricos dialogam com as demais que se construíram através dos sujeitos, e ao sair, leva consigo um pouco desse conhecimento. Podemos formular então que as encruzas são espaços dialéticos, que trabalham com a constante modificação e levam o sujeito s novas perspectivas e verdades.

A encruzilhada, se forma pois a rua existe, são como caminhos constantes que se cortam para que novas perspectivas de caminhos sejam vistas enquanto possibilidades. Essa noção de

existência mútua, põem em perspectiva os saberes do visível e do invisível citado acima, esses caminhos se confluem sobre os olhares dos que perpassam os entendimentos fundantes dos seres não humanos que habitam esses espaços. Essa dinâmica fortalece o modo com que os que transitam ali, buscam seus conhecimentos, dialogando com os valores simbólicos e ritualísticos que apresentam essas noções. A rua então se formula em quando uma mediadora da ambiguidade, não possuindo assim preconceitos, mas acolhendo os diversos modos de existência a qual a ela atravessa.(Manuel, 2025)

Pensando nesse urbanismo hegemônico, que a rua é visualizada somente partindo de uma noção mercadológica, onde os espaços se constituem pensando fluxos somente de relações comerciais (Vainer, 2013) que podemos seguir para Exu e as Pombagiras, é essas entendidades que nos ajudam a entender que para além dessas noções, se faz necessário uma quebra dos paradigmas pré-impostos e irmos de encontro a uma entendimento da localidade para a mais diversas reverberações, onde a rua agora se torna território sagrado, demarcando memórias, que constituem o acesso a cultura, espaços esses do divino e do terreno. Ao trabalhar com Exu, tenhamos como entendimento que eles são os que traduzem as vidas, aqueles que escancaram as diversas verdades, são a base do movimento nas religiões de matriz africana, pois sem Exu nada se move, se altera ou se cria.

Podemos começar trabalhar com os ensinamentos deixados pelo Orixá Exu. Á diversos contos ou itan que descrevem a passagem desse Orixá, diversas são as formas de seu nascimento, diversas são as suas desavenças e façanhas enquantos esteve na vida terrena, mas a conquista da encruzilhada como seu lugar de trabalho norteia como devemos visualizar esse ponto para além do geográfico. O itan conta então que Exu vagava sem lugar por toda terra, sem vontade de fixar em nenhum lugar, até que ele chega a acsa de Obatala, que nesse momento se encontrava ocupado moldando os seres humanos e a partir disso, diversos outros Orixás passavam por essas casa e deixava uma oferenda para o dono, porém ficavam por pouco tempo, mas diferente disso, Exu durante 16 anos ficou aprendendo todos os segredos para moldar os seres humanos. E assim Obatalá vendo o entusiasmo, a curiosidade e a paciência para o aprendizado e a lealdade, oferece a Exu os cuidados da encruzilhada para que somente os que

possuem oferendas consigam chegar a casa de Obatalá, e assim garantindo que ele também deva ser recompensado por quem transita pelo os caminhos sagrados.

O propósito deste *itan* é demonstrar a dinâmica da rua como um espaço de constante luta contra uma estrutura de repressão que sufoca a possibilidade de construir narrativas alternativas. Exu enquanto o Orixá do movimento e da comunicação, confronta a pedagogia institucional abrindo espaço para o surgimento de perspectivas insurgentes. Nessa perspectiva, Luiz Rufino, ao escrever seu texto *"Performances afro-diaspóricas e decoloniedade: O saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas"*(2016) coloca Exu como princípio explicativo do mundo. Segundo ele, o caminhar pela rua com sabedoria e atenção, se faz como forma de transgressão ao sistema. O acesso a essas localidades se formula enquanto desobediências epistêmicas, desestabilizando uma base de concepção dos acessos amplos ao que se encontra na rua.

Ao falarmos da entidade Exu, incluindo suas manifestações femininas chamadas Pombagira, procuramos entender a totalidade de suas características. Exu se apresenta como um protetor da ambiguidade e, principalmente, como o mediador entre mundos. É precisamente no ponto de encontro entre a perspicácia e o conhecimento não-linear que se encontra o estado de atenção e sobrevivência requerido dos que vivem nas ruas. Diferente do Orixá, os Exus de sala, como muitas vezes são chamados, são aqueles que descem para trabalhar em terreiros, aqueles que oferecem conselhos e falam de maneira brusca, com xingamentos e palavrões dirigidos àqueles que o buscam, embora estejam disponíveis para ajudar em questões cotidianas mais relacionadas às relações humanas, como trabalho, relacionamentos e amor. Retornando a Humberto Manuel (2025), sua etnografia dialoga para quando pensamos na proximidade dessas entidades a rua, isso se faz perceptível partindo do seus pontos cantados e em conversas com essas entidades, assim podemos visualizar o grande conhecimento que esses seres incorporados, se habitam nas ruas de forma a estruturar as percepções da corporalidade, visando ser o esse mundo do visível e do invisível que ali constrói morada.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A construção da cidade se faz em mutualidade com a formação desses Exus e Pombogiras. As entidades, por terem vivenciado a vida corpórea, habitaram os diferentes locais da cidade, tendo assim histórias que demonstram vivências das mais variadas por esses locais. É o caso, por exemplo, de toda a Lapa no RJ, que se torna o território do Malandro Zé Pilintra, contando com vestígios de sua existência a todo tempo. Assim, depois de desencarnarem, eles utilizam esses espaços como morada e como ponto de força dos seus trabalhos. A antropóloga Bianca Zacarias França, em sua tese "A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda: multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica", defendida em 2021, elabora como essas entidades vivenciam o dia a dia. Podemos observar, então, que se forma uma relação onde a construção da cidade e a dos Exus estão emaranhadas, cruzando-se até mesmo na relação da temporalidade, pois eles vivenciavam as cidades antes de certos momentos arquitetônicos, mas após se tornarem Exus, se transmutam de diferentes modos conforme a cidade se desenvolve, pois não saem dos espaços da rua. Portanto, essas entidades se constituem como parte desse movimento e como contraponto de que cada espaço da cidade se faz habitado pelo não visível.

Diante do colonialismo, e de sua estruturação diante da imposição do catolicismo e do uno (Bispo, 2015) que chega de forma violenta ao se deparar com formas de vivências, a forma como entendemos as ruas e suas encruzilhadas, Exu se faz como força epistêmica de embate (Rufino, 2016). Podemos, então, moldar a forma que visualizamos: o território não é apenas um espaço de exclusão, mas é regido por entidades que encarnam a fluidez, a comunicação e o desafio às estruturas. Exu e as Pombagiras são as que possuem aproximação com a corporalidade encarnada, o físico. A figura do Malandro, que vem na linha de Exu, pode ser uma das mais associadas ao que se entende por conhecimento que se adquire nas ruas. É aquele que propõe uma filosofia na ginga de se adaptar e aprender no empírico, comportando-se como desobediência aos formatos coloniais (Lau Santos, 2019). Essa figura muitas vezes já é associada a um lugar daquele que sabe vivenciar, mas, como poderemos discutir a seguir, e estabelecer uma nuance muitas vezes não trabalhada: o local transitório e de aprendizado que é necessário. Como a força do Erê, entidades crianças que estão a todo momento em busca de aprender com entusiasmo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Molecagem: Ética, Estética e a Pedagogia da Rua

A interpretação da rua, em sua complexidade, como ser violenta e caótica, gera um paradoxo já que ela também é inevitavelmente um cenário de invenção social. É inegável os processos de violação de direitos e corpos que ocorrem neste espaço, e principalmente com crianças e adolescentes periféricos que são fortemente negligenciados pelo Estado e também pela sociedade que não enxerga nesses corpos, a potencialidade na construção social das sociedades urbanas.

Nesse contexto, a rua se estabelece como um dos espaços de aprendizado e de luta para estes jovens, que sofrem historicamente os processos de alienação social. Conforme analisa Paulo Freire, a educação deve passar por processos que libertem o indivíduo e deve ser uma prática de tomada de consciência da situação de opressão. A materialidade degradada da rua e a exposição aos riscos, atua como a escola radical onde a juventude vivencia experiências diárias que mostram a contradição entre a crença, a cidadania e a tutela do estado com a realidade de exclusão. Nesse sentido, a molecagem, é a primeira tática de persuasão e de uma pedagogia marginal aprendida por estes jovens; a pedagogia surge como o saber-fazer e a ética de sobrevivência necessária para subverter a ordem dominante**.**

Em sua análise sobre a vida de meninos que vivem nas ruas, a antropóloga Maria Filomena Gregori (2000) demonstra que esse espaço não é apenas um cenário de caos e carência, mas também de produção de identidade. A autora condena a visão simplista do menino abandonado, evidenciando que as redes e códigos criados por esses indivíduos revelam uma estrutura social distinta. Nessa construção, o corpo, o afeto e a sexualidade são fundamentais, desdobrando-se em estratégias diárias que desafiam a lógica binária de inclusão/exclusão. Assim, a ética da molecagem afirma que viver à margem não significa estar ausente, mas sim gerar uma grande quantidade de cultura e códigos de conduta.. Essa atitude se reflete em uma estética singular; a estética da gambiarra, da inventividade e da ousadia — que converte a precariedade em uma força criativa. Essa rejeição da passividade, inevitável por sua natureza, é o que diferencia a molecagem da simples vitimização. Enquanto o estado busca incessantemente silenciar e apagar a memória, a molecagem clama por resistência e pela presença ativa da voz. Desse modo, a molecagem é uma filosofia da experiência encarnada, na

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

qual o corpo-asfalto absorve as marcas da violência e as transforma em arte, resistência e coletividade, ressignificando o asfalto, que seria inerte, como um palco sagrado de criação.

A molecagem, portanto, demarca uma ética de transgressão que opera no limiar entre a ordem institucional e a desordem criativa. É necessário entender que existe uma tensão em certos conceitos referentes ao que tange o território, como por exemplo a casa e a rua, no universo social brasileiro. Enquanto a casa representa as instituições formais, a lei e até mesmo a hierarquia, a rua é o espaço da fluidez do risco e da inversão (DaMatta, 1997). O corpo das crianças e jovens periféricos, se constitui na lógica da casa a partir da criminalização e da má atuação do estado e é a partir da exploração do espaço de inversão que é ressignificado pela lógica da rua. As táticas de improviso e de sagacidade tornam-se ritos de agência, habilidades valorizadas que garantem a vida e o respeito entre seus semelhantes.

A lógica de criação de códigos próprios e sistemas de valor alternativos, ressoa no trabalho de Ruth Benedict em Padrões da cultura (1934), que analisa os padrões culturais e afirma que cada sociedade, por mais marginalizada que pareça, constrói seus próprios modelos de vida que são coerentes dentro do grupo. A pedagogia da rua é exatamente isso: uma configuração cultural que parte do aprendizado em confluência com a rua, onde a virtude, o pertencimento é o laço de sobrevivência e a transgressão são o caminho para a mudança. Dessa forma, o moleque de rua não está apenas reagindo ao caos, mas também organizando uma nova ordem social.

Quando todo campo de conhecimento é válido
Só tem que o homem pálido
Nos vende que somente o seu que serve
Levanta-se a voz daquele que se atreve
A expor seu desconforto mesmo que o sistema não releve
Não é leve não, mano, pesado pique um fardo
Eu tenho amigos no outro lado, são exceções que eu tenho amo
(Thiago Elnino, 2017)

A arte se desenvolve dentro dos espaços da margem, a denominada como arte marginal se elabora por meio de denúncias, identidade e pertencimento, é por ela que a expressividade

e a afirmação da existência se confronta com os apagamentos epistemológicos cercados pela colonização. Nesse balaio de opressões e violências cotidianas, que arte se organiza as margem das cidades, onde se desenvolve como práticas pedagógicas, formas práticas de demonstrar o mundo a existência e a resistência dessas pessoas, e assim se engloba as construções visíveis como se vestir, comportar e falar formam em relação às vivências do cotidiano nos meios urbanos.

A antropóloga Steffane Santos elabora uma noção conceitual em sua tese intitulada "Epistemologia interseccional do barulho: conhecimento e autodefinição por corpos negros e genderizados a partir do hip-hop em Belo Horizonte - MG", na qual demonstra como a arte, aqui situada no movimento HIP-HOP, é um motor para se pensar em modelos de mundo possíveis, utilizando-se de conceitos como o de afrofuturismo. O conceito de Epistemologia Interseccional do Barulho entende como a arte pode se expressar a partir do urbano, como um rompimento do silêncio ocasionado pela dominação colonial, que dita quais corpos podem produzir arte e como essa arte produzida na margem social possui, em seu simbolismo, uma estruturação contracolonial, de modificação do espaço. Essa noção epistemológica, portanto, trabalha as confluências dessas dinâmicas demarcadoras. Assim, podemos visualizar a interação entre corpo, arte e comunicação

As batalhas de rima são um exemplo claro da reprodução dessa pedagogia, atuando como produtoras diretas da reverberação desse conhecimento no campo da linguagem. Nelas, a forma de falar das pessoas periféricas manifesta uma ancestralidade, pois, em sua maioria, são pessoas racializadas que não seguem a norma culta, mas sim uma forma única e diversa. Gírias e abreviações se tornam, assim, parte desse dialeto contra colonial, configurando uma forma de resistência (Gonzalez, 1983). Essa prática demonstra como a tecnologia ancestral está presente nessa construção, criando ambientes de trocas constantes de informação. Os participantes das batalhas são sujeitos que transformam suas vivências em palavras, gerando uma construção material que modifica os ouvintes. As rimas se concretizam em materialidade, funcionando como agentes de modificação desses mundos, ao criar espaços de agregação e, dessa forma, construir uma forma de entendimento pelos seus, entre os seus e para os seus.

O movimento do pixo surgiu no Brasil nos anos 60, com seu primeiro contato na cidade de São Paulo, e depois se espalhou por todo o país. Essa modalidade de expressividade exerce

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

uma intervenção mais significativa nos espaços urbanos visíveis, uma vez que seu modelo de transformação e intervenção no espaço é direto, evidenciando a presença desses corpos constantemente, em qualquer oportunidade. Nesse processo de construção por meio da linguagem, o pixo atua como um meio de comunicação, frequentemente empregado para fazer reivindicações políticas, alertas, denúncias e outras maneiras de expressar descontentamento em relação aos aparatos do sistema. É uma das principais formas utilizadas pela margem para sinalizar sua presença. O pixo é uma forma de subversão, e, como manifestação dessa arte, a pedagogia transcende aqueles que apenas a observam. Os grupos de pixo se organizam com suas próprias regras e contratos sociais, e essas comunidades distintas ocupam espaços onde, muitas vezes, é necessário respeitar os limites estabelecidos para não invadir o território alheio.

> Dito isto, podemos concluir que o circuito da pixação deve ser visto tal como um mosaico, dotado de características e significações próprias e heterogêneas, possuindo uma dinâmica própria que se relaciona de forma estreita com os fatores relacionados com as próprias regras do espaço urbano. Assim, os pixadores estabelecem novas formas de apropriação e significação da urbe a partir dos seus próprios códigos simbólicos e de suas próprias formas de socialidades. e (CARVALHO, 2014).

Como estabelecido, a arte marginal possui em seu processo histórico confrontos diretos com os processos de higienização do espaço urbano, manifestado pela violência intencionalizada, sendo utilizados de Leis, opressão policial e as arquiteturas hostis para que esses corpos desocupem esses espaços e não possam mais ter essa forma pedagogia de reverberação de informação. A famosa Lei da vadiagem, estabelecida após período de abolição tinha como intuito criminalizar corpos racializados que frequentavam áreas urbanas, que estivessem e lugares que promoviam esse acesso a arte marginal, na época o samba e a capoeira e vimos isso se repetindo por diversas vezes, onde a última que podemos citar, é a Lei nomeada de Anti-Oruam, que tem como intuito a criminalização de estilos como o Rap e o Funk por uma condenação falaciosas, podemos falar também das formas de condenação que o pixo, que atualmente é considerado crime e é visto nesse sentido de poluição visual.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A antropóloga Mary Douglas, elabora no texto “Pureza e Perigo” que quando visualizado no sentido de impureza, estaria nesse local do caos e da desordem, sendo assim uma ofensa para a ordem. Podemos assim visualizar que a arte marginal, em seus formar contra hegemônicos e norteador de mundo possíveis, se formula como esse local da liminaridade, onde possibilita as brechas para que haja confluências de conhecimentos. Os agentes produtores e os produtos, sendo a arte marginal é composto por aquilo que a sociedade quer domesticar e moldar partindo da sua estrutura, mas por não se comportar partindo desse modelo, que essas epistemologias são continuamente criminalizadas.

A ligação entre a ética da molecagem e a estética da resistência abrange, de forma imprescindível, as dimensões corporal, criativa e espiritual. Nesse cenário, o corpo do jovem negro é simbolicamente um corpo-asfalto: a rua não é somente o local da manifestação, mas uma continuidade da própria pele que pulsa, sente e resiste. Nesse corpo, a molecagem se manifesta por meio da habilidade de driblar, dançar e improvisar — ações que funcionam como táticas de sobrevivência e formas de arte, transformando a vida à margem em uma potência criadora. Essa flexibilidade e fluidez ressoam fortemente na perspectiva afro-diaspórica, que atribui ao corpo e aos espaços urbanos um poder disruptivo.

A etimologia da palavra moleque, originada em línguas bantos e cujo uso pejorativo foi ressignificado neste trabalho, carrega o peso da exclusão e, paradoxalmente, a semente da astúcia e da subversão. Segundo o etimologista Mário Eduardo Viaro, o estudo da origem de palavras como moleque expõe os vestígios históricos e as contendas semânticas presentes no léxico. Exu, orixá que rege a Encruzilhada e a comunicação, simboliza essa energia que impulsiona o movimento, o drible e a mudança constante da ordem.

A Exceção da Marginalidade

É inegável que as populações que habitam os espaços urbanos são constantemente vítimas por parte do Estado, uma situação que coloca alguns corpos em um estado contínuo de

incerteza e temor. Destaca-se que manifestações de preconceito, como o racismo, a aporofobia e o machismo, intensificam a propagação dessa violência, gerando um risco constante de extermínio de jovens periféricos. Em um primeiro olhar, a figura do moleque de rua, caracterizada pela sua invisibilidade e vulnerabilidade, pode ser interpretada à luz do pensamento de Giorgio Agamben acerca do *Homo Sacer(1995)*. Agamben caracteriza essa figura como aquela que pode ser assassinada fora dos rituais, um corpo sujeito à soberania e domínio de outros. Ao ser excluído, esse indivíduo tem sua vida privada de direitos e valor político, assumindo uma posição de exceção.

Da mesma forma que o *Homo Sacer*, jovens negros e periféricos no Brasil muitas vezes têm seus corpos inseridos neste espaço de exceção, onde seus direitos são infringidos e suas vidas podem ser ceifadas de maneira impune. Contudo, é crucial ultrapassar a comparação com o Homo Sacer. Se o sujeito retratado por Agamben é predominantemente passivo e sem capacidade de agir perante o poder soberano, o moleque de rua e a ideia de molecagem simbolizam a negação ativa dessa passividade. Como um ser vivo, a rua serve como o cenário dessa resistência. A vida na margem não é sinônimo de ausência cultural; pelo contrário, é onde ocorre a produção de novos códigos, ritos próprios e agências. A resistência ativa mostra como a complexidade da existência, que mesmo com a barbárie do estado, continuam articuladas formas de pedagogia que ressignificam o existir, recusando o silenciamento (Vianna, 2011) .

A margem não é apenas um lugar de exclusão, é também um espaço de possibilidades, onde jovens periféricos criam práticas de transformação e constroem suas comunidades. Neste lugar, onde floresce o laço social, que Guilherme Magnani (1996) descreve como a emergência de territórios informais, o corpo periférico ao invés de serem banidos, a partir do pertencimento e da resistência recriam seus próprios grupos e suas próprias prescrições de rito. A negação dessa passividade e a criação de novos códigos no asfalto vão além de simples ações sociais; elas vibram em uma lógica espiritual que está profundamente arraigada na cultura brasileira. Os Exus são o arquétipo ideal da astúcia e da subversão, e se relacionam essencialmente com a sobrevivência e a agência do moleque de rua. É nesse momento de compreensão da relação do chão com o sagrado e que essas entidades surgem como governantes da liminaridade da rua e da molecagem.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Considerações Finais: A Força da Resistência Cotidiana

Portanto o trabalho conduziu uma análise abrangente da rua, indo além de sua materialidade física para entendê-la como uma entidade dinâmica e ativa, um corpo-asfalto que respira e pulsa. A pesquisa revelou que a rua é um território simbólico dinâmico, atuando como palco e agente na formação de subjetividades e estilos de vida, especialmente para jovens negros e de periferia.

Com a incorporação das cosmologias afro-brasileiras, a rua passou a ser entendida como um encruzilhado sagrado, um local de mediação e movimento sob a influência de Exu, Pomba Gira e Erês. Essa visão desfaz o mito de que a rua é apenas um local de caos, mostrando-a como um espaço de agência espiritual e resistência ancestral. Nesse cenário, a molecagem surgiu como o conceito central, simbolizando a ética e a estética da adaptação ativa. A molecagem é uma pedagogia marginal que ensina a sobrevivência, a solidariedade e a construção de novas histórias por meio do corpo, da improvisação e da arte. Assim, o corpo do "moleque de rua" é o local onde a resistência se expressa e se transforma em uma estratégia de oposição.

A interconexão entre o território (corpo-asfalto), espiritualidade (encruzilhada) e estética (molecagem) configura uma força de resistência cotidiana que altera a vivência à margem. A rua, em vez de ser um obstáculo a ser removido, é uma fonte de sabedoria, autonomia e reencantamento do mundo.

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BENEDICT, Ruth. Padrões de cultura. Lisboa: Edições 70, 1934. (Ou a edição brasileira mais recente disponível).

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Tradução de Sónia Pereira da Silva. Revisão de tradução de Artur Lopes Cardoso. Lisboa: Edições 70, .

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRANÇA, Bianca Zacarias. A Umbanda é para todos, mas nem todos são para a Umbanda: multiplicidade, pluralismo religioso e gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica. 2021. 144 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio Machado (org.) Movimentos sociais e urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília: ANPOCS, 1983.

GREGORI, Maria Filomena. Viração: experiência de meninos nas ruas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

hooks, bell. Ensinando a Transgredir: A Educação como Prática da Liberdade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.

INGOLD, Tim. Lines: A Brief History. New York: Routledge, 2007. (Se você usou a tradução, cite a tradução, e.g.: Linhas: uma breve história. São Paulo: Perspectiva, 2015).

LATOUR, Bruno. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2005. (Ou a edição em português, Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Lazer na Metrópole. São Paulo: Cortez, 1196.

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

PASSEAU, Barbara Cristina de Campos Almeida. Quem pixa conta história: uma introdução sobre a análise simbólica das pixações em São Paulo. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Mídia, Informação e Cultura) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

PEREIRA DOS SANTOS, L. A FILOSOFIA DO MALANDRO: ESTÉTICAS DE UM CORPO ENCANTADO PELA DESOBEDIÊNCIA. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S. l.], v. 12, n. 31, 2020. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/834. SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

Rodrigo Amaro de Carvalho, «Quando as Relações se Expressam nos Muros», *Ponto Urbe* [Online], 13 | 2013, posto online no dia 31 dezembro 2013, consultado o 24 outubro 2025. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/760; DOI: https://doi.org/10.4000/pontourbe.760

SANTOS, Steffane Pereira. Epistemologia interseccional do barulho: conhecimento e autodefinição por corpos negros e genderizados a partir do hip-hop em Belo Horizonte - MG. 2024. 168 f. Tese – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu: Guardião da Rua e da Comunicação. São Paulo: Editora Pallas, 2005.

SODRÉ, Muniz. O Corpo Encantado de Exu: ensaio sobre a comunicação e a sensibilidade. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

ELNIÑO, Thiago. Pedagoginga. In: ELNIÑO, Thiago. A rotina do pombo. Intérpretes: Thiago Elniño; Sant; KMKZ. [S. l.]: Coletivo Casa, 2017. 1 álbum, streaming (4 min 27 s). Faixa 9.

TURNER, Victor. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969. (Ou a edição em português, O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura).

VAINER, Carlos B. Cidade de Exceção: reflexões sobre o planejamento e a gestão das cidades. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. A cidade do pensamento único: desmanchando consensos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 11-84.

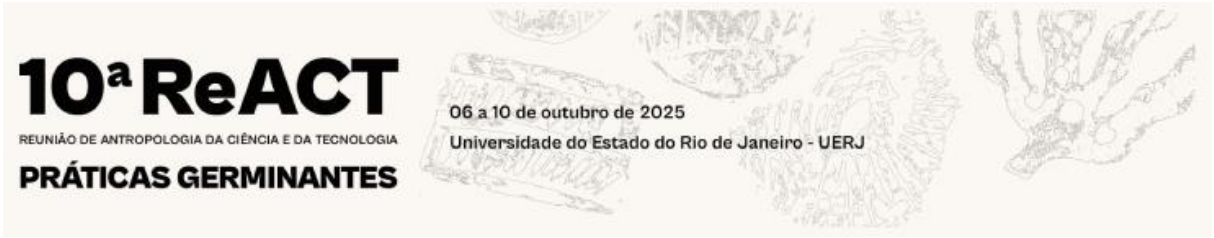
VIANNA, Adriana de Resende Barreto. A gestão de vítimas e a produção da diferença. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 48, 2002.

VIARO, Mário Eduardo. Manual de etimologia do português. São Paulo: Globo Livros, 2013

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia, Niterói, v. 1, n. 40, p. 54-80, jan./abr. 2016 [Publicado em 2022]. DOI: 10.22409/antropolitica2016.1i40.a41797.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: Modos e Significados. Brasília: Ed. INCTI/CNPq, 2015.

SANTANA JR., Humberto Manoel de. “Quando Mulambo caminhar, é que alguma coisa vai fazer”: encruzilhada, movimentos e acertos. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 31, n. 71, e710403, jan./abr. 2025. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1806-9983e710403.



SANTOS, Milton. (1978). Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo.

SANTOS, Milton. (1996). A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Confluências na saúde e a criação de novas perspectivas de cuidado

Giovana Gabriela Santos Malta[1]

Luísa Lopes Oliveira de Sousa Ribeiro[2]

Resumo

Ao longo da história da humanidade, a compreensão da noção de saúde, doença e cuidado passou por transformações significativas influenciadas por diversas mudanças sociais, culturais e científicas, essas diferentes concepções se interrelacionam e se complementam enriquecendo o entendimento do conceito de saúde. Ainda assim, é possível notar claramente que o modelo hegemônico ocidental de saúde que surgiu durante o período do renascimento, por volta do século XVII, profundamente baseado pela racionalidade científica, o pensamento cartesiano, objetividade e fragmentação do corpo, acaba oprimindo deslegitimando os demais saberes. Sob essa ótica, a pesquisa tem como objetivo discutir como o apagamento da confluência dos saberes interfere na criação de novas perspectivas holísticas para melhoria do cuidado nos dias atuais. A Metodologia se baseou principalmente em uma revisão de literatura, tendo como eixo focal teórico as obras de Marly Marques da Cruz (2011) no tocante à saúde e Antônio Bispo dos Santos (2023), sobre o conceito de confluência. Em suma, as características do modelo biomédico ou mecanicista não permitem a intersecção de outros conhecimentos, invisibilizando crenças, comunidades e desconsiderando aspectos importantes da noção do bem-estar e do cuidar e se faz necessário lutar contra esses paradigmas discriminatórios para alcançar um cuidado humanizado e integral.

Palavras-chave: Corpo; saúde; modelo biomédico; confluência; saberes.

Abstract

Throughout the history of humankind, the understanding of the notions of health, disease and care has been shaped by significant transformations influenced by various social, cultural and scientific changes, these different conceptions are interrelated and complementary, deepening the understanding of the concept of health. Nevertheless, it is remarkable that the hegemonic western health model, which emerged during the Renaissance period, around the seventeenth century, deeply based on scientific rationality, the Cartesian thought, objectivity and the fragmentation of the body, ends up oppressing and delegitimizing other forms of knowledge. From this perspective, this research aims to discuss how the erasure of the confluence of knowledges interferes with the creation of new perspectives for improving care in modern times. The methodology is based on a literature review, with a theoretical focus on the works of Marly Marques da Cruz (2011) regarding health and Antônio Bispo dos Santos (2023), concerning the concept of confluence. In summary, the characteristics of the biomedical or mechanistic model do not allow for the intersection of other forms of knowledges, rendering beliefs and communities invisible and disregarding important aspects of the notions of wellbeing and care and it is therefore necessary to challenge these discriminatory paradigms to achieve a more humanized and holistic form of care.

Graduanda de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia[1]

Graduanda de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia[2]

Keywords: Body; health; biomedical model; confluence; knowledges.

Graduanda de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia[1]

Graduanda de enfermagem da Universidade do Estado da Bahia[2]

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

A concepção de saúde, doença e cuidado é um acontecimento historicamente arquitetado, marcado por épocas, culturas e relações de poder. Ao longo do tempo, a compreensão de saúde-doença sofreu inúmeras modificações. Conversando sobre as formas as quais as sociedades estruturam as suas práticas de cuidado observa-se que essas práticas são organizadas de acordo com essa compreensão. Desde os cenários mais distantes, no qual o modelo mágico- religioso enxergava a saúde como uma dimensão que não poderia ser desassociada do sagrado e o adoecimento era interpretado como castigo divino ou instabilidade espiritual até o pensamento empírico que deslocou a visão mística para a observação do corpo-objeto.

A partir da revolução científica, no ocidente houve a consolidação de um novo parâmetro em que modifica a maneira de enxergar saúde e doença, que posteriormente foi classificado no século XX como modelo biomédico. O qual sofreu forte influência do pensamento cartesiano, e que passou a perceber o corpo como uma máquina composta por diversas partes independentes, e que cada parte individualizada pode ser analisada e "consertada" de modo objetivo. Essa lógica traz um olhar mecanicista e reducionista do indivíduo, reforçando a visão da separação entre corpo e mente descredibilizando os fatores sociais, culturais, espirituais, afetivos que envolvem o organismo, na verdade relegando a interação que existe entre o organismo e o ambiente. Pensamento esse herdeiro da tradição da ciência moderna.

A hegemonia biomédica trouxe diversos impactos significativamente importantes para o cuidado, tais como; i) a medicamentalização excessiva, ii) a mercantilização da saúde, iii) a invisibilização dos saberes e práticas tradicionais. Ao transformar condutas do dia a dia em práticas padronizadas, protocoladas, de acordo com diagnósticos universalizados, a medicina ocidental passou a apresentar uma visão fragmentária do corpo, e em diversas ocasiões não levando em consideração questões sociais, políticas, econômicas, afetivas, raciais que envolvem o processo de cura. De acordo com Barros (2002), a saúde torna-se uma maneira de recurso que é controlado pelo capitalismo, na qual as práticas de cuidado são convertidas em consumo. Nesse cenário, os saberes tradicionais como o das benzedeiras, pajés, curandeiros e parteiras foram descredibilizados, invisibilizados, e muitas das vezes até mesmo perseguidos, ainda que

apresente efetividade.

Diante desse cenário, o estudo tem como objetivo demonstrar como o modelo hegemônico da concepção de saúde ocidental apaga a confluência entres os diferentes saberes e intervém de forma negativa na criação de novas perspectivas de cuidado na saúde. Para atingir esta finalidade, a metodologia baseou-se em uma revisão de literatura, tomando como eixos teóricos os trabalhos de Marly Marques da Cruz (2011), a qual traz a análise das concepções de saúde e doença ao longo dos séculos e Antônio Bispo dos Santos (2023), sobre o conceito de confluência.

A abordagem proposta procura conversar com as práticas baseadas no modelo hegemonico biomédico, que de certa forma ainda orientam as práticas de cuidado. Esse modelo tende a descredibilizar os saberes ancestrais e as práticas populares, simultaneamente, permite evidenciar as experiências que insatura com o modelo mecanicista. Essa influência da epistemologia moderna pode ser sentida, mesmo que transversalmente, nas políticas de ainda hodiernamente. Para tanto o artigo procurou orienta-se nas doutrinárias do sistema único de saúde (SUS) e a prática da benzedeira Flor, retratada no documentário Flor de Moinho (2019).

Concepções de saúde-doença

A concepção de saúde-doença desde a antiguidade está presente de várias formas nos múltiplos territórios, influenciando fortemente a noção de cuidado. Da mesma forma, as práticas de saúde estão "intimamente associadas às estruturas sociais das diferentes nações em épocas diversas" (Geovanini, 2002, p. 5).

O modelo xamanístico ou mágico religioso em tempos remotos era predominante, e a religião "era o ponto de partida para a compreensão do mundo e de como organizar o cuidado" (Cruz, 2011, p. 23). O adoecimento, nesse sentido, era considerado resultado de desobediências contra divindades. E era necessário a intervenção dos xamãs, sacerdotes ou feiticeiros, no papel de intérpretes, desvencilhados de qualquer responsabilidade, pois segundo Geovanini (2002), se o doente continuasse vivo era visto como um milagre e se morresse a motivação advinha do fato de não ser digno para viver.

Por volta de 3000 a.C no Egito já é possível notar os primórdios do modelo empírico-racional ou hipocrático que se estendeu durante anos (Cruz, 2011) . No ocidente,

esse fato pode ser observado com os primeiros filósofos que passam a entender os fenômenos de adoecimento como passíveis da compreensão humana e da procura de respostas racionais. Hipócrates (séc. VI a.C), por exemplo, fundamentou a concepção de saúde saindo do místico para a observação e desenvolvendo a teoria dos humores. Apelidado de "pai da Medicina ocidental identificou a saúde como fruto do equilíbrio dos humores, sendo, por oposição, a doença, resultante do desequilíbrio dos mesmos." (Barros, 2002, p. 69).

Já o modelo holístico, de acordo com Cruz (2011, p. 24) "teve grandes contribuições de Alcmeon (século V a.C.)" e entende a saúde principalmente como uma união de fatores, onde o "corpo" biológico está inserido em um contexto e deve estar em equilíbrio com o ambiente, visão essa que expande a noção de saúde e doença para além do corpo físico, levando em consideração também as perspectivas sociais, ambientais e culturais, o que fortalece nos dias atuais as discussões modernas sobre a integralidade do cuidado.

No que tange aos diferentes aspectos da saúde-doença, a autora evidencia que a saúde nunca foi vista de maneira restrita ou isolada, mas sim como um acontecimento de ampla complexidade e muito bem posicionada historicamente. Ela reforça que as concepções de saúde-doença são também representações sociais dinâmicas que se entrelaçam com as questões econômicas, culturais e políticas, e sua definição sugere outras interpretações que conversam entre si.

Um outro modelo de abordagem é o modelo sistêmico. De acordo com Cruz (2011) ganha força na década de 1970 e se fundamenta no fato de que a saúde está inter relacionada com uma série de elementos e "cada vez que um dos seus componentes sofre alguma alteração, esta repercute e atinge as demais partes, num processo em que o sistema busca novo equilíbrio" (Cruz, 2011, p. 26).

Já o modelo processual também chamado de história natural das doenças, teve como seus principais idealizadores; Leavell e Clark por volta de 1976. Eles enfatizaram as relações entre o causador, o hospedeiro e o ambiente, como condição que interferem na saúde e essa "sistematização ajuda a compreender os diferentes métodos de prevenção e controle das doenças." (Cruz, 2011, p. 27).

Ainda que as concepções de saúde-doença sejam diversificadas, complementares

e sofram modificações ao longo do tempo, a autora citada adverte que mesmo diante dessas mudanças, a desvalorização e a marginalização dos saberes tradicionais permanece, o que de certa forma consolida o modelo baseado na ciência de tradição moderna - biomédico.

O modelo biomédico

O modelo biomédico, também denominado como cientificista ocidental é atualmente a concepção de saúde hegemônica e tem suas origens no período do renascimento por volta do século XVI. Sofreu grande influência do pensamento cartesiano de René Descartes (1596 -1650) onde nada deve ser aceito como verdade a não ser que possa ser verificado por evidências. O objeto deve ser dividido em quantas partes forem possíveis para ser solucionado e analisado de forma específica, o pensamento deve partir do mais simples para o mais complexo e é necessário revisar quantas vezes forem possíveis e necessárias um argumento para que nada seja omitido ou negligenciado.

O primeiro princípio do método cartesiano é a evidência que segundo Descartes, nada pode ser aceito se não for apresentado de maneira clara e distinta, com isso afastando quaisquer possibilidades de dúvidas. Já o segundo princípio, o da análise, propõe uma linearidade do saber; divide-se o problema em partes, do mais simples ao mais complexo. A ideologia na crença da racionalidade como caminho certo para alcançar a verdade, criou critérios científicos rígidos, apoiando- se nos critérios matemáticos, em que um desses princípios; o da fragmentação do saber, influenciou significamente a maneira como era entendido o corpo, repercutindo nos estudos da fisiologia, da anatomia ou até mesmo nas investigações das doenças. A separação contribui para o modelo mecanicista do organismo, observado como uma máquina que é composta de peças justapostas.

Descartes aborda no terceiro princípio; a síntese, o qual o pensamento opera de modo progressivo, tendo partido do simples ao mais composto. E o quarto princípio do método é a revisão em que o autor recomenda que todo processo seja revisado integralmente garantindo que nada seja esquecido ou omitido. Através dos princípios do método a concepção cartesiana do corpo se consolidou e influenciou completamente a maneira de pensar a saúde e a doença. Num período de grandes descobertas as teorias da física propostas por Isaac Newton (1643- 1727) “confirmaram a visão cartesiana do corpo e do mundo como uma grande máquina a serem explorados” (Barros, 2002, p. 73).

Nesse sentido, a concepção cientificista se manteve forte e influenciou a

terapêutica e o cuidado. Os princípios básicos que são refletidos até os dias atuais nas relações de cuidado e cura nos sistemas de saúde ocidentais carregam fortemente essa influência através da visão do homem como uma "máquina" que pode ser "concertada" por um "mecânico". Simultaneamente, esse processo tem uma contribuição importante para a segmentação do cuidado, o que torna a clínica fragmentada e parcial.

Além disso, a dualidade entre corpo e mente é uma característica facilmente observada nas práticas de saúde, como exemplo, podemos destacar a falta de um olhar clínico integralizado, que tende a separar as queixas dos usuários enquanto de natureza: biológica, psicológica e social. Essa fragmentação incide em uma terapêutica centrada na "correção" de uma parte, com indicações medicamentosas que desvinculam o sujeito de seu corpo como um todo, tratando apenas uma parte dele. Isso por si só, não alcança um cuidado integralizado e por vezes não consegue soluções reais, mas sim paliativas "por se concentrarem nas 'partes' de um sistema ou de um processo que, na sua essência, são bem mais complexos." (Barros, 2002, p. 75).

Em um período tão fértil de mudanças, Barros afirma que é, "provável que a expressão mais acabada das distorções e consequências concretas do modelo biomédico, reducionista, de abordagem da saúde e da doença na vida dos indivíduos resida no que se convencionou designar como medicalização (Barros, 2002, p76). Com o avanço das grandes tecnologias na área da saúde e da indústria farmacêutica surge um novo aspecto que "completa" a base do modelo cientificista: a patologização da existência, a medicalização excessiva e a mercantilização da medicina.

Segundo Azevedo (2025, p. 2):

> A busca centra-se, universalização de categorias diagnósticas e tratamentos que ignoram as causas sociais, econômicas, geopolíticas e exportam um modelo ocidental de terapias e lógicas diagnósticas, políticas e econômicas, tratando a biologia como fator principal da psique humana.

Estas generalização deixam de lado os fatores sociais, ambientais e aspectos individuais do sujeito.

Face a esta mudança, esse fenômeno tem seu foco na "transformação da compreensão de comportamentos que anteriormente não eram compreendidos em termos médicos, tutelados pela medicina, e transformados em 'coisa médica" (Azevedo, 2025,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

p1), afastando os sujeitos da participação ativa da sua própria saúde. Conforme Pinheiro e Guizardi (2008) esse processo está atrelado diretamente ao modelo econômico neoliberal-capitalista, o qual transforma a saúde em recursos. Corroorando com esta perspectiva Luz (2008, p. 21) afirma que :

> O mercado e suas leis atuam fortemente sobre a "demanda social" da saúde, no intuito de transformar a busca coletiva por cuidado e atenção em valores de uso e consumo individual, submetidos à lógica da economia capitalista. Essa atuação tem sido, até certo ponto, bem-sucedida, pois a expansão crescente do "mercado da cura", com a proliferação de práticas, de discursos e de novos agentes voltados para a saúde, não deixa dúvidas sobre a verdadeira invasão cultural pelo tema.

A integração de princípios de competição, individualismo e consumismo no campo da saúde retrata como a racionalidade econômica reorganizou os sentidos do cuidado, fazendo com que as práticas coletivas se transformem em demandas de consumo. A dinâmica esvazia completamente o s aspectos culturais, afetivos, emocionais e simbólicos da vida, o que produz não só o adoecimento, mas também a invisibilização de práticas e saberes tradicionais que não se alinham ao paradigma biomédico.

Outra perspectiva fundamental para entender como a hegemonia do modelo biomédico se efetiva, consiste em observar como são pensadas e exercidas a maneira organizacional das práticas de cuidado. A assistência médica, sob esse olhar, concentra-se na imagem do médico, que têm legitimamente o conhecimento científico, em contrapartida o paciente se mantém na posição de passividade. A forma do atendimento é baseada apenas no diagnóstico e prescrição, havendo a priorização na estabilização da doença e ausência na escuta. Partindo desse ponto de vista, há um reforço na concepção de que o cuidado é sinônimo apenas de controlar a sintomatologia e descuidando de outros aspectos que são de extrema importância para o indivíduo, principalmente seu envolvimento com os cotidianos, conforme aponta o quadro 1.

Quadro 1 – Comparação entre alguns modelos de saúde-doença.

CARACTERÍSTICAS	XAMANÍSTICO	HOLÍSTICO	BIOMÉDICO
CONSIDERA A DOENÇA UM DESAJUSTE OU PERTUBAÇÃO	✓	✓	✓
BASEADO EM EXPLICAÇÕES SOBRENATURAIS	✓	SE BASEIA EM EXPLICAÇÕES BASEADAS EM EQUILIBRIO OU DESEQUILIBRIO	SE BASEIA EM EXPLICAÇÕES BASEADAS NA CIÊNCIA
CONSIDERA O INDIVÍDUO UM SER INTEGRAL	CONSIDERA O INDIVÍDUO DEPENDENTE DO SOBRENATURAL OU DIVINO	✓	TEM UMA VISÃO FRAGMENTADA DO INDIVÍDUO
REDUCIONISTA, MECANICISTA	TEM UMA VISÃO MÍSTICA	TEM UMA VISÃO INTEGRAL , CONSIDERANDO TAMBÉM O LOCAL QUE O INDIVÍDUO ESTÁ INSERIDO	✓
HOSPITALOCÊNTRICO	CUIDADOS EMPÍRICOS E DEPENDENTES DE MEDIADORES COM O DIVINO	FOCADO NA PREVENÇÃO E EQUILIBRIO	✓

Fonte: elaborado pelas autoras (2025).

Ainda nesse sentido, Luz (2008), aponta que numa sociedade capitalista os valores da lógica do mercado como: lucro, consumismo e individualismo são incorporados nas relações sociais e culturais se envolvendo na relação com a concepção de saúde e afirma que o conceito de produtividade que antes era reservado à máquinas e setores da economia vem sendo amplamente aplicados para “avaliação do desempenho individual” (Idem, p. 12) criando uma hierarquia baseada na própria lógica capitalista a qual estabelece o produtivo como prioritário e válido não considerando a importância cultural dessa prática.

Da mesma forma, os saberes que não correspondem às expectativas tecno-científicas mercantis passam a não ser reconhecidos, a serem marginalizados, descredibilizados e excluídos. A hegemonia biomédica não é limitada apenas por seu campo científico, mas também tem participação na atuação de programas político e culturais, os quais fortifica as relações de desigualdades sociais e delimita totalmente a atuação de práticas de cuidado que proponha uma perspectiva integralizadora do humano.

Novas perspectivas de cuidado

O modelo biomédico perdurou durante muito tempo sem questionamentos acerca do mesmo, entretanto Luz (2008) frisa que a quebra de valores importantes somado com

o aumento da procura médica e terapêutica são características de uma "crise sanitária contemporânea" (Idem, p. 15). Essa concepção é pautada numa objetividade e afastamento entre os observadores e os observados deixando um "potencial de interação que não se realiza plenamente" (Ayres, 2004, p. 20), o que muitas vezes resulta em uma ineficácia do tratamento por não serem reconhecidas pelos sujeitos que participam do contexto.

Esse panorama aponta a necessidade de pensar criticamente acerca do modelo hegemônico vigente de concepção de saúde pois:

> Ao se conceber a saúde como um 'estado' de coisas, e 'completo', inviabiliza-se sua realização como horizonte normativo, já que este, como qualquer horizonte, deve mover-se continuamente, conforme nós próprios nos movemos, e não pode estar completo nunca, pois as normas associadas à saúde, ao se deslocarem os horizontes, precisarão ser reconstruídas constantemente (Ayres, 2004, p. 19).

Nota-se que mesmo com os avanços tecnológicos que auxiliam as práticas exercidas pelo modelo vigente, ele não é capaz de responder questionamentos relevantes, certamente por conta de sustentar essas práticas em princípios de objetividade. E assim, novas visões surgem e novas efetividades de outras práticas são constatadas, o que abre a possibilidade de conversas outras sobre as mesmas.

Nesse sentido, Ayres (2004) inicia o seu artigo com um relato de caso onde o médico durante uma consulta quebra os paradigmas mecanicistas e obtêm bons resultados com a terapêutica. Constata isso quando diz: "a presença de uma sabedoria prática posta em operação de modo não calculado e não calculável [...] foi apontada como o diferencial que tornou possível o movimento de humanização daquele encontro terapêutico e sua transformação em Cuidado" (Ayres, 2004, p. 23) evidenciando a importância da "permeabilidade do técnico ao não-técnico" (Idem, p. 22) e o diálogo entre essas dimensões.

Ressalta ainda, que cada sujeito deve ser tratado de forma única considerando que as experiências são percebidas de forma singular mesmo que faça parte de um conhecimento coletivo. Afirma que é na construção de uma identidade que as concepções de saúde- doença-cuidado devam ser pautadas. O indivíduo está imerso em relações sociais e devem ser consideradas esses aspectos nas intervenções de cuidado:

> Não apenas os horizontes normativos que orientam os conceitos de saúde e doença são construídos socialmente, mas os obstáculos à felicidade que estes horizontes permitem identificar são também fruto da vida em comum, e só coletivamente se consegue efetivamente construir respostas para superá-los (Ayres, 2004, p. 27).

Ainda de acordo com o autor, essa outra concepção que se opõe a tradicional, hegemônica, se fundamenta em saberes ancestrais, comunitários e orgânicos. Essa visão é completamente penetrada com vinculações de natureza espiritual, com a terra e com a coletividade, que recusa a lógica do mercado, e portanto, a visão do corpo como coisa que pode ser divida em partes, mas valoriza as relações estabelecidas com o ambiente e não advoga por dualismos excludentes.

Para Bispo (2023), os saberes não se apresentam de modo isolado ou só do ponto de vista técnico, mas também de maneira a ser transmitido através de práticas, da oralidade, coletividade e tradição, que por esse viés, tem significado apenas para aquele determinado território. Contrariando o modelo biomédico, a ideia contracolonial entende a saúde como um estilo de vida natural, na qual o corpo está em ligação direta com a espiritualidade e a natureza.

O autor aborda a definição de confluência como a energia que nos sensibiliza para compartilhar, reconhecer e respeitar. Segundo Bispo (2023, p. 5), “quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende”, a compreensão de confluência quebra totalmente o pensamento individualizado, visão defendida pelo pensamento ocidental. A confluência ao invés de invisibilizar os vários saberes, ela contempla todos os modos de conhecimento com o intuito se fortalecer quando é proposto a junção.

Ainda nesta ótica, o autor apresenta o conceito de cosmofobia que se relaciona com o medo do que não é humano, uma desconexão com a natureza Bispo (2023, p. 9) ele diz que dentro do “reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia.”

Observa-se uma certa recusa aos saberes ancestrais, visto que os critérios de cientificidade baseado no método analítico não se encaixam esses saberes. O que os coloca com a pecha de pseudociências. Recusa tão incoerente que os “humanistas” precisam “sintetizar o orgânico” (Bispo, 2023, p. 17) pela “necessidade de desenvolver,

de desconectar, de afastar-se da originalidade" (Idem, p. 15).

Nesse cenário, cabe ressaltar que o fenômeno de medicalização se consolida. Já que em grande parte, tenta substituir os saberes de melhora e cura ancestrais, pautados na crença que a ciência "sabe", e da influência exercida da sociedade do consumo que segundo Barros (2002), alimenta a ideia de que para qualquer problema existe "um 'remédio' que pode curar.

> No que respeita aos medicamentos, ao hipervalorizar as funções que os mesmos podem vir a desempenhar, além da geração de uma dependência pela qual se crê que, para todo e qualquer problema, independentemente de sua gravidade ou nexos causais, haverá uma pílula salvadora, deparamo-nos com um incremento nos custos, tanto econômicos, quanto, propriamente, sanitários. Essa 'verdadeira cultura da pílula identifica bons níveis de saúde, com alto grau de consumo (Barros, 2002, p. 81).

Paralelo a isso, mais recentemente o conceito de "farmaceuticalização" ou "medicamentalização" surge para "capturar a crescente importância dos produtos farmacêuticos como uma forma específica de medicina, dentro e além da medicalização" (Meneu, 2018, p. 176), além disso, esse conceito envolve o uso dos fármacos para além de tratamentos de doenças, mas como parte de um estilo de vida. Esse uso indiscriminado de "pílulas da ciência" pela fuga de outras práticas, que podem ser naturais ou ancestrais é propiciado pela cosmofobia, e com isso, gerar graves consequências a própria saúde, através do uso indiscriminado de medicamentos que podem causar efeitos colaterais críticos.

Como um contraponto a esse modelo, o documentário Flor de Moinho (2020) aponta como os conhecimentos e práticas da comunidade da benzedeira Flor, promovem a oferta de cuidado de maneira integral através de suas ervas medicinais, rezas e acolhimento. Entretanto, essa prática de cuidado, foram marginalizadas pelo sistema de saúde "oficial" por não se encaixar nos padrões do modelo hegemonico.

A protagonista, dona Flor, alega dificuldade de acesso aos recursos utilizados pela medicina tradicional o que a impulsionou a fazer o uso exclusivamente de ervas e conhecimentos ancestrais e empíricos. Observando a narrativa de Flor, nota-se então, que é necessário um equilíbrio entre os saberes, e não considera-los como excludentes.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Uma vez que o que se busca é a humanização e integralidade, na aproximação não tecnocrática às questões de diagnósticos e intervenção em saúde em escala coletiva, quando se busca democratizar radicalmente o planejamento e a gestão das instituições de saúde e suas atividades, quando se busca, enfim, uma resposta social aos diversos desafios da saúde, não se pode prescindir do diálogo com os sujeitos "de carne e osso" que constituem esses coletivos, a qual não se constrói efetivamente senão numa relação de Cuidado (Ayres, 2004, p. 28).

O papel do SUS na mudança de paradigmas no Brasil

Os modelos de concepções de saúde-doença interferem diretamente no sistema de saúde de um país. No Brasil a história das políticas de saúde é complexa. Antes da invasão dos portugueses ao território brasileiro prevalecia o modelo mágico religioso com as intervenções de saúde empíricas. Mesmo após 300 anos da colônia não existia interesse de Portugal em investir em políticas de proteção social (Baptista, 2014). Somente com a vinda da família real portuguesa em 1808 esse quadro se alterou. As primeiras instâncias de saúde pública foram criadas com objetivo de combater novas doenças nas cidades litorâneas e regulamentar o exercício da medicina.

Nesse contexto, é inaugurado a primeira faculdade de medicina em Salvador, Bahia, e assim se dá início a mudança/substituição das práticas populares por prática científicas nos moldes europeus. Nesse mesmo período, os hospitais também foram construídos para atender doenças como hanseníase e tuberculose. E após a Proclamação da República em 1889 a saúde se apresentava como um problema e "emergiu como solução nacional, conquistando um papel importante na construção da autoridade estatal sobre o território e na conformação de uma ideologia de nacionalidade." (Baptista, 2014, p. 7).

Em geral, as ações principais se direcionaram a problemas coletivos, inicialmente nas cidades, posteriormente avançando para áreas rurais. "A saúde era entendida como um problema vital para o país, mas não era reconhecida como um direito a ser garantido ao indivíduo" (Baptista, 2014, p.8). No decorrer do tempo uma pequena parcela da população passou a ter um melhor acesso a saúde e dignidade com a Caixa de Aposentadoria e Pensão (CAP) que era uma espécie de seguro controlado por grandes empresas para os seus trabalhadores.

Na era Vargas, se consolidou dois (estilos) de saúde: a pública que tinha seu foco nas doenças transmissíveis e a previdenciária direcionada a trabalhadores formais

(Baptista, 2014). Novas linhas de pensamentos foram surgindo uma que se destaca é a linha sanitarista. No período que se instaurou a ditadura militar (1964-1985) o setor de saúde privado se desenvolveu por falta de investimento público na área. "O resultado concreto desse fenômeno foi a expansão dos serviços hospitalares privados e do número de leitos lucrativos no país" (Baptista, 2014, p. 21).

A partir de 1970 com o fim do milagre econômico a corrente sanitarista ganhou espaço e se desenvolveu. A concepção de saúde que vinha se formando com esses debates se caracterizava por entender que a saúde é fruto de diversos aspectos como alimentação, moradia entre muitos outros, portanto "a proposta de reforma para a saúde era também uma proposta de reforma do Estado" (Baptista, 2014, p. 27).

No ano de 1986, ocorre a 8ª Conferência Nacional de Saúde na cidade de Brasília, sendo um dos maiores marcos na trajetória das políticas de saúde no Brasil por ser a primeira conferência aberta à sociedade sendo reconhecido segundo Baptista (2014), posteriormente na Assembleia Nacional Constituinte em 1987/88 como um documento de expressão social. Com muita resistência o SUS (Sistema Único de Saúde) foi aprovado, um Sistema público e universal.

Segundo Machado (2024, p. 2) "A universalidade é fundamental para contrabalançar as forças de mercado geradoras de desigualdades e para o estabelecimento de uma cidadania plena". Com esse marco, a Lei Orgânica de Saúde 8.080 é aprovada e a saúde passa a ser um direito de todos os cidadãos envolvendo diversos aspectos da vida, envolvendo todos os Determinantes Sociais da Saúde como trabalho, alimentação e lazer. Desde sua implementação, o SUS vem contribuindo para melhorar as desigualdades de acesso a saúde no território brasileiro tendo como seus princípios doutrinários: a equidade, integralidade e universalidade, quebrando paradigmas do modelo mecanicista por defender um enfoque que pensa o sujeito em sua totalidade e não fragmentado, que influencia a formação de novas perspectivas na concepção de saúde.

Sob esse aspecto:

> As práticas tradicionais de cura contêm um conhecimento adquirido ao longo da vida, vivenciado diariamente. Preservar esse conhecimento ao longo do tempo exige muita dedicação e longos períodos de observação da natureza (Mussoi, *et.al*, 2025, p. 2).

Nesse mesmo contexto, Mussoi, *et al*. (2025) também cita que nesses atendimentos o cuidado é personalizado, pode variar entre chás, xaropes, rezas e outros

métodos de acordo com a necessidade que é avaliada julgando todos os aspectos da vida do sujeito, abarcando o biopsicosocial e "caminhando" com ciência e ancestralidade. Nota-se que :

> No contexto da saúde, diferentes visões de mundo coexistem com a biomedicina, e é crucial adotar ações que preservem e mantenham tais práticas. Isso é especialmente importante em uma sociedade culturalmente diversa como a brasileira (Mussoi, *et al.*, 2025, p. 7).

Sob esta ótica, é notável a importância da confluência dos diversos saberes para que se alcance a realização plena dos princípios doutrinários do SUS, resultando na melhora da saúde brasileira.

Considerações finais

A partir da análise desenvolvida, evidencia-se que as concepções de saúde, cuidado e doença são uma construção histórica, cultural e social na qual são reflexos das diferentes maneiras de entender o corpo, a vida e o adoecimento. As diversas percepções de saúde e doença influenciam nas noções e aplicações do cuidado. Nesse sentido, os conhecimentos têm pontos de intersecções e divergências. Entretanto a visão do modelo mecanicista, vigente desde o século XVII, oprime as demais concepções.

Torna-se urgente superar a visão fragmentada e mecânica do modelo biomédico para permitir confluências de outros saberes e assim, alcançar um cuidado humanizado e integralizado. Essa visão integralizada se apresenta na atuação de práticas tradicionais como a das curandeiras e parteiras, as quais fazem a articulação do conhecimento empírico, a espiritualidade e o laço da comunidade, oferecendo eficácia no tratamento, acolhimento adequado e promovendo o bem-estar do sujeito.

Sob esse aspecto, é evidente a importância do papel do SUS – Sistema Único de Saúde- atualmente nessa mudança de paradigmas para atender as necessidades da população brasileira. Ao atestar o valor dos saberes populares e defender que o cuidado seja feito de forma integral, o SUS se torna um local de resistência e encadeamento de novas perspectivas de cuidado no Brasil.

Desse modo, superar a hegemonia do modelo biomédico não se designa a rejeição do conhecimento científico, mas sim a amplificação de novas perspectivas por meio da comunicação com outros pensamentos. A promoção da confluência é assegurar a potência

que é a diversidade, é conceder que a ciência e a ancestralidade coexistam, se fortaleçam e não se anulem. Só através dessa integração vivenciaremos as práticas do cuidado sendo totalmente integralizadas, democráticas, humanas e transformadoras, questões essas que tem a capacidade de responder as devidas complexidades do cuidado.

Referências

AYRES, J R C M. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde.**Saúde e Sociedade** v.13, n.3, p.16-29, set-dez 2004.

AZEVEDO, L J C. As bases teóricas da medicalização e seus efeitos na clínica contemporânea: patologização e sofrimento. **Psicologia USP, 2025, volume 36, e240034.** Disponível em: https://www.scielo.br/j/pusp/a/8N7KLF5w96G6nHTmksTDhcB/?lang=pt . Acesso em: 16 de setembro de 2025.

BAPTISTA, T W F. As políticas de saúde no Brasil: da cidadania regulada ao direito universal e integral à saúde. In: KUSCHNIR, Rosana; FAUSTO, Márcia Cristina Rodrigues (Org.). Gestão de Redes de Atenção à Saúde. Rio de Janeiro: EAD/Ensp, 2014.

BARROS, J A C. Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico?. **Saúde e Sociedade** 11(1): 67-84, 2002.

BAUER, Érika. **Flor do Moinho - Documentário completo**. Youtube, 52 min, 22 ago. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LZOmtBp3J2U. Acesso em: 18. Jun .2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. Imagens de Sentídio Perreira; texto de orelha de Malcom Ferdinand. São Paulo: Ubu Editora; Paisegrama, 2023.

CRUZ, M. M. Concepção de saúde-doença e cuidado em saúde. In: GONDIM, Roberta; GRABOIS, Victor; MENDES, Walter (Org.). **Qualificação de gestores do SUS**. 2. ed. Rio de Janeiro: EAD/Ensp, 2011.

DESCARTES, René**. Discurso do método**: completo. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em:https://www.kufunda.net/publicdocs/DESCARTES_Discurso_do_m%C3%8 3%C2 %A9todo_Completo.pdf. Acesso em: 22 set. 2025.

FLOR DO MOINHO (Canal). **Flor do Moinho - Documentário completo**. Youtube. vídeo (50 min). Publicado em 22 ago. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=LZOmtBp3J2U. Acesso em: 19 jun. 2025.

GEOVANINI, T. História da enfermagem : versões e interpretações. 2. ed. Rio de Janeiro : Revinter, 2002.

LUZ, Madel T. Fragilidade Social e Busca de Cuidado na Sociedade Civil de Hoje. *In:* PINHEIRO, Roseni e MATTOS, Ruben A. **Cuidado as fronteiras da integralidade**.3a edição, Rio de Janeiro, CEPESC/UERJ, ABRASCO,2008, p. 11-22.

MACHADO, C V. Democracia, cidadania e saúde no Brasil: desafios 1 para o fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS). **Cien Saude Colet** 2024; 29:e02192024

MENEU, R. La medicalización de la vida y la reciente emergencia de la "medicamentalización". **Farmacia Hospitalaria** 2018 l Vol. 42 l Nº 4l p.174–179 .Disponível em:https://scielo.isciii.es/scielo.php?pid=S1130 63432018000400174&script=sci_arttext&tlng=es . Acesso em: 18 de setembro de 2025.

MUSSOI, M R, *et.al.* Mulheres e seus saberes no cuidado à saúde: compreendendo as práticas populares de cura no Brasil. **Cien Saude Colet** 2025; 30:e13012023.

PINHEIRO, R .; GUIZARDI, F. Cuidado e Integralidade: por uma Genealogia de Saberes e Práticas no Cotidiano. In: PINHEIRO, Roseni e MATTOS, Ruben A. **Cuidado as fronteiras da integralidade**. 3ª edição, Rio de Janeiro, CEPESC/UERJ, ABRASCO,2008, p 23-38.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Lute Como Quem Cuida: trânsitos e confluências das quentinhas da Cozinha Ocupação 9 de Julho (SP).

Keytyane Verônica da Silva MEDEIROS[1]

Resumo:

Este artigo reflete sobre trechos etnográficos vivenciados junto à Cozinha Ocupação 9 de Julho, do Movimento Sem Teto do Centro (MSTC), em São Paulo, nos primeiros meses de 2023. O trabalho faz uso da observação participante e é derivado de uma dissertação que analisa práticas de trabalho, ajudas e cuidado na Cozinha com ênfase na iniciativa "Lute Como Quem Cuida", voltada à produção e distribuição gratuita de marmitas para pessoas em situação de vulnerabilidade em comunidades parceiras. A iniciativa surgiu em 2020 como resposta à pandemia de Covid-19, mas sua realização revela as transformações no modo de existir da Cozinha. O trabalho parte da análise das categorias êmicas de "aliança" e "parceria" para delinear as práticas de cuidado e ajuda internas do MSTC e então estabelecer paralelos com as relações de ajudas da iniciativa Lute Como Quem Cuida com as comunidades parceiras. O objetivo a seguir é discutir dois trechos emblemáticos durante a entrega das refeições à luz das relações de confluência e transfluência, refletindo sobre a coexistência destas práticas com os viéses morais e normatizantes das práticas de "ajudas". A análise revela que a distribuição das quentinhas gera elos que suspendem de forma temporária as divergências entre o movimento por moradia e as igrejas e lideranças comunitárias permitindo a emergência de redes de ajuda e imaginação política.

Palavras-chave: Ajudas. Confluências. Movimento Social.

1. Introdução

Este artigo apresenta um recorte de dois trechos etnográficos emblemáticos para pensar o cuidado como uma forma de análise, mais do que como um conjunto de práticas afetivas ou pré-determinadas (Bellacasa *et al*, 2023), observando a forma como as

[1] Mestre em Antropologia Social pelo pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/IFCH/Unicamp). e-mail: keyty.vs.medeiros@gmail.com

"ajudas" e a confluência (Santos, 2015) se apresentam nas redes de relações de movimentos e grupos sociais associados à iniciativa Lute Como Quem Cuida, realizada pela Ocupação 9 de Julho do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC) localizada no bairro da Bela Vista, São Paulo.

Os trechos são úteis para levantar questionamentos sobre as relações estabelecidas pelo movimento com os agentes que integram sua rede política, demonstrando táticas e desdobramentos e oferecendo às Ciências Sociais relatos de uma temática sub-representada nos debates públicos sobre o cuidado (Habers *et al*, 2002).

Os trechos foram observados ao longo do trabalho de campo realizado no primeiro semestre de 2023, sendo parte de uma dissertação sobre a iniciativa "Lute Como Quem Cuida", criada em 2020 como resposta à pandemia de Covid-19. O trabalho de campo foi dividido em três partes, a fim de acompanhar todas as etapas de produção das refeições produzidas pelo grupo e a sua distribuição pelos parceiros.

De maneira resumida, a Cozinha Ocupação 9 de Julho se constitui como um espaço cultural, fruto da articulação social e política estabelecida pelo coletivo artístico Aparelhamento e pelo MSTC em 2016, a partir de uma série de intervenções, ocupações e reivindicações diante do desmonte das políticas públicas e do fechamento do Ministério da Cultura (MinC) pelo presidente interino Michel Temer naquele ano.

A Cozinha está localizada no interior do edifício Ocupação 9 de Julho, no número 427 da Rua Álvaro de Carvalho, no centro de São Paulo, próximo a pontos nobres estratégicos como Avenida Consolação, Teatro Municipal e Vale do Anhangabaú, entre os bairros do Bela Vista e da Consolação. O edifício possui 14 andares, 11 andares destinados a moradia com 67 apartamentos e 8.300 m² espalhados entre terraços, pátio e fachada e abriga hoje cerca de 120 famílias. Construído no início do governo de Estado Novo de Getúlio Vargas, na década de 1940 e fazia parte do projeto de verticalização da cidade.

Na década de 1970 o edifício colossal foi esvaziado pelo Instituto Nacional de Seguro Social (INSS) para se tornar a nova sede da repartição no Estado de São Paulo, o que nunca ocorreu. O edifício ficou abandonado por 46 anos (Piotto *et al.*, 2019) e passou por pelo menos quatro grandes ocupações por movimento por moradia, desde 1997. Após algumas ocupações, reintegrações e divergências internas, Dona Carmen Ferreira Silva, se tornou uma das lideranças do MSTC e em 2003, as famílias desocuparam o prédio com

a promessa do governo municipal de transformar o edifício em um conjunto habitacional. Após um incêndio por descaso público e mais algumas ocupações e desocupações, em 28 de outubro de 2016, em um Dia de Festa[2], o MSTC volta a ocupar o edifício. A ocupação atual data deste evento em 2016.

Em 2016, o MSTC se aproximou do coletivo artístico Aparelhamento, formado pela reunião de 167 artistas que realizaram uma exposição e leilão de obras de arte inéditas durante a ocupação do antigo prédio da FUNARTE no centro de São Paulo. A ocupação e o leilão eram estratégias políticas do grupo tanto para financiar as atividades culturais e cotidianas da ocupação quanto para postergar a reintegração de posse por parte da polícia. O objetivo era visibilizar o desmonte do MinC.

Após a venda das obras do leilão e a reintegração de posse, o coletivo Aparelhamento passou a apoiar mais de 50 ações artísticas em 7 estados de todo o país, o que chamou de "contragolpes", que endossassem o grito de "Fora Temer" e a luta por "políticas públicas de apoio aos desfavorecidos, que visam a distribuição de renda, moradia digna e são contra práticas de violação dos direitos de qualquer segmento cultural, raça, etnia, nacionalidade, língua, classe, religião, sexo e orientação sexual" (APARELHAMENTO [...], 2021). Uma das ações financiadas foi a Galeria Reocupa, que acontece no porão do edifício, a Cozinha Ocupação 9 de Julho, além da oficina de arte, bordados, costura e marcenaria do MSTC.

Ao longo de 2017 e 2018, a Cozinha foi concebida, de forma confluente (Bispo, 2015) entre Coletivo Aparelhamento e MSTC, para se tornar um projeto cultural que realizava os "Almoços Abertos" aos domingos. Naquele contexto, a Ocupação do MSTC abria as portas de sua cozinha coletiva e organizava as trabalhadoras/es do movimento para produzir as refeições mensais para visitantes e vizinhos do bairro, enquanto os membros do coletivo Aparelhamento indicavam chefs de cozinha para trabalhar voluntariamente com a equipe interna, além de produzir shows, debates, lançamentos de livros e outras atividades gratuitas no pátio da Ocupação. O objetivo era promover a troca de saberes entre chefs e equipe, além de promover diferentes culinárias regionais a cada encontro.

[2] "Dia de Festa" é como os integrantes dos movimentos por moradia chamam o dia em que ocupam um prédio abandonado pela primeira vez, o dia da entrada (Filadelfo, 2008, p.99)

E assim foi feito até que, em 2019, Janice Ferreira, conhecida como Preta Ferreira e Sidney Ferreira, filhos de Dona Carmen Silva e lideranças do MSTC foram acusados de extorsão e associação criminosa após o incêndio criminoso ocorrido no início de 2019 em uma ocupação irregular no centro de São Paulo. Além deles, outras duas lideranças do Movimento Moradia para Todos foram acusadas e presas naquele ano (SP PRENDE LÍDERES [...], 2019).

Preta Ferreira é cantora, compositora, atriz e multiartista. Logo a notícia de sua prisão se transformou em uma mobilização coletiva por meio da campanha #PretaLivre, frequentemente lembrada por ativistas em atos e manifestações públicas, sendo mencionada em entrevistas por importantes atores políticos do campo progressista na cidade de São Paulo, como Luiza Erundina (PSOL), Eduardo Suplicy (PT) e Guilherme Boulos (PSOL). A campanha também foi mobilizada por artistas e cineastas como Bia Ferreira, Johnny Hooker e Petra Costa que viam a prisão como uma forma de repressão do novo governo de extrema-direita às manifestações culturais e democráticas.

Naquele ano, as manifestações eram frequentes durante os Almoços Abertos mensais na Ocupação 9 de Julho, que continuaram acontecendo com a liderança das cozinheiras chefes. Após 109 dias de encarceramento, Preta Ferreira foi liberada via *habeas corpus*, sendo absolvida pela Justiça de São Paulo apenas em 2025 devido ausência de provas concretas (ONDE ESTÁ [...], 2019; JUSTIÇA DE SÃO PAULO INOCENTA [...], 2025). Os Almoços Abertos continuaram existindo, mensalmente, até o início de 2020, quando a pandemia de Covid-19 se instalou no Brasil, dando início a um longo período de isolamento social.

Entre os anos de 2017 a 2019, o trabalho das auxiliares, cozinheiras e equipe de segurança dos eventos dos Almoços Abertos era remunerado com o recurso das próprias refeições vendidas e o restante, formava o "caixa" do projeto, o que possibilitou o surgimento da iniciativa Lute Como Quem Cuida, abordada neste artigo.

2. A pandemia, as transformações da Cozinha e o Lute Como Quem Cuida

Logo após a pandemia de Covid-19 no Brasil, diversos trabalhos acadêmicos foram publicados abordando as inovações da sociedade civil para promoção de acesso a alimentos com o objetivo de fazer frente à crescente insegurança alimentar.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Os estudos levantavam tópicos como o crescimento das cozinhas solidárias, a formação de novas cozinhas comunitárias (Sordi, 2023; Lunardon, 2023), o surgimento de bancos de alimentos, restaurantes populares (Belik, 2023) e as transformações ocorridas em projetos eclesiásticos, assistencialistas e/ou voluntários (Sefras, 2022). Apesar disso, pouca ênfase foi dada à especificidade do trabalho das cozinhas coletivas ou comunitárias, como é o caso da Cozinha Ocupação 9 de Julho do MSTC.

Se em 2018, a Cozinha[3] surge como um projeto cultural mensal e em 2019 se torna uma vitrine política para o movimento por moradia a partir da prisão de Preta Ferreira e das acusações contra as lideranças do MSTC, em 2020, ela transforma sua atuação para conter o crescimento da fome nas periferias da cidade de São Paulo. Com o início da pandemia, a Cozinha passou a utilizar os recursos do caixa dos anos anteriores para produzir as quentinhas doadas e, após 3 meses, passou a realizar uma campanha de financiamento coletivo via plataformas digitais para continuar promovendo a ação.

Nesta etapa da ação, chefs midiáticos eram convidados para serem voluntários e produzir refeições que eram vendidas por *delivery* na região próxima ao edifício. Ao comprar uma refeição por delivery, duas refeições idênticas eram entregues a pessoas em situação de vulnerabilidade social, em parceria com a Casa Verbo[4].

Enquanto os noticiários retratavam os preços abusivos de itens básicos do dia a dia, como botijão de gás, arroz, feijão, óleo e carnes - chegando ao ponto de formar filas para receber doações de ossos - a Cozinha se voltava para a produção e a manutenção da vida, com seus recursos e com sua rede de ativismo e visibilidades. Além de atender às pessoas em vulnerabilidade social ao redor do edifício e na região central, a iniciativa também permitiu que as cozinheiras e auxiliares continuassem sendo remuneradas no contexto de crise econômica agravada pela crise sanitária, já que muitas delas trabalhavam no setor de serviços, ao longo de todo o período de isolamento social.

Com a reabertura da vida social, no final de 2021, a Cozinha gradualmente abre as portas para realizar os Almoços Abertos todos os domingos do mês, passando por mais

[3] Aqui inicio uma diferenciação entre "cozinha" e "Cozinha" que vai nos acompanhar ao longo de todo o texto. Inspirada pelo trabalho do escritor russo Nikolai Gogol, que desloca o nariz (substantivo masculino) como parte do corpo e o transforma em o Nariz, substantivo masculino próprio, personagem de seu conto homônimo (1836 [2000], me refiro à cozinha, como espaço físico equipado com pias, panelas, fogões e outros utensílios industriais e opto por usar Cozinha, com inicial maiúscula, para me referir ao grupo formado pela equipe, bem como fazer referências às suas atividades coletivas, Almoços, marmitas, quentinhas e etc.

[4] A Casa Verbo é uma associação sem fins lucrativos que reúne a Plataforma Covid-19, formada pelo MSTC, pela Projetech (Projetos Técnicos e Sociais), editora Arq. Futuro, a Faculdade Insper, o Instituto BEI e Editora BEI, juntos desde 2020 quando articularam movimentos civis, institutos de pesquisa e órgãos públicos em ações de combate à pandemia. A Casa Verbo realiza atividades de distribuição de cestas básicas, produtos de higiene e marmitas junto à prefeitura de São Paulo.

uma transformação. Nesta fase, a Cozinha recebe novos chefs, artistas e apoiadores e passa a produzir cerca de 600 a 900 refeições por final de semana. Além destas, 300 refeições são destinadas ao projeto "Lute Como Quem Cuida".

Neste novo formato, as refeições vendidas são "assinadas" por *chefs* de cozinha voluntários, convidados pelo movimento e produzidos pela equipe da Cozinha, atraindo um público fiel e engajado com os eventos culturais oferecidos, como shows, debates, feiras de economia solidária, festas de datas comemorativas como Dia das Crianças ou Dia do Trabalhador, além de receber pessoas engajadas com os chefs convidados.

As refeições vendidas nos Almoços Abertos, "assinadas" pelos chefs, são produções autorais ou releituras de pratos tradicionais de várias regiões do Brasil, como vatapá, baião de dois, feijoada, entre outros, sempre com opções onívoras e vegetarianas ou veganas. Já as quentinhas doadas são selecionadas e produzidas pelas cozinheiras responsáveis pela cozinha coletiva e em geral são compostas por refeições completas compostas por arroz, feijão, legumes assados e carnes assadas ou cozidas. "Comida que sustenta", como dizem as cozinheiras.

Desta forma, a comida feita pela Cozinha é produzida e vendida como uma mercadoria de circulação cosmopolita em um espaço de turismo local que atende ao próprio público paulistano (Lemos, 2022). Ao longo do tempo, as refeições transformaram o trabalho relacional militante em trabalho remunerado, tanto para as cozinheiras e auxiliares, como para os outros envolvidos, como seguranças, equipe de logística, limpeza e bar, todas formadas por integrantes do MSTC ou simpatizantes.

Trata-se, portanto, de uma comida feita para ser saboreada, vendida e doada, como um artefato e também uma dádiva de um movimento por moradia que é múltiplo, estruturado e ramificado (Filadelfo, 2008). Tanto a comida que é vendida quanto a que é doada é capaz de tecer relações de *parceria* e *aliança* que geram elos de aproveitamento em uma grande cadeia de comércio, sentidos e significados (Tsing, 2021).

A primeira etapa do trabalho de campo consistiu em acompanhar a pré-produção das refeições, mapear fornecedores e atuar como auxiliar de cozinha. Na segunda etapa, o trabalho consistiu em observar as relações estabelecidas entre chefs e artistas convidados com a equipe da Cozinha durante os Almoços Abertos aos domingos. Por fim, a terceira etapa foi acompanhar a distribuição das quentinhas doadas pelo projeto Lute Como Quem Cuida também aos domingos, nas comunidades parceiras.

Neste artigo, a análise recai sobre os trechos etnográficos da etapa final do trabalho de campo, já na distribuição das quentinhas, uma vez que esta etapa corresponde a etapa do "cuidado" mobilizado pelo MSTC como conceito e parte de suas estratégias de atuação. Os trechos refletem aspectos importantes da atuação do movimento por moradia. Primeiro, porque uma das trechos ocorre no momento da retirada das quentinhas ainda dentro da Ocupação do MSTC e oferece a possibilidade de refletir sobre algumas posições já estabelecidas no campo dos estudos do cuidado como as práticas de "ajudas" (Guimarães, 2020).

Segundo, porque o outro trecho ocorre durante a distribuição das quentinhas do Lute Como Quem Cuida em uma região periférica de São Paulo, a mais de 40 km de distância da Cozinha, junto à uma igreja evangélica local e revelou o distanciamento físico e político do grupo que recebeu e distribuiu as quentinhas do grupo que as produziu. Por esta razão, esta cena será interpretada sob a luz da confluência (Santos, 2015) de técnicas, saberes e interesses neste exercício reflexivo.

A partir das provocações de Santos (2015, 2023), o objetivo deste artigo é refletir sobre as nuances que se apresentam nestas duas formas de se relacionar com as quentinhas doadas nos trechos etnográficos relatados à luz da confluência e da transfluência. Na lógica das "ajudas", o movimento por moradia reproduz uma lógica de cuidado com um viés normativo e moralizante (Araújo, 2018), que enquadra os sujeitos do cuidado em um binômio colonialista de autonomia-dependência. Nesta lógica, prevalecem as trocas materiais e o pensamento colonialista, demonstrando a capacidade de incorporação das práticas do Estado entre entre os movimentos por moradia urbana.

Na outra ponta, outras estratégias de compartilhamento (Santos, 2023) aparecem quando um pastor evangélico responsável por receber e distribuir as doações, desconhece a Cozinha e o MSTC, mas relata a contínua adaptação de estratégias para obter e oferecer ajudas diversas para as pessoas de sua comunidade, revelando uma prática do cuidado que transflui, conflui e transflui em interesses complexos.

3. Nos pátios da Cozinha: uma rede de parcerias e alianças que confluem

O primeiro ponto que deve ser analisado é a forma como a Cozinha estabelece suas relações, separando entre relações de "parceria" e de "aliança". O termo "parceria" é usado de maneira êmica pelos produtores e lideranças do MSTC (e não das cozinheiras)

para se referir a coletivos culturais, artistas, editoras, intelectuais, grupos artístico-musicais, escolas de samba e cozinheiros convidados que orbitam em torno do MSTC e que costumam integrar as ações dos Almoços Abertos aos domingos.

Os chefs de cozinha convidados para o Almoço Aberto, não são remunerados pela diária de serviço, mas recebem parte da receita das vendas do dia como retorno. Trata-se de uma relação de "ganha-ganha", em que os chefs e os parceiros alcançam o público frequentador da Ocupação e atraem novos clientes para si, enquanto a Cozinha subsidia o custo dos ingredientes e da manutenção do espaço, além da remuneração das cozinheiras, auxiliares e equipe de bar, vendas, logística, limpeza e segurança no domingo. Quanto maior a movimentação do dia, maior o número de pratos vendidos e maior a partilha de recursos entre parceiros e equipe da Cozinha e do MSTC.

Neste sentido, a prática muito se assemelha a um compartilhamento ou uma confluência que rende (Santos, 2023). Ao promover o encontro entre aqueles que querem vender e cozinhar para novos públicos e aqueles que querem comprar de pequenos produtores ou grandes chefs, a Cozinha não está trocando dinheiro, objetos ou acessos. Está promovendo encontros de ideias e de mundos. Afinal, "chegamos como habitantes em qualquer ambiente e vamos nos transformando em compartilhantes" (Santos, 2023, s.n.). Desta forma, as relações de parceria permitem também que afetos, fantasias e crenças se multipliquem no espaço da Ocupação.

Já as relações de *aliança* são caracterizadas de outra forma. Mais sólidas e formalizadas, são compostas por fornecedores, demonstrando certo alinhamento político e/ou ideológico explícito e intencional. Os ingredientes para os Almoços Abertos são obtidos via faturamento diretamente no Armazém do Campo, loja do Movimento Sem Teto (MST), Instituto Feira Livre ou Instituto Chão, empórios que além de apresentarem produtos de origem agroecológica, orgânica ou da agricultura familiar e possuem modelos de negócio baseados na economia solidária, por exemplo.

O que orienta a classificação descrita acima é, sobretudo, a natureza das relações, de acordo com os idealizadores da Cozinha. Dudu, como é conhecido, sintetiza dizendo que as parcerias são muitas e são "parcerias de trabalho, com quem se trabalha junto. Já as alianças são políticas, de ideais, de juntar bandeiras". Assim como os povos quilombolas aprendem a se relacionar com os animais, plantas e outros seres do ambiente em que vivem, adaptando-se e integrando-se ao seu ritmo de vida, o MSTC também

aprendeu a organizar e a confluir com seus pares. Neste sentido, a confluência diz respeito aos saberes conjuntos que podem derivar dos de ambientes e observações semelhantes, mas que não necessariamente se juntam ou se misturam, apenas fluem no mesmo sentido, constroem o mesmo futuro possível.

Também é importante notar que, para além das relações que ocorrem nos Almoços Abertos, aos domingos, entre público, cozinheiras e MSTC, existem outras relações que não necessariamente ocorrem em confluência, como as relações políticas entre representantes do movimento em conselhos municipais e as relações com as comunidades que recebem as doações das quentinhas do Lute Como Quem Cuida ou mesmo as relações entre cozinheiras e MSTC, estas últimas caracterizadas por redes de ajudas, como veremos a seguir.

4. O cuidado: "as ajudas" e arranjos confluentes

Grosso modo, as pesquisas relacionadas ao trabalho do cuidado versam especialmente sobre o trabalho reprodutivo das mulheres (Federici, 2019), destacando-se o cuidado com crianças e idosos (Hirata, 2016; Araújo, 2022) e também os cuidados na área da saúde, como enfermeiras e auxiliares hospitalares (Mol, 2008).

O ofício do trabalho na cozinha também pode aparecer mencionado como uma prática "afetiva" de cuidado, muito ligado à obrigatoriedade moral de cuidar da vida doméstica por parte das mulheres, mas além disso, trabalhar cozinhando também apresenta uma sólida divisão racial. Os estudos etnográficos no Brasil, no entanto, costumam narrar os trabalhos na cozinha a partir da perspectiva institucional, masculina e embranquecedora do trabalho do *chef* de cozinha, seguindo os moldes da gastronomia francesa ou da atual cozinha industrial (Borba, 2015; Dória, 2021; Benemann, 2021).

O ano de 2020 marca, para inúmeros movimentos sociais e para as iniciativas da sociedade civil, um momento de reorganização das estratégias de luta e visibilidade. Restaurantes, serviços e comércios também precisaram reorganizar seu modo de funcionamento, gerando uma crise econômica que agravou a crise sanitária. Neste sentido, como a socióloga Taís Sant'Anna Machado (2020) destaca, é sintomático que um dos primeiros casos confirmados de morte por Covid-19 no Brasil seja de Cleonice

Rodrigues, uma trabalhadora doméstica que foi contaminada pela empregadora que chegava de viagem ao exterior dias antes.

Em meio à campanha de sensibilização para o isolamento social vigente à época, uma trabalhadora doméstica negra morreu por negligência e descaso. A pesquisadora destacou ainda que para que uma parte da população pudesse permanecer isolada e/ou trabalhando remotamente, uma parcela ainda maior de trabalhadores e trabalhadoras se expunha aos riscos de contaminação em deslocamentos urbanos e em serviços considerados essenciais por estados e municípios. Os serviços essenciais eram "atividades cuja interrupção colocam em perigo iminente a sobrevivência, a saúde ou a segurança da população" (Machado, 2020, p.3) e um dos primeiros trabalhos categorizados como serviço essencial foi o trabalho doméstico remunerado.

Esta dependência dos serviços executados majoritariamente por mulheres negras em favor da normalidade da rotina dos empregadores demonstra, para Machado (2020), o funcionamento de uma lógica econômica sacrificial que reduz o valor da vida enquanto cria o hábito da perda, fazendo com que estas mulheres se vejam obrigadas a calcular os riscos entre proteger-se da doença ou arriscar a vida para reduzir o impacto da crise sanitária sobre a renda familiar. Como a autora assinala, "a morte de Cleonice e a definição do trabalho doméstico remunerado como essencial mostram que mulheres negras estão fora do segmento da população que tem sua sobrevivência, saúde e segurança protegidas" (Machado, 2020, p.3).

Esta realidade pôde ser encontrada na Ocupação 9 de Julho do MSTC. De acordo com Dona Carmen Silva, em entrevista coletada virtualmente em setembro de 2020 (Medeiros, 2020), "o primeiro impacto [da Covid-19] foi a fome". A fome foi sentida entre os moradores da Ocupação primeiro como redução de renda devido à queda dos serviços prestados, mas também observada pelos voluntários das primeiras entregas da iniciativa Lute Como Quem Cuida nas ruas ao redor do edifício, como diversos informantes mencionaram ao longo do trabalho de campo.

É neste cenário que a iniciativa Lute Como Quem Cuida se torna ainda mais germinante. Ao colocar lado a lado verbos como "lutar" e "cuidar", a iniciativa revelou seu contexto e principal objetivo: promover a manutenção da vida entre aqueles que estão em maior situação de vulnerabilidade social e alimentar durante a crise sanitária.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Alguns aspectos da ação são relevantes para pensar pelas lentes do cuidado como eixo analítico. A primeira é a própria ambivalência social das cozinheiras do movimento que formam a equipe da Cozinha. A equipe, formada por mulheres, mães, negras, aposentadas e/ou trabalhadoras informais que usam sua prática culinária, seja do trabalho doméstico não remunerado ou do histórico profissional na área, passou a produzir as marmitas doadas para aqueles que estão fora da Ocupação e do MSTC. Ao realizar este trabalho de produzir formas de manutenção da vida dos *Outros* da Cozinha e também remunerá-lo, a ação também promoveu uma estratégia de sobrevivência situada no interior do movimento, gerando uma rede de cuidado e de ajudas internas. Neste sentido, o cuidado é mobilizado como prática coordenada e situada, de forma mais abrangente (Mol, 2008).

O verbo "lutar" por si só aparece em um sentido bastante usado na Cozinha e no MSTC, assim como pelos outros movimentos sociais para se referir aos desafios do trabalho militante diário. Se a iniciativa Lute Como Quem Cuida é caracterizada pela produção, doação e distribuição coletiva da comida doada, lutar é o que está no centro da ideia de cuidado, de forma indissociável. A luta, portanto, também é situada na visibilidade e nos trânsitos da comida.

É importante lembrar que o fim da escravidão não representou o acesso a políticas de reparação de nenhuma natureza para as pessoas escravizadas ou seus descendentes. Sendo assim, seus trabalhos continuaram arriscados e degradantes, mal remunerados e sem direitos básicos, como direito ao voto, acesso à educação, assistência de saúde ou jurídica (Machado, 2022).

Neste contexto de desassistência e abandono social por parte do Estado - ou de necropolítica (Mbembe, 2016) - sob a perspectiva de não produzir políticas de reparação social, deixando escapar o objetivo de *deixar morrer* - a população negra continuou buscando formas de sobreviver e alcançar posições sociais mais promissoras para si e para os seus descendentes. Em sua extensa pesquisa sobre o trabalho das cozinheiras negras no Brasil, a Sant'Anna Machado (2022) destaca que, sob estas condições sociais,

> A cozinha permaneceu um espaço possível para alcançar esses objetivos, apesar da permanência de condições de trabalho bem próximas do período escravista, com a diferença de que patrões e patroas ofereciam agora uma remuneração miserável. Mesmo com a falta de dados estatísticos detalhados, considerando o

> percentual populacional e a continuidade de um cenário de exclusão social e da expropriação econômica que fez com que permanecessem como maioria entre as trabalhadoras domésticas, é possível afirmar: mulheres negras provavelmente continuaram sendo as principais cozinheiras brasileiras do século 20. (Machado, 2022, p. 103).

Assim sendo, o trabalho na cozinha doméstica se transformou em fonte de renda e sobrevivência para as mulheres negras brasileiras, passando pelas feiras e quitandas de rua do século XIX e chegando ao trabalho (mal) remunerado em restaurantes e lanchonetes nos dias atuais. A cozinha, portanto, é um espaço de trabalho e de luta pela produção e manutenção da vida entre as mulheres brasileiras, pobres e negras - além de ser um espaço privilegiado para o trabalho não remunerado camuflado sob a obrigatoriedade do afeto e do cuidado socialmente esperado para as mulheres na sociedade capitalista (Federici, 2019).

A partir deste contexto, "Lute como Quem Cuida" demonstra a escolha de sobreviver à precariedade da crise sanitária de forma coletiva. Foi a capacidade de confluência (Santos, 2015) que permitiu que este grupo atravessasse as ruínas da necropolítica durante a pandemia e elaborasse formas de sobrevivência para si e para os Outros. Neste sentido, é a escolha pelo verbo "cuidar" que chama a atenção.

Nas últimas décadas, a sociologia do cuidado têm demonstrado que a amplitude semântica da palavra "cuidado" em diversos contextos (care em inglês, *soin* ou *aide* em francês, cuidado em português e *cuidad* em espanhol) ilustra bem o léxico de profissões, ocupações e práticas abarcadas pelo conceito. Longe de ser um problema, esta polifonia indica as ricas possibilidades de trabalhar nas interfaces do conceito (Guimarães, 2020).

Uma destas interseções mora na ideia de "circuito de cuidado", que integra diferentes atores, posições e práticas. Ligado às pesquisas que conectam o tema aos fluxos migratórios internacionais de mulheres, a ideia é herdeira da noção de "circuitos de sobrevivência" que envolve a coexistência de diversas formas de trabalho das mulheres que saem do Sul Global para trabalhar no Norte Global em profissões e ocupações do cuidado e, ao chegarem lá, enviam dinheiro, remédios, roupas, presentes e todo tipo de recursos para outras mulheres em seus locais de origem. As mulheres que ficaram as substituem em seu trabalho doméstico não remunerado, criando "redes difusas que desencadeiam um modo particular de distribuição e circulação do cuidado, do afeto e do suporte financeiro" (Guimarães, 2020, p.97).

Foram estes circuitos que deram origem ao conceito de "cadeias globais de cuidado" e que jogaram luz sobre as relações de troca na vida econômica nos estudos sociológicos do cuidado. É importante recorrer a esta análise porque se a Antropologia relembra que o cuidado é uma prática situada (Mol, 2008), com esta chave analítica das transações econômicas também se torna possível dizer que o cuidado pode ser uma prática econômica interessada. E ela pode ser interessada em um objetivo específico, como aliviar os sintomas de um determinado paciente, agradar o paladar de uma determinada pessoa ou aproximar pessoas, mudando o tom das relações.

Esquematicamente, o circuito do cuidado se caracteriza pela existência de a) certas modalidades de relação social de cuidado; b) relações caracterizadas por certos significados a ela atribuídos; c) relações as quais correspondem a certas transações econômicas, e, por fim, e) por certas formas de pagamento (Guimarães e Vieira, 2020). Sob esse aspecto, as trocas entre as cozinheiras da equipe da Cozinha com os chefs/cozinheiros convidados podem ser observadas como parte de um circuito do cuidado. Isto porque de fato envolvem relações significativas, que se reúnem para realizar uma atividade econômica, assim como contam com a existência de sistema de contas partilhadas para avaliar as trocas econômicas recíprocas (presente no Caderno de pontos ou no pagamento semanal das atividades) e um sistema de significados partilhados por todos da rede, especialmente ligados pela luta pela moradia digna como o MSTC. À luta e ao trabalho na Cozinha são atribuídos o significado de "ajuda" para que outras pessoas também possam alcançar a casa própria.

À luz do trabalho na Cozinha do MSTC, convém refletir sobre as histórias das pessoas que se encontram e se fazem ali. Mães jovens com trabalhos precários, idosas rejeitadas pelo mercado de trabalho, jovens em início de carreira sujeitos a condições instáveis, senhoras aposentadas que moram sozinhas, pessoas migrantes e imigrantes. Pessoas que, assim como quase todas as pessoas que preparam refeições para si, possuem "modestas, mas suficientes habilidades para cozinhar" (Mol, 2021, p. 24) e que ali se juntam para trabalhar, conviver e lutar.

Existem nestas relações, algo que permeia o desejo e a obrigação do convívio, pela solidão ou pela renda. É tentador pensar nestas relações como uma rede de apoio, no entanto, como Mol (2008) nos convida a pensar, o cuidado quando relacionado à ética, facilmente se torna uma questão de princípios, tradições e ideais próximos à noção de

justiça, como veremos a seguir. Sob este prisma, o cuidado não é um produto fechado e acabado, mas um processo em andamento, onde cada pessoa e cada grupo requer uma demanda específica, uma resposta para cada ação. Afinal, "cuidar é uma questão de 'doutoramento': mexer nos corpos, nas tecnologias e nos conhecimentos - e também nas pessoas" (Mol, 2008, p.12, tradução livre).

Outro aspecto importante para pensar o cuidado relacionado à ética e à noção de justiça na Cozinha é a demarcação de fronteiras entre a equipe da Cozinha, os clientes, os chefs e as comunidades - estes são sempre os *Outros*. Como abordado, os circuitos do cuidado, são arranjos que reconfiguram e promovem diferenciação social, inclusive, regulando comportamentos coletivos. O que se produz e o que se está em disputa, são os comportamentos coletivos que respondem aos vínculos pessoais e às expectativas do futuro (Zelizer, 2006).

Um bom exemplo desta negociação e da expectativa de futuro presente nestes circuitos pode ser encontrado na cena do Dia das Mães, no trecho etnográfico I deste artigo, onde a ideia de "ajudas" e "dependência" aparecem. Vejamos o trecho a seguir.

Trecho Etnográfico I - Dia das Mães

Domingo, Dia das Mães. Meu primeiro dia acompanhando a distribuição das marmitas do Lute Como Quem Cuida após dois meses acompanhando o trabalho da Cozinha nos Almoços Abertos de domingo. Ao chegar na sala 3, D[5]., a representante da Associação 1., me pediu ajuda para encontrar uma caixa onde ela pudesse colocar as marmitas extras e levar para o carro. A caixa de isopor que ela tinha levado não seria suficiente e, após a autorização da Dona Dulce, usamos caixas plásticas de hortifruti disponíveis no estoque. Enquanto eu colocava as marmitas na caixa de hortifruti, a representante foi até o carro deixar a primeira caixa e Dona Carmen me chamou a atenção. Eu não deveria estar colocando as marmitas ali. Perguntei se eu deveria trocar de caixa e usar uma de isopor grande que estava no fundo da sala. Ela deu risada e quase brava respondeu:

- Não, eu não vou dar isopor. Isso é responsabilidade dela. Expliquei a situação e Dona Carmen permaneceu com a risada irredutível. Não é essa a questão, continuou. O

[5] Os nomes dos meus interlocutores, com exceção das pessoas e lideranças ligadas ao MSTC, foram trocados e abreviados a fim de preservar sua identidade e privacidade.

transporte das marmitas deve ser feito em caixas de isopor higienizadas. Mas essa responsabilidade é dos espaços que recebem porque a comida já é nossa responsabilidade. A caixa de isopor é uma segurança para os alimentos e para as pessoas. A gente tem que acostumar as pessoas a não depender mais da gente. Já basta as marmitas!

- Já basta não, a marmita já é bastante, mas as pessoas têm que fazer a parte delas. Ainda mais essa comunidade que já pega as marmitas faz quatro anos!, concluiu. No carro, M. comentou que nunca tinha ido até a Ocupação e quase todos os outros entrevistados também nunca almoçaram na Cozinha ou na Ocupação.

****

Diante deste trecho, fica evidente que o trabalho de produzir diferenciações e relações significativas dentro do circuito do cuidado (Guimarães, 2020) reorganiza e orienta os movimentos da rede. Essa dinâmica parece produzir um controle sutil da relação, onde as posições de doador e beneficiário são bem demarcadas. Apesar disso, essa posicionalidade não se assemelha à noção de cuidado como prática coordenada e situada (Mol, 2008), embora se configure como uma prática interessada que designa - e é designada - pelo controle coletivo dos comportamentos dos membros do circuito. Cozinhar, comer, doar, retirar a doação e distribuir as doações designam as posições associadas à Cozinha e ao MSTC.

No entanto, como Zelizer (2006) destaca, as relações do circuito são constantemente negociadas, contestadas e remodeladas de acordo com as condições e necessidades do momento e dos atores envolvidos. Os circuitos existentes nas relações pessoais, portanto, possuem propriedades que se amparam no passado (na relação contínua) e no futuro (na confiança de que a ajuda pode ser convertida em "crédito", a ser resgatado em momento oportuno).

Em países onde a desigualdade de classe é interpelada por marcadores como raça e gênero, como o Brasil, ganham relevância relações que promovem alternativas ao trabalho do cuidado que escapam ao cuidado como profissão (ofertadas pelo Estado ou pelo mercado) ou como obrigação (moral ou social, relacionadas ao gênero).

Neste contexto, o circuito do cuidado se sustenta em relações onde as pessoas não se veem desempenhando um trabalho específico, mas exercendo reciprocidade grupal ou comunitária. A este circuito se dá o nome de "ajudas". As fronteiras do circuito de cuidado

formado pelas "ajudas" são demarcadas pelas relações familiares e entre as vizinhanças, definem quem pode (ou deve) desempenhar papéis, já que a responsabilidade pelo cuidado é desigualmente distribuída (Guimarães e Vieira, 2020).

O uso do termo "ajudas" é recorrente e indica a prevalência "da dimensão de afeto, zelo e atenção à necessidade de quem demanda o serviço, produto ou informação, em detrimento da ideia de transação econômica" (Guimarães, 2020, p.124). A reciprocidade imediata, portanto, é o que demarca a diferença destas ações com relação às transações comerciais e também às doações de caridade, fazendo com que a dimensão relacional predomine na percepção das naturezas deste circuito de cuidado.

O trecho acima também deixa entrever a noção de "dependência", importante para refletir a associação moral e ética existente em torno da ideia de "ajudas". Apesar do ímpeto de promover a independência da associação comunitária com quem já se mantém relações há tantos anos, o que o trecho também revela é a permanência de uma lógica de autonomia-dependência presente na "ética do cuidado" (Tronto, 2009).

Sob esta perspectiva, a interdependência humana é a chave das relações sociais e, quem recebe o cuidado, seja adulto, criança ou pessoas em situação de vulnerabilidade alimentar, não é um sujeito ativo, engajado, autônomo. A centralidade está nos gestos do cuidado e nas formas de verificá-lo, como a atenção às necessidades do outro, a responsabilidade de atender às demandas, a competência ao fazê-lo, relegando ao sujeito do cuidado um papel passivo e responsivo, cuja participação se mede pela qualidade de responder ao cuidado prestado (Araújo, 2018). O outro aparece como alguém que *depende* do cuidado do outro para sobreviver.

De certo que a "ajuda é sempre um *serviço* dos outros, com ou sem intenção" (Tsing, 2021, p. 40), mas ao mobilizar o cuidado de forma a dar centralidade aos atributos morais do cuidador, é a subjetividade do outro que é sequestrada. Logo, o que a lógica da ética do cuidado faz é recriar e reorganizar uma interdependência quase simbiótica e paternalista (Araújo, 2018). Desta forma,

> a ética propõe a troca de cuidado entre cidadãos autônomos e aqueles dependentes, invocando uma espécie de "protecionismo paternalista" (BEASLEY; BACCHI, 2007) que no limite, pouco abala a ideia do indivíduo atomista, ao contrário do que afirma Tronto. Assim, a ética do cuidado se debruça predominantemente sobre alternativas para a proteção dos (fisicamente) mais fracos, dependentes e vulneráveis (Araújo, 2018, p.49).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Como Nego Bispo (2023) recorda, "toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia" (ebook, s.p.). Desta forma, o trecho etnográfico 1 demonstra uma certa prática do uso da política como instrumento colonialista, herança das relações com um Estado que atribui a si a gestão da vida, do trabalho e da ação dos outros.

Neste sentido, a própria participação do MSTC em espaços de decisão junto ao Estado desde 2021, atuando em conselhos municipais de habitação, urbanismo e gabinetes de desenvolvimento econômico podem demonstrar certa contaminação com os modos de fazer política do Estado colonial. Mas trechos como este nos fazem pensar na reflexão levantada por Araújo (2018), isto é, "qual o projeto democrático pode ser construído com base na ideia da necessidade" (idem, p.50)?

A partir daí, resta compreender quais as implicações e consequências podem existir desta forma de agir como se outros mundos possíveis já estivessem em andamento (Stengers e Pignarre, 2021). Voltaremos a este tópico após o próximo trecho.

Trecho etnográfico 2: Arranjos e estratégias na Zona Leste

No extremo da Zona Leste de São Paulo, no distrito do Aricanduva, um portãozinho estreito se abre em uma casa simples, com garagem e a casa principal no interior. Quem nos recebe é o Pastor P., um jovem negro e magro que ministra cultos na Assembleia de Deus. Usa chinelos e uma camisa do Corinthians. Me surpreendo quando conta que sua igreja foi notificada por realizar cultos ilegais durante a pandemia.

As quentinhas são colocadas sobre a mesa de sinuca do bar ao lado da casa do pastor. Enquanto algumas crianças, jovens e idosos retiram as quentinhas, A. e Pastor P. me contam que o terreno onde estão pertence à ENEL e que a companhia entrou em disputa judicial pelo território onde vivem cerca de 15 mil pessoas durante a pandemia, em 2020. A situação dos moradores do bairro é bastante precária, sendo comum encontrar famílias que fazem apenas uma refeição completa no dia. As condições pioraram durante a pandemia de Covid-19, fazendo com que a igreja do Pastor P. precisasse se mobilizar ainda mais para conter a fome na região.

Eles me mostram vídeos que registram as ações da igreja na região no período. Doações de cestas básicas, brinquedos, ações com quadra de sabão, realizadas com apoio de grandes empresas, como Coca-Cola e marcas de sabão em pó, mas com a reabertura

social após a campanha de vacinação, as empresas sumiram, as doações diminuíram e os arranjos solidários estão acontecendo como aconteceram neste dia de domingo: aos poucos, entre associações e entidades, dentro do possível. Em cerca de 30 min, todas as quentinhas foram doadas. Mais cedo, o pastor havia separado 2 marmitas para o seu almoço com a esposa, mas quando duas pessoas se aproximaram buscando doações, o pastor ofereceu as suas quentinhas, em silêncio.

*****

Apesar de realizarem as doações de quentinhas da Cozinha há algum tempo, nenhum dos meus interlocutores sabia ao certo se as doações eram fruto de uma parceria com uma ONG ou uma iniciativa própria do MSTC. Embora o pastor soubesse se tratar de um movimento por moradia, pouco sabia sobre a Cozinha ou os Almoços Abertos. Estabeleceu ali uma aliança pontual para garantir o compartilhamento das refeições doadas, visando o objetivo de distribuir comida a quem tem fome no bairro.

A cena recorda um dos pontos centrais do pensamento de Nego Bispo: a importância do pensamento plurista dos povos marginalizados na transformação da organização colonial do mundo através de seus saberes e práticas confluentes. “Para mim, um dos meios necessários para chegarmos a esse lugar é transformarmos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a confluência de todas as nossas experiências” (Santos, 2015, p.90).

Ao aceitar as parcerias durante a pandemia, o pastor P. e a associação promoveram o compartilhamento dos benefícios daquela relação econômica com as empresas interessadas na imagem positiva das ações culturais naquele contexto de agravada crise social. Com o fim da pandemia, as doações desapareceram, mas juntos, o pastor e a associação confluíram seu saber de produzir alianças com as ações do MSTC.

Para fazer as quentinhas da Cozinha chegarem cada vez mais longe, as divergências sociais, religiosas, culturais e políticas entre o pastor da Assembleia de Deus, a associação comunitária do bairro e o MSTC foram momentaneamente suspensas, em uma relação de convivência e confluência. Elas não se modificaram, se contaminaram ou se horizontalizaram. Elas confluíram em uma mesma direção, isto é, a manutenção da vida em uma extensa rede de ajudas no contexto pós-pandêmico.

Ambos os trechos de distribuição também demonstram a capacidade de transfluência das comunidades parceiras, à medida que os agentes não se misturam ao

MSTC e à Cozinha, mas adaptam sua relação com a entidade aos saberes locais, modulando os discursos e as práticas no momento das doações. Após as doações das quentinhas, as associações e também o MSTC voltam às suas outras formas de atuação.

Ainda que o MSTC seja capaz de capitanear o apoio político destas lideranças comunitárias em eventos como eleições, esta rede de atores também parece ter sido acionada em outros momentos e contextos, como a participação em conselhos municipais gestores e instituições de arte e urbanismo deixa ver. No que diz respeito à doação das quentinhas, o MSTC construiu em torno de si um ecossistema que envolve artistas, produtores culturais, escritores, fotógrafos, cineastas, professores, cozinheiros, empreendedores, auxiliares de serviços gerais, porteiros, aposentados, mães, entidades, igrejas, associações comunitárias e diversas outras pessoas que funciona como uma assembleia (Tsing, 2021).

Uma assembleia, enquanto um "emaranhado aberto de formas de ser", onde "as trajetórias variadas de vida ganham aderência umas às outras", e onde a indeterminação permanece sendo essencial para a sua existência (idem, p.100), o que demonstra a magnitude da iniciativa Lute Como Quem Cuida para (re)conhecer a multiplicidade das vozes ali presentes. Como Stengers e Pignarre (2011) argumentam no Feitiço Capitalista, a realidade atual do capitalismo não é apenas difícil, é obscena (idem, p.3) e por isso mesmo, a ideia de construir um outro mundo possível, assim mesmo no singular, é adequada. A criação de um outro mundo possível convoca uma temporalidade própria, como se fosse capaz de pausar o relógio e criar um outro "agora". Ousar habitar este possível que se abre, no tempo suspenso em que se abre, é "agir como se" a construção desse mundo já estivesse em andamento. Encontrando as reflexões de Nego Bispo, confluir nesta direção pode ser, entre outras coisas, uma forma de contracolonizar a estrutura organizativa da vida social e manter vivo o encantamento político com um outro mundo possível agora.

5. Considerações Finais

A partir dos trechos etnográficos revisitados e da breve análise das transformações da Cozinha Ocupação 9 de Julho, este artigo buscou articular ideias de circuitos de ajudas e confluência em torno das ações sociais do grupo. O objetivo central era problematizar as noções moralistas e normatizantes da ideia do cuidado como um trabalho de obrigação

moral feminina, cuja posição de dependência do outro está implícita e deslocar o olhar para as práticas emergentes que derivam destas mesmas ajudas, quando realizadas por um movimento social por moradia, múltiplo e articulado com outros setores sociais.

Longe de esgotar a questão, o artigo buscou revelar que as quentinhas doadas não são a matéria do cuidado em si, mas são mobilizadoras do cuidado como conceito político em disputa. Neste sentido, as experiências emergentes das ajudas demonstram a possibilidade de disputa pelo sentido coletivo do cuidado, construindo formas de promover a manutenção da vida que escapem à dicotomia autonomia-dependência e ao mesmo tempo promovam a multiplicação de saberes sociais e territoriais.

Neste sentido, a coexistência de agentes e formas diversas de produzir trabalho, renda e cuidado nos territórios demonstram que as divergências podem e devem ser levadas a sério não de maneira a colonizar as formas de luta, mas de multiplicar os olhares sobre as formas germinantes de negociar significados e relações nestes espaços.

Na prática, os pontos de confluência podem gerar elos de aproveitamento por meio das ajudas de caráter paternalistas e estas, ainda geram créditos a serem resgatados no futuro. Mas, quando nestes mesmos pontos também ocorrem relações de confluência de saberes e interesses, o cuidado como prática situada e interessada, se torna ele mesmo, mais presente. Os trechos etnográficos demonstram que apesar das divergências políticas e sociais, é a negociação contínua das quentinhas e de seus sentidos compartilhados que possibilitam a emergência de novas práticas diversais. Onde houver cuidado, há diversidade e, portanto, possibilidade de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aparelhamento: “Não temos governo, estamos à deriva”. RAHE, Nina. Revista Select Art Brasil. São Paulo. 08 de fev. de 2021. Disponível em: <https://select.art.br/aparelhamento-nao-temos-governo-estamos-a-deriva/>
Acesso em 12 de out. 2024

ARAÚJO, Anna Bárbara. Da ética do cuidado à interseccionalidade: caminhos e desafios para a compreensão do trabalho de cuidado. *in* Revista Mediações, v.23 n.3, Set-Dez. 2018. Dossiê Gênero, Cuidado e Famílias. Londrina. p.43-69. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/34245>

BELLACASA, Maria Puig de la. BÖSCHMEIER, Ana Gretel Echazú. ENGEL, Cintia. GRECO, Lucrecia. FIETZ, Helena. O pensamento disruptivo do cuidado. Anu. Antropol. (Brasília) v. 48, n. 1, pp.108-133. (janeiro-abril/2023). Universidade de Brasília. ISSN 2357-738X. https://doi.org/10.4000/aa.10539

FEDERICI, Silvia. O Ponto Zero da Revolução. Trabalho doméstico, Reprodução e Luta Feminsta. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante. 2019. 384p.

FILADELFO, Carlos. A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC). 2008. 201 p. Dissertação (mestrado). Universidade de São Paulo (USP). Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. A emergência do cuidado: Nomear, Reconhecer, Obscurecer. O Gênero do Cuidado. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2020. pp. 53-90.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. O cuidado e seus circuitos: Significados, Relações, Retribuições. in O Gênero do Cuidado: Desigualdades, significações e identidades. Org. Nadya Araujo Guimarães e Helena Sumiko Hirata. Cotia, SP: Ateliê Editorial. 91-129 pp.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. VIEIRA, Priscila Pereira Faria. O cuidado e as "Ajudas". in O Gênero do Cuidado: Desigualdades, significações e identidades. Org. Nadya Araujo Guimarães e Helena Sumiko Hirata. Cotia, SP: Ateliê Editorial. 161-187 pp.

HARBERS, Hans; MOL, Annemarie; STOLLMEIER, Alice. Food Matters. Arguments for an Ethnography of Daily Care. Theory, Culture and Society. vol 19 (5/6). 2002. pp. 207-226

HIRATA, Helena. O trabalho do cuidado. Comparando Brasil, França e Japão. SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos. SUR 24 - v.13 n.24 • 53 - 64 | 2016

Justiça de São Paulo inocenta Preta Ferreira, Carmen Silva e lideranças por luta por moradia. Redação. Brasil de Fato. 26 de julho de 2025. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/justica-de-sp-inocenta-preta-ferreira-carmen-silva-e-liderancas-da-luta-por-moradia/ > Acesso em 16 de out. 2025

"Onde está a Justiça?", diz Preta Ferreira, presa sem provas há mais de 70 dias. Lu Sudré. Brasil de Fato. 09 de set. de 2019, São Paulo. Acesso em 18 de jan. de 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/09/09/onde-esta-a-justica-deste-pais-diz-preta-ferreira-presa-ha-72-dias-sem-provas>

LEMOS, Martina Gonçalves. Cozinha Ocupação 9 de Julho: Ressignificação de si e transmutação da realidade a partir de um sonho coletivo. 2022. 104 p. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Universidade de São Paulo. Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo. São Paulo, SP. Acesso em: 04 de abr. de 2023. Disponível em: <https://bdta.abcd.usp.br/item/003129389>

MACHADO, Taís de Sant'Anna. Um pé na Cozinha: um olhar sócio-histórico para o trabalho das cozinheiras negras no Brasil. São Paulo: Fósforo, 2022. 397p.

MACHADO, Taís de Sant'Anna. Trabalho essencial na pandemia: a descartabilidade das vidas de trabalhadoras negras. Boletim n. 07 – A questão étnico-racial em tempos de crise. 14 de out. 2020. ANPOCS. Acesso em 10 de agosto de 2024.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Revista Arte & Ensaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32. Rio de Janeiro, dezembro de 2016. p.123-151.

MEDEIROS, Keytyane Verônica da Silva. Lute como quem cuida: solidariedade e segurança

alimentar na pandemia. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gestão de Projetos Culturais). Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação, Escola de Comunicação e Artes (CELACC-ECA-USP). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Acesso em: 11 de jun. de 2025. Disponível em < https://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/tcc/lute_como_quem_cuida_versaofinal_celacc_keytyane_medeiros.pdf >

MOL, Annemarie. The Logic of Care. Health and the problem of patient choice. NYC: Routledge, 2008. 142p.

MOL, Annemarie. Eating in Theory. Durham and London: Duke University Press, 2021. 209p.

PIOTTO, Marcele; SANCHES, Débora; STEVENS, Jeroen. In: III Colóquio Internacional – Imaginário: Construir e Habitar a Terra – ICHT 2019. nº3, 2019, São Paulo. Ocupações e Urbanismos Insurgentes. São Paulo: FAU/USP, 2019. 553 - 568 p.

PIGNARRE, Phillipe. STENGERS, Isabelle. Capitalism Sorcery. Breaking the Spell. 2021. Palgrave MacMillan. Ed. 2007ª. 159p.

SANTOS, Antonio Bispo dos. Colonização, Quilombos: modos e significações. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI. UnB. 2015. 150p.

SANTOS, Antonio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. Ubu Editora/PISEAGRAMA. 2023. 112pp.

SP prende líderes de movimentos de moradia por suspeita de aluguéis ilegais. QUIERATI, Luciana. UOL. São Paulo. 24 de junho de 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/06/24/sp-prende-lideres-de-movimentos-de-moradia-e-suspeita-de-alugueis-ilegais.htm> Acesso em 16 de out. 2025

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico *in* O efeito etnográfico e outros ensaios. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora. 2017a [2014]. p. 311-323.

TSING, Anna L. O cogumelo no fim do mundo**.** Trad. Jorgge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: N-1 edições, 2022. 412p. pp.40-49

TRONTO, Joan. Interview on August 4th, 2009. Disponível em: <https://ethicsofcare.org/joan-tronto/ > Acesso em 26 de janeiro de 2024.

ZELIZER, Viviana. Circuits in economic life, economic sociology. The European Electronic Newsletter. Max Planck Institute for the Study of Societies. 2006. Cologne, Vol. 8, Iss. 1, pp. 30- 35. ISSN 1871-3351

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Rio de Janeiro entre o diurno e o noturno – Um ensaio sobre o cotidiano macumbeiro durante o pós-abolição (1888 - 1930)

Gustavo Machado Cantisani[1]

Resumo:
O artigo propõe uma leitura histórica e antropológica do Rio de Janeiro a partir da oposição estabelecida entre luz e sombras. A pesquisa investiga como, no contexto da Primeira República, as práticas religiosas de matriz africana — chamadas de "macumbas cariocas" — constituíram formas de resistência e criação de mundos possíveis frente ao projeto civilizatório eurocristão e higienista. Dialogando com autores como José Carlos dos Anjos, Nego Bispo, Sueli Carneiro e Ynaê Lopes dos Santos, o trabalho propõe a "cidade das sombras" para melhor entender as sociabilidades negras que se formaram nas margens do espaço urbano, sobretudo durante a noite, período em que os cultos e feitiços puderam existir de forma menos visível ao controle estatal e moral.
Palavras-chave: Rio de Janeiro; Pós-Abolição; Macumbas; Encruzilhada; Racismo religioso.

INTRODUÇÃO

Os encantos noturnos por muito tempo representaram uma oposição ao que se entendia como a compreensão que a luz da Europa trazia consigo. Com o iluminismo a ideia da razão e ciência começaram a ser norteadoras de um mundo eurocristão ao qual se pretendia ser alcançado pelas elites dominantes brasileiras. O positivismo, movimento europeu que inspirou tantas almas na tão recente república brasileira proclamada em 1888, estampou o lema que carregamos até hoje em nossa bandeira, "ordem e progresso", representativo do que o Rio de Janeiro pretendia ser na primeira república (CARVALHO, 2017). Porém, esta pesquisa não aborda a construção dessa cidade que buscava ser a "Paris nos trópicos", mas sim a cidade que crescia nas sombras das luzes da ordem e do progresso. Dessa forma, tal como proposto pelo historiador Tony Hara (2004, p. 14), "Brincar com o noturno para convocar novas auroras, talvez não haja melhor definição para caracterizar o trabalho e a ação dos corpos que tramam os saberes noturnos em oposição às ordenações do dia.". Nesta visão, o dia e a luz representam uma série de saberes e ordenações vindas do mundo eurocristão que acabaram por perpetuar o projeto colonialista neste Rio de Janeiro e Brasil da primeira República que pretendiam tanto ser uma mimese das cidades e países europeus.

Em minha dissertação de mestrado, intitulada "Entre a encruzilhada e o povo nas ruas: pisando o mundo dos feitiços de João do Rio em busca das macumbas cariocas no

[1] Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) e licenciado em História pelo Centro Universitário Celso Lisboa.

Pós-Abolição (1888 - 1908)" pesquisei as crônicas de João do Rio referente ao "*Mundo dos Feitiços*" (2015, p. 17-78). Nela, busquei apresentar como as macumbas cariocas representavam uma forma de resistência para seus praticantes durante o pós-abolição, e agora pretendo dar continuidade a esse caminho, porém voltando-me mais profundamente para os sujeitos que praticavam os cultos de matriz africana no Rio de Janeiro.

Mais do que apresentar resultados conclusivos, este artigo tem como propósito abrir caminhos reflexivos. Trata-se de um exercício ensaístico, uma primeira tentativa de organizar percepções, inquietações e leituras que emergem do encontro entre história, antropologia e religiosidades de matriz africana. O objetivo aqui não é delimitar respostas definitivas, mas lançar questões que permitam pensar o Rio de Janeiro do pós-abolição a partir das margens e das sombras — compreendendo como esses espaços-tempos noturnos constituíram modos próprios de existência, pensamento e resistência. Ao propor esse movimento inicial, o artigo busca delinear um campo de pesquisa em formação, que pretende, em trabalhos futuros, aprofundar a análise das fontes históricas e cartografar as práticas macumbeiras como elementos constitutivos da cidade e de suas epistemologias plurais.

Geralmente, quando se fala sobre as macumbas cariocas, tem-se em mente os cultos de origem banto, no entanto, em minha pesquisa proponho pensar as macumbas de uma outra forma, como cultos encruzilhados tal como nos apresenta José Carlos dos Anjos.

> A encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade deve ser elevada à sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças [...] Em primeiro lugar, a lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, ao invés de dissolver as diferenças, conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem como tais. (ANJOS, 2006, p. 22)

Sendo assim, não discordo do fato de que os povos bantos sejam essenciais para a formação do que entendemos como as macumbas cariocas, mas penso que também outros grupos foram partícipes desta construção. Entendo então, que os macumbeiros no Rio de Janeiro eram todos aqueles que faziam feitiços sejam eles da etnia banto, sudanesa ou alguma outra. As macumbas eram múltiplas e cada uma se formava de uma junção de fatores únicos, tendo a encruzilhada como base comum compartilhada por estes grupos;

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

uma base cosmoperceptiva que aceita o diferente e lida com a diferença, onde diferentes pontos se encontram, mas não formam uma unidade e sim pluralidades (ANJOS, 2006).

Nas palavras de João do Rio "Vivemos na dependência do feitiço [...] O feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração" (RIO, 2015, p. 46), logo esses macumbeiros/feiticeiros eram essenciais para o funcionamento da cidade, ao menos da cidade que se fazia viva nas sombras, eram eles que operavam na cura de enfermidades, nas mazelas físicas e espirituais que afetavam a população. Devo retomar o ponto que neste período a ciência médica estava se estabelecendo, logo os atendimentos a enfermos se faziam em grande parte pelos feiticeiros que eram também curandeiros.

Buscando relatos sobre feitiços dialoguei com as crônicas de João do Rio, e comecei a pensar nas macumbas e nos macumbeiros por meio de seu relato. É por meio de sua escrita que começo a perceber a existência de duas cidades. Uma cidade de "luz", que se apresenta como progresso e futuro e uma outra cidade de sombras, que, por vezes, é representada como uma cidade de atraso e do passado. O próprio João do Rio apresenta esta dicotomia quando escreve que:

> Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (RIO, 2015, p. 15)

Nesta dicotomia que insisto em pensar entre uma diferença formulada por luz e sombras. Para a cidade de luz existir a de sombras deve acabar. Trata-se de um embate de civilizações como apresentado por Antonio Bispo dos Santos, o Nego Bispo. O projeto de civilização fundamentado na luz para se afirmar como único, deve iluminar tudo a ponto de que não existam mais sombras, e as sombras por sua vez são plurais e insistem em resistir.

> O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos. Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. (SANTOS, 2015, p. 38 -39)

Portanto, penso haver uma divisão no Rio de Janeiro que não se faz presente nos mapas, mas sim nas vivências da cidade. Enquanto uma parte dela buscava a modernidade, a civilização, o higienismo e o branqueamento, a outra insistia em resistir, representando as formas plurais de viver, caminhos outros apresentados por esse projeto eurocristão civilizador.

O problema se estabelece de forma mais enfática quando se institui que para "dar fim as sombras" da cidade era necessário a criação de uma narrativa que ressaltava uma dicotomia: para se alcançar o progresso, deve-se dar fim ao que representa o atraso, "as sombras". Ynaê Lopes dos Santos nos apresenta como se deu esse processo quando aborda que:

> Além do controle sobre doenças e epidemias, também se acreditava que hábitos e costumes das populações negras, mestiças, indígena e pobre deveriam ser combatidos em nome da civilização e do progresso. No mundo urbano, transformações que tinham o higienismo e o sanitarismo como princípio foram realizadas. (...) O Rio de Janeiro, na época a capital federal, se tornou uma espécie de vitrine das políticas públicas que atrelaram higienismo, positivismo e racismo. (SANTOS, 2022, p. 199)

Longe de pensar a noite como algo pejorativo, associado ao atraso e epidemias, procuro abordá-la como uma forma ancestral de viver o mundo. Quando Oscar Ribas (1989) escreve sobre os cultos Africanos em Angola disserta sobre uma condição muito semelhante à qual João do Rio encontrava nas ruas cariocas. Mesmo em períodos, localidades e contextos diferentes, ambos encontram cidades cindidas, entre uma modernização sonhada e uma realidade que insiste em continuar existindo. Segundo Carmen Lucia Tindo Ribeiro Secco, Oscar Ribas tratou desta cisão apresentando o que ficou conhecido como literaturas da noite

> O Ocidente, principalmente após o Iluminismo, priorizou a luz como metáfora da razão, da lógica. Já as literaturas da noite sempre se orientaram pelas emoções e por uma rede de lembranças e afetos que costumam habitar, principalmente, as zonas sombrias do inconsciente individual e coletivo. (SECCO, 2010, p. 196)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Oscar Ribas apresenta estas literaturas da noite como tradições orais que passam o conhecimento ancestral durante a noite, em torno das fogueiras, dando ênfase nos subterrâneos da cidade e dos sonhos.

> As literaturas da noite, ou seja, as literaturas de tradição oral, como os contos, lendas, misosos, provérbios, cantos, rituais religiosos, adivinhas, costumavam, no passado ancestral, ser tecidas e transmitidas à noite, embaixo de árvores frondosas, ou à beira das fogueiras, nos subterrâneos da terra e dos sonhos. Constituíam o material vertente da arte de sunguilar, termo que, de acordo com o Dicionário de Regionalismos do próprio Ribas, significa: seroar, ou seja, fazer serão, contar e ouvir estórias à noite. (SECCO, 2010, p. 194)

Nesta mesma noite onde Oscar Ribas se debruça, no outro lado do Atlântico no Rio de Janeiro, sujeitos negros/africanos e seus descendentes diaspóricos criavam novos mundos possíveis a partir das sombras aos quais João do Rio adentra em suas crônicas.

Não se trata de uma fresta possível de se habitar, mas sim um mundo criado quando em geral nada é visto, sentido ou pensado. Um mundo onde os códigos, as sensibilidades, as relações e as formas de se comunicar são outras. Bem como apresentado por Robert Slenes (1992) em seu texto *Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil*, neste artigo o autor apresenta como existiam diversas formas da população negra escravizada se manter "oculta" do colonizador mesmo estando tão próximos. Tendo em vista que este período, foi marcado por uma série de questões que não só impediam os sujeitos negros de viver mas também atuavam direta e indiretamente buscando sua morte, uma vez que este sistema fundamentado na antinegritude (VARGAS, 2020) tem como base o genocídio dos corpos negros. Seja por meio de uma política de branqueamento, ou por meio do código penal do período que proibia as religiões de matriz africana[2].

Justo a isto, havia uma série de políticas higienistas que relacionadas a políticas de branqueamento que moldavam a construção de uma cidade almejada pelas elites dominantes. Como o objetivo era se europeizar a todo custo, a cidade sofreu uma série de

[2] Tendo como base principalmente os artigos 157, 158 e 159 presentes em: BRASIL. Decreto no 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20OUTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabel ecidas.. Acesso em: 01 mai. 2022 às 21:57.

transformações urbanas e sociais. O Rio de Janeiro enquanto capital representava o retrato que o Brasil queria passar para o restante do mundo, logo as transformações no Rio de Janeiro foram mais enfáticas do que nos restantes dos territórios brasileiros (NEVES, 2022, p. 36). Não era admissível que a capital da cidade fosse vista como um "Túmulo insaciável de estrangeiros" (SEVCENKO, 2003, p. 73), logo uma série de medidas foram tomadas para garantir o que se esperava da capital que buscava se igualar a Paris. Contudo, estas medidas higienistas estavam também associadas a expulsão dos negros do centro habitável da cidade frequentado pelas elites e estrangeiros (BENCHIMOL, 2022; SANTOS, 2022). Higienizar e sanitizar eram sinônimos para embranquecer. Em busca dessa europeização as elites desterritorializaram cortiços, morros, favelas, casas e famílias. O destino destes que foram desterrados? Em geral subúrbios e favelas. (CAMPOS 2010; CHALHOUB, 2017; CRUZ, 2020). Sendo assim, pretendia-se uma cidade branca, clara, iluminada, onde as sombras e os sujeitos negros bem como seus modos ser, viver e sentir o mundo fossem jogadas para o mais distante possível. Porém, estes sujeitos negros criaram mundo possíveis.

É desta forma que busco entender o Rio de Janeiro deste período, um Rio que buscava se modernizar, higienizar e branquear custe o que custar. E para que esta cidade de luz pudesse existir em plenitude, não deveriam existir sombras. Contudo, a cidade que existia nas sombras se recusava a morrer, por vezes escamoteada e latente, mas sempre existindo para aqueles que buscavam adentrá-la, tal como João do Rio fez. Era essa cidade de sombras o motivo do "atraso" do Rio de Janeiro, pois essa cidade era repleta de feitiços, macumbarias, festas, danças, gargalhadas e encruzilhadas. Devo ressaltar que não busco apresentar uma cisão espacial que possa demarcar onde começa uma cidade e termina a outra, mas sim pensar em um espaço repleto de camadas onde são por vezes divididas por linhas porosas.

A vida noturna das sombras

Durante o dia existem sombras, porém o período de maior pungência das sombras é quando a noite cai, e por isto minha pesquisa busca mergulhar na noite para entender as formas de vida construídas quando não há luz. Contudo, estando distante do período ao qual me debruço, uma das formas de buscar entender são estudando os indícios deixados

por estes mundos. Como as religiões de matriz africana eram proibidas, os macumbeiros não poderiam praticá-las à luz do dia, logo foi na noite que se instauraram. Existem sim motivos litúrgicos pelos quais certos rituais devem ou são preferíveis de serem realizados durante a noite. Contudo, busca-se a noite também por ser o período "mais seguro".

Durante a noite enquanto os outros dormem e enquanto não há ninguém, os macumbeiros criam vida no vazio. Ocupam o espaço, quebram o silêncio, fazem seus rituais, cantam, dançam, bebem, fumam e dão risadas. No dia seguinte sobra apenas o despacho, provando que aquele espaço foi utilizado para um "crime". Os despachos eram vistos como a prova de um crime que ocorreu naquela noite e durante o dia, ao levantar, ir pro trabalho e darem sequência a vida, resta apenas a prova de que as sombras suplantaram a luz durante a noite.

Através das denúncias de reportagens em jornais ou inquéritos policiais e jurídicos penso ser possível mapear essa cidade das sombras que atuava com tanta pujança durante a noite. E assim entender como se apropriaram do período noturno para construir vida.

Durante a noite, os macumbeiros ocuparam as cidades do centro aos subúrbios. É possível que com a retirada forçada dos negros do centro do Rio, a incidência de macumbarias e feitiços nos subúrbios pode ter aumentado exponencialmente. Este é um dos pontos que pretendo alcançar com a pesquisa, pensar um mundo de feitiços para além do apresentado por João do Rio, um mundo de feitiços suburbanos. Mapear a movimentação dos sujeitos negros feiticeiros do centro do Rio para as demais localidades, construindo formas noturnas de saberes em diversos espaços onde a luz demorava a alcançar ou se quer chegava, fazendo assim crescer a cidade das sombras.

UM CONVERSA NECESSÁRIA:

Ao observar o pulsar dessa cidade que se refaz nas sombras, é possível compreender que a noite não é apenas um intervalo entre dias, mas um território místico e político onde se constroem novas formas de existir. O noturno, mais do que ausência de luz, revela-se como espaço de invenção e sobrevivência. É nele que os macumbeiros e macumbeiras reorganizam a cidade à sua maneira, habitando becos, encruzilhadas e quintais, convertendo o silêncio em tambor e o medo em rito. A noite torna-se, assim, o

tempo do segredo e da partilha, onde o que é interdito pela cidade de "ordem e progresso" ganha corpo e voz.

Esses territórios da noite configuram uma geografia outra — subterrânea, rizomática e plural — que desafia as fronteiras impostas pela racionalidade colonial. Cada despacho, cada canto e cada batuque constituem marcas da presença negra que o projeto higienista tentou apagar. Nas sombras, forma-se uma cartografia afetiva e insurgente, que conecta centro e subúrbio, passado e futuro, corpo e cosmos. Pensar essa cidade das sombras é, portanto, pensar uma epistemologia própria, forjada na encruzilhada, onde o saber se faz em movimento, na fricção entre mundos.

É a partir dessa compreensão que se justifica a necessidade de revisitar o Rio de Janeiro do pós-abolição, não como cenário de atraso, mas como campo de criação e resistência, onde a noite anuncia outras auroras possíveis.

Tendo em vista que a famosa frase repetida até o dia de hoje sobre a "contribuição dos povos negros para a formação do Brasil" é um dos fatores ao qual esta pesquisa pretende se debruçar. Não busco pensar contribuição, mas sim construção. O historiador Leandro Bulhões (2018, p. 29) irá definir como paradigma das contribuições o pensamento que "presume que apenas os povos brancos foram responsáveis por todas as estruturas relevantes das sociedades colonizadas" enquanto outros povos teriam somente contribuído em questões pontuais. Sujeitos negros e macumbeiros formaram um Rio de Janeiro no pós-abolição e é esta cidade que busco alcançar. Por muito tempo as histórias dos povos negros foram narradas de forma a fazer pensar que só era possível se estudar sujeitos negros quando pelo prisma da escravidão. Um dos pensadores mais influentes para a sociedade euro cristã ocidental é Hegel que pensava que "o homem na África negra vive no estado de barbárie e selvageria que o impede ainda de fazer parte integral da civilização" (MUNANGA, 2015) Desta forma, em grande parte este pensamento colonial dominante se disseminou nas faculdades, escolas e sociedades, fazendo-nos pensar por muito tempo que a história dos povos negros só poderia ser contada do momento do contato com o europeu em diante, considerando os sujeitos negro-africanos como não-emancipados enquanto indivíduos, tal como apresenta Kabengele Munanga "Assim, o

Ocidente, obediente ao dogma hegeliano, acreditou que a África não podia ser objeto de estudos historiográficos" (MUNANGA, 2015, p. 27).

Neste sentido, Walter Benjamin nos apresenta a necessidade de "escovar a história a contrapelo". Com a provocação de Benjamin referente a uma forma diferente de se pensar a história, olhando para onde costumeiramente não se olha, ou às vezes olhando diferente para aquilo que a maioria vem reproduzindo de forma igual por muito tempo. Pretendo também fazer este movimento de olhar as coisas de forma diferente.

Neste sentido, minha pesquisa busca escovar a história a contrapelo, dotando sujeitos negros de autonomia, criação, poética e saberes, urbanos, filosóficos e sensoriais. Busco também entender como a forma de ver a história do Rio de Janeiro pode ser diferente ao pensar como as religiões de matriz africana criaram uma cidade outra além do Rio de Janeiro das elites governantes. Desta forma, a meu ver, esta proposta de pesquisa se justifica por 4 principais pontos:

1 - Mapeamento e espraiamento:

Grande parte das pesquisas que olham para as macumbas cariocas tendem a se focar no centro da Cidade justamente por haver uma incidência maior de fontes. João do Rio apresenta que existem feiticeiros/macumbeiros por toda cidade, porém suas andanças também se focam no centro da cidade. A narrativa mais disseminada é que as religiões de matriz africana teriam se disseminado no Rio de Janeiro por meio da vinda de negros baianos que se instauraram na região da Pequena África na zona portuária da cidade. A obra de João do Rio aponta possibilidades que mostram o diálogo entre os macumbeiros do Rio de Janeiro com a África.

> Da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restam uns mil negros. São todos das pequenas nações do interior da África, pertencem aos ijexá, oió, aboum, hauçá, itaqua, ou se consideram filhos do ibouam, ixáu, dos jejes e dos cabindas. Alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias. (RIO, 2015, p. 18)

No mestrado já comecei a problematizar essa relação referente a outras narrativas que diferem das vindas do território da zona portuária. Uma vez que João do Rio nos apresenta uma perspectiva outra que se difere do que é central na narrativa nagocentrica

que predispõe a origem dos cultos em salvador e sua disseminação pelos negros baianos na região portuária do centro do Rio.

Durante a construção da tese de doutorado pretendo ir mais além, pretendo mapear o espraiamento dessas macumbas mediante a análise de fontes de periódicos, inquéritos policiais e outros materiais que apresentam a presença de macumbas e macumbeiros para além da área central do Rio de Janeiro. Busco apresentar que a cidade do Rio de Janeiro pulsava as religiões de matriz africana em grande parte do seu território. Afinal, dos subúrbios ao centro diversos despachos são encontrados neste percurso.

2 - Epistemes das sombras e epistemicídio:

As formas de ser e sentir o mundo negroafricanas sofreram um processo de apagamento brutal e orquestrado pelo Estado brasileiro, o projeto colonial se baseia em um processo de epistemicídio, Sueli Carneiro nos apresenta em sua tese de doutorado um breve processo de como se constituiu o epistemicídio no Brasil voltado aos sujeitos negros

> Na sua adaptação às particularidades da sociedade brasileira, o epistemicídio terá sua primeira expressão, enquanto tentativa de supressão do conhecimento nos processos de controle, censura e condenação da disseminação de idéias empreendido pela Igreja Católica durante o vasto período da história do Brasil com desdobramentos específicos sobre a população negra. Com a abolição da escravidão e emergência da República, influxos do racismo científico serão percebidos em pensadores nacionais, aportando novas características aos processos epistemicidas sobre as populações negras. Entram em cena os procedimentos de contenção, exclusão, assimilação na relação dos negros com os processos educacionais frente à sua nova condição de liberto indesejável como cidadão. (CARNEIRO, 2005, p. 102)

Sendo assim, entender as cosmopercepções pertencentes a pessoas negras deste período é também entender suas movimentações, suas estratégias de resistência, e seus caminhos como modeladores de novos mundos possíveis, tal como proposto por Isabelle Stengers e Philippe Pignarre em seu livro *La brujería capitalista* (2017). Os autores apresentam que começam a pensar em novos mundos possíveis fora do capitalismo a partir de 1999 quando aconteceu a Batalha de Seattle. Segundo os mesmos, foi em Seattle onde se apresentou a possibilidade de pensar outro mundo possível fora do que eles denominaram de feitiçaria capitalista, um processo inerente ao mundo capitalista que nos rodeia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Na perspectiva apresentada pelos autores, o sistema capitalista nos enfraquece, pois nos tira a possibilidades de mundos possíveis, restando a nós as *alternativas infernales*, ou seja, alternativas que não nos deixa brecha para pensar em outras soluções possíveis. No contexto do pós-abolição talvez as *alternativas infernales* fossem civilizar-se rumo a ordem e progresso da era "moderna" por meio do branqueamento e de toda coerção e genocídio voltados para o povo negro ou adoecer com as epidemias e doenças e continuar preso no mundo do "passado". Proponho desta forma o uso das ideias de Stengers e Pignarre (2017) para pensar o sistema colonialista que imperava no Rio de Janeiro no pós-abolição.

Renato Sztutman (2018), em seu artigo *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers*, elenca outros exemplos mais recentes de *alternativas infernales*:

> Por exemplo, quando estabelece que ou a Europa deve aceitar os organismos geneticamente modificados ou perderá a competitividade mundial, seus pesquisadores migrarão para os Estados Unidos, sucumbir-se-á a uma imensa fome. Poderíamos com facilidade proliferar exemplos, tendo como referência a realidade brasileira mais recente: ou a reforma da previdência ou a falência do Estado; ou Belo Monte ou a crise da energia; ou o freio à imigração ou o colapso social; ou a indústria farmacêutica ou o fim do financiamento das pesquisas. (SZTUTMAN, 2018, p. 348)

Desta forma, os macumbeiros, criaram um mundo outro fora das *alternativas infernales* apresentadas pelo projeto colonial. Este outro mundo possível criado pelos macumbeiros cariocas é o que chamo de cidade das sombras, onde se apresenta um projeto de Brasil fundamentado na encruzilhada, um projeto inclusivo de fato que lida com a diferença sem a exclusão do diferente

> [...] a encruzilhada torna possível o encontro dos diferentes sem excluir a diferença, fazendo parte da composição. A encruzilhada é o ponto de encontro de diferentes caminhos que não se tornam uma unidade, mas sim pluralidades, estabelecendo e sendo a própria comunicação. A encruzilhada é, ao mesmo tempo, ponto de encontro e escolha de novas possibilidades, bem como também o início e o continuar do caminho, é onde se constrói, mas, também, onde se pode fechar os caminhos. Na encruzilhada o bem e o mal são partes da composição. Nessa composição, o risco e a tensão vão ser sempre constantes. A encruzilhada é, antes de tudo, movimento. (SANTANA JR, 2021, p. 46)

Sendo assim, é possível entender que as encruzilhadas são o fundamento para criação dos mundos que emergem das sombras. Essa divisão que proponho entre luz e sombras é uma forma de entender uma disputa de projetos de nação propostos pelas elites

dominantes no Brasil da primeira república, mas também propostos por sujeitos historicamente marginalizados e periféricos.

3 - O espaço entre a antropologia e a história:

A pesquisa que pretendo desenvolver se encontra em um campo entre as disciplinas de Antropologia e História. Venho desenvolvendo este caminho desde o mestrado e pretendo continuar nesta trilha. Por ser uma pesquisa que se desenvolve nesta fronteira, poucos trabalhos são desenvolvidos por essa perspectiva, uma vez que para a Antropologia o campo do passado dificilmente se faz acessível. Enquanto que para a história poucos trabalhos se aventuram a levar a religião de matriz africana adiante como tema central de pesquisa.

Existem sim trabalhos voltados para discussão de tais temas, como a obra organizada por Valéria Gomes Costa e por Flávio Gomes (2016) *Religiões negras no Brasil da escravidão à pós-emancipação*, ou a pesquisa de Doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro de Yvonne Maggie, publicada como livro em 1992, intitulada *Medo do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder no Brasil*, bem como os trabalhos produzidos por seu orientando Luiz Alberto Alves Couceiro que são frutos de uma perspectiva semelhante apesar de recortes diferentes.

Isto posto, entendo que minha pesquisa aborda um campo ainda pouco explorado e dificilmente abordado nesta perspectiva a qual me proponho a trabalhar História e Antropologia lado a lado.

4 - O atual momento em que o Rio de Janeiro se encontra:

Por fim, penso que minha pesquisa se faz necessária no atual momento em que vive o Brasil, e principalmente o Rio de Janeiro. Com o grande aumento de evangélicos apresentados desde os últimos censos, as religiões de matriz africana são cada vez mais atacadas e perseguidas. Estas religiões não predispõem necessariamente um antagonismo,

contudo, infelizmente não faltam exemplos de ataques em vídeos[3], depoimentos[4], e até mesmo quebra, destruição e desterritorialização de espaços voltados ao cultos de matriz africana[5]. Nego Bispo já apresenta as bases do pensamento eurocristão monoteísta como cosmofóbica, desta forma tendo medo do próprio cosmos e das outras possibilidades de cosmos que se apresentam em um país tão plural como o nosso

> Os colonialistas têm uma doença chamada cosmofobia, que é o medo do cosmos. Eles têm medo do deus deles [...] O colonialista não mata porque tem coragem: ele mata porque é medroso. Tem medo do outro, porque ele é só um. Ele só tem um deus. E nós somos muitos. E isso dá medo. (BISPO, 2019 p. 27 - 28)

Quando a única perspectiva monoteísta existe em detrimento das outras perspectivas politeístas, o racismo religioso ganha força

> O que se ataca é precisamente a origem negra africana destas religiões. Por isso, vejo uma estratégia racista em demonizar as "religiões" de matrizes africanas, fazendo com que elas apareçam como o grande inimigo a ser combatido, não apenas com o proselitismo nas palavras, mas também com ataques aos templos e, mesmo, à integridade física e à vida dos participantes destas "religiões" (NASCIMENTO, 2016. p. 168)

Penso que atualmente, com a crescente expansão e centralidade do fenômeno complexo dos "Traficantes de Deus" e do território conhecido como "Complexo de Israel"[6], mostrar que a cidade é fundamentada na encruzilhada e que as macumbas criaram um Rio de Janeiro. É fazer a função do historiador. Segundo a frase de Peter Burke "A função do historiador é lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer". Reviver as memórias que existia um Rio de Janeiro é macumbeiro e que este Rio segue vivo em rodas de samba pela cidade, terreiros que resistem, feijoadas de São Jorge, e muitos outros pontos que as sombras insistem em dominar.

Considerações finais — quando o dia não basta

[3] <https://www.youtube.com/shorts/jTrBuXzsxO8> acessado em 07/07/2025 as 23:30.

[4]<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/05/23/deputado-registra-queixa-contra-pastor-e-prefeito-de-itaborai-no-rj-por-crime-de-intolerancia-religiosa.ghtml> acessado em 07/07/2025 as 23:30.

[5] <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/bandidos-de-deus/> acessado em 07/07/2025 as 23:30.

[6] <https://www.bbc.com/portuguese/articles/ce8nwrp253jo> acessado em 07/07/2025 as 23:30.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pensar o Rio de Janeiro entre o diurno e o noturno é pensar uma cidade que nunca se resume àquilo que é iluminado. Ao longo desta reflexão, procurei compreender como no intervalo entre as luzes da razão, emerge uma cidade feita de encantamentos, memórias e sobrevivências. À noite, que tantas vezes foi lida como ausência, torna-se aqui presença pulsante — tempo em que os interditos respiram, os corpos se refazem e os saberes se atualizam. É nesse espaço-tempo que as macumbas, os feitiços, as rezas e os batuques reconstroem a cidade à revelia dos projetos civilizatórios, desafiando a lógica da homogeneização e da ordem.

A cidade noturna é a cidade da diferença. É nela que os sujeitos negros criam e reinventam caminhos diante de um mundo que lhes nega o direito de existir plenamente. Nas sombras, as casas de culto, as rodas de samba, os terreiros e os quintais se tornam lugares de invenção. Ao contrário da cidade de luz — que busca o controle, a ordem e progresso e a higienização —, a cidade das sombras é movida por um princípio de encruzilhada: nela, o diverso não é tolerado, mas celebrado mesmo mediante a conflito. Esses espaços noturnos materializam a resistência cotidiana, e sua persistência é também uma resposta ao epistemicídio e às políticas de branqueamento que moldaram o projeto republicano brasileiro.

Assim, o noturno não é apenas metáfora: é uma forma de vida, uma forma de construção de mundo. Nele, a história pode ser olhada “a contrapelo”, como propôs Walter Benjamin. Escovar a história a contrapelo, neste contexto, é permitir que a voz dos macumbeiros, das mães de santo, dos trabalhadores e dos poetas da noite encontre o espaço que lhe foi negado nas narrativas oficiais.

A partir dessa leitura, o ensaio propõe que as macumbas cariocas sejam vistas não como resquícios de um passado “folclórico” ou “primitivo”, mas como práticas de construção de mundo. As oferendas deixadas nas encruzilhadas, os despachos nas esquinas, as cantigas que ecoam nas madrugadas são formas de ocupar o espaço. Ao reconhecer isso, abre-se a possibilidade de pensar o Rio de Janeiro não apenas como cidade partida, mas como cidade encruzilhada: um território onde se cruzam histórias, dores, memórias e esperanças.

No presente, quando o racismo religioso e as tentativas de silenciar as religiões de matriz africana se reatualizam sob novas formas, revisitar esse Rio de Janeiro noturno é um gesto de resistência intelectual e política. Relembrar a força das sombras é reivindicar o direito à complexidade, à multiplicidade e à vida. O que se pretende aqui não é romantizar a noite, mas escutar o que ela ensina: nas margens e nos silêncios; que há potência no que o projeto colonial tentou destruir.

Este artigo, portanto, não se encerra em conclusões, mas se abre a continuidades. O percurso ensaístico aqui apresentado é apenas um primeiro passo de uma investigação maior, que busca cartografar a presença macumbeira como fundamento da cidade e de sua cultura. Entre o diurno e o noturno, entre o feitiço e a razão, entre a história e a poesia, o que se afirma é que o Rio de Janeiro se constrói também nas encruzilhadas — nesses pontos em que o impossível se torna caminho.

Que a pesquisa, como a própria cidade, continue a ser atravessada por ventos. Que possamos seguir olhando para as sombras não como ausência de luz, mas como presença de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, Jose Carlos. **Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro Brasileira**, Porto Alegre, UFRGS, 2006.

BENCHIMOL, Jaime Larry. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O tempo do liberalismo oligárquico: da Proclamação da República à Revolução de 1930 – Primeira República (1889- 1930)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022

BULHÕES, Leandro. Ensino das histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas entrecruzadas: paradigma da contribuição, pedagogia do evento e emancipações na educação básica. **Revista da ABPN, v. 10, ed. especial – Caderno Temático: História e Cultura Africana e Afro-brasileira – Lei 10.639/03 na escola, p. 22-38, maio 2018. p22-38.**

CAMPOS, Andrelino. **Do quilombo à favela: a produção do "espaço criminalizado" no Rio de Janeiro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CANTISANI, Gustavo Machado. **Entre a encruzilhada e o povo nas ruas: as macumbas cariocas no pós-abolição**. 2024. Dissertação (Mestrado em Relações ÉtnicoRaciais) –Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), Rio de Janeiro, 2024.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, 2005. CARVALHO, José Murilo de. A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**. 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

CRUZ, Alline Torres Dias da. **De Madureira a Dona Clara: suburbanização e racismo no Rio de Janeiro no contexto pós-emancipação**. São Paulo: Hucitec, 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. "O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas". **Revista Eixo**, Brasília, vol. 6, nº 2 (Especial), 2017.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil - da escravidão à pósemancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

HARA, Tony Renato. **Saber noturno: uma antologia de vidas errantes**. 2004. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O tempo do liberalismo oligárquico: da Proclamação da República à Revolução de 1930** – Primeira República (1889- 1930). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

RIO, João. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

SANTANA JÚNIOR, Humberto Manoel de. **"Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga": encontros e acertos na encruzilhada**. Tese (Doutorado). Programa de PósGraduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas SP, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. Belo Horizonte: **Autêntica**, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos significações**. Brasília: Editora da UnB, 2015.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país,** São Paulo: Todavia, 2022.

SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro. Óscar Ribas e as literaturas da noite: a exímia arte de sunguilar. **Navegações**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 193–199, jul./dez. 2010. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/Navegacoes/article/view/8441.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**, 2a ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez. 1991; fev. 1992.

STENGERS, Isabelle. PIGNARRE, Philippe. **La brujéria capitalista: prácticas para prevenirla e conjurarla**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 115-137, jun. 2011.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Rev Inst Est Bras**. 2018.

VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 16–26, 1º sem. 2020.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ruralidades metropolitanas: outras formas de habitar o mundo

Uriah Ferreira de Almeida [1]

Resumo

O artigo analisa o Assentamento Fazenda Engenho Novo, localizado no bairro Monjolos, município de São Gonçalo (RJ), a partir do conceito de multifuncionalidade da agricultura familiar e da perspectiva do rural metropolitano. O assentamento ocupa o território de uma antiga fazenda colonial que, após um longo processo de degradação ambiental e conflitos agrários, foi desapropriada pelo ITERJ na década de 1990. Atualmente, constitui o único assentamento rural do município. A análise busca compreender como os agricultores familiares articulam suas práticas produtivas e modos de vida em meio às pressões da metropolização, destacando processos de resistência, adaptação e reinvenção da ruralidade. O trabalho propõe uma leitura antropológica da agricultura familiar como prática cosmopolítica, que produz outras formas de habitar o mundo e repensar as fronteiras entre o urbano e o rural.

Palavras-chave: agricultura familiar; rural metropolitano; multifuncionalidade; pluriatividade; cosmopolítica.

[1] Mestre em Sociologia/PPGS/UFF e Doutorando em Ciências Sociais/CPDA/UFFRJ
Pesquisador do Grupo Fronteiras/UFF/CNPQ

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1. Introdução

O Assentamento Fazenda Engenho Novo localiza-se no bairro Monjolos, uma das poucas áreas rurais do município de São Gonçalo (RJ). O território ocupa a área de uma antiga fazenda colonial que pertenceu ao Barão de São Gonçalo, importante centro de produção agrícola nos séculos XVIII e XIX. Com o declínio dos monocultivos, as terras passaram a ser exploradas ilegalmente para extração de areia, o que provocou intensos conflitos com antigos trabalhadores: descendentes de pessoas escravizadas e meeiros, que mantinham laços históricos com o local. Após anos de disputa, a área foi desapropriada pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ) na década de 1990, dando origem ao único assentamento rural do município. Hoje, o Engenho Novo abriga agricultores familiares de diferentes origens, compondo um território híbrido e dinâmico.

São Gonçalo integra a Região Metropolitana do Rio de Janeiro e é o segundo município mais populoso do estado, com aproximadamente um milhão de habitantes. O crescimento populacional e o processo de metropolização intensificado nos anos 1970, quando o governo federal instituiu formalmente as Regiões Metropolitanas, transformaram profundamente as dinâmicas territoriais locais, invisibilizando as zonas rurais nos planos diretores e nas políticas públicas. Nesse contexto de hegemonia metropolitana sobre as demais territorialidades, o Engenho Novo se destaca como um espaço de resistência e reinvenção da ruralidade.

Este artigo deriva da última seção de minha dissertação de mestrado em Sociologia, dedicada à multifuncionalidade da agricultura familiar em contextos metropolitanos. O conceito, amplamente debatido na sociologia rural, entende a agricultura para além de sua dimensão produtiva, incorporando funções sociais, ecológicas e culturais. A partir de uma abordagem antropológica inspirada em Tim Ingold (2015) para quem "a antropologia é uma exploração contínua das condições e potenciais da vida humana", proponho refletir sobre a experiência dos assentados do Engenho Novo como expressão de uma ruralidade viva, marcada pela inventividade e pela pluralidade de modos de habitar.

Essa perspectiva permite tensionar o que Sahlins (2008) denomina "pessimismo sentimental", presente em algumas teorias sociais que previam o desaparecimento do campesinato diante da expansão capitalista. Ao contrário, busco enfatizar como os assentados constroem estratégias de resistência e adaptação sem serem reduzidos à condição de vítimas da metropolização. Nesse sentido, conceitos como pluriatividade e multifuncionalidade tornam-se fundamentais para compreender as formas de produção e reprodução da vida no assentamento.

A pluriatividade, entendida como a combinação de atividades agrícolas e não agrícolas que

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

garantem a permanência das famílias no território, aproxima-se do conceito de "fazer a vida" (Petit, 2020), que expressa a capacidade dos sujeitos de reconstruírem continuamente suas existências. Esse processo ultrapassa o âmbito econômico e envolve múltiplas relações sociais, ampliando-se para a escala do território e revelando modos de negociação que atravessam diferentes esferas da vida cotidiana.

Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, a coexistência entre espaços urbanos e rurais gera dinâmicas complexas e ambíguas, aquilo que Monte-Mor (1994) descreve como "outras lógicas de povoamento". No caso de São Gonçalo, embora a urbanização tenha reduzido a presença das atividades agrícolas, o Assentamento Fazenda Engenho Novo mantém práticas e valores associados à ruralidade, demonstrando a atualidade do conceito de rural metropolitano (Alencar, 2010). Essa noção reconhece a interpenetração entre os espaços urbanos e rurais, nos quais práticas agrícolas persistem e se transformam em meio à pressão da metrópole.

O Assentamento Fazenda Engenho Novo, assim, pode ser compreendido como um território híbrido, onde a ruralidade se reinventa. Essa condição dialoga com o conceito de "cruzo" proposto por Luiz Rufino (2019), que descreve espaços marcados por misturas, tensionamentos e articulações entre diferentes temporalidades e racionalidades. O assentamento é, portanto, uma encruzilhada: um espaço de "ginga" onde se constroem negociações e disputas internas e externas. Nessa encruzilhada, a "malandragem" dos agricultores familiares emerge como uma forma de agência, expressa tanto na disputa dos lotes quanto na construção de uma identidade coletiva de produtores rurais, o que possibilitou o diálogo com o Estado e a reivindicação de políticas de apoio à produção.

Ao situar o Engenho Novo no contexto do rural metropolitano, busco compreender esse assentamento como um espaço onde coexistem formas de habitar o mundo. Além de funções sociais e econômicas, a agricultura familiar desempenha funções ecológicas essenciais. Considerando a degradação histórica do território por monocultivos e extração de areia, as práticas ecológicas realizadas pelos assentados revelam uma dimensão sociopolítica da agricultura, uma prática que integra os elementos não humanos como parte ativa do território e da vida social.

As reflexões de Monte-Mor (1994) sobre as "utopias urbano-camponesas" ajudam a pensar esses territórios como laboratórios de outras lógicas de povoamento e de enfrentamento da crise socioambiental contemporânea. Portanto, ao reconhecer as ruralidades em dinâmicas urbanizadas como lugares de invenção e coexistência, propõe-se aqui reflexão em direção a uma cosmopolítica do habitar, que ultrapassa o antropocentrismo.

Como sintetiza Costa et al. (2024), "as melhores possibilidades de construção de outros modos de vida e da reinvenção do espaço vivido estão na articulação entre as roças e as cidades". O Assentamento Fazenda Engenho Novo, nesse sentido, constitui um convite a repensar as fronteiras entre urbano e rural, reconhecendo o potencial transformador das práticas cotidianas que emergem nesse espaço de encruzilhada.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Desenvolvimento:

1. Territórios em encruzilhada: o rural na metrópole

A noção de ruralidade metropolitana constitui uma categoria interpretativa desenvolvida por Maria Macedo Alencar (2008), com o propósito de compreender as formas de produção, de uso do território e de modos de vida que persistem e se transformam sob a influência das dinâmicas metropolitanas. Tal conceito emerge a partir da observação das interações entre o campo e a cidade em regiões fortemente urbanizadas, como a Região Metropolitana de Salvador, e busca evidenciar que o rural, ainda que submetido à hegemonia urbana, não desaparece, mas reconfigura-se em novas bases sociais, econômicas, culturais e ambientais.

A ruralidade metropolitana expressa, portanto, a coexistência de territórios híbridos, nos quais se interpenetram práticas e racionalidades rurais e urbanas. Nesses contextos, o rural deixa de ser compreendido como um espaço residual ou isolado da cidade e passa a ser concebido como parte constitutiva das dinâmicas metropolitanas. Essa perspectiva considera que o rural e o urbano não se opõem de forma dicotômica, mas se articulam por meio de relações de tensão, complementaridade e conflito, configurando uma territorialidade em permanente processo de negociação.

Conforme destaca (Alencar, 2010) a ruralidade metropolitana é marcada pela hegemonia da dinâmica urbana sobre os demais territórios, o que frequentemente resulta na invisibilização ou desqualificação do rural enquanto componente legítimo da identidade regional e da economia local. Ao mesmo tempo, esse rural é atravessado por forças estruturais externas, como as políticas estatais de desenvolvimento, os fluxos de capital global e as demandas ambientais impostas por agentes econômicos e institucionais. Tais forças moldam o território a partir de diretrizes exógenas e, muitas vezes, exóticas às populações locais, desconsiderando saberes, culturas e modos de vida historicamente enraizados.

Nessa territorialidade, emergem disputas pela apropriação da natureza que revelam diferentes racionalidades sobre o uso do espaço e dos recursos. Alencar (2010) sistematiza essas tensões em três dimensões principais: (a) a apropriação da natureza, envolvendo conflitos entre usos econômicos e não econômicos do território; (b) os riscos ambientais, decorrentes de práticas produtivas e ocupacionais que geram degradação e ameaças aos ecossistemas; e (c) as atividades culturais, nas quais a natureza é mobilizada como elemento simbólico e material das

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

expressões culturais e identitárias.

Essas tensões expressam o caráter multidimensional e relacional da ruralidade metropolitana, que envolve aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais, configurando um espaço simultaneamente de resistência e de reinvenção. Conforme observa Concheiro (2006), ao discutir a "nova ruralidade" latino-americana, os processos de transformação rural estão "indefectiblemente ligados al fenómeno de la globalización" (CONCHEIRO, 2006). Nesse sentido, a ruralidade metropolitana pode ser compreendida como uma expressão localizada dos efeitos da globalização sobre os territórios rurais, resultando em dinâmicas territoriais marcadas tanto por formas de subordinação quanto por estratégias de ressignificação e agência local.

Assim, a ruralidade metropolitana designa uma condição territorial em que o rural se reinventa dentro da metrópole, ao mesmo tempo em que interage com as pressões geradas pelo ambiente urbano e globalizado. Trata-se de um rural em condição de encruzilhada, onde distintas lógicas de uso da terra e da natureza coexistem e se tensionam, evidenciando que o processo de metropolização, embora hegemônico, não homogeneíza os territórios, mas produz novas configurações sociais e espaciais que desafiam as fronteiras tradicionais entre o urbano e o rural.

O processo de metropolização de São Gonçalo, município integrante da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ), pode ser compreendido como um fenômeno marcado por transformações socioespaciais profundas, que reconfiguraram sua paisagem e dinâmicas territoriais. Inicialmente caracterizado por uma economia baseada em atividades agrícolas, com destaque para os engenhos de açúcar e a fruticultura, o município passou por uma acelerada industrialização a partir da década de 1930. Esse período foi acompanhado por um intenso processo de urbanização, impulsionado por incentivos fiscais e pela expansão da malha rodoviária, como a construção da Ponte Rio-Niterói, que consolidou sua integração funcional com o núcleo metropolitano. No entanto, São Gonçalo vivenciou um declínio industrial e um crescimento populacional, que acentuou sua condição de cidade-dormitório e periférica.

Esse processo de metropolização, longe de homogeneizar o território, gerou fragmentações socioespaciais e intensificou a segregação. A expansão urbana sobre áreas rurais resultou em uma paisagem híbrida, onde o rural e o urbano coexistem e se interpenetram de forma complexa. Nesse contexto, o conceito de "cruzo", proposto por Luiz Rufino (2019), oferece uma chave interpretativa relevante. O cruzo refere-se a espaços de encruzilhada, onde diferentes lógicas, temporalidades e influências se encontram e se rearranjam, gerando novas formas de existência.

A presença do assentamento rural Fazenda Engenho Novo, em meio a uma paisagem intensamente urbanizada, evidencia uma dinâmica de mistura e tensão. A ruralidade metropolitana em São Gonçalo manifesta-se justamente em conflitos entre usos econômicos e não econômicos do território e da reinvenção rural frente à expansão urbana.

Longe de ser um resquício do passado, o rural metropolitano é um espaço que se adapta por meio de estratégias como a pluriatividade quando nos referimos à agricultura familiar. Essas

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

práticas não apenas garantem a reprodução socioeconômica das famílias, mas também ressignificam o território.

As estratégias de reprodução dos agricultores do Assentamento Fazenda Engenho Novo podem ser compreendidas como "malandragens" no sentido mais profundo do termo: não como simples esperteza, mas como uma forma de agência criativa diante de estruturas de poder desiguais e que consiste na habilidade de navegar, negociar e subverter as regras de um jogo imposto, que tende a invisibilizar e suprimir a ruralidade em contextos metropolitanos. A metropolização, com sua lógica homogeneizante, constitui essa força dominante. Contra ela, os assentados desenvolvem táticas de existência que lhes permitem persistir no território, transformando limitações em possibilidades.

Compreendo a pluriatividade enquanto uma malandragem como expressão fundamental das novas ruralidades. Essa ideia designa as estratégias de reprodução social pela qual as famílias rurais combinam atividades agrícolas e não agrícolas, tanto dentro quanto fora do ambiente familiar. Conforme definição de Sérgio Schneider (2003, 2009) a pluriatividade existe como forma de garantir a reprodução social e econômica das famílias. Schneider identifica que esta prática surge como resposta às transformações estruturais no campo brasileiro, sendo uma característica intrínseca da agricultura familiar contemporânea.

No entanto, o conceito transcende a mera complementação de renda para se tornar uma estratégia de permanência. Ao combinar atividades agrícolas com outros trabalhos, os agricultores "jogam" com a economia metropolitana, usando seus recursos para subsidiar suas vidas. O assentamento, enquanto "cruzo" ou encruzilhada, é o palco dessas malandragens. Neste espaço de fronteiras difusas, os agricultores precisam "gingar". Sua agência reside justamente nessa flexibilidade de se mover entre identidades e lógicas, negociando e adaptando-se.

A constituição de um território, neste caso, o Assentamento Fazenda Engenho Novo pode ser interpretada pelas lentes da ginga e da malandragem: entendida aqui como uma categoria analítica capaz de revelar as formas de resistência engendradas no cotidiano. A malandragem configura-se, assim, como um saber-fazer: um modo particular de contornar obstáculos, negociar tensões e, por fim, inscrever no espaço uma nova dinâmica social.

A fase inicial da territorialização desenvolveu-se no contexto do conflito fundiário conhecido, entre meus interlocutores, como “Muvuca”. A resistência dos trabalhadores rurais contra os grileiros e contra a exploração de areia forçou a intervenção do poder público, culminando na desapropriação da área pelo ITERJ na década de 1990. Após essa desapropriação, desencadeou-se um processo de ressignificação dos símbolos materiais e históricos presentes no local. As ruínas da antiga fazenda, antes marcadas pela memória do poder colonial, foram apropriadas como instrumento de luta e afirmação identitária, convertendo-se em espaço de memória, encontro e organização comunitária.

A territorialização é um conceito chave para entender a relação entre o social e o espaço. Ela representa as diversas formas como a sociedade experimenta e vivencia o território, seja no dia a dia ou nas relações de trabalho. Ou seja, a territorialidade envolve tanto o processo de

construção do território quanto o resultado dessa construção, ambos moldados pelas relações sociais e produtivas que se estabelecem no espaço. Claude Raffestin (1993) destaca que o espaço é como uma "matéria-prima" preexistente, enquanto o território é o resultado da sua transformação por meio de relações de poder. Ou seja, espaço e território são conceitos distintos. O espaço existe antes do território, sendo a base sobre a qual o território é construído. O território surge a partir da ação de um ator (indivíduo ou grupo) sobre o espaço, imprimindo nele suas marcas e relações de poder. Essa ação é chamada de territorialidade, e reflete as experiências e relações da sociedade com o espaço.

Assentamentos rurais, como o caso da Fazenda Engenho Novo, vão além da simples questão do acesso à terra para produção familiar. Representam a disputa por um território, um espaço que se torna base da identidade e cultura da comunidade local. É importante destacar que essas disputas envolvem as "lutas pela terra" e "lutas pelo território", duas dimensões distintas de um mesmo processo (Guedes, 2016). No caso da Fazenda Engenho Novo, a luta pelo acesso, transcende a dimensão física e econômica da terra, resultando na construção de um território que engloba a identidade e a cultura da comunidade local, um processo histórico que moldou o presente.

Podemos considerar que “cada território é particular apresentando múltiplas configurações e determinações através de aspectos econômicos, culturais, sociais, simbólicos etc” (Alves, 2019). A partir do que vimos sobre a formação territorial do assentamento, três aspectos se manifestam de maneira complexa e interligada no processo de territorialização do assentamento e que influem na dinâmica socioprodutiva dos agricultores familiares: 1) político-material: a terra 2) Identidade: trabalho rural 3) simbólico: a estrutura material da sede da Fazenda.

O primeiro aspecto está na disputa pela terra enquanto um recurso político-material e que representa a base da luta dos trabalhadores rurais. Consideramos aqui que o território é demarcado pelo processo histórico de pessoas, grupos de pessoas ou uma coletividade no qual exercem um poder sobre essa área (Alves, 2019) Sendo assim, a obtenção do título de assentado, ou seja, um certo controle sobre a terra, significou autonomia para os trabalhadores que antes estavam sujeitos às condições impostas pelos antigos proprietários.

Além da luta pela terra, a construção da identidade também desempenha um papel crucial na territorialização dos assentados. A disputa pelo assentamento fortalece o senso de comunidade e pertencimento, consolidando a identidade dos assentados como produtores rurais. A afirmação “aqui é um assentamento rural, não é um assentamento urbano” enunciada por um dos assentados, assinala a identidade rural como fator coesivo do grupo. Nesse contexto, a identidade atua como fio condutor, orientando as ações do grupo, definindo seus valores e objetivos em relação ao território e moldando suas estratégias políticas e as relações com o Estado.

A exemplo disso, essas estratégias se expressam na história do assentamento a partir da criação do STR - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Gonçalo e da Associação, ambos criados para atender os interesses e reivindicações dos produtores rurais, assim como legitimar suas

identidades enquanto moradores de uma área rural. A criação de associações e cooperativas constituiu um passo fundamental de adaptação às estruturas institucionais. A formação da APRAFEN (Associação dos Produtores Rurais Assentados da Fazenda Engenho Novo) e da COOPAFER (Cooperativa dos Agricultores Familiares e Empreendedores Familiares Rurais) permitiu aos agricultores acessar políticas públicas, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) viabilizando tanto a comercialização da produção quanto o acesso a recursos e programas oficiais. Assim, a territorialização resultou de ações coletivas que transformaram uma área marcada pelo conflito em espaço de reprodução social, mediante estratégias constantes de negociação com as estruturas de poder que circundam o assentamento.

Desde a criação do assentamento, a sede da fazenda tombada pelo INEPAC - Instituto Estadual do Patrimônio Cultural, adquiriu um novo significado simbólico, sendo ressignificada como um espaço de memória, representando um elo entre o passado, o presente e o futuro da comunidade, onde a história do assentamento está vinculada aos assentados. As ruínas da fazenda, mesmo em seu estado de degradação, evocam memórias e histórias que marcaram a vida dos assentados e seus antepassados. A memória da fazenda e de seus antigos moradores é mantida viva através dos relatos orais, das fotografias e dos documentos que resgatam a história da região (Azevedo, 2015)

Em síntese, a luta pela terra, a construção da identidade e as relações sociais no Assentamento Fazenda Engenho Novo se entrelaçam no processo de territorialização, visando à preservação e valorização do território. A luta pela terra garante o acesso ao espaço, enquanto a construção de uma identidade coletiva fortalece o vínculo com o lugar e as relações sociais promovem a organização e a cooperação para a sua gestão. Esse processo, que garante a permanência e a reprodução social dos agricultores familiares, gera transformações profundas nos espaços, impulsionadas pelas relações sociais

2. Multifuncionalidade e cosmopolíticas da agricultura familiar

A agricultura familiar pode ser abordada de forma multidimensional, considerando que essa atividade abrange diversas formas e funções sociais. Na análise proposta por Schneider (2003), essa multidimensionalidade considera as formas como organizam o trabalho, produção, aspectos simbólicos e culturais e os mecanismos de construção das estratégias de interação com o ambiente social. Para o autor, a multidimensionalidade da agricultura precisa ser entendida no âmbito dos valores que mobilizam as atividades agrícolas. Sendo assim, é necessário que a agricultura familiar não seja vista apenas pelo seu papel produtivo, mas também pelas várias funções ambientais que desempenha.

Além da diversificação das atividades produtivas, elementos como a preservação de paisagens, ecossistemas e agroecossistemas são cada vez mais reconhecidos como as múltiplas funções desempenhadas pelo agricultor familiar, reforçando sua relevância para a sociedade. No caso do Assentamento Fazenda Engenho Novo, a agricultura familiar desempenha um papel importante na transformação do espaço por meio da adoção de práticas ecológicas.

A região onde está localizado o assentamento fazenda Engenho Novo foi um território explorado de forma predatória ao longo da história, especialmente durante os ciclos da cana-de-açúcar e da laranja, o que resultou na degradação do solo e na redução da sua capacidade produtiva. Os monocultivos, e consecutivamente a extração ilegal de areola, a remoção indiscriminada da vegetação e a ausência de práticas conservacionistas foram os principais responsáveis pela degradação do solo na região do assentamento. Esse cenário, decorrente da exploração intensiva dos recursos naturais até meados do século XX, exemplifica a persistência do "habitar colonial" (Ferdinand, 2019).

A baixa produtividade do solo são consequências diretas dessas práticas históricas, assim como o estágio avançado de poluição do Rio Aldeia, principal curso de água do assentamento impacta até os dias atuais na vida dos agricultores (Passos et al, 2010). Em 2010, os indicadores de dificuldades enfrentadas pelos agricultores estavam diretamente relacionados a questões ambientais, como a degradação do solo, o abastecimento de água (com a seca dos rios) e o ataque de pragas aos cultivos. Esses desafios eram acompanhados de problemas estruturais e, posteriormente, de dificuldades socioeconômicas. Em vista do contexto, os agricultores familiares ao longo dos anos desempenharam um papel importante na preservação da biodiversidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Esses espaços podem s|er associados a diversos processos socioecológicos, de experimentação, relações comunitárias, resistência e memória (Almada et al, 2017) O diagnóstico socioambiental realizado 17 anos após (Passos et al, idem) a criação do assentamento, identificou 43% dos lotes mapeados possuíam área de mata. Essa porcentagem é associada, segundo os agricultores, ao trabalho de preservação da fauna ou flora. Na pesquisa em questão, os agricultores se mostraram leigos em relação à educação ambiental, mas fica evidente a agência desses agricultores na preservação desses espaços a partir de diversas práticas ecológicas.

De acordo com o Censo Agropecuário de 2017, São Gonçalo possuía 734 hectares de matas ou florestas naturais, além de 1.449 hectares destinados à preservação permanente ou reserva legal. As florestas plantadas ocupavam uma área menor, com apenas 7 hectares. Em relação aos sistemas agroflorestais, havia 36 hectares de área cultivada com espécies florestais, utilizados também para lavouras e pastoreio de animais. Embora haja agricultores que utilizam agrotóxicos no assentamento, grande parte dos sítios mapeados por pesquisas posteriores (Azevedo, 2015, Santos, 2020, Costa, 2020) demonstram que os assentados adotaram diversas práticas agrícolas sustentáveis para lidar com a degradação do solo, assim como alguns mantém áreas de Reserva Legal.

Outros exemplos da atuação dos assentados está na preservação e proteção legal das nascentes descobertas no perímetro do assentamento que estão (Lopes, 2020). Segundo uma agricultora do assentamento, os moradores utilizam essas fontes de água para a agropecuária, e muitas vezes escondem determinadas nascentes de pessoas de fora, temendo que elas sejam alvo de interesse ou exploração. Nos primeiros anos após a criação do assentamento, era comum a utilização de esterco de animais como adubo para o solo, enquanto os fertilizantes químicos eram utilizados de forma mais limitada. Dados indicam que apenas 12% dos lotes faziam uso de fertilizantes químicos, enquanto os fertilizantes naturais estavam presentes em 75% da amostragem. (Passos et al, 2010).

Já em 2015, Azevedo constatou a utilização da adubação verde e o uso de restos orgânicos para compostagem. A autora destaca que a adubação verde, com o uso de algumas espécies vegetais ajudou na recuperação do solo e na fixação de nitrogênio, dispensando o uso de fertilizantes químicos. Além disso, a utilização de lixo orgânico, como cascas de frutas, legumes e ovos, para compostagem, contribuiu para o enriquecimento do solo com nutrientes, evitando o descarte inadequado desses materiais. O Censo Agropecuário de 2017 mapeou os sistemas de preparo de solo utilizados nos estabelecimentos agropecuários de São Gonçalo. Apesar da área analisada abranger todo o município, é importante destacar que a zona rural é relativamente pequena. Segundo os dados, dos 197 estabelecimentos registrados, a maioria adota o cultivo mínimo, enquanto 30 utilizam o cultivo convencional e apenas 2 empregam o sistema de plantio direto na palha.

A predominância do cultivo mínimo reflete uma crescente conscientização dos produtores sobre a necessidade de preservar o solo. Esse sistema, como já mencionado, oferece um equilíbrio entre práticas conservacionistas e a manutenção da produtividade, contribuindo para

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

a redução da erosão e a melhoria das condições do solo. Já em 2020. Costa identificou que embora algumas práticas sustentáveis estejam sendo amplamente utilizadas como adubação verde e plantio consorciado, outras técnicas importantes para a preservação do solo e prevenção de danos como o controle da erosão ainda são pouco adotadas. No censo agropecuário de 2017 (IBGE), o uso de agrotóxicos mostrou-se pouco significativo nos 288 estabelecimentos analisados, com apenas 8 declarando utilizá-los. Em 2020, Costa (2020) identificou que nenhum dos estabelecimentos do assentamento informou o uso de defensivos químicos ou adubos industriais e qualificou esses produtos como orgânicos, embora não tenham certificados. Azevedo (2015) afirma que não é possível generalizar e categorizar toda a produção da região como orgânica.

Observa-se que alguns produtores adotam práticas de agricultura orgânica, porém, esse número ainda é pouco expressivo quando comparado ao total de lotes rurais da região. A pesquisa que realizei em campo com os agricultores obteve o mesmo resultado, e todos os agricultores afirmaram que não utilizam agrotóxicos. Entretanto, uma das agricultoras mencionou que já utilizou, mas estou tentando reduzir o uso. Quando questionados sobre o tipo de agricultura praticada, a maior parcela dos agricultores entrevistados afirmaram trabalhar com produtos orgânicos. Entretanto, os entrevistados reconheceram que seus produtos não podem ser considerados 100% orgânicos, pois não possuem certificação.

A percepção dos agricultores em relação ao uso de agrotóxicos está associada à compreensão de que os produtos cultivados sem esses insumos possuem uma qualidade diferenciada, destacando-se tanto pelo valor nutricional superior quanto pela ausência de resíduos químicos. Essa distinção contribui para que esses produtos sejam percebidos como mais valorizados no mercado, justificando seu preço mais elevado. Ao serem questionados sobre os motivos que os levam a cultivar alimentos sem agrotóxicos, alguns agricultores afirmaram que optam por esse tipo de produção devido à possibilidade de comercializá-los a um preço mais elevado, em função do valor agregado à sua qualidade.

No entanto, a resistência dos consumidores a preços mais altos são fatores que impactam os rendimentos dos agricultores, já que muitos alegaram que os consumidores priorizam o preço baixo em detrimento da qualidade e dos benefícios de alimentos mais saudáveis e produzidos de forma sustentável. Além disso, a não utilização de agrotóxicos foi mencionada como um desafio, pois aumenta a suscetibilidade dos produtos a pragas.

A agroecologia, como prática agrícola, foi mencionada por agricultores, especialmente por aqueles com trajetória urbana que decidiram se estabelecer no assentamento em busca de uma vida mais próxima à natureza.

> “Difundir essa ideia da agroecologia muito forte aqui, eu me vejo muito assim. Em trazer isso para São Gonçalo, em trazer a valorização também né. Por que a galera aqui não valoriza o território que mora. Então acho que a partir desse movimento, a gente pode trazer esse pertencimento. E por

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> exemplo, aqui a gente tem uma feira agroecológica, e porque não ter mais? Não ter em outros lugares? Chegar em mais espaços? Então acho que tentar incidir nas políticas públicas, em algumas coisas, em relação à agroecologia, para que ela possa chegar em mais espaços dentro do território. Vai que São Gonçalo seja uma cidade agroecológica?" (Larissa, relato para o documentário "Meu pé de goiaba")

O atual presidente da Associação dos Produtores Rurais Assentados da Fazenda Engenho Novo também compartilha os ideais da agroecologia. Ele relata que, em 2018, seu sítio estava passando por um processo de "transição agroecológica", ressaltando a importância de adotar práticas que preservem a biodiversidade local. Entre essas práticas, destaca-se o uso de insumos naturais, que não degradam o solo nem afastam a fauna, promovendo um equilíbrio sustentável no ecossistema. O agricultor explicou que, embora esteja comprometido com práticas agroecológicas, a transição de métodos tradicionais para uma produção totalmente orgânica é gradual e envolve desafios, como o uso eventual de insumos químicos em determinadas culturas.

Ele destaca que, apesar de já adotar várias práticas sustentáveis, o lote ainda está em processo de adaptação (Amaral, 2018). Sua esposa, também agricultora, relatou que a agroecologia passou a ser implantada no lote a partir de pesquisas na internet e do engajamento de Marco Antônio em movimentos e conferências sobre o tema, incluindo eventos na Universidade Rural e em Petrópolis. Essas experiências influenciaram diretamente suas práticas agrícolas, como a implementação de diversas práticas conservacionistas. O acesso à informação levou os agricultores a reavaliar a forma como denominavam suas produções. Anteriormente, referiam-se a elas como orgânicas; no entanto, devido à ausência de certificação, passaram a utilizar o termo "agroecológicas".

O conjunto dessas ações realizadas pelos agricultores remete novamente à questão da multifuncionalidade da agricultura. Além de englobar a diversificação das atividades econômicas e práticas voltadas à preservação da biodiversidade, as dinâmicas socioeconômicas promovidas por essas iniciativas geram transformações significativas no espaço rural, contribuindo, inclusive, para a reconfiguração da paisagem local. Isso demonstra que a agricultura familiar possui potencial para reestruturar o espaço rural metropolitano. Essas experiências propõem formas preciosas de habitar o espaço rural, com foco na gestão e construção de relações mais harmônicas entre o ser humano e a natureza, considerando que esses agricultores atuam como protetores desses territórios.

Em um contexto metropolitano, a discussão sobre as "utopias urbano-camponesas" proposta por Monte-Mór (1994) oferece uma proposta para refletirmos sobre os assentamentos rurais nessas regiões como espaços privilegiados para pensar outras lógicas de povoamento. Essa abordagem se torna especialmente relevante diante do cenário de urbanização extensiva e da

crise ambiental. Monte-Mor (idem) argumenta que as preocupações tradicionais centradas na produção industrial e na reprodução coletiva têm cedido lugar a uma atenção crescente à "natureza". Esse deslocamento reflete a ampliação do debate ambiental, que ganha destaque em virtude das pressões impostas pela crise ecológica global. O autor defende a necessidade de uma mudança de paradigma para uma perspectiva cosmopolítica, que reconhece os direitos da natureza e a integra como parte fundamental da gestão urbana. Ou seja, uma cosmopolítica que vá além dos interesses humanos, alinhado ao que Bispo dos Santos (2023) chama de cosmologias de confluência, modos de existir que coexistem, se entrelaçam, se influenciam e se transformam mutuamente.

Experiências como a do assentamento demonstram como, por meio de múltiplos agenciamentos, esses espaços podem se mostrar dinâmicos e capazes de se reinventar, mesmo diante de transformações no contexto metropolitano. Esse território abre caminho para repensarmos os espaços urbanos junto da noção de ruralidade. A centralidade na natureza presente nesses espaços considera ativamente os elementos não-humanos em sua lógica e oferece um modelo que nos distancia, em certa medida, da lógica antropocêntrica. Essa abordagem pode contribuir para enfrentar desafios criados pela metropolização em diferentes escalas.

Conclusão

Em suma, a análise do Assentamento Fazenda Engenho Novo permite concluir que ele se configura como um lócus para a compreensão das ruralidades metropolitanas contemporâneas. Longe de representar um resquício do passado, o assentamento se revela um território dinâmico e híbrido, onde a agricultura familiar se reinventa por meio de estratégias complexas de resistência, adaptação e negociação face às pressões da metropolização. A persistência e a reinvenção da vida rural neste contexto são sustentadas pela multifuncionalidade e pela pluriatividade, que transcendem a mera complementação de renda para se tornarem "malandragens" no sentido rufiniano: astúcias criativas que permitem aos assentados navegar na economia metropolitana e garantir sua permanência no território.

Um eixo fundamental desta reinvenção é a agenciação sócio-ecológica demonstrada pelos agricultores na recuperação de um território historicamente degradado pelo "habitar colonial". Estas ações representam uma cosmopolítica em prática, integrando ativamente os elementos não-humanos nos processos de reconstrução do território, superando uma lógica puramente antropocêntrica

O assentamento é uma encruzilhada de temporalidades, racionalidades e influências, onde os assentados "gingam", negociando identidades e criando novas sínteses culturais e produtivas. Esta condição desafia as dicotomias estanques entre urbano e rural, posicionando o rural metropolitano como uma categoria específica, marcada pela interpenetração e pela coexistência de modos de vida. Portanto, o Assentamento Fazenda Engenho Novo emerge não como uma exceção, mas como um paradigma das potencialidades. Ao demonstrar a possibilidade de

construir na metrópole, territórios que articulam produção de alimentos, regeneração socioambiental e fortalecimento comunitário, o Engenho Novo oferece um contraponto vital à crise socioambiental contemporânea.

Bibliografia

ALENCAR, Cristina Maria Macêdo de. Ruralidade metropolitana na dinâmica territorial local. *Interações*, Campo Grande, v. 11, n. 1, p. 23-32, jan./jun. 2010.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de M. Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental. In: SANTOS, Milton et. al. (orgs.). Território, globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994. pp. 169-181.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. O que é o urbano, no mundo contemporâneo / Roberto Luís Monte-Mór. - Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2006. 14p.

RUFINO, Luiz. Pedagogia da encruzilhada. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

COSTA, Bruno Lopes. Atividades Agrícolas no Assentamento da Fazenda Engenho Novo, São Gonçalo/RJ. Dissertação de Mestrado. 2020.

COSTA, Geraldo; COSTA, Heloisa; MONTE-MÓR, Roberto; VELLOSO, Rita (org.). Teorias e práticas urbanas: caminhos. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2024

INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Carla B. S. Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2015

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). Mana, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002.

PETTI, Daniela Ramos. “PERDI MINHA CASA, AQUI EU TENHO OUTRA VIDA”: uma etnografia sobre espaços, sujeitos e economias em um condomínio popular do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV). 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SCHNEIDER, Sérgio (Org.). A diversidade da agricultura familiar. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

SCHNEIDER, Sérgio. Pluriatividade e ruralidade: perspectivas a partir da sociologia da agricultura. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 87-111, out. 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/rztr5GB6thSx7TVPkw4wf7z.

SCHNEIDER, Sergio. A pluriatividade no meio rural brasileiro: características e perspectivas para investigação. In: GRAMMONT, Hubert Carton de; MARTINEZ VALLE, Luciano (Org.). La pluriactividad en el campo latinoamericano. 1 1. ed. Quito/Equador: Ed. Flacso - Serie FORO, 2009. v. 1, p. 132-161.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Editora Ubu / Piseagrama, 2023.

RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

GUEDES, André Dumans. Desterritorialização e território como forma social. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, Recife, v. 18, n. 1, p. 23-39, jan.-abr. 2016.

ALVES, Flamarion Dutra. Territorialização dos assentamentos rurais: da conquista da terra à construção de uma identidade. Revista NERA, Presidente Prudente, v. 22, n. 48, pp. 98-113, 2019. ISSN: 1806-6755.

AZEVEDO, Cristiane Valladares de. Agricultura, memória, paisagem e turismo: as perspectivas de construção de novas ruralidades no assentamento rural Fazenda Engenho Novo. 2015. 150 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

FERDINAND, Malcom. Une écologie décoloniale: penser l'écologie depuis le monde caribéen. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

PASSOS, A. S. et al. "Diagnóstico socioeconômico e ambiental da comunidade residente em área da antiga fazenda Engenho Novo – São Gonçalo – RJ". Qualit@s Revista Eletrônica, v. 9, n. 4, 2010. Disponível em: http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/1032/517. Acesso em: 10 jul. 2018.

ALMADA, Emmanuel Duarte; SOUZA, Mariana Oliveira e (Orgs.). Quintais: memória, resistência e patrimônio biocultural. Belo Horizonte: [UEMG], 2017.

SANTOS, Marcelo Guerra (Org.). O rural em regiões metropolitanas: a Fazenda Engenho Novo, São Gonçalo. 1. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2020. 1 recurso online (182 p.): ePub.

AMARAL, Yan Nascimento do. Sítio Ypê Amarelo: ComVivendo e construindo a transição agroecológica. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

RESSUSCITA SÃO GONÇALO. Ressuscita São Gonçalo. 2021. Documentário “Meu pé de goiaba”.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Territorialidades sagradas em uma metrópole: racismo e dinâmicas ecológicas do "povo de santo" em Belo Horizonte (MG)[1]

Autor:
Rubens Alves da Silva[2]

Coautores:
Breno Trindade da Silva[3]
Nilmar Augusto Barcelos Chagas[4]

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre a percepção e o enfrentamento do racismo por parte de grupos religiosos afrodiaspóricos, tendo como base os resultados preliminares da pesquisa Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afrodiaspóricas em Belo Horizonte (MG). Esta investigação promove um diálogo fecundo com diferentes lideranças de terreiros situados na capital mineira e região metropolitana, buscando compreender como experiências de racismo, dinâmicas urbanas e transformações ambientais estão amalgamadas e afetam a presença e as práticas destas religiões. A questão racial emerge como um dos eixos centrais nas narrativas coletadas, revelando como a colonialidade busca capturar e suprimir os modos singulares de ocupação territorial e afirmação das comunidades de terreiro. Ao mesmo tempo, evidencia-se a persistência histórica do chamado "povo de santo" na resistência, reinvenção e atualização de suas práticas tradicionais, mesmo diante das mais diferentes opressões simbólicas, institucionais e materiais. Os dados indicam uma ampliação do repertório das religiões de matriz africana em Belo Horizonte nas últimas décadas, o que reforça a pertinência de se discutir como estes grupos têm negociado seus espaços de atuação e quais estratégias individuais e coletivas são mobilizadas no enfrentamento ao racismo.

Palavras-chave: comunidades de terreiro; racismo; resistência étnico-racial; dinâmicas ecológicas; Belo Horizonte.

Esta comunicação propõe uma reflexão inicial sobre a percepção e o enfrentamento do racismo por parte de grupos religiosos[5] afrodiaspóricos na

[1] Este artigo é produto da exploração de dados da pesquisa Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afrodiaspóricas em Belo Horizonte, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (Fapemig) e vinculada ao Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

[2] Universidade Federal de Minas Gerais.

[3] Universidade Federal de Minas Gerais.

[4] Universidade Federal de Minas Gerais.

[5] Embora a palavra religião não seja consensualmente usada pelos adeptos da espiritualidade de matriz africana no Brasil, que podem referirem-se às suas práticas como "seita", "culto", "tradição", "filosofia",

contemporaneidade. Propomos explorar os resultados preliminares da pesquisa *Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afrodiaspóricas* em Belo Horizonte, que teve início no ano de 2023 e está sendo desenvolvida no âmbito do Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões (Lear - UFMG). A pesquisa objetiva realizar uma cartografia das práticas afro-religiosas para além dos espaços mais circunscritos às casas, aos templos ou terreiros. Em linhas gerais, buscamos compreender a "ecologia das práticas" (STENGERS, 2005) do "povo de santo"[6] na cidade, bem como a perspectiva destes grupos religiosos acerca da metrópole que busca subjugá-los.

Esta pesquisa parte do levantamento de dois mapeamentos já realizados em Belo Horizonte, o primeiro vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e à Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), que realizou o Mapeamento das Comunidades Tradicionais de Terreiro nas capitais e regiões metropolitanas dos estados de Minas Gerais, Pará, Pernambuco e Rio Grande do Sul. O segundo foi o mapeamento capitaneado pelo Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais (NUQ-UFMG). Nos dois casos, o que se levantou de informações sobre as comunidades de terreiro ficou restrito às localidades vinculadas ao espaço físico de cada uma das casas de axé ou terreiros participantes.

Atualmente, a pesquisa *Cartografia e Ecologia das Práticas Religiosas Afrodiaspóricas* em Belo Horizonte está na etapa de seleção, organização e tratamento dos dados produzidos em campo e que alimentarão uma plataforma digital na qual as práticas religiosas identificadas serão representadas no espaço[7]. Nesta "contra-

---

entre outras tantas variações formais, é a partir de tal conceito que as comunidades de terreiro participam dos debates públicos e lutam por direitos - basta lembrar aqui o voto do ministro Alexandre de Moraes em defesa da liberdade das práticas religiosas afrodiaspóricas, no contexto do julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 494601, que discutia a constitucionalidade do sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul - março de 2019. Disponível em https://encurtador.com.br/Qi3mJ, acesso em 19 de outubro de 2025.

[6] A expressão "povo de santo" diz respeito à generalidade dos adeptos das religiões afrodiaspóricas no Brasil e equivale, neste contexto, a expressões correlatas como "comunidade de terreiro", "povo de terreiro", entre outras variações aqui usadas.

[7] No presente trabalho, utilizamos a noção de "espaço" do ponto de vista analisado por Doreen Massey (2008), que o compreende não como um recipiente fixo ou uma superfície neutra onde as coisas acontecem, mas produto das inter-relações sociais e materiais que se dão em constante movimento. Ele é a esfera da coexistência e da multiplicidade, onde diferentes trajetórias, tempos e histórias se entrecruzam, formando um campo aberto de possibilidades e disputas. O espaço, portanto, como aquilo que está sempre

cartografia", a característica absolutista dos mapas coloniais é relativizada pela noção de "territórios em movimento", materiais e imateriais, cujas formas múltiplas "incluem manchas e linhas" (ALMEIDA, 2012, p. 05). O que parece estar em jogo é, portanto, a captação, o processamento e a circulação de informações sobre a verdade do chão e de seus coabitantes humanos e não-humanos.

Pensada como registro dinâmico da cidade de Belo Horizonte a partir dos pontos de vista daqueles/daquelas praticantes das afro-religiosidades, tal relação entre vida comum e cartografia também pode ser compreendida como "memória arquival" (TAYLOR, 2013) e fonte informacional da singularidade e importância destas expressões culturais, bem como de seus saberes ancestrais e de suas concepções e modos de comunicação com o sagrado. No entanto, aquém do mero registro dos povos de terreiro em seus limites territoriais, ligados ao espaço circunscrito à casa, ao templo ou terreiro, traçamos o modo como tais coletivos deslocam-se em suas atividades cotidianas pela cidade e fora desta, identificando as linhas, redes e manchas desta presença afro-religiosa. Trata-se do descortinamento e reconhecimento da "capacidade cartográfica" (ALMEIDA, 2012) das casas de axé frente à metrópole.

Estabelecemos diálogos fecundos com diferentes lideranças afro-religiosas situadas em áreas centrais e periféricas da capital mineira e de sua região metropolitana, por meio dos quais buscamos registrar como as experiências de racismo, dinâmicas urbanas e transformações ambientais - instâncias amalgamadas entre si - afetam a presença e a prática das comunidades de terreiro no espaço e na constituição da cidade. Na escuta e leitura destes registros, a questão racial emerge como um dos eixos centrais, o que nos sugere uma visão crítica sobre como a colonialidade expressa na constituição dos espaços públicos busca captar e suprimir as formas singulares de ocupação territorial e de afirmação identitária do povo de santo. Não obstante as pressões adversas, sejam elas institucionais, simbólicas e/ou materiais, nota-se a resistência histórica e criativa dos grupos em questão, estes que, por meio da plasticidade de seus fazeres religiosos, persistem na atualização e reinvenção de práticas ancestrais. Como bem define um de nossos interlocutores, liderança da Cabana Nossa Senhora da Glória - Nzo Kuna Nkos'i, tradicional casa de candomblé Angola em Belo Horizonte:

---

em processo de construção, sendo simultaneamente relacional, dinâmico e político — dimensão viva que expressa as relações de poder, as conexões e as diferenças que configuram o mundo social.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

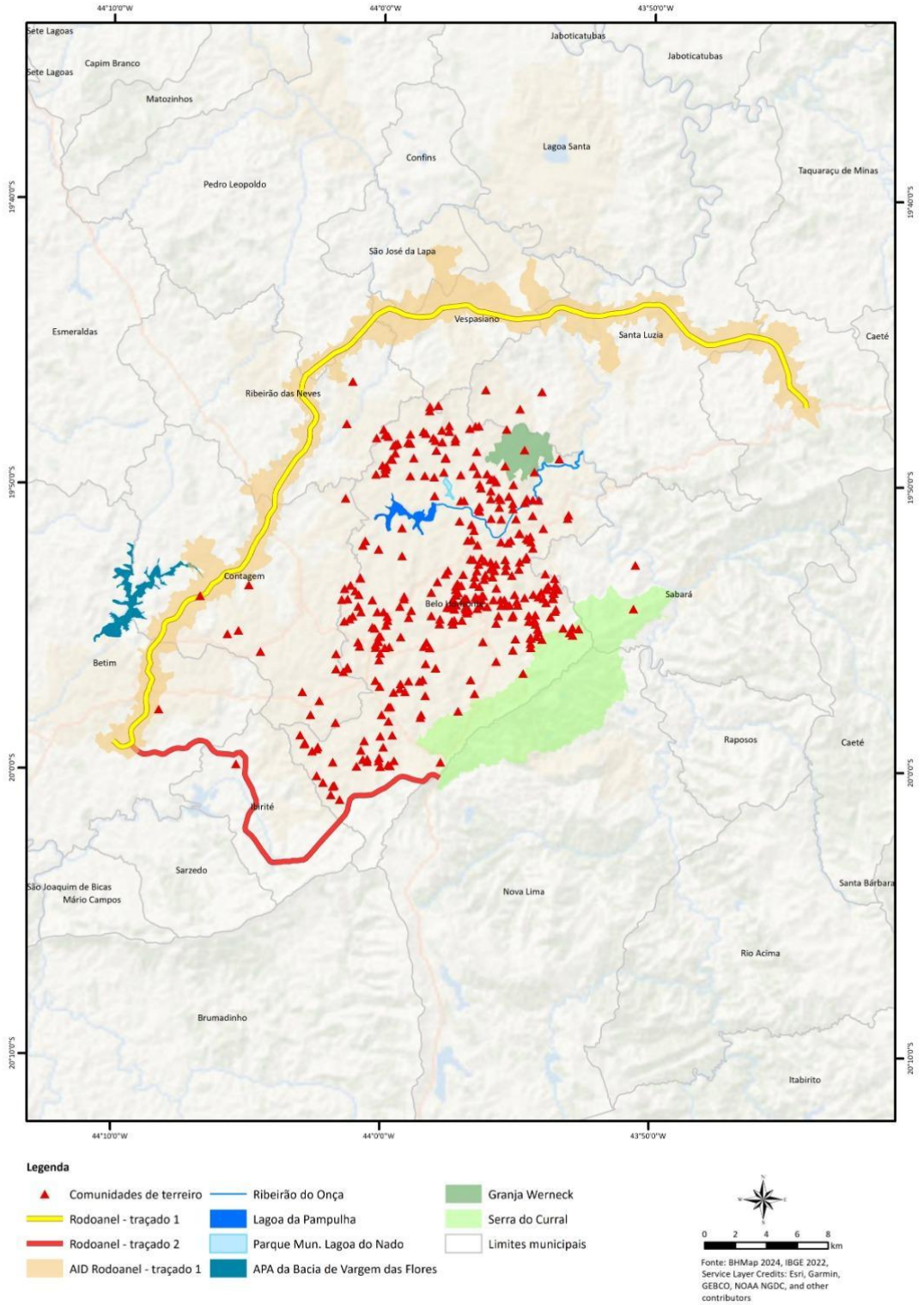
> É por isso que se chama candomblé, porque tá sempre se movimentando e para que as pessoas também se movimentem. A gente sempre se movimenta para algum local que seja adequado, pois sei que sempre vai ter. Não existe problema sem solução, ele existe para ter solução, é assim que a banda toca (23 de outubro de 2023).

Embora incipientes, os dados da pesquisa indicam uma ampliação e variação do repertório e dos fazeres das religiões de matriz africana em Belo Horizonte e região metropolitana, apontando para a atualização criativa de suas tradições ancestrais frente aos conflitos e às tensões vividos ao longo do tempo, o que reforça a pertinência de analisar como estes grupos têm negociado seus espaços de atuação e quais estratégias – individuais e coletivas – mobilizam em tal enfrentamento político, considerando os inúmeros registros históricos e etnográficos sobre as temáticas do racismo em suas mais variadas formas - ambiental, educacional, institucional, geográfica, entre outras. Tal temática apresenta-se como uma contribuição ao debate antropológico sobre religiosidades negras, apontando questões referentes à ocupação urbana, territorialidade e às formas e aos modos contemporâneos de resistência étnico-racial.

Diversas lideranças religiosas com as quais conversamos apontam as dinâmicas urbanas da capital e demais regiões como um dos fatores da invasão e degradação de seus territórios, sejam aqueles mais circunscritos às casas religiosas ou aqueles outros que guardam relações e vínculos existenciais com elas. As dinâmicas ecológicas do povo de santo implicam em “contraespaços”, “utopias situadas”, “heterotopias” (FOUCAULT, 2013) cujas formas variam ao longo do tempo e cujos modos acionam diferentes ontologias. Invadidas pelo inchaço da cidade, muitas vezes produzido por processos de especulação imobiliária, expropriação territorial e/ou conflitos ambientais com grandes empreendimentos, que empenham-se na aniquilação da diversidade ecológica, as casas de axé testemunham a perda parcial ou total de refúgios ambientais e locais sacralizados cotidianamente devastados pela empreitada civilizacional.

Tomaremos como base para reflexão alguns dos espaços de referência para as práticas religiosas em questão e que se configuram como territórios de pertencimento: Parque Municipal Fazenda Lagoa do Nado, Serra do Curral, Mata da Baleia, Ribeirão Onça, Mata da Izidora e Lagoa da Pampulha. Na sequência, apresentamos a distribuição dos espaços religiosos identificados pelos dois mapeamentos anteriores e um mapa síntese com os terreiros e os referidos locais de referência que serão aqui discutidos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ



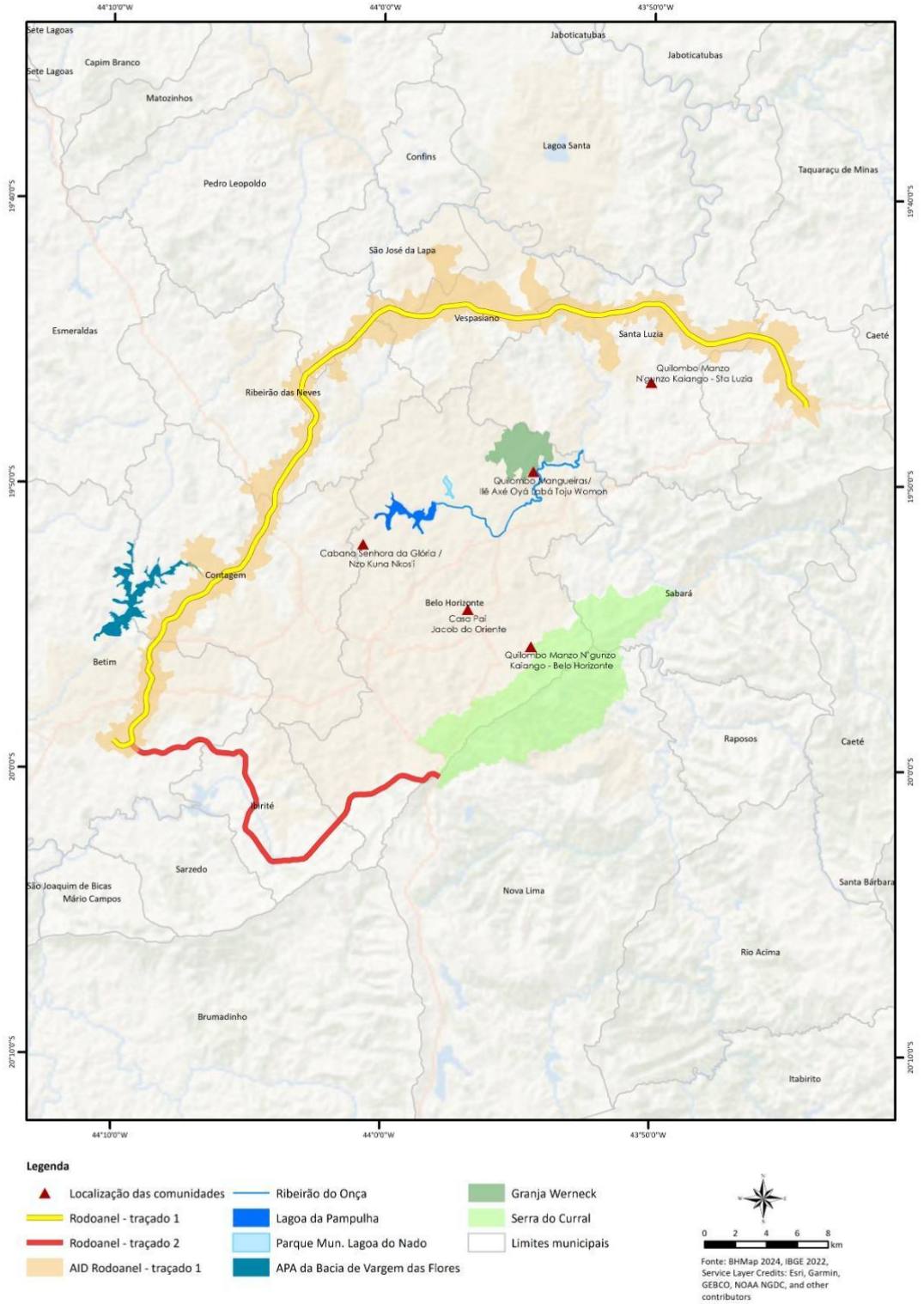
Legenda

- Comunidades de terreiro
- Rodoanel - traçado 1
- Rodoanel - traçado 2
- AID Rodoanel - traçado 1
- Ribeirão do Onça
- Lagoa da Pampulha
- Parque Mun. Lagoa do Nado
- APA da Bacia de Vargem das Flores
- Granja Werneck
- Serra do Curral
- Limites municipais

0 2 4 6 8 km

Fonte: BHMap 2024, IBGE 2022, Service Layer Credits: Esri, Garmin, GEBCO, NOAA NGDC, and other contributors

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ



10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Quando nos chegou a notícia sobre a ruptura da barragem hídrica no Parque Fazenda Lagoa do Nado[8], espaço que abriga o Centro de Referência da Cultura Popular e Tradicional, testemunhamos com os povos indígenas e de terreiro a perda de mais um ponto de força espiritual na cidade de Belo Horizonte. Ao longo das mais de 20 entrevistas realizadas com zeladores de santo das mais diferentes práticas, como umbanda, candomblé, quimbanda e omolocô, este lugar foi destacado como um território sacralizado que, embora conquistado por intermédio de diversas ações políticas ao longo das últimas décadas, estaria em estado de alerta - sob o risco de sua perda, mesmo que parcial, como aconteceria tempos depois.

Antes de tal desterritorialização ecológica, cuja responsabilidade está vinculada à negligência e inoperância do poder público municipal no trato com as águas urbanas, o responsável pela Cabana Senhora da Glória nos contava sobre a importância deste território que, pouco tempo após a entrevista, teria seus viventes - plantas, peixes, aves, anfíbios, tartarugas, entre outros seres - afetados. Na imagem que antecede a catástrofe, o parque é descrito como um espaço físico de resistência (que contém as necessidades ecológicas dos fazeres religiosos de matriz africana) e como um contraespaço (que contém as formas de tal vir a ser afro-religioso).

> Posso dizer que a Lagoa do Nado oferece quase tudo de que precisamos. O projeto do Jardim Sagrado foi um grande estudo que deu muita visibilidade ao parque. Ele permitiu o acesso às folhas, e os diretores do parque sabem disso. Não há um convênio formal, mas existe uma aceitação, e somos autorizados a pegar as folhas que estão lá (23 de outubro de 2023).

Pensando com outro de nossos interlocutores, zelador de umbanda e importante liderança comunitaria da Casa Comunitária Pai Jacob do Oriente (CCPJO), o Parque Lagoa do Nado é um "território" no qual os povos de terreiro estão "reagindo" a uma atividade e a um chamamento inaugurados ancestralmente: "minha atividade está na origem, minha reatividade está na entrega da vivência em tempo real" (16 de abril de 2024). Para esta liderança, que se afirma como continuidade de sua mãe quilombola, o

[8] O rompimento da barragem da Lagoa do Nado, em Belo Horizonte, ocorreu em novembro de 2024, devido a uma falha humana identificada pela prefeitura municipal. A estrutura cedeu após forte chuva e o reservatório artificial foi totalmente esvaziado..

parque ecológico que contém os Jardins do Sagrado[9] corresponde ao "meio" de um começo originado por outrem - sua mãe - e ao qual certo alguém - ele próprio - dá prosseguimento. Ao romper da barragem, no entanto, a re-ação dos povos de terreiro neste território ficou parcialmente adormecida, à espera de uma nova "resposta" que dê continuidade ao chamado ancestral (BARBOSA NETO, 2025).

Na imagem que se segue, o reservatório que dá nome ao parque se transfigura em uma grande cicatriz em meio ao espaço verde, ainda potente e referência para as relações dos grupos afro-religiosos na capital mineira.

Rompimento e esvaziamento da represa no Parque Lagoa do Nado — Foto: Reprodução/TV Globo/Portal G1.

Além desta questão mais circunscrita à região norte da cidade, que está vinculada às deficiências mais amplas do sistema de drenagem pluvial que ano após ano se mostra menos resiliente aos períodos de chuva, outro ponto de tensão que impacta diretamente as comunidades de terreiro é a implementação do Rodoanel Metropolitano de Belo Horizonte. Trata-se de um projeto de infraestrutura viária planejado para

[9] Tal projeto propõe a construção coletiva de um jardim de *insabas* (folhas) curativas, de modo que as comunidades de terreiro possam acessar tais folhas sagradas no perímetro urbano. *Cf.* https://encurtador.com.br/5prf8, acesso em 11 de outubro de 2025.

"melhorar a mobilidade e reduzir o tráfego pesado na capital mineira e em seu entorno", segundo narrativa do Governo de Minas Gerais. Com cerca de 100 quilômetros de extensão, o traçado propõe atravessar 11 municípios da Região Metropolitana — entre eles Sabará, Santa Luzia, Vespasiano, Pedro Leopoldo, Ribeirão das Neves, Contagem e Betim — e será executado em Parceria Público-Privada (PPP) com duração de 30 anos, sob responsabilidade da empresa italiana INC SpA.

O investimento bilionário[10] estimado para este empreendimento, que se sobrepõe a dezenas de comunidades tradicionais, sítios arqueológicos e áreas de mananciais, será aportado pelo Estado de Minas Gerais e pela concessionária responsável. Parte deste valor é decorrente do acordo firmado entre o Estado e a empresa Vale S.A., cuja origem é a indenização decorrente do rompimento da barragem de Fundão (Mariana-MG) ocorrido em 2015. Além das promessas projetadas, como desenvolvimento econômico e geração de empregos, discurso comum aos grandes empreendimentos, o projeto enfrenta severa resistência devido aos impactos previstos em diferentes territórios e paisagens.

De acordo com o Estudo Prévio de Impacto Cultural (EPIC) e Relatório de Impacto no Patrimônio Cultural (RIPC), apresentados ao Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) no contexto de análise de impacto no patrimônio cultural, identificou-se que, somente na primeira fase do empreendimento, aproximadamente 170 comunidades tradicionais serão impactadas direta ou indiretamente, como é o caso da comunidade quilombola[11] de Mangueiras, situada na região do Baixo Onça em Belo Horizonte[12]. Tal cruzamento de fronteiras sem o devido respeito às diferenças culturais presentes no espaço, muitas vezes privando ou limitando tais grupos de seus fazeres cotidianos, visa eliminar ou suprimir suas singularidades em troca de uma civilização monocultural, monotemática e monoteísta (BISPO DOS SANTOS, 2015; ASSMANN, 2021).

---

[10] Do montante total investido, R$ 3,07 bilhões serão por parte do Estado e outros R$ 2 bilhões por parte da concessionária. *Cf.* https://rodoanelbh.com.br, acesso em 11 de outubro de 2025.

[11] Reconhecida pela Fundação Palmares em 20 de janeiro de 2006, certificação como remanescente de quilombo concedida por meio da Portaria nº 38749, processo de número 01420.003004/2005-84. Também foi reconhecida nos âmbitos municipal e estadual.

[12] As Alças Oeste e Norte unem o contorno de Betim (BR-381 (Sul)/262) à BR-381 (Norte), na altura da sede de Ravena, município de Sabará, com extensões de, aproximadamente, 26 km e 44 km, respectivamente, tangenciando, dessa forma, 8 municípios – Betim, Contagem, Ribeirão das Neves, Pedro Leopoldo, Vespasiano, São José da Lapa, Santa Luzia e Sabará (EPIC/RIPC, 2024).

O que este e outros empreendimentos de grande porte têm em comum, além de suplantar as práticas vinculadas a territórios existenciais específicos, é a recorrência de ignorar pressupostos básicos de direitos adquiridos, como a necessidade de consulta livre, prévia, informada e de boa fé, prevista na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). No caso específico, o Ministério Público Federal (MPF) ingressou com uma ação civil pública para suspender o atual formato do processo de consulta aos povos e comunidades tradicionais afetados pela construção do Rodoanel Metropolitano de Belo Horizonte. Segundo o MPF, o Governo de Minas Gerais delegou a empresas privadas (Rodoanel BH S.A. e Tractebel Engineering Ltda.) a condução das consultas, o que é considerado irregular, pois trata-se de uma atividade de natureza pública e sem amparo legal para ser executada por entidades privadas[13].

No entanto, em relação às instâncias acionadas por cada agente envolvido no contexto em questão, não se trata somente de disputas que ocorrem em nível político institucional, mas se expandem e conduzem a disputa pelo espaço à uma perspectiva ontológica onde o que está em jogo é a própria existência de mundo de um dado grupo. Como nos descreve uma liderança do Quilombo Mangueiras e iyalorixá do Ilê Axé Oyá Labá Tojú Arà Womom, cujo território também está situado na região norte da cidade,

> Dizem que vai ter uma alça [do Rodoanel] ali onde eu coloquei as placas fotovoltaicas, na esquina do Recanto da Boa Viagem. E aí eu fiz um assentamento enorme de Exu lá, que eu quero ver eles passarem por cima do ancestral. Não vai passar de jeito nenhum! Eles também querem cavar o Ribeirão Onça, tirar as rochas do leito do rio, descaracterizá-lo. Vai ter muita erosão (26 de abril de 2024).

No segundo caso citado por esta interlocutora, a intervenção proposta pela Secretaria de Obras da Prefeitura de Belo Horizonte e aprovada pelo Conselho Municipal de Meio Ambiente está vinculada à otimização do sistema de macro e microdrenagem na Bacia Hidrográfica do Ribeirão Onça. Na proposição do "Parque Ciliar Comunitário do Ribeirão Onça", está previsto o afundamento do leito do curso d'água em quatro metros de profundidade ao longo de quase dois quilômetros de

[13] Ação Civil Pública nº 6037201-24.2024.4.06.3800. Disponível em https://encurtador.com.br/JHlUL, acesso em 20 de outubro de 2025.

extensão[14], além da remoção de pessoas e possivelmente duas casas de axé. Assim como no caso do Lagoa do Nado, barragem artificial que, projetada para amortizar as inundações, colapsou por "falha humana" (segundo os peritos), a proposta aparentemente comunitária do parque "ciliar" não supõe um corredor ecológico e sim uma grande intervenção "técnica" no meio ambiente, uma escavação mecanizada que promete destruir a massa rochosa constitutiva do leito do ribeirão a fim de mitigar sua mancha de inundação em trecho próximo à cachoeira situada entre os bairros Ouro Minas e Novo Aarão Reis. Como bem define a iyalorixá com a qual dialogamos, "eles querem mexer na natureza sem ter competência para isto" (26 de abril de 2024).

Neste e noutros casos, os quais acessamos ao longo da pesquisa de campo, as comunidades de terreiro insurgem-se como agentes fundamentais para as agendas de conservação ambiental e ações de salvaguarda do próprio patrimônio cultural, este que é comumente posto à prova frente às diferentes modalidades de racismo que se manifesta na disputa pela construção do espaço. A lista das instituições responsáveis pelas diversas formas de preconceito contra as comunidades de terreiro passa não só pelas instâncias do Estado, mas igualmente pelos empreendimentos e formas de exploração vinculadas à mineração, pelas igrejas, pelo sistema escolar e de saúde, pelo acesso ao saneamento e demais fatores de impacto.

Outra de nossas interlocutoras, pertencente ao Quilombo Manzo Ngunzo Kaiango, localizado em Belo Horizonte e Santa Luzia, e makota no terreiro de candomblé abrigado neste território negro, nos conta em detalhes como a capital de Minas Gerais vem ao longo dos anos degradando e expropriando as comunidades de terreiro e a própria biodiversidade que lhes é constitutiva.

> A água que a gente tem aqui, hoje, que é a da primeira água, ela está toda protegida, cercada. A gente tem água hoje dentro da Mata da Baleia e que o tempo todo é vigiada. Tem placas lá: "é proibido", "área privativa", "é proibido o acesso de pessoas". Aí começa a dizer que a área é de preservação ambiental. (...) A gente vê a natureza, mas a gente não consegue acessar a natureza e manter um diálogo hoje permanente com a natureza. A gente ia para a Mata do Mangabeiras, a gente não sabia nem que aquela mata ali era do Mangabeiras. Depois que começaram a cercar e colocar como área de preservação ambiental (08 de maio de 2024).

[14] O parecer técnico da Secretaria Municipal de Meio Ambiente pode ser consultado pelo link https://encurtador.com.br/5omRs, acesso em 11 de outubro de 2025.

A comunidade do Manzo[15] teve relevante participação no processo de proteção provisória da Serra do Curral e no processo judicial de suspensão de outorga de licenças ambientais para o Complexo Minerário Serra do Taquaril, da empresa Tamisa, situado na Serra do Curral e que afeta diretamente o território quilombola e também os municípios de Belo Horizonte, Nova Lima e Sabará. Decorre desse movimento comunitário o processo de proteção provisória do sítio, decreto nº 48.443 de 14/06/2022. A atuação desta comunidade ocorre por meio de ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público Federal (MPF), com base no argumento de que as licenças prévia e de instalação concedidas pelo Estado de Minas Gerais foram emitidas sem a indispensável consulta prévia, livre e informada[16] da comunidade quilombola.

Vale destacar que as comunidades de terreiro com as quais dialogamos reivindicam espaços e áreas verdes sem os quais suas manifestações materiais e espirituais estão sob risco, o que reforça a necessidade de reconhecimento formal destas práticas no processo de salvaguarda dos espaços de referência destes povos. Ao pensar a diáspora africana no Brasil, em especial as práticas afro-religiosas na cidade de Belo Horizonte e região metropolitana, conectamos tais fazeres a outras experiências coletivas afrodescendentes mundo afora. Em todos os contextos, o que resta de comum é, por um lado, a experiência universal do racismo e, por outro, os modos criativos a partir dos quais a África desterritorializada se reafirma frente ao colonialismo.

No sentido mais amplo da experiência negra afrodiaspórica desterritorializada / reterritorializada (DELEUZE E GUATTARI, 1995; HASBAERT, 2004)[17] pelo mundo, às contribuições teóricas e reflexivas de pensadores dos estudos pós-coloniais, como

[15] Reconhecida e certificada pela Fundação Palmares em 2007, bem como reconhecida como patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte em 2017 e, posteriormente, como patrimônio estadual por Minas Gerais em 2018.

[16] Requisito previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), bem como nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

[17] Os conceitos de desterritorialização e reterritorialização descrevem processos complementares de transformação das relações entre sujeitos, práticas e espaços. A desterritorialização ocorre quando há uma ruptura ou deslocamento em relação a um território físico, simbólico ou cultural, rompendo vínculos que antes estruturavam identidades e modos de vida; por sua vez, a reterritorialização dentro desta perspectiva representa o movimento de reconstrução desses laços em novos contextos, por meio da criação de significados, pertencimentos e práticas que reconfiguram o espaço vivido. Para Deleuze e Guattari (1995), tais movimentos não são lineares nem opostos, mas coexistem em fluxo contínuo, expressando tanto a força de desagregação quanto a potência criadora dos grupos sociais. Como observa Haesbaert (2004), a desterritorialização nunca é total, pois toda perda de território implica também a invenção de novas territorialidades — materiais, simbólicas ou espirituais — que revelam a capacidade dos sujeitos de reinventar o sentido de fazer e habitar o mundo.

Stuart Hall (2006) e Paul Gilroy (2007), autores estes também racializados, nos servem aqui para pensar os temas da raça, do racismo e das (des)territorialidades das religiões afrodiaspóricas no contexto brasileiro. Stuart Hall, assim como Paul Gilroy, desenvolve suas reflexões sobre a diáspora africana nos anos em que a globalização era o foco de muitas discussões e o multiculturalismo emergia como questão no discurso de governos neoliberais. Cada qual a seu modo, ambos contribuíram para a compreensão do tema e, vale ressaltar, a partir do ponto de vista daqueles outrora diretamente afetados pelo empreendimento colonial e sua máquina da morte e destruição.

É certo que tanto Stuart Hall quanto Paul Gilroy compreendem o racismo como uma violência social e estrutural cuja possibilidade da superação implica na apreensão das múltiplas dimensões desta perpetração. A partir de formas variadas, que podem estar vinculadas à biologia, religião, educação, geografia, entre outras tantas dimensões práticas, o racismo é aquilo que busca se impor a partir de violência material e simbólica, amalgamado às dimensões urbanas e ambientais. Hall alerta:

> O que parece mais apropriado é uma concepção mais ampla do racismo, que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. (...) Evidentemente as histórias do fechamento racial e étnico variam bastante de acordo com o lugar. (...) Entretanto, a fusão dos discursos de inferiorização biológica e cultural parece ser uma característica definidora do momento muticultural (HALL, 2006, p. 69).

De outro modo, Paul Gilroy sugere que a superação do racismo, nas mentalidades e no sentimento, implica primeiramente na "libertação" desta categoria de pensamento - no sentido absoluto, mais profundo e definitivo. Como ele enfatiza:

> A busca da libertação da "raça" é um problema de especial urgência para aqueles que, tal como os negros modernos no período posterior à escravidão transatlântica, foram designados para ocupar uma posição inferior nas hierarquias duradouras criadas pela raciologia. (...) Negros e brancos estão presos conjuntamente pelos mecanismos de "raça" que alienam uns aos outros e amputam sua humanidade comum (GILROY, 2007, p. 33).

A leitura desses pensadores nos chama a atenção para a recorrência do referente biológico e genético impregnado mesmo quando a categoria "raça" é redefinida semanticamente como categoria "social". Essa redefinição politicamente empreendida pelos movimentos negros no ativismo da resistência e luta por direitos humanos e

justiça racial, contra a discriminação, a exclusão social e o racismo no Brasil, expressa o processo de construção de uma identidade (negra) positiva, cujos marcadores da diferença são múltiplos – estéticos (estilo do cabelo, roupa, adereços etc.), culturais (religião, música, tradições etc.), simbólicos (ancestrais, artísticos, espaciais etc.), além do fenótipo e a cor da pele. Segundo Hall (2006), racismo possui lógica própria: justificar, por intermédio de características biológicas, as diferenças raciais e culturais que legitimam a exclusão de outrem, a fim de manter relações assimétricas de poder, de exploração socioeconômica e subalternização do outro, como observa Gilroy (2007).

Além disto, tal leitura pós-colonial nos possibilita uma reflexão para a condição imposta a povos de terreiros – em atenção ao alerta de Stuart Hall – como vítimas do racismo manifesto em decorrência de práticas religiosas, desafiados a lidar cotidianamente contra a intolerância, a discriminação, a exclusão e a perseguição. Nesta desafiante lida cotidiana evidencia-se a emergência de negociar seus espaços de trânsito, ocupação e dignidade. Condição, portanto, imposta no passado e atualizada no presente, quando povos de terreiros e comunidades quilombolas – sem esquecer os povos originários – persistem na luta pelo direito de permanecer ou ter de volta o espaço e ambiente da ocupação, sobrevivência, sociabilidade e memória ancestral; portanto, não simplesmente espaço físico territorial, mas a territorialidade, onde a tradição é o repertório da existência e resistência sobretudo criativas do povo negro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de. **Outros mapas**. Conferência de encerramento no Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social Fundação Joaquim Nabuco, 15 a 17 de outubro de 2012.

ASSMANN, Jan. **O preço do monoteísmo**. Trad. Markus Hediger e Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **Topologias do Axé**: a casa, o tempo, o corpo. In. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 31, n. 71, e710401, jan./abr. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos** – Modos e Significações. Brasília: CNPq/INCT, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Ed. N-1, São Paulo, 2013.

GILROY, Paul. **Entre campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo:Annablume, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

STENGERS, Isabelle. Introductory notes on an ecology of practices. **Cultural Studies Review** 11 (1): 183-196, 2005.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

TRACTEBEL ENGIE. **Estudo Prévio de Impacto Cultural e Relatório de Impacto ao Patrimônio Cultural (EPIC/RIPC)** Rodoanel Metropolitano de Belo Horizonte – Alças Norte e Oeste Municípios de Betim, Contagem, Pedro Leopoldo, Ribeirão das Neves, Sabará, Santa Luzia, São José da Lapa e Vespasiano, 2024.

ST 33: Técnicas do fazer junto: escritas coletivas e pesquisas engajadas

Etnofabulação e escritas coletivas: experiências de pensar e fazer junto no Coletivo Panelinha Audiovisual

Luz Mariana Blet[1]
Éder dos Santos Braz[2]
Jeferson Vieira[3]

Resumo:

Este trabalho apresenta a experiência do Coletivo Panelinha Audiovisual, criado por discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desde 2023, o coletivo busca mobilizar a escrita antropológica para além do individualismo acadêmico, propondo uma criação epistemológica, estética e política que tensiona os limites da universidade e a reivindica como território de produção de conhecimento para corpos historicamente periféricos: pessoas pretas, mulheres, mães e LGBTQIA+.
Neste contexto, propomos a noção de etnofabulação, conceito em construção coletiva, criado a partir do curta *É preciso aprender a voltar para casa* (2024). A obra articula performance, corpo e imagem como estratégias para fabular memórias visuais enterradas, tensionando a própria possibilidade de narrar a experiência afro-diaspórica. A etnofabulação emerge como um caminho para fabular e reinscrever imagens e histórias que não se encontram materialmente no território, mas existem na subjetividade, na oralidade e no pertencimento de pessoas racializadas e periféricas. Inspirados pela etnoficção de Jean Rouch, pela fabulação crítica de Saidiya Hartman (2021) e pela escrevivência de Conceição Evaristo (2006), afirmamos a potência de uma antropologia feita em coletivo, enraizada em corpos, memórias e imagens insurgentes, na qual fabular é recusar que a ausência de materialidade limite a possibilidade de compartilhar outras histórias.

Palavras-chave: Etnofabulação; Antropologia Audiovisual; Escrita coletiva; Coletivos

1 - Introdução

[1] Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Contato: luzmarianablet@gmail.com.
[2] Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Contato: ebrazz@icloud.com.
[3] Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFSC). Contato: jv@ifsc.edu.br.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pensar e fazer antropologia em coletivo implica deslocar os modos tradicionais de produção do conhecimento, historicamente pelo individualismo, pela separação entre sujeito e objeto, e por uma pretensa objetividade científica que, como bem nos lembra Donna Haraway (1995) é uma ficção, produzida por uma perspectiva particular, geralmente branca, ocidental e masculina. Ao contrário, reconhecer o fazer coletivo na antropologia, como prática situada e relacional, é assumir que todo o conhecimento é produzido a partir de corpos com histórias e realidades específicas.

Em contextos marcados por desigualdades raciais, de gênero e de classe, propor uma antropologia compartilhada é também um gesto político que questiona a universalidade dessa objetividade e reivindica outros modos de produzir conhecimento, mais implicados e afetivos. É neste cenário que é criado o Coletivo Panelinha Audiovisual, em 2023, como uma proposta de experimentação epistemológica, estética e política. Formado por estudantes vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). O coletivo se dedica a práticas colaborativas de pesquisa e criação no campo da antropologia visual, explorando o *fazer junto* como forma de pensar e narrar a partir de corpos, histórias e experiências situadas.

O coletivo nasce com o intuito de tensionar fronteiras entre arte e ciência, texto e imagem, corpo e teoria. Sua atuação parte da compreensão de que a antropologia visual não se reduz à técnica ou ao registro, mas constitui uma forma de produção de conhecimento. Nesse sentido, a fotografia e o audiovisual são compreendidos como campos de fabulação e experimentação, reconfigurando a experiência etnográfica a partir de gestos criativos e compartilhados. Inspirados pelas noções de escrevivência (Evaristo, 2006), fabulação crítica (Hartman, 2021) e etnoficção de Jean Rouch, propomos o conceito de etnofabulação como modo de produzir pensamento a partir das imagens, fabular nas lacunas, ausências e silenciamentos, reinscrevendo no campo da antropologia vozes, corpos e memórias historicamente marginalizados.

A experiência do Coletivo Panelinha Audiovisual articula-se, assim, como uma prática de *fazer junto*, em que escrita e imagem se constroem de forma colaborativa, por meio de experimentações performáticas, fílmicas e visuais. Neste artigo, apresentamos a trajetória do coletivo desde sua formação, em 2023, destacando dois de nossos trabalhos

vinculados a pesquisas na antropologia, os processos criativosdo o curta "É preciso aprender a voltar pra casa" (2024) e a construção da mandala e do filme "Fazer Ver Junto" (ainda em processo). A partir dessas experiências, discutimos como a prática coletiva e a antropologia visual se entrelaçam na criação de metodologias compartilhadas e na invenção de modos de fabular o mundo, propondo outras formas de produzir conhecimento.

2 – O Coletivo Panelinha Audiovisual

O Coletivo Panelinha Audiovisual surgiu em 2023, a partir da união de estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (PPGAS/UFSC). Além do interesse comum pela antropologia audiovisual, todos compartilhavam experiências prévias em cinema, fotografia e outras formas de expressão visual.

Naquele ano, Luz Mariana Blet — doutoranda do PPGAS/UFSC, estudante de Cinema, publicitária, fotógrafa e atuante no audiovisual independente —, Éder Braz — mestrando do PPGAS/UFSC, publicitário e realizador audiovisual —, Sergio de Almeida Machado — mestrando do PPGAS/UFSC e cineasta — e Jeferson Vieira — produtor multimídia, realizador audiovisual e artista visual, que na época se preparava para ingressar no mestrado do PPGAS/UFSC — reuniram-se em torno da produção de uma Mostra Fotográfica e Audiovisual nas Jornadas Antropológicas, evento organizado pelos discentes do programa.

A parceria nesse processo, somada às reflexões sobre antropologia visual e aos desafios de fortalecer esse campo dentro da instituição, que, embora possua um núcleo historicamente relevantes na área, na atualidade, aparenta estar inativo ou sem atividades acessíveis aos estudantes, levou o grupo a se reconhecer, gradualmente, como um coletivo.

O nome Panelinha Audiovisual nasce de uma brincadeira com a ideia de "panelinha" como grupo fechado, ressignificando-a de forma positiva. A panela é vista como lugar de preparo e transformação: onde a matéria-prima se converte em alimento, e este, inspirados pelas epistemologias de matriz africana, é também um símbolo da

coletividade, da ancestralidade e da resistência cultural. A metáfora remete também à produção de conhecimento e criatividade, rompendo com lógicas individualizantes e competitivas da academia, e propondo um trabalho coletivo em que as pesquisas, ao entrarem nessa panela, deixam de ser de apenas um indivíduo mas passam a ser também de todo o coletivo.

O coletivo tem se constituído como um espaço de reflexão teórica e de posicionamento político, mas também como um lugar de afeto e acolhimento. Em diálogo com Beatriz Nascimento, como uma forma de aquilombamento. A partir dessa formação inicial, outras pessoas passaram a integrar o grupo, movidas tanto por afinidades teóricas quanto pelos laços afetivos. Nesse processo, em 2025, juntaram-se ao coletivo Naju Pereira, mestranda no PPGAS/UFSC e jornalista, e Aruanã Amaral, doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC, músico e arte-educador.

O Coletivo Panelinha Audiovisual, ainda que não esteja vinculado diretamente a um território periférico específico, pode ser compreendido como periférico dentro do espaço acadêmico. Constituído por pessoas pretas, mulheres, mães e LGBTQIA+, o coletivo reivindica a universidade como um território possível de habitar, subvertendo a lógica de um espaço historicamente excludente para esses corpos. Nesse movimento, não apenas questiona os limites da produção acadêmica tradicional, mas também afirma um modo de fazer ciência que é epistemológico, estético e político, sustentado em perspectivas situadas, como propõe Donna Haraway (1995). Ao integrar arte e ciência, forma e conteúdo, o coletivo busca criar um espaço de experimentação onde as pesquisas individuais se entrelaçam, os materiais em processo são compartilhados e novas metodologias coletivas são testadas.

3 - É preciso Aprender a Voltar Pra Casa

Em nosso primeiro trabalho enquanto Coletivo Panelinha Audiovisual, produzimos o curta-metragem É preciso aprender a voltar para casa (2024). A obra nasce a partir da pesquisa etnográfica de Éder Braz (2025), homem negro, nascido em Caxias do Sul (RS), cuja dissertação de mestrado intitulada “Trajetórias de famílias

negras da cidade de Caxias do Sul: encontros a partir de fotografias de acervo e objetos de afeto" fundamenta a proposta. Inspirado na sabedoria do quilombola Antônio Bispo dos Santos, *Nego Bispo*, para quem o caminho de volta para casa é sempre um novo aprendizado, o curta articula performance, corpo e imagem como estratégias de fabulação de memórias visuais enterradas, tensionando as possibilidades de narrar experiências afro-diaspóricas, individuais e, sobretudo, coletivas, em sintonia com a noção de *escrevivência* de Conceição Evaristo (2006).

A proposta dialoga com a etnoficção de Jean Rouch, que tensiona fronteiras entre antropologia e cinema, etnografia e ficção, como aponta Fieschi (2009), e com a fabulação crítica de Saidiya Hartman (2021), proposta como método para recompor, a partir das lacunas e violências dos arquivos do Atlântico Negro, narrativas que reinventam passado, presente e futuro das humanidades historicamente silenciadas. A partir dessas referências, propomos a ideia de etnofabulação, entendida como caminho possível para fabular imagens e histórias ausentes nas narrativas oficiais e na materialidade, mas presentes na subjetividade, na oralidade e no pertencimento de pessoas racializadas e periféricas. Fabular, nesse sentido, é recusar que a ausência de materialidade limite a partilha de histórias, instituindo um exercício de busca identitária e de inscrição do corpo negro na antropologia não como objeto, mas como sujeito de suas próprias narrativas.

Em um contexto acadêmico de maioria subalternizada, essa produção constitui um ato estético e político. Como lembra Rancière (2009), a política emerge quando aqueles antes excluídos e invisibilizados afirmam sua participação nos espaços dos quais eram marginalizados. Na perspectiva de Suely Rolnik (2018), reconhecemos que a potência política da arte não se reduz a um engajamento panfletário, mas se manifesta no próprio processo de criação de um comum, na mobilização de afetos e na geração de novas conexões e subjetividades.

Figura 1 - É preciso aprender a voltar pra casa (2024)

3.1 - Processo de criação do filme

A ideia do curta surgiu quando Éder Braz compartilhou com o coletivo seu desejo de criar um filme ou performance vinculada à sua pesquisa. Naquele momento, todos os integrantes cursavam a disciplina Antropologia e Performance, ministrada pelo professor Scott Head. O interesse em realizar uma performance que dialogasse com a pesquisa foi então abraçado pelo grupo e transformado em filme. Em sala de aula, uma primeira experimentação performática permitiu testar imagens, gestos e narrativas que dariam corpo à ideia do filme.

O roteiro foi construído coletivamente, a partir da discussão dessa performance inicial. Nesse processo, utilizamos não apenas referenciais da antropologia, mas também as experiências e saberes profissionais que cada integrante trazia de trajetórias anteriores, tais como a publicidade, o cinema e a produção multimídia. Diferentemente das formas de escrita e autoria mais individualizadas da academia, esse modo de criação coletiva se aproxima das dinâmicas de trabalho das equipes criativas, em que ideias são elaboradas de maneira colaborativa, como ocorre em reuniões de concepção publicitária ou de desenvolvimento audiovisual.

A filmagem ocorreu em uma tarde ensolarada, no bosque localizado atrás do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH/UFSC). Com equipamentos pessoais, roupas, acessórios e objetos reunidos pelo grupo, construiu-se o figurino do personagem Bituca, nomeado por Éder.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Descalço, Bituca veste um traje marcado por histórias e ancestralidade. Durante sua caminhada, sons da natureza entrelaçam-se ao toque de tambor, berimbau e ladainhas, evocando uma busca que o conduz à terra, lugar de memória e identidade negra.

Inspirados pela perspectiva de Leda Maria Martins (2003), que compreende o corpo e a voz como lugares de inscrição e atualização da memória, construímos o caminhar de Bituca como gesto que reinscreve saberes, convoca temporalidades afrodiaspóricas e atualiza uma consciência coletiva. O contato com a terra, os pés descalços e a escuta dos sons que o acompanham foram pensados como práticas de memória viva, nas quais o corpo em movimento se transforma em território de lembrança e ancestralidade.

À beira de um riacho, Bituca cava o solo com as mãos e desenterra fotografias que emergem como rastros de outras temporalidades: retratos 3x4, intercalados com fotografias de memórias de amizades, famílias e presenças negras. Como propõe Tina Campt (2017), ao escutar essas imagens do cotidiano, percebemos vibrações silenciadas dessas vidas de famílias negras, que moldaram Caxias do Sul para além das narrativas oficiais. As imagens são recolhidas em uma peneira de palha e carregadas por Bituca como uma oferenda, como um vestígio de outras futuridades possíveis.

Seguindo o curso do rio, Bituca encontra, entre as folhas de uma árvore, um *abebê* de Oxum, espelho que reflete passado e presente vivos. Ao encarar o próprio reflexo sem máscara, a sonoridade ritual dá lugar ao *dub*, gênero musical que conecta tradição e afrofuturismo. A cena final mostra Bituca deixando a máscara sobre uma pedra no riacho, gesto que, ao lado da água em movimento, anuncia ancestralidade e continuidade, sinalizando a abertura de um novo tempo.

Figura 2 - Making of do filme

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4 – O coletivo como prática e objeto de pesquisa

Luz Mariana Blet, em sua pesquisa de doutorado, aborda a atuação de coletivos de audiovisual de diferentes territórios periféricos da América Latina investigando, não apenas a performance e as produções artísticas e culturais, mas também, buscando compreender o coletivo antropologicamente como fenômeno que se constrói e é construído pelos sujeitos.

Nesse contexto, durante o doutorado em Antropologia, ocorre a formação do Coletivo Panelinha Audiovisual. Inicialmente, sua criação não foi pensada como parte da pesquisa; aos poucos, no entanto, a pesquisadora passou a compreender o coletivo em seu caráter periférico no contexto acadêmico, levando a considerá-lo não apenas como prática na academia, mas também como objeto de reflexão teórica de sua pesquisa.

Em 2024, Luz realizou parte de sua pesquisa etnográfica em Medellín, Colômbia, acompanhada de seu filho Miguel, de quatro anos. Na etapa de campo, acompanhou a atuação de coletivos de audiovisual em territórios periféricos e disponibilizou uma câmera fotográfica para o filho, permitindo sua participação ativa na investigação. As imagens produzidas por Luz, por Miguel e pelos coletivos, que também registraram a presença de ambos, serviram de base para a criação de um produto visual, do qual outros integrantes do coletivo Panelinha Audiovisual também participaram.

4.1 – A Mandala como etnofabulação do fazer coletivo

No contexto desta pesquisa etnográfica compartilhada, o exercício visual de invenção e tradução que não se limita a representar a realidade observada, mas que a reinventa em diálogo com os sujeitos envolvidos no campo, está alinhado a nossa proposta de etnofabulação. Nesse sentido, a criação de uma Mandala articulando

olhares, gestos e narrativas, emerge como síntese desse processo de composição coletiva.

Como discorre Luz Mariana Blet (2025), ao experimentar a montagem de uma Mandala em tecido, composta por colagens, costuras, bordados e fotografias, o trabalho de produção visual não foi apenas uma criação estética, mas também, uma prática coletiva de fabular sentidos sobre o que foi vivido.

A inspiração na figura da Mandala surgiu da própria observação em campo, em que comunidades periféricas, muitas vezes marcadas por ancestralidades indígenas e memórias de deslocamentos forçados do ambiente rural para o urbano, organizavam Mandalas em seus encontros comunitários, como forma de articular identidade, memória e resistência.

Figura 3 - Foto de Mandala observada em campo

Com base nesta referência visual, as fotografias se tornaram matéria prima para compor um produto que contém o trabalho manual coletivo. Ao cortar, costurar, colar, bordar, cada pessoa imprime sua marca, reafirmando a dimensão compartilhada do processo. Estas imagens foram dispostas em uma estrutura circular, que se conectam, por meio da costura, em diferentes pontos, evoca um tempo espiralar (Martins, 2021),

articulando territórios, pessoas e objetos em uma temporalidade que entrelaça passado e presente e fabula sentidos possíveis.

Figura 4 – Sequência de imagens da construção coletiva da Mandala

Os sentidos mobilizados por essa composição, acompanham o percurso da pesquisadora e seu filho em campo: a chegada ao território, materializada pelo gesto de pintar os pés com barro e marcar o tecido; o reconhecimento deste espaço, observando suas paisagens, arquitetura e habitantes; a aproximação a estas pessoas, conhecendo de

perto suas feições, hábitos, sonhos e memórias; a inserção no trabalho coletivo, percebido das mais diversas formas, seja nas cozinhas comunitárias das mulheres das grandes panelas, nos jogos de futebol das crianças nos campinhos do bairro; nas construções e mutirões comunitárias; ou no trabalho de registro e memória realizado pelos coletivos de audiovisual.

Ao aproximar-se do centro da Mandala, podemos ver um olho humano, emoldurado por um bordado em forma de câmera fotográfica, que traz o nome dos coletivos audiovisuais envolvidos neste processo: O Señales de Humo e El Lente, interlocutores da pesquisa em Medellín, e o Coletivo Panelinha Audiovisual.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

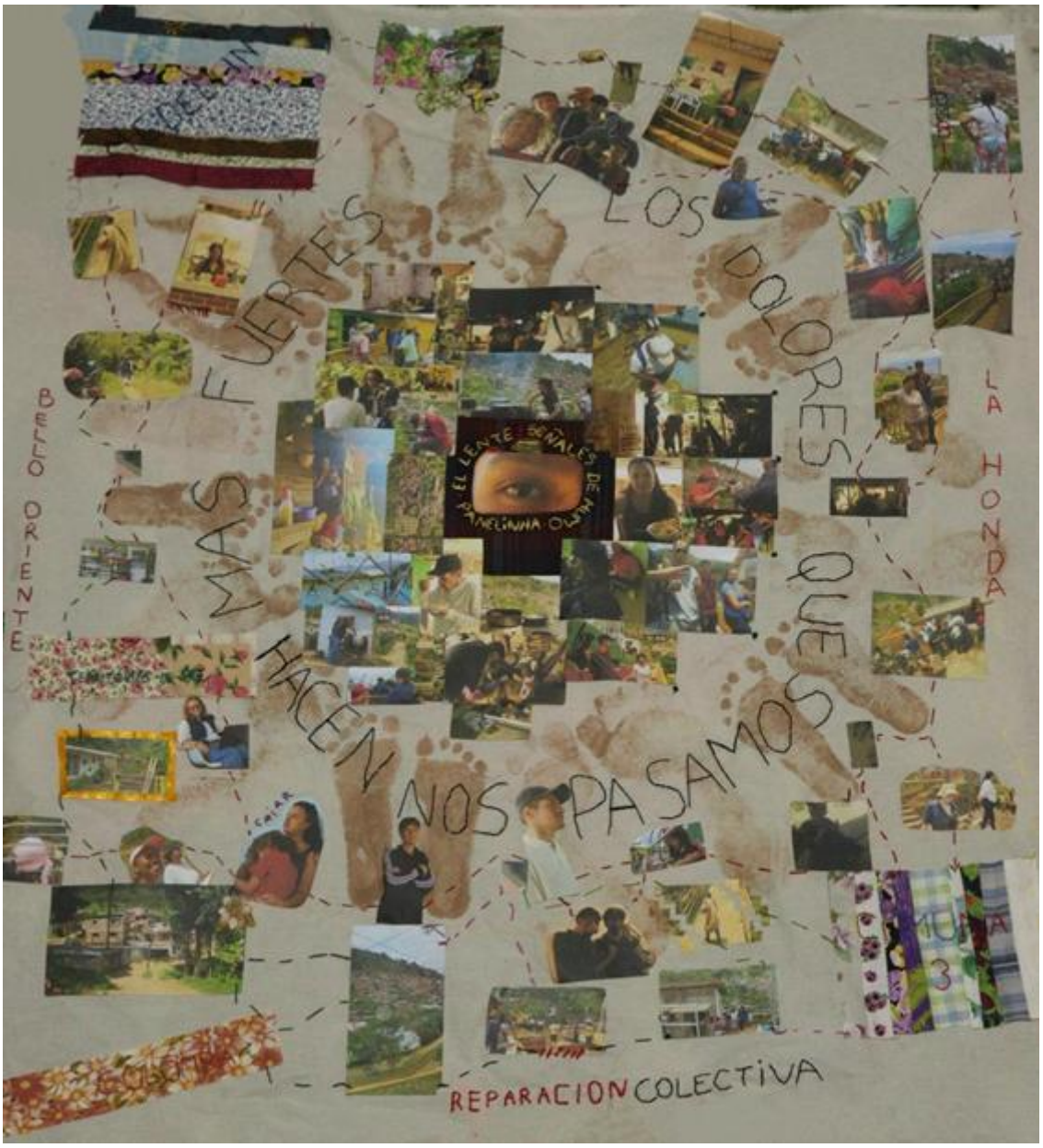


Figura 5 - Foto da Mandala em tecido

Essa Mandala também organiza a estrutura do roteiro do filme, que ainda está em processo de construção junto ao Coletivo Panelinha Audiovisual, mas que até o momento leva o nome “Fazer Ver Junto”, uma narrativa que se constrói em movimento espiralar, feita de aproximações e afastamentos do centro, revelando novas camadas de imagens e sentidos a cada retorno. Dialogando com Édouard Glissant (1990) e sua

defesa da opacidade e da não linearidade, buscamos criar por sobreposições entre som e imagem, produzindo desvios e deslocamentos, evitando uma narrativa didática.

Imagens de pés, muitas captadas por Miguel, funcionam como metáfora desse caminhar e do próprio ato de pisar o território, compondo um jogo de fragmentos visuais que evocam aquilo que Deleuze (1987 apud Rancière, 2001) descreve como "blocos de movimento-duração".

Esses fragmentos de fotografias e vídeos feitos em campo, são conectados pelas nossas mãos que os manipulam, cortando, colando e costurando pedaços de tecido, papel e imagens. As cenas que registram esse ato de montagem reforçam a dimensão manual e coletiva da narrativa, uma escolha estética inspirada em obras como a da artista visual Rosana Paulino, para quem a costura é uma sutura visível, um gesto de cura e reconstrução (LOPES, 2018).

O trabalho manual, nesse sentido, não é apenas técnica, mas metáfora do fazer antropológico: como lembra Benjamin (1987), o narrador artesão imprime sua marca na argila do vaso. O recorte, a colagem e o bordado das imagens não apenas estruturam a narrativa visual do filme, mas também contam a experiência vivida em campo como uma prática compartilhada. A Mandala, nesse processo, se desdobra em camadas: inicia pela chegada no território, com o pisar, as pegadas, as paisagens, passa pelo encontro com as pessoas e seus gestos cotidianos, e alcança o registro dos trabalhos coletivos. Os objetos de trabalho, como panelas, câmeras, enxadas, aparecem como símbolos de um fazer comum que envolve cozinhar, registrar, construir. E desse fazer emergem os frutos: as construções prontas, a comida partilhada, as imagens publicadas pelos coletivos, os jogos no campinho como expressão de coletividade.

A cada transição, nossa presença em campo e os nossos corpos no trabalho manual de produção da Mandala se fazem notar reafirmando o fazer coletivo como fio condutor.

Na mesma direção da Mandala em tecido, o eixo do filme também converge para a imagem do olho. No entanto, o audiovisual nos permite ir além do que é visível na fotografia impressa. Por meio de um movimento de zoom out, em que a lente se afasta e amplia o campo de visão, partimos de um primeiríssimo plano do interior do olho, onde aparece a imagem de Emerson, do coletivo El Lente, fotografando o olho do amigo

Breiner, seu colega de coletivo. No reflexo da íris, vemos Emerson com sua câmera, registrando o instante. Trata-se do ato de fotografar projetado dentro do próprio olho fotografado, um "olho-câmera" que não representa apenas a visão de um indivíduo, mas revela o gesto coletivo de ver e criar juntos.

5 - Considerações finais

Ao narrarmos nossa trajetória, reafirmamos que este artigo é, em si, um fruto do fazer coletivo que descrevemos. Nele, buscamos costurar as reflexões que emergem da prática do Coletivo Panelinha Audiovisual. Nosso fazer antropológico se consolida justamente no gesto de tensionar os modos tradicionais da disciplina, propondo em seu lugar uma antropologia compartilhada que é, antes de tudo, um posicionamento político. Habitamos a universidade como um território a ser subvertido, um aquilombamento onde afeto, teoria e prática visual se entrelaçam para questionar: quem pode produzir conhecimento? De que lugares e com quais corpos? Como fabular, a partir das lacunas, memórias e afetos, outros mundos possíveis?

Nossa aposta na antropologia visual como campo de fabulação vem se mostrando possível nas nossas produções. Nos processos do curta "É preciso aprender a voltar pra casa" e da mandala "Fazer Ver Junto", a etnofabulação vai se construindo como um método criativo para lidar com as ausências e silenciamentos dos arquivos. Ela nos permite operar um deslocamento fundamental para o coletivo: o corpo negro e periférico deixa de ser objeto de análise para se tornar sujeito narrante de sua própria história.

Essa prática se expande e ganha força em nossas parcerias e colaborações, que se tornaram um eixo vital de atuação e permanência na universidade. Além das produções ligadas às nossas pesquisas etnográficas, o coletivo também atua conjuntamente com outros projetos que compartilham de visões semelhantes sobre a produção de conhecimento, a luta antirracista e o papel das imagens nessas construções. Aqui, destacamos a parceria com projeto de pesquisa e extensão Ebó Epistêmico, coordenado pelas professoras Flavia Medeiros, Alexandra Alencar (PPGAS-UFSC) e Thainá Castro (Museologia-UFSC) e suas ramificações: o evento Fazendo Cruzos com

Antropologias, Artes e Museologias e Projeto "Ebó epistêmico nas escolas". Nesta colaboração, nos dedicamos ao registro audiovisual crítico, a fim de produzir não só um registro das ações, mas um material audiovisual crítico e engajado nessa perspectiva antirracista.

Iniciativas como estas nos permitem fortalecer, para além dos muros da universidade, o compromisso de produzir imagens engajadas, apoiar políticas afirmativas e reafirmar a importância da coletividade na construção de uma antropologia coletiva e engajada.

Referências:

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: __. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 165–196.

BLET, Luz Mariana. Em campo com meu filho: fotografia e experimentações em uma etnografia compartilhada. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, XV, 2025, Salvador. Anais Eletrônicos. Salvador: RAM, 2025. Disponível em: https://www.ram2025.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?q=eyJwYXJhbXMiOiJ7XCJJRF9UUkFCQUxIT1wiOlwiMjMwMFwifSIsImgiOiJlMWM3MWUyNTA2MzEwYzNlNDY0ZTc1MDRjNDE5MGE4MiJ9.

BRAZ, Éder dos Santos. Trajetórias de famílias negras da cidade de Caxias do Sul: encontros a partir de fotografias de acervo e objetos de afeto. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

CAMPT, Tina M. Listening to images. NC: Duke University Press, 2017.

É PRECISO APRENDER A VOLTAR PRA CASA. Panelinha Audiovisual, Florianópolis, 2024. Disponível em: https://youtu.be/fGv3EFBrPyU?si=tKD-6_PkyTe_aVSX

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FIESCHI, Jean-André. Derivas da ficção: notas sobre o cinema de Jean Rouch. Devires – Cinema e Humanidades, v. 7, n. 2, p. 12–29, 2009.

GLISSANT, Édouard. Poética da relação. Tradução de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, n. 5, p. 7–41, 1995.

LOPES, Fabiana, 2018. “Rosana Paulino: o tempo do fazer e a prática do compartilhar”. In: Rosana Paulino : a costura da memória. Curadoria Valéria Piccoli, Pedro Nery ; textos Juliana Ribeiro da Silva Bevilacqua, Fabiana Lopes, Adriana Dolci Palma. São Paulo : Pinacoteca de São Paulo, p. 163-181.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGUI, Clara et al. (org.). Pensamento negro radical: antologia de ensaios. São Paulo: Edições Crocodilo, 2021.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. Letras, n. 26, p. 63–81, 2003.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. SP: Instituto Kuanza, 2006, p. 117-125.

OLIVEIRA, R. C. de. (1996). O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista De Antropologia, 39(1), 13-37. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111579

RANCIÈRE, Jacques. A estética como política. Devires – Cinema e Humanidades, v. 7, n. 2, p. 14–36, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. De uma imagem à outra? Deleuze e as eras do cinema. Tradução de Luiz Felipe G. Soares. In: __. La fable cinématographique. Paris: Le Seuil, 2001.

ROLNIK, Suely. O inconsciente colonial-capitalístico. In: __. Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 21–97.

A ESCRITA DE UM "NÓS" A PARTIR DE NÓS

Luiza Costa de Souza[1]

Palavras Chaves: Nós; metodologia; experiências; mulheres negras; subversão

Resumo:

Pesquisas contra-hegemônicas precisam ser feitas e pensadas a partir de referências teóricas e um olhar metodológico diferente. Quando se pensa sobre o "Nós" na Antropologia, entende-se que foi um lugar de referência e humanização particular por muito tempo; branco, masculino-heteronormativo e europeu, foi pensado para se referenciar à um estatuto coletivo auto-concedido. E a partir de si definiram-se como modelo da condição de humanidade, assim como detinham o poder da produção de conhecimento e de determinar quem são os "Outros" desse "Nós", e consequentemente, os desumanizar. Mas, neste processo acadêmico e fora da academia, compreendo que, nós, enquanto pessoas negras, subvertemos esse estatuto e nos construímos como um legítimo "Nós" a partir de Nós. A vista disso, busco com este trabalho pensar uma forma feminino-negra-coletiva de construir pesquisa, com um olhar epistemológico e metodológico a partir de "Nós", que pensa em comunidade, pertencimento e identificação para fazer Antropologias mais diversas. Com um debate alicerçado na Epistemologia Feminista Negra (COLLINS, 2019) e do conceito do *escrevivências* (EVARISTO, 2020), busco discutir neste trabalho a produção de saberes e as novas narrativas contadas por esse "Nós", enquanto mulheres negras. Esta análise parte das experiências compartilhadas em entrevistas de pesquisa com minhas três colaboradoras, somadas às minhas próprias vivências. Proponho, então, refletir sobre como tecemos este olhar e material na produção

[1] Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA)

científica e, também, explorar como a partir disso podemos construir novas formas de vidas para nós, que vão além da colonização branca.

INTRODUÇÃO

A ideia de distanciamento entre o pesquisador e o pesquisado como forma de manutenção da neutralidade e objetividade científica também corrobora para que o que é diferente seja visto na esfera de desigualdade. Aliado a isso, a ideia de pesquisar o que é distante do pesquisador assegurava a legitimidade científica positivista da ciência, no seu início da institucionalização da antropologia enquanto disciplina.

Assim, a Antropologia, enquanto disciplina, consolidou-se a partir de referenciais que, por muito tempo, sustentaram um "Nós" hegemônico: branco, masculino, heteronormativo e europeu. Esse lugar de enunciação não apenas definiu a si mesmo como medida universal de humanidade, mas também estabeleceu quem seriam os "Outros", frequentemente desumanizados e excluídos da produção legítima de conhecimento.

Nas últimas décadas, contudo, diferentes vozes têm tensionado essa construção, reivindicando epistemologias e metodologias que expressam experiências plurais e não colonizadas. Este trabalho insere-se nesse movimento ao propor um olhar feminino-negro-coletivo sobre a pesquisa antropológica, ancorado na Epistemologia Feminista Negra (COLLINS, 2019) e no conceito de *escrevivências* (EVARISTO, 2020). A partir de entrevistas com colaboradoras e das próprias vivências da autora, busca-se pensar a pesquisa como prática de comunidade, pertencimento e identificação, capaz de abrir caminhos para antropologias mais diversas e comprometidas com a descolonização dos saberes.

- **MULHERES NEGRAS E A *OUTRIDADE***

A antropologia tem em seu início dois lugares muito bem estabelecidos, o do "Eu" e o do "Outro", alguns trabalhos clássicos da disciplina operavam com essa distinção,

como o de Malinowski (MALINOWSKI, 1976), que descrevia aqueles que pesquisava como os "Outros". É curioso que o lugar do "Eu" (que era o pesquisador) não era enunciado, apesar de ter sempre alguém falando por e sobre esses "Outros". E aqueles que produziam a pesquisa não eram identificados e muito menos realizavam uma reflexão autocrítica sobre as implicações de suas identidades e interferências na construção dos dados e análises. O que podemos entender como uma postura de "*truque de deus",* Donna Haraway (HARAWAY, 1995) elabora este conceito ao criticar a postura de alguns cientistas que acreditam que a produção de pesquisa é neutra, impessoal e deve ser afastada do seu "objeto" de estudo. Assim, pesquisadores tentariam escrever, analisar de uma posição onipresente e invisível, que, a partir de uma única perspectiva, pode falar sobre todos, em todos os lugares, tempos e que não precisa ser nomeado, alguém que fica em uma posição acima, observando e analisando aqueles que pesquisa. Dessa forma, através da falta dessa reflexão crítica sobre as relações de poder entre pesquisador e pesquisado, e sobre as posicionalidades dos autores, se produz a *outridade*.

Considerando que a antropologia em seu início, no final do Séc. XIX e início do Séc. XX, seguia as bases metodológicas positivistas, que acreditava que precisava manter-se um afastamento e pesquisar algo diferente, pois assim se mantinha o rigor científico e, portanto, os pressupostos basilares de qualquer ciência. Baseado nisso, os antropólogos pesquisavam aqueles que eram diferentes culturalmente de si, sendo os pesquisadores estabelecidos nesse começo da disciplina, em sua maioria, homens brancos estadunidenses e europeus, eles iam até o diferente, ou seja, pesquisavam as culturas não ocidentais. Ou melhor dizendo, pesquisavam pessoas não brancas.

Apesar da antropologia nesse período, ter problemas em nomear, discutir e incluir raça nas discussões, seus estudos sobre cultura estavam diretamente, em toda a discussão falando sobre raça, como nos apresenta Trouillot, em seu texto "Adieu, Culture: A New Duty Arises" (TROUILLOT, 2003). Mas ao utilizar "cultura" enquanto uma unidade de análise, tudo se resumia e explicava por essa totalidade, assim, os antropólogos não

debatiam sobre a questão racial e suas implicações na realidade que estudavam. Desse modo, fomentando o racismo no meio científico, pois ao não refletirem sobre isso continuavam a produzir conteúdos e estudos que não problematizam a relação de poder da autoridade etnográfica e essas implicações para a construção da noção desse "Outro".

Tendo isso em vista, os pesquisadores podiam se colocar nessa posição invisível e onipresente do "Eu", produzindo uma perspectiva de uma suposta universalidade, a partir da qual poderiam falar sobre todos. Assim como, também, não realizavam uma prática auto reflexiva sobre as suas interferências na pesquisa. Pois não eram contestados e sabiam que estavam de acordo com a ciência positivista, o que está diretamente interligado com a posição de poder que sentiam por serem quem eram. Portanto, o signo de "Outro" foi dado para todos aqueles diferentes do homem branco, desse modo, aqueles que ocupavam o lugar da *outridade* tinham suas identidades e práticas culturais desumanizadas, pois eram coisificados e utilizados à serviço do saber antropológico.

E na academia nós, mulheres negras, fomos utilizadas enquanto experimento, **objetos** de estudo, alvo de exotização e racismo, como coisas a serem utilizadas à vontade por homens brancos em favor da ciência. Nos desumanizaram e tentam ainda hoje nos desumanizar. A historiadora Saidiya Hartman em seu texto "Vênus em dois atos" (HARTMAN, 2021) no apresenta a história de Sarah Baartman, comumente conhecida como "a vênus negra", a qual foi usada como cobaia para diversos estudos pseudocientíficos e também exposta e exibida em museus e "espetáculos" devido ao seu corpo "exótico". (HARTMAN, 2021) Então, em nome do conhecimento colonial, a ciência nos utilizou e nos nomeou como esses "Outros" que estavam ao seu dispor, que eram tão diferentes e precisavam ser revirados para testes, e assim, produzirem "estudos" sobre nós. Mas com muita luta de ativistas e acadêmicos negros passamos a ocupar um lugar diferente na academia, mesmo que em menor quantidade em relação aos pesquisadores brancos. Agora podemos ser pesquisadoras.

Porém, ainda somos tratadas como "Outras" nessa disciplina, o signo da *outridade* nos é atribuído, não somos reconhecidas e nem nossas produções possuem o mesmo respeito que a de pesquisadores brancos. A antropóloga e atual presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi a primeira presidente negra da associação, o que ocorreu apenas em 2025. Luciana Dias (DIAS, 2021) advoga por uma Antropologia Negra e é crítica sobre o cenário antropológico de seu início a sua configuração atual. Então, "detendo um enfoque na produção e conhecimento antropológico no Brasil, direcionando a atenção para os sujeitos produtores desses conhecimentos, não é de difícil constatação a ausência quase absoluta de antropólogas negras e antropólogos negros atuando no campo e escrevendo sobre Antropologia.". (DIAS, 2021, p. 2) Dessa forma, a autora nos mostra, então, como a antropologia não age com dádiva em relação a nossa contribuição (DIAS, 2021).

Nunca foi agradável enquanto uma intelectual em formação ler coisas tão irreais sobre outras pessoas negras. A escravidão é um exemplo de como pessoas negras deixaram de ser pessoas para serem corpos a merce dos brancos escravocratas, através de trabalhos antropólogicos foi triste ver que a exploração e aniquilação de saberes e de configurar, pessoas como eu, como pessoas também não tinha muito espaço. Me fez e ainda hoje faz questionar o que eu faço aqui e o que eu posso fazer para contribuir com outras e outros intelectuais negros e negras que empregaram esforços físicos, intelectuais e psicológicos para que eu pudesse estar hoje num programa de pós-graduação.

- **SUBVERSÃO DO LUGAR DO "OUTRO"**

Ao pensar na nossa realidade na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez em seu famoso trabalho "Racismo e sexismo na cultura brasileira" (GONZALEZ, 1984), mostra a posição desigual que nós vivemos e experienciamos. Fomos construídas como as outras na sociedade brasileira, por parte, é claro, das pessoas brancas que habitam este espaço conosco. Mas, apesar dessa tentativa de domesticação e desumanização, nós nos

construímos como algo além, enquanto seres insurgentes. Estamos sempre em busca da liberdade e de quebrar os grilhões que nos acorrentam à *outridade*. “Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, **o lixo vai falar, e numa boa.**” (GONZALEZ, 1984, p. 78)

Estamos aqui, na academia, nas ruas, vivendo e subvertendo o que tentaram nos fazer ser. E tentam muito fazer com que a gente seja pouco, tão pouco que a gente deixa de ser gente. Mas a gente continua aqui, e continuaremos. Eu continuo aqui na academia, tentando, errando, aprendendo, sangrando e duvidando de mim, mas também cercada de amor e apoio que me fazem acreditar no que faço e que devo, sim estar aqui. Enquanto escrevo este texto estou no meu segundo semestre do mestrado, e até o momento tem sido árduo, mas também encantador, porque entendo o que me faz gostar da antropologia, e me lembro do seu potencial de construir coisas novas e romper com violências nossas.

Nesse sentido, assumir nosso lugar de falar por nós, é assumir a posição do “Eu” pesquisador, porém nos tornamos um “Eu” diferente, coletivo e construído por mulheres negras, desse modo ocupamos e construímos o lugar do “Nós” na produção de conhecimento. Mulheres negras ao ocuparem o cargo de pesquisadoras produzem uma nova rede e forma de produção de conhecimento, fora da dinâmica de separação e de hierarquia entre “Eu” e o “Outro”, construindo antropologias mais diversas e sensíveis à realidade. Principalmente, quando nós estudamos outras mulheres negras repensamos e ultrapassamos essa relação hierárquica de poder, pois percebemos que temos experiências compartilhadas entre nós.

Realizei durante o ano de 2023-2024 uma pesquisa de um projeto de iniciação científica, intitulada “Vivências subjetivas do racismo: mulheres negras e emoção”, para entender como mulheres negras se sentem em espaços majoritariamente brancos, a partir do campus universitário da Praia Vermelha da UFRJ. A pesquisa contou com minhas experiências e também das minhas três interlocutoras. Nela foi possível refletir sobre o

meu envolvimento e interferências na pesquisa, e como eles são diferenciados se comparados com outros pesquisadores, especialmente os brancos, pois analisei minhas experiências enquanto pesquisadora negra e também enquanto (naquele momento) uma aluna que habitava aquele espaço. E mesmo com essa dupla posicionalidade, o fato de ser uma mulher negra se sobressaia e me garantia as mesmas experiências das minhas interlocutoras. As dores relatadas por elas eram compartilhadas, compreendidas e experienciadas por mim também ao estar naquele espaço. Então, me coube pensar, o que isso produzia e transformava na forma de construir antropologia?

O que leva à reflexão sobre uma forma mais próxima que poderíamos ter de uma relação de pesquisa mais horizontal; a qual pesquisadora e suas pesquisadas constroem a pesquisa juntas, a pesquisadora se coloca no lugar de alguém que também está sendo pesquisada. Porém, não posso ser ingênua e esquecer que mesmo tentando ao máximo produzir esse tipo de relação na pesquisa, é preciso considerar e ter consciência de que ao final apenas uma pessoa tem o interesse e terá que escrever uma etnografia, ou seja, não é possível escapar das relações de autoridade etnográfica, mas devemos tentar, como desenvolve Lila Abu-Lughod. (ABU-LUGHOD, 2018)

Então, percebo que estamos pensando e nos empenhando em produzir novas antropologias, ao ocuparmos cada vez mais a antropologia. A antropóloga Zora Hurston (HURSTON, 2019), em seu texto “O que os editores brancos não publicarão”, discute sobre o por quê os editores brancos e a academia não estão interessados em histórias de pessoas negras que não estejam em situação de outridade, ou seja, do exótico, miserável, desumanizado, criminoso e desprovido de racionalidade e sentimentos. A antropóloga afirma que os escritores brancos não estão interessados em publicar histórias escritas por e sobre pessoas negras que sejam diferentes do material já produzido. (HURSTON, 2019) Histórias essas que fogem da lógica racista de perpetuar narrativas que nos essencializam e nos constroem apenas a partir da dor, sendo sempre estigmatizados. Desse modo, tentam

controlar nossas narrativas, para nos tirar a possibilidade de sermos algo além de meros "Outros" deles.

Penso que a *branquitude* (BENTO, 2022) não quer lidar e ler pessoas negras vivendo e sendo semelhantes a eles, não querem nos reconhecer na humanidade e nem que nossas diferenças não são negativas, assim como, não querem ler produções sobre nós que não sejam construídas a partir do racismo. A nossa humanização não é algo que se dá ou se pede, nós definitivamente não pedimos esperando essa autorização deles. O que mobilizamos é a reconstrução e subversão de nossas narrativas foi feita por nós, a partir de nós e para nós. Então, o esforço de ter mais conteúdos científicos que nos reconstroem para além da dor são iniciativas nossas. E este processo é ir contra a narrativa que fizeram de nós, e que tentaram, e ainda tentam, nos fazer acreditar, mas nós rejeitamos este lugar. Por isso, é preciso ter cada vez mais pessoas negras pesquisadoras criando sobre nós e do nosso jeito.

- **RESSIGNIFICANDO AS FISSURAS**

Nós estamos falando por nós e a partir das nossas experiências, nesse sentido, a socióloga Patrícia Hill Collins, nos faz refletir com seu trabalho "Epistemologia Feminista Negra" (COLLINS, 2019), que ao utilizarmos nossas experiências na academia as transformamos em construção de saberes científicos. Na pesquisa citada acima, utilizei as experiências das minhas colaboradoras de pesquisa e as minhas próprias como parte do material e base primordial da pesquisa, foi a partir delas que a pesquisa se originou e se estabeleceu. Dessa forma, me ancoro nesta epistemologia para pensar as nossas experiências vividas enquanto critério de significado e de validação no processo de investigação científica.

A partir disso pude perceber a nossa forma negra-coletiva de identificação uma com as outras, e de como é possível produzir conteúdo acadêmico e também ressignificar essas fissuras. Para além dos relatos doloridos e fissuras causadas pelo racismo, o que se destacou nas nossas falas foi o **compartilhamento**. Por exemplo, ao questionar minhas

interlocutoras sobre como se sentiam naquele espaço todas descreveram enquanto uma "sensação de desconforto", assim, como também foram as minhas experiências. Assim, como a nossa percepção do nosso estado corporal ao estar nesse espaço, que, em alguma medida, se encontravam: sentir os ombros tensos, o corpo endurecido, tentar andar o mais ereto possível, expressões sérias, desconforto tão grande que tentamos ficar caladas e a vontade de passar despercebidas.

Junto a isso, outras preocupações eram coletivas, como, ao estar nesses espaços tentávamos nos vestir mais de acordo com a norma localizada, para evitarmos passar por algum constrangimento. Por exemplo, Leandra (nome alterado de uma das interlocutoras) compartilhou que sempre pensa muito sobre como irá vestida para suas aulas na faculdade, pois não se sente à vontade para usar roupas e assumir sua estética, que costuma vestir no seu cotidiano. Ela diz

> "Po eu construí por anos gostar do meu cabelo, adoro pintar o meu cabelo e tacar um nevou, e aí eu chego lá e eu vejo a polícia parando uns garotos na porta da faculdade, vejo uns vinte moleques parados assim na calçada e a polícia dando uma dura neles, e a maioria tudo com o cabelo igual ao meu e roupas também, tá ligado? Sabe, como eu vou me respaldar para não passar por isso? E é muito triste falar isso, mas como eu me separo dessas pessoas para não passar por isso?" (retirado das gravações das entrevistas)

Nesse sentido, aliado à base teórico-metodológica que a Epistemologia Feminista Negra (COLLINS, 2019) nos fornece, podemos pensar as constribuições de Conceição Evaristo sobre o conceito de *escreviência* (EVARISTO, 2020). Evaristo não teve a intenção de criar um conceito, mas sua escrita e forma de construir narrativas tomou esse caminho e a conduziu a pensar vivências e escrita, como ela compartilha. (EVARISTO, 2020) A escritora define que esse processo de criação é "conceber escrita e vivência, escrita e existência, é amalgamar vida e arte, Escrevivência." (EVARISTO, 2020, p. 32) A autora frisa também o sentido de identificação coletivo que o conceito constrói em suas histórias, ela quer que nós nos vejamos nas dores e alegrias dos personagens, pois retratam o que vivemos na sociedade. Mas também a escrevivência, é um convite a sonhar. De escrevemos sobre nós unindo nossas vivências compartilhadas para subvertemos os

malefícios que nos foram causados, as imagens essencializantes, por isso, é preciso utilizarmos desses recursos para nos projetarmos para além e seguirmos ressignificando essas fissuras.

Dessa maneira, acredito fazer sentido utilizar essa forma de escrita para a nossa produção acadêmica. Assim, contamos nossas realidades, que perpassam pelas alegrias de sermos negras, mas também as dores que nos acompanham. E é com essa sensibilidade que podemos transformar a antropologia e sua produção de conhecimento, assim como, mudar a nossa auto-percepção e a possibilidade de nos construirmos de outra forma, na academia e para além dela.

Acredito ser possível produzir conhecimento acadêmico que sejam bálsamo para nossas dores. Se inicialmente só tínhamos nossos corpos e vidas à mercê do racismo científico e só ocupávamos esse lugar enquanto objetos de estudo, hoje podemos ocupar esse lugar e o transformar coletivamente, com as nossas dores e para além delas, com narrativas mais justas, humanizadas e sensíveis a nossas realidades e vivências. Ou seja, é preciso *negritar* a antropologia. (DIAS, 2021)

CONCLUSÃO

Ao longo desta reflexão, foi possível evidenciar como o deslocamento do "Nós" hegemônico para um "Nós" feminino-negro-coletivo permite não apenas tensionar os alicerces epistemológicos da Antropologia, mas também inaugurar novas possibilidades de produção de conhecimento. As experiências compartilhadas em campo, somadas às *escrevivências* (EVARISTO, 2020) que atravessam a própria pesquisadora, revelam a potência de metodologias enraizadas na coletividade e no pertencimento, capazes de afirmar narrativas que historicamente foram silenciadas. Assim, mais do que propor um exercício teórico, este trabalho aponta para a urgência de pensar práticas científicas que se afastem da lógica colonial e se orientem pela multiplicidade de vidas e experiências. Construir um "Nós" a partir de nós mesmas, enquanto mulheres negras, significa não só reconfigurar a forma de fazer Antropologia, mas também afirmar projetos de futuro que rompem com a desumanização e produzem mundos mais diversos, justos e possíveis

REFERÊNCIAS:

ABU-LUGHOD, L. A Escrita contra a cultura. Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v. 5, n. 8. – S23, 2018.

BENTO, Cida. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019 [1990].

DIAS, Luciana. *Circuitos antropológicos: por uma Antropologia Negra no Brasil*. Novos Debates: Fórum de Antropologia, v. 10, n. 2, 2021.

EVARISTO, Conceição. A Escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância L.; NUNES, Isabela R. (org.). Escrevivência - a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo, Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, 1984, p. 223-244.

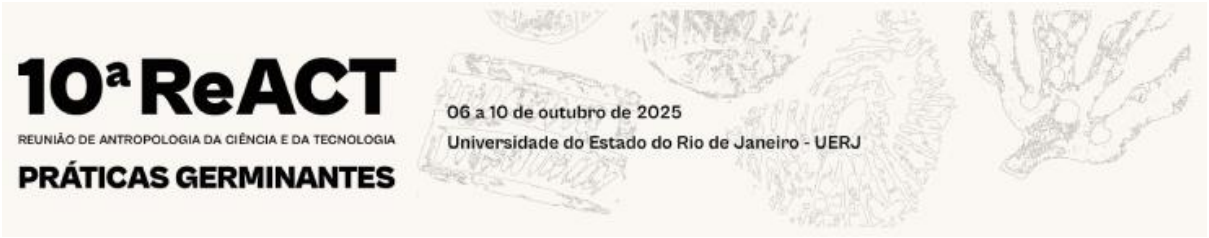
HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Traduzido por Mariza Corrêa. In: **Cadernos Pagu**, nº 5, Universidade Federal de Santa Catarina, p. 7-41, 1995.

HARTMAN, Saidiya. "Vênus em dois atos", in C. Barzaghi; S.Z. Paterniani; A. Arias. (org.), Pensamento negro radical: antologia de ensaios. São Paulo, Crocodilo, N-1 Edições, 2021.

HURSTON, Zora Neale. "O que os editores brancos não publicarão". Ayé: Revista de Antropologia, v.1, n.1, 2019.

MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural. [1922]. 1976, p. 21-74.

TROUILLOT, Michel-Rolph. "Adieu, Culture: A New Duty Arises". In: Global Transformations. Anthropology and the Modern World. New York: Palgrave, 2003, pp. 97-116.



Afeto e memória: narrativas em um livro de receitas sobre mulheres da minha família.

Júlia Mendes da Silva Souza[1]
Felipe Grassine de Oliveira[2]

Esta escrita intenciona pensar nas relações da autoetnografia e etnografia familiar a partir do meu projeto de conclusão de curso em Design, onde desenvolvo um livro de receitas afetivas, construído a partir de conversas com algumas mulheres da minha família que fazem e fizeram parte da minha trajetória de crescimento e desenvolvimento de forma bastante significativa. São mulheres que cuidaram de mim quando criança e cuidam até hoje, que são tão mães minhas quanto minha própria mãe biológica, e marcaram presença na minha vida com gestos de cuidado, ensinamentos e, principalmente, com sabores e aromas que ficaram impregnados na minha memória. A partir dessas conversas, coleto receitas e também as lembranças e sentimentos que cada prato carrega. Aqui, usarei o design como uma ferramenta de registro, memória e preservação desses fragmentos de afeto — essas histórias que percorrem gerações, muitas vezes de forma oral, e que na construção deste livro podem permanecer e ser celebradas.

Palavras-chave: Design e memória, afeto, mulheres, livro de receitas, etnografia.

[1] Graduanda em Design pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ESDI/UERJ)
[2] Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Design (PPDESDI) e Docente de Design do departamento de Produto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

1. Introdução

Quero iniciar esse trabalho com um breve relato pessoal, para assim, favorecer uma conexão mais significativa com a proposta deste escrita.

Eu sou Julia Mendes, embora prefira ser chamada de Lia — apelido que ganhei durante o ensino médio e pelo qual tenho muito carinho. Sou uma mulher cisgênera nascida e criada numa cidade de aproximadamente sessenta mil habitantes na região metropolitana do Rio de Janeiro, chamada Rio Bonito. Apaixonada por doces, sou filha única e cresci cercada por muitas tias, tios, primas e primos. Fomos criados todos em conjunto, sob cuidado das mulheres da família — eu principalmente.

Durante a infância, costumava passar os dias na casa de uma de minhas tias, Luci, enquanto meus pais trabalhavam. Ali, realizava as principais refeições do dia — café da manhã, almoço e, por vezes, até o jantar. Também realizava visitas semanais à casa de minha avó materna, Therezinha, aos sábados ou domingos, onde almoçávamos em família após longas brincadeiras com os primos de idade mais próxima à minha. Naturalmente, eu nunca saía de lá sem antes fazer um lanche.

A cozinha, para além de só um ambiente, foi onde boa parte da minha infância aconteceu. Cresci em uma família em que a cozinha sempre foi o coração da casa. Desde pequena, lembro de observar as mulheres da minha família reunidas nesse ambiente, entre risos e conversas sobre os mais variados assuntos, cujos detalhes já não consigo recordar. Ali, entendi que comida para nós era mais que sustento: era carinho, comemoração, presença.

Minha avó Therezinha, minha mãe Néia e minhas tias Luci e Neti sempre ocuparam um papel central no preparo dos alimentos e, consequentemente, na manutenção dos vínculos familiares. Ali, enquanto cozinhavam, elas compartilhavam saberes, preocupações e carinhos, fazendo com que o ato de cozinhar ganhasse cada vez mais significados. Entre elas, comer juntas significava partilhar não só a refeição, mas a vida. Na cozinha, as mulheres se faziam ouvir e se reconheciam.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Certos pratos, adquiriram com o tempo, uma forte carga afetiva. Bolos, carnes, um arroz soltinho ou uma farofa deixaram de ser apenas sabores e passaram a se constituir como verdadeiras lembranças sensoriais — marcadores de tempo, de lugares e de pessoas que permanecem vivos na memória por meio do paladar e do olfato.

A ideia do trabalho nasceu a partir de uma auto reflexão sobre minha relação com a comida e com as receitas da minha família. Vivendo cada vez mais isolada desse círculo por conta da faculdade e de todas as novas responsabilidades de alguém que deixou de morar com a mãe, me vi várias vezes frustrada pelo desejo de comer algo muito específico, feito com a receita de minha mãe.

Após aprender dela uma receita básica — o macarrão com cebola que minha avó costumava fazer nos almoços de domingo porque sabia que eu preferia macarrão ao arroz —, me vi diante do fato de que essas receitas das quais eu sentia falta constantemente e não sabia executar poderiam simplesmente deixar de existir, caso não se fizesse disponível uma forma de registrá-las.

Vejo o ato de transcrever as receitas que envolveram minha infância aqui, neste projeto, como um ato de afeto — um esforço para não esquecer, para guardar num espaço onde o design se torna guardião dessas memórias.

Resgatando essas experiências, percebo que cada receita, cheiro e sabor carregam muito mais que apenas instruções culinárias: são veículos de memória. Nessa intersecção entre comida e afeto, encontra-se um campo fértil para explorar o design como guardião de histórias e emoções.

Essa relação entre design, memória e identidade é respaldada por autores que abastecem a discussão sobre o papel do design na mediação entre experiências individuais e coletivas. Almeida Netto e Pillotto (2020) em seu artigo “O Design como objeto de memória” afirmam que os objetos de memória, através de seu design, podem proporcionar uma compreensão das origens e percepção da evolução dos indivíduos em relação à vida em sociedade. Os objetos projetados (como livros, cadernos, utensílios ou produtos gráficos), portanto, além de produto são também veículos de memórias e agentes de narrativas. No caso deste projeto, a materialização de receitas familiares em algo gráfico faz-se, então, uma ativação de memórias

e também de projeção de identidade. Nesse contexto, o design não fica limitado a soluções visuais e expande seu papel, tornando-se um mediador de vivências, sensações e afetos.

Este é o ponto em que esse projeto dialoga com o conceito de design emocional que Larissa Andrioli (2014) amplia em "Stuff we love: Afeto, Presença e Materialidade no Design de Livros" , baseada nas discussões de Donald Norman (2008) em "Design emocional: por que amamos (ou odiamos) os objetos do dia a dia". Segundo Norman (2008), o design eficaz deve atuar em três camadas: visceral, comportamental e reflexiva. A camada visceral seria responsável pelas reações imediatas, pelo impacto inicial do produto e de sua estética; a comportamental pela experiência do usuário, pela função, o desempenho e a usabilidade; a reflexiva pelas emoções, cognição e pensamento. Andrioli expande essa discussão ao sugerir que a materialidade de um livro (texturas, formatos, composições gráficas) seria capaz de mobilizar afetos e proporcionar experiências estéticas para além da leitura racional. A autora afirma que a forma física de um objeto editorial viria, então, a interferir na forma como o conteúdo é sentido, principalmente quando o design é concebido como parte da narrativa para além do suporte gráfico. Essa compreensão corrobora o papel do design como agente de criação de experiências sensoriais e emocionais.

O caráter pessoal e narrativo deste trabalho encontra-se alinhado a abordagens contemporâneas da pesquisa em design, que rompem com paradigmas positivistas e hegemônicos. Grassine e Yasmin (2022) defendem que a escrita em primeira pessoa, a autoetnografia e a narrativa confessional compõem uma estratégia potente e legítima de pesquisa no campo do design, pois desafiam a noção de ciência neutra e evidenciam que toda a produção de conhecimento é situada. Quando posicionam suas experiências e corpos como partes inseparáveis de suas pesquisas, as autoras evidenciam que o produzir científico não é um ato estéril, mas influenciado por desejos, histórias e afetos. Portanto, ao trazer minha vivência como ponto de partida para este projeto, não estou distanciando-o da academia; pelo contrário, sugiro uma investigação situada, onde o design é ferramenta e linguagem para dizer o que, por vezes, escapa da lógica de dados e medidas.

As transformações na configuração familiar e nos modos de vida contemporâneos, impulsionadas pela urbanização, aceleração do tempo e interferências tecnológicas impactam diretamente a forma como nos relacionamos com o passado, os outros e nós mesmos. Com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

isso, o ato de cozinhar e de reunir-se à mesa torna-se cada vez mais raro e, por vezes, esquecido, afetando diretamente o processo de formações identitárias que, segundo Stuart Hall (2006), constituem-se num jogo entre memória, cultura e representação. O desaparecimento de práticas não se trata somente de perda de hábito, mas de apagamento simbólico. Atuar na contramão desse processo de esvaziamento, propondo resgate, escuta e reinserção de memórias culinárias como parte de um legado afetivo e culinário é o que busco realizar com este projeto. Ao fazer isso, não só preservo histórias, mas proponho uma forma gráfica de partilha e continuidade — um objeto que pode ser lido, tocado, visto e, sobretudo, sentido.

Decidi, então, desenvolver um livro de receitas que não fosse apenas um caderno de passo a passo culinário, mas que também fosse um registro sensorial de todas as memórias e momentos envolvidos na receita e em sua execução.

Com esse projeto busco registrar e catalogar receitas (selecionadas pelo meu ponto de vista como as mais marcantes) que percorrem a história da minha família e memórias a elas relacionadas, desenvolvendo a partir disso um livro.

Com isso defino que os objetivos específicos que quero alcançar no projeto são:

- Entender os laços entre a memória, afeto e a culinária;
- Compreender o papel de um livro/caderno de receitas como ferramenta de transmissão de conhecimento e registro de memórias;
- Coletar receitas e memórias por meio de entrevistas, posteriormente passando-as para texto para desenvolvimento do conteúdo do livro;
- Pensar o design gráfico como meio de linguagem, já que por exemplo, minha avó não era alfabetizada e muitas das suas receitas eram descritas por símbolos e imagens.
- Falar sobre a cultura alimentar;

Contei o objetivo do projeto, mas nesta escrita objetivo contar sobre os processos metodológicos que passei, desafios e prospecções futuras.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. Metodologia

A metodologia desse projeto partiu, inicialmente, de uma etapa onde foi realizada uma pesquisa bibliográfica e de referências projetuais, com o objetivo de embasar teoricamente os caminhos escolhidos e identificar trabalhos que tangenciassem os temas de base dessa proposta: memória afetiva, design emocional, narrativas pessoais e design editorial.

Foram consultadas literaturas acadêmicas e também outros Trabalhos de Conclusão de Curso que fossem semelhantes na proposta de uma abordagem afetiva, estética, documental, etnográfica e narrativa.

A narrativa não é apenas o produto de um 'ato de contar', ela tem também um poder de efetuação sobre o que narra" (DELORY, 2012, p. 82), ou seja, a narrativa é composta por um aglomerado de ações, e, nesse sentido, a pessoa que narra experiencia o ocorrido em movimento. Pensando nesse processo, rememorar certos ocorridos nos coloca não só na posição de contadores, mas também de analisadoras e questionadoras sobre o que aconteceu, nos indagando a cada lembrança quais passos acarretaram aquela ação, ou até mesmo gerando outras possíveis versões do que poderia ter acontecido.

A opção de seguir com a narrativa, enquanto uma ferramenta metodológica e estrutural do texto, caracteriza-se como uma das possibilidades de pensar construção de identidade, de compreender como nos tornamos algo e de como certas ações interferem e/ou modificam nossos percursos. Em minha dissertação eu utilizei a seguinte citação que julgo representar até hoje a justificativa de usar a narrativa: "[...] uma verdadeira pesquisa narrativa é um processo dinâmico de viver e contar histórias, e reviver e recontar histórias, não somente aquelas que os participantes contam, mas aquelas também dos próprios pesquisadores"(Clandinin e Connelly, 2011, p.18).

Pensando na etnografia, entendo e vejo que o conceito abre possibilidades "para interrogar como afiliações de identidade sobrepostas e aparentemente opostas influenciam nossas vidas, relacionamentos e narrativas pessoais" (Boylorn; Orbe, 2014, p.234-235). Refletindo através do conceito de etnografia, boa parte do processo de interligação das

narrativas com os conceitos, se deu exclusivamente por trazer na reflexão como essas ações influenciam aquele momento.

A partir disso, dei início ao processo de nomeação das mulheres que compõem a base desse projeto. Essa escolha foi realizada com base em vínculos familiares e experiências pessoais significativas que envolvessem a cozinha. Após essa seleção, selecionei receitas representativas das memórias que tenho com essas mulheres — pratos que marcaram momentos, gestos ou rotinas e que carregam um valor simbólico mais profundo. Considerando a proposta deste trabalho, que envolve um extenso processo de diálogos e lembranças, entendo que a partir daqui exploro um processo etnográfico.

Na etapa de gerar conversas que alimentassem a narrativa e o projeto, enfrentei alguns desafios:

- Devido ao teor pessoal das conversas, me vi constantemente na dúvida sobre como estruturá-las, até mesmo se deveria fazê-lo;
- Algumas memórias estavam dispersas, difíceis de relembrar ou de traduzir em palavras;
- Muitas vezes, conversar pessoalmente com as mulheres se tornou inviável por questões de rotina, horários e distância geográfica. Assim, conversar através da internet era a opção restante, o que tornava o diálogo mais impessoal do que eu desejava.

Com o material das conversas em mãos, iniciei a redação das narrativas que acompanham as receitas, articulando lembranças e contexto familiar de forma textual. É um processo desafiador e ainda em andamento onde tenho encontrado desafios para traduzir contextos pessoais em um texto acadêmico, sem tornar as experiências estéreis.

A partir da redação das narrativas, vou desenvolver ilustrações para compor o conteúdo do livro, assim como testes de capa e estudos de diagramação, para então partir para o processo de finalização editorial.

3. As mulheres e o projeto

Nesta parte vou contar a história de cada uma das mulheres entrevistadas, reunindo suas receitas e as memórias especiais que elas têm dessas preparações. A ideia é deixar bem claro

como essas receitas são além de alimentos, mas também objetos de afeto que carregam histórias de família e tradições que correm por anos. Pretendo conectar as memórias contadas por elas com as que eu lembro e vivi, traçando paralelos e completando as histórias delas com as minhas e vice-versa.

3.1. Therezinha, minha avó

Therezinha é minha avó e uma das figuras mais presentes nas minhas memórias de infância. Nasceu no Espírito Santo, na década de 40, e é mãe de sete filhos, dos quais seis ainda vivem. Criou minha mãe e seus irmãos e irmãs enquanto trabalhava duro na roça, por vezes até mesmo com a ajuda deles ainda novos. Quando eu era pequena, gostava de brincar de dirigir com as tampas de suas Tupperwares e panelas, o que não a agradava muito, mas acho que escapava porque ela sempre foi carinhosa até demais com seus netos, criados tão próximos dela que são praticamente filhos também. Lembro de observar atentamente sua rotina agitada: cozinhava, fazia tapetes de retalho, cuidava de uma horta extensa no seu quintal e das plantas envasadas — plantações de verdura, árvores frutíferas, cactos, jibóias e mais uma imensidão de plantas que não sei nomear — e ainda conseguia tempo para cuidar de seus netos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3.2. Luci, minha tia

Figura 1: Minha mãe e minha tia Luci, à esquerda e à direita respectivamente

Luci é irmã mais velha da minha mãe e a tia com quem mais me lembro de passar tempo quando era criança. Nasceu na década de 60 em Tanguá, cidade pequena na região metropolitana do Rio de Janeiro, e foi a primeira das filhas mulheres de minha avó. Casou-se cedo e teve duas filhas, ambas se formaram professoras durante o ensino médio e contribuíram para que eu aprendesse a ler e escrever bem cedo. Minha tia foi dona de casa desde que me lembro e sua rotina girava em torno do cuidado com as duas filhas, comigo e até com a filha da vizinha da casa ao lado. Além disso, dedicava parte do seu tempo para bordar e pintar panos de prato.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 2: Minha mãe, ainda jovem

Lucinea, conhecida mais comumente como Néia, é minha mãe. Nasceu nos anos 70, também em Tanguá como boa parte de seus irmãos, em uma família numerosa com seis destes. Trabalhou por muito tempo como agente comunitária de saúde, passou pela educação e também trabalhou de forma independente por muitos anos. Mesmo enquanto trabalhava fora de casa, sempre fez um extra e surpreendentemente ainda tinha tempo para cozinhar. Em casa, era sempre minha mãe que ia para o fogão preparar as diversas refeições que fazíamos num dia.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3.4 Dayane, minha prima

Dayane é filha de Luci, minha tia, e esteve presente em diversos momentos da minha infância. Nasceu nos anos 90, cresceu com muitos primos em idades próximas e assim como eles, quando mais velha ajudava a cuidar dos primos mais novos (eu inclusa). Acredito que foi com o incentivo dela e de sua irmã que aprendi a ler antes mesmo da escola, já que passava horas dos meus dias lendo os livros que montavam para as turmas nas quais faziam estágio, quando realizavam um curso de formação de professoras integrado ao ensino médio.

3.5 Lia, eu

Figura 3: Selfie tirada por mim, em 2024

Eu cresci observando. Mais do que participar ativamente das atividades na cozinha, eu gostava de espreitar pelos cantos — absorvendo visualmente o que faziam enquanto participava das conversas, que eram o que me atraía para a cozinha. Desde cedo, porém, ajudava com algumas tarefas pontuais: o ato de ralar o mamão verde para fazer doce, o corte de alguns legumes, catava temperos pelos quintais de minha avó e da minha casa. Foi nesse

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

espaço que aprendi o valor sentimental da comida, para além do nutricional, e foi sob essas circunstâncias que nasceu a minha vontade de registrar essas receitas e momentos.

3.6 Exemplo de uma receita: Pudim de leite e pipoca doce

A receita desse pudim nunca esteve escrita em lugar algum, acessível apenas através da memória de minha mãe e de suas instruções verbais que eu até hoje não consegui memorizar. Demorei para entender o preparo do doce, mesmo sem saber de cor as medidas e instruções mais minuciosas, mas sempre observei curiosa a sequência de passos e de aromas que surgiam na cozinha da minha casa.

Sempre me vem à mente o cheiro da calda de caramelo que minha mãe estava sempre fazendo à tarde, principalmente perto dos feriados de fim de ano, enquanto outras coisas cozinhavam no topo do fogão e eu aguardava ansiosa, ouvindo o borbulhar que surgia em determinado momento do preparo da calda, ansiosa para provar o que sobrava do caramelo fluído no fundo da leiteira onde era preparado.

O barulho do liquidificador batendo a massa do pudim — leite condensado, leite e ovos — durava minutos e preenchia o ambiente por cima de qualquer coisa que se estivesse assistindo ou ouvindo dentro de casa: desde o começo, abafando os desenhos animados que eu via quando criança até às músicas que ouvi na adolescência e juventude. Depois de ir ao forno, o pudim passava a noite na geladeira, ainda na forma. Eu o observava ansiosamente, como se pudesse apressar o tempo apenas com o olhar, sabendo que só no dia seguinte ele seria desenformado para que pudéssemos comer.

Eu lembro que tinha que dar um jeito de esconder o pudim na geladeira, se não você comia no café da manhã, no almoço, no lanche da tarde, depois da janta e ainda ia dormir pedindo mais pudim.

Ingredientes — pudim:
2 latas de leite condensado
2 latas de leite (medida da lata de leite condensado)
8 ovos

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Ingredientes — calda:
1 xícara de açúcar
200ml de água

Modo de preparo da calda:
Derreta o açúcar em uma panela até atingir o ponto de caramelo.
Adicione a água com cuidado e deixe ferver até engrossar.
Reserve e deixe esfriar.

Modo de preparo do pudim:
Bater todos os ingredientes do pudim no liquidificador por cerca de cinco minutos.
Despejar a calda no fundo da forma e adicionar a mistura.
Assar em banho-maria no forno pré-aquecido por aproximadamente uma hora.
Deixar esfriar e refrigerar por no mínimo 12 horas antes de desenformar.

Sempre gostei muito de doces, e mais ainda de pipoca. Comprar pipoca nas carrocinhas de rua quando saía de casa era praticamente inevitável, ainda mais por não saber fazer pipoca doce em casa e não ter alguém que soubesse fazer para mim. Depois de adulta eu finalmente encontrei uma receita que dava certo comigo, apesar da minha enorme dificuldade em fazer caramelo.

Minha mãe sempre foi muito exigente com comida, acho que por cozinhar tão bem. Essa pipoca é a primeira coisa que me lembro dela pedir para eu fazer pra ela comer. Na minha família, alguém gostar da sua comida é um dos maiores atos de apreciação possível, então eu fiquei muito feliz de conseguir “conquistar” minha mãe com essa receita.

Ingredientes:
4 cs de milho de pipoca
4 cs de açúcar
4 cs de água
3 cs de óleo

Modo de preparo:
Junte todos os ingredientes na pipoqueira e mexa;
Quando a água evaporar e a calda de açúcar e óleo engrossar, tampe a pipoqueira;
Mexa esporadicamente até a pipoca começar a estourar;
Quando começar a estourar, mexa sem parar até todo o milho pipocar.

3.7 Design e referências iniciais

As referências estéticas que orientam esse trabalho estão intrinsecamente ligadas ao

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

artesanato, que se conecta à história da minha família e à maneira como o fazer manual sempre esteve presente em nosso cotidiano. A pesquisa visual se concentra em texturas e estampas que estavam presentes nas casas que frequentei enquanto criança: cortinas de pia quadriculadas, panos de prato pintados à mão e toalhas e panos bordados.

Para além disso, também uso como referência alguns trabalhos de conclusão de curso que tratam sobre afeto, memória e material impresso.

Figura 4: Painel de imagens de inspiração para capa, encadernação e acessórios pro livro.

Figura 5: Imagens de um pano de prato pintado pela minha mãe

4. Conclusão

No decorrer deste trabalho, compreendi que o design pode se fazer não só uma ferramenta, mas também um poderoso mediador de afetos, memórias e identidades. O processo — ainda em andamento — de desenvolvimento desse livro de receitas se mostrou não apenas uma prática projetual, mas também de escuta e reconexão com as mulheres que moldaram minha história. Transformando essas receitas e narrativas familiares num objeto gráfico, busco preservar saberes que até então existiam apenas na oralidade e no gesto, afirmando o design como ferramenta de registro e continuidade.

As conversas, por mais desafiadoras que tenham sido — especialmente diante da necessidade de criar um ambiente confortável para tratar de lembranças pessoais e, muitas vezes, sensíveis — mostraram e mostram-se essenciais para a construção de um projeto genuinamente afetivo. A partir delas, foi possível perceber como práticas cotidianas, como o ato de cozinhar, carregam camadas simbólicas que trespassam a materialidade dos alimentos, assumindo também a forma de expressões de cuidado, pertencimento e amor.

Assim, esse trabalho se estabelece na intersecção entre o design e o emocional, a

autoetnografia e a memória afetiva. Ele reforça a ideia de que projetar trata-se também de narrar e que, ao narrar, produzimos sentido sobre quem somos e de onde viemos. O livro de receitas, portanto, não se restringe a apenas registrar modos de preparo, mas torna-se um espaço de celebração das mulheres da minha família, de suas vozes e de seus gestos., perpetuando, por meio do design, um legado que é tanto estético quanto afetivo.

Mais do que um produto final, esse projeto é um processo vivo, em constante construção, que convida-nos a refletir sobre como o design pode atuar como guardião das histórias que nos constituem e como instrumento de resistência frente ao esquecimento.

5. Referências

ALMEIDA NETTO, Nelson Martins de; PILLOTTO, Silvia Sell Duarte. **O Design como objeto de memória**. DAPesquisa, Florianópolis, v. 9, n. 11, p. 188–202, 2014. DOI: 10.5965/1808312909112014188. Disponível em: https://www.revistas.udesc.br/index.php/dapesquisa/article/view/8182.

ANDRIOLI, L. Stuff we love: Afeto, Presença e Materialidade no Design de Livros. **Matlit: Materialidades da Literatura**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 119-134, 2014. DOI: 10.14195/2182-8830_2-1_6. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/matlit/article/view/2182-8830_2-1_6.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 104 p. Tradução de: The question of cultural identity. ISBN 85-7190-402-3.

NORMAN, Donald A. **Design emocional: por que adoramos (ou detestamos) os objetos do dia-a-dia**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

OLIVEIRA, Grassine de; MENEZES, Yasmin Da Silva; ALTMAYER, Guilherme; CARVALHO, Ricardo Artur Pereira. **Escritas de si: estratégias de escrita em produções acadêmicas no campo do Design**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA E DESENVOLVIMENTO EM DESIGN – P&D DESIGN, 15., 2024, Manaus. Anais [...]. Manaus: [s.n.], 2024. DOI: 10.29327/5457226.1-36 Disponível em: https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/cadernoppgd/article/view/16293.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Transcrições Insurgentes: Relato Etnográfico do Conflito Sociambiental e silenciamento epistêmico no Conflito Minerário da Bocaina (BA).

Thalisson Luiz Maia Santana (UFBA)

Resumo: Este artigo analisa o conflito socioambiental nas comunidades quilombolas da Bocaina e Mocó, em Piatã, Bahia, território estratégico na Chapada Diamantina ameaçado por projetos de mineração. A partir de uma etnografia engajada, fundamentada no conceito de "drama social" de Victor Turner, o estudo examina as dinâmicas de resistência comunitária, com especial atenção ao protagonismo das mulheres. Argumenta-se que a articulação entre saberes locais e ciência acadêmica, materializada na produção de contra-laudos técnicos, constitui uma potente ferramenta contra o epistemicídio e o avanço do neoextrativismo. A pesquisa desvela as tensões entre diferentes ontologias – a extrativista e a relacional – e reflete sobre o papel da etnografia como ato político, instrumento de denúncia e de luta por outros futuros possíveis frente à omissão do Estado.

Palavras-chave: Conflito Socioambiental; Comunidades Quilombolas; Mineração; Drama Social; Etnografia Engajada; Chapada Diamantina.

1. Introdução.

No coração da Chapada Diamantina, um dos mais ricos e biodiversos biomas brasileiros, o município de Piatã (BA) tornou-se, nos últimos anos, o epicentro de um conflito que encapsula as contradições do modelo de desenvolvimento hegemônico. Desde 2019, a chegada da Brazil Iron Mineração Ltda., com seu projeto de extração de minério de ferro, tem transformado a vida das comunidades quilombolas de Bocaina e Mocó, expondo as entranhas de um "progresso" que deixa um rastro de poeira, seca e violação de direitos. Este artigo propõe uma análise etnográfica deste conflito, compreendendo-o não como um evento isolado, mas como um "drama social", na acepção de Victor Turner (1974), um processo que revela as tensões, os valores e as estruturas profundas de uma sociedade em um momento de crise.

A escolha por este tema de pesquisa não foi fortuita. Ela emerge de uma longa relação com o território da Chapada Diamantina e de um engajamento político com as lutas em defesa de seus povos e de seus ecossistemas. A decisão de transformar essa implicação em um projeto de pesquisa acadêmica rigoroso responde à percepção de que a complexidade da questão mineral no Brasil demanda um conhecimento aprofundado, capaz de desvelar a "caixa forte"

(uma metáfora local para a opacidade do setor) que protege os interesses extrativistas. O desafio, portanto, foi o de articular o rigor analítico da antropologia com o compromisso ético-político com as comunidades em luta, em um esforço para produzir um conhecimento que seja, ao mesmo tempo, relevante para o debate acadêmico e útil para a ação social.

O arcabouço teórico-metodológico que sustenta esta análise articula a teoria do drama social de Turner com a perspectiva da etnografia engajada. O conceito de drama social oferece uma ferramenta analítica poderosa para compreender o conflito em sua dimensão processual, desde a "quebra da norma" inicial, passando pela "crise" e pela "ação reparadora", até o desfecho incerto de "reintegração" ou "cisma". Essa abordagem permite ir além de uma análise estática das estruturas e capturar a performance, a agência e a dimensão simbólica da luta. A perspectiva da etnografia engajada, por sua vez, informa a postura do pesquisador, que se reconhece como parte do campo e busca construir uma relação de colaboração e de diálogo com os sujeitos pesquisados, em uma tentativa de descolonizar o saber e de produzir uma "ecologia de saberes" (SANTOS, 2007).

Este artigo busca contribuir para o campo dos estudos sobre conflitos socioambientais, extrativismo e comunidades tradicionais no Brasil, oferecendo uma análise etnográfica densa de um caso emblemático. Ao focar no protagonismo das mulheres quilombolas e na sua estratégia de articulação entre diferentes tipos de conhecimento, o trabalho pretende lançar luz sobre as formas inovadoras de resistência que emergem nos territórios em disputa. Além disso, ao refletir sobre os dilemas e as potencialidades da pesquisa engajada, o artigo espera contribuir para o debate metodológico e epistemológico no campo da antropologia.

O texto está estruturado em cinco seções, além desta introdução. A seção 2 apresenta a revisão da literatura, situando o conflito de Piatã no contexto mais amplo do neoextrativismo na América Latina e discutindo os conceitos de drama social e etnografia engajada. A seção 3 detalha a metodologia da pesquisa, explicitando o percurso do trabalho de campo e os desafios da produção de conhecimento em um contexto de conflito. A seção 4, o coração do artigo, apresenta os resultados da pesquisa, narrando e analisando as quatro fases do drama social da Bocaina. A seção 5, por fim, tece as considerações finais, retomando os principais argumentos, apontando as limitações do estudo e sugerindo direções para pesquisas futuras.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2. visão de Literatura: Territórios, Dramas e a Práxis Etnográfica.

O conflito socioambiental em Piatã não é um caso isolado, mas a manifestação local de processos globais que reconfiguram territórios e intensificam disputas. Para compreendê-lo em sua devida complexidade, é necessário articular três eixos de debate teórico: a crítica ao neoextrativismo e seus impactos sobre os territórios; a análise dos conflitos como "dramas sociais" que revelam disputas ontológicas; e a reflexão sobre a etnografia como uma práxis de conhecimento politicamente situada.

2.1. O Consenso das Commodities e a Produção de Zonas de Sacrifício.

O avanço da mineração sobre territórios de comunidades tradicionais na América Latina insere-se no que Svampa (2013) denominou "Consenso das Commodities". Este modelo, que marcou a virada do século XXI, aprofundou a especialização produtiva da região na exportação de bens primários em larga escala, como minérios e produtos agrícolas. Impulsionado pela alta demanda internacional, esse modelo foi apresentado como uma via rápida para o crescimento econômico, sendo adotado por governos de diferentes matizes ideológicos (GUDYNAS, 2012). Contudo, o neoextrativismo, como aponta Gudynas (2012), embora possa ter financiado políticas sociais compensatórias, manteve e intensificou a lógica predatória de seu predecessor, o extrativismo clássico. Sua escala ampliada, o uso intensivo de capital e tecnologia e a flexibilização das legislações ambientais resultaram em uma pressão sem precedentes sobre os ecossistemas e os povos que neles habitam.

Uma consequência direta desse modelo é a produção de "zonas de sacrifício" (LITTLE, 2001), áreas geográficas que são sistematicamente degradadas em nome de um suposto "interesse nacional" ou do "progresso". Nesses territórios, os custos sociais e ambientais da atividade extrativa são desproporcionalmente arcados pelas populações locais, enquanto os lucros são apropriados por grandes corporações e elites globais. O caso de Piatã é emblemático: um território reconhecido pela qualidade de seu café e por sua importância hídrica é redefinido pelo Estado e pelo capital como uma mera reserva de minério de ferro, cujas águas, solos e modos de vida podem ser sacrificados no altar do desenvolvimento.

Essa redefinição do território implica uma disputa fundamental de narrativas e de ontologias. De um lado, a ontologia extrativista, que concebe a natureza como um recurso inerte, uma externalidade a ser explorada e monetizada. De outro, as ontologias relacionais dos povos tradicionais, para quem o território é uma teia de relações complexas entre humanos e não-humanos, um espaço vivido, sagrado e carregado de ancestralidade (ESCOBAR, 2014;

KOPENAWA; ALBERT, 2015). O conflito, portanto, não é apenas por terra ou água, mas pela própria definição do que é o território e de como se deve viver nele. É uma "guerra de mundos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

2.2. O Drama Social como Lente para a Análise do Conflito.

Para capturar a dimensão processual e performática dessa "guerra de mundos", o conceito de "drama social" de Victor Turner (1974, 1987) oferece um arcabouço analítico de grande valia. Turner, um dos expoentes da Escola de Manchester, estava interessado em compreender como a ordem social é mantida, contestada e transformada. Para ele, a sociedade não se revela em sua harmonia, mas em seus momentos de ruptura, nos "dramas sociais" que são "unidades de processo aharmônico ou disharmônico" (TURNER, 1974, p. 37).

A análise de um drama social, segundo Turner, desdobra-se em quatro fases:

A Ruptura (Breach): O drama se inicia com a quebra de uma norma social fundamental, que expõe uma clivagem subjacente na sociedade.

A Crise (Crisis): A ruptura inicial se aprofunda, transformando-se em uma crise que ameaça a coesão do grupo e tende a polarizar as facções.

A Ação Reparadora (Redressive Action): Para evitar a desintegração, mecanismos formais ou informais de reparação são acionados, buscando resolver o conflito.

A Reintegração ou Cisma (Reintegration or Schism): O desfecho do drama pode ser a reintegração do grupo, com a cicatrização da ferida social, ou o reconhecimento de um cisma permanente entre as partes.

Adotar essa perspectiva permite analisar o conflito da Bocaina não como uma fotografia estática, mas como um filme, com uma trama, personagens e atos bem definidos. Permite, sobretudo, dar atenção à agência dos atores, às suas performances, aos símbolos que mobilizam e aos significados que atribuem às suas ações. A luta das mulheres da Bocaina, por exemplo, pode ser compreendida como uma sofisticada "ação reparadora" que mobiliza múltiplos repertórios, desde o fechamento de estradas até a produção de conhecimento técnico-científico.

2.3. Etnografia Engajada: A Implicação como Condição de Conhecimento.

Se o drama social oferece o "o quê" da análise, a reflexão sobre a prática etnográfica define o "como". As Ciências Sociais e com mais destaque a antropologia, desde a sua crise de

representação nos anos 1980, foi posta diante do espelho e confrontada com o seu legado colonial e com a ficção da neutralidade do pesquisador (FABIAN, 1983; CLIFFORD; MARCUS, 1986). Em contextos de conflito e de violação de direitos, a pretensa objetividade pode se converter em uma forma de cumplicidade com a ordem estabelecida. Surge, assim, a necessidade de uma etnografia engajada (LOW; MERRY, 2010), que assume a sua posicionalidade e o seu compromisso político como parte integrante do processo de produção de conhecimento.

O engajamento não significa a perda do rigor acadêmico, mas a sua ressignificação. Trata-se de, como propõe Bourdieu (1991), transformar a implicação pessoal em uma ferramenta analítica, através de uma "objetivação participante", ou seja, de uma vigilância epistemológica constante sobre o lugar que o pesquisador ocupa no campo. No caso desta pesquisa, o engajamento prévio com as lutas na Chapada Diamantina foi o ponto de partida que permitiu o acesso ao campo e a construção de uma relação de confiança com a comunidade. A pesquisa não foi "sobre" a Bocaina, mas "com" a Bocaina, em um processo de construção dialógica do conhecimento (BRANDÃO; STRECK, 2006).

Essa postura se alinha a uma "ciência social da práxis", que busca superar a dicotomia entre teoria e prática, entre conhecer e transformar (WILLIS; TRONDMAN, 2000). A produção de conhecimento é vista como uma forma de intervenção, e a intervenção, como uma forma de produção de conhecimento. A colaboração na produção dos contra-laudos, por exemplo, foi um momento privilegiado de pesquisa, no qual a articulação entre os saberes locais e o conhecimento técnico revelou as disputas epistemológicas no cerne do conflito. A etnografia engajada, portanto, não teme se tornar um "ato político" (PEREIRA, 2020), pois reconhece que todo conhecimento o é, de uma forma ou de outra. A questão é escolher de que lado da trincheira se está.

3. Metodologia: A Etnografia como Pacto e Percurso.

A metodologia empregada nesta pesquisa foi a etnográfica, compreendida aqui como uma imersão de longa duração no campo, baseada na observação participante, na escuta atenta e na construção de relações de confiança com os interlocutores. A escolha metodológica justifica-se pela natureza do objeto: compreender um conflito socioambiental em sua complexidade exige ir além dos documentos e dos discursos oficiais, para capturar a experiência vivida dos sujeitos, suas percepções, suas estratégias e suas emoções.

O percurso metodológico foi marcado pela postura da etnografia engajada, o que implicou em uma constante reflexividade sobre o meu lugar no campo. Minha trajetória pessoal, marcada por uma relação afetiva e política com a Chapada Diamantina, foi o ponto de partida. Essa "vantagem epistemológica" (BOURDIEU, 1991) inicial, contudo, impôs o desafio de "estranhar o familiar" e de não tomar como dadas as relações e as percepções. A autorização para a pesquisa foi formalmente concedida pela associação comunitária, mas a legitimidade do meu trabalho teve que ser continuamente negociada e construída no dia a dia do campo, através de uma postura de respeito, de escuta e de colaboração.

O trabalho de campo estendeu-se por múltiplos períodos entre 2022 e o presente, totalizando noventa dias de imersão. A principal técnica de pesquisa foi a observação participante, que envolveu o acompanhamento do cotidiano da comunidade, a participação em reuniões, protestos, audiências públicas e mutirões. Essa participação permitiu não apenas observar, mas sentir o drama social em suas múltiplas dimensões. Além da observação, foram realizadas dezenas de entrevistas abertas e conversas informais com os mais diversos atores envolvidos no conflito: lideranças comunitárias, moradores, pequenos agricultores, políticos locais, representantes da empresa e de órgãos do Estado. As entrevistas buscaram capturar as narrativas, as trajetórias de vida e as visões de mundo dos sujeitos, com especial atenção às vozes das mulheres, protagonistas da resistência.

Um aspecto central da metodologia foi a produção colaborativa de conhecimento. A pesquisa não se limitou a extrair dados do campo, mas buscou contribuir ativamente com a luta da comunidade. Isso se materializou na colaboração para a produção de laudos e relatórios técnicos, na documentação audiovisual das denúncias e na facilitação de diálogos com outros atores da sociedade civil. Essa prática, que se aproxima da pesquisa-ação (THIOLLENT, 2011), foi fundamental para a construção de uma relação de confiança e para a produção de um conhecimento mais denso e dialógico.

O registro dos dados foi feito através de um diário de campo detalhado, onde eram anotadas não apenas as observações e as falas, mas também as minhas próprias impressões, emoções e reflexões – um exercício de vigilância epistemológica. Além do diário, foi produzido um vasto acervo de fotografias e gravações de áudio e vídeo, sempre com o consentimento prévio dos interlocutores. A análise dos dados foi um processo contínuo, que começou no campo e se estendeu para além dele. Ela se deu através da triangulação das diferentes fontes

(observação, entrevistas, documentos) e da interpretação dos dados à luz do referencial teórico do drama social e da crítica ao extrativismo. A escrita final do artigo, por sua vez, foi concebida como a última etapa do processo de restituição da pesquisa à comunidade e à sociedade em geral, buscando uma linguagem que seja, ao mesmo tempo, academicamente rigorosa e politicamente potente.

4. Resultados e Discussão: As Quatro Fases do Drama Social na Bocaina.

Nesta seção, apresentamos e discutimos os resultados da pesquisa etnográfica, organizando a narrativa a partir das quatro fases do drama social de Victor Turner. A análise busca entrelaçar a descrição densa dos eventos com a interpretação antropológica, dando voz aos atores e conectando suas experiências aos debates teóricos mais amplos.

4.1. Ato I: A Ruptura – "A Poeira do Progresso, a Seca da Vida".

A primeira fase do drama social, a "ruptura" (TURNER, 1974), manifestou-se em Piatã de forma insidiosa. A chegada da Brazil Iron não foi um evento abrupto, mas um processo gradual de violação de normas sociais e ambientais que, aos poucos, desestabilizou a ordem preexistente. O primeiro e mais palpável vetor da ruptura foi a poeira. Uma poeira fina e onipresente, carregada de minério de ferro, que passou a cobrir tudo: as casas, as plantações, as roupas no varal, a água de beber. "A gente começou a varrer a casa e saía um pó cinza, um pó que a gente nunca tinha visto", relatou uma moradora. "Depois veio a tosse nas crianças, a falta de ar nos mais velhos. Era o progresso chegando, eles diziam. Mas que progresso é esse que tira a nossa saúde?"

A poeira, contudo, era apenas o prenúncio de uma violação mais profunda: a apropriação e a destruição das águas. A empresa, para o processo de estudo de viabilidade do empreendimento, passou a consumir um volume de água exorbitante, as pilhas de estéril sem qualquer planejamento para o tratamento de resíduo sólidos escoaram com as chuvas. assoreando nascentes e contaminando rios que são vitais não apenas para o abastecimento humano e para a agricultura, mas para a própria identidade das comunidades. Na cosmologia local, as nascentes são sagradas, são as "mães d'água", entidades que cuidam e que precisam ser cuidadas. A seca das nascentes foi vivida não como um mero "impacto ambiental", mas como uma profanação, um ato de violência contra um parente. "Ver a nascente secando é como ver a veia da gente cortada", disse Catarina, em uma entrevista. "É a nossa vida que tá indo embora."

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A ruptura, portanto, foi de ordem ontológica. A lógica extrativista, que reduz a natureza a um mero recurso a ser explorado, chocou-se frontalmente com a ontologia relacional das comunidades, para quem o território é uma teia de relações de interdependência entre humanos e não-humanos (ESCOBAR, 2014). A mineração, ao impor a sua visão de mundo, promoveu um "epistemicídio" (SANTOS, 2014), desqualificando e invisibilizando os saberes e os modos de vida locais. A "quebra da norma" foi, em essência, a violação de um pacto ancestral entre a comunidade e o seu território.

4.2. Ato II: A Crise – "Daqui Ninguém Nos Tira".

A crise, segunda fase do drama social, eclodiu quando a comunidade, exaurida pela poeira e pela seca, percebeu a ineficácia dos canais institucionais de diálogo. As promessas da empresa se revelaram vazias e o poder público, omisso e conivente. A tensão latente se converteu em um conflito aberto, polarizando a sociedade local. De um lado, a empresa e seus poucos aliados, que agitavam a bandeira do emprego e do desenvolvimento. De outro, a esmagadora maioria das comunidades, que se uniram em defesa da vida e do território. "A crise serviu pra gente ver quem era quem", afirmou Dona Catarina. "Teve gente que se vendeu por pouco. Mas a maioria se levantou. E a gente decidiu: daqui ninguém nos tira."

A frase "Daqui ninguém nos tira", entoada como um hino nos protestos, tornou-se o símbolo da resistência. Ela expressa a afirmação de um direito territorial que é, ao mesmo tempo, histórico, cultural e existencial. A crise, como um momento liminar (TURNER, 1969), suspendeu a ordem cotidiana e potencializou a emergência de uma identidade coletiva fortalecida. A luta contra a mineração tornou-se uma luta pela afirmação da identidade quilombola, pela defesa de um modo de vida que se contrapõe frontalmente à lógica predatória do capital.

Neste cenário de crise, o protagonismo das mulheres foi decisivo. Lideranças como Dona Catarina e Vanusia emergiram como as principais articuladoras da resistência, organizando a comunidade, mobilizando redes de apoio e dando voz à luta. Elas estiveram na linha de frente dos protestos, enfrentando os tratores e os seguranças da empresa com a coragem de quem defende a sua própria casa. O protagonismo feminino na Bocaina não é uma exceção, mas a expressão de um padrão recorrente em lutas socioambientais na América Latina (ULOA, 2016). São as mulheres, principais responsáveis pelo trabalho de cuidado e pela sustentabilidade

da vida, que sentem de forma mais direta os impactos da degradação ambiental e que, por isso, se colocam na vanguarda da resistência.

4.3. Ato III: A Ação Reparadora – "A Nossa Arma é a Caneta".

A terceira fase do drama, a "ação reparadora" (TURNER, 1974), foi marcada pela sofisticação das estratégias de luta da comunidade. Diante da violência da empresa e da omissão do Estado, a comunidade da Bocaina, sob a liderança de suas mulheres, acionou uma multiplicidade de repertórios de contestação. O mais inovador foi a busca por uma aliança com a academia engajada, em uma estratégia que podemos chamar de "batalha epistemológica".

"A gente percebeu que só gritar não adiantava", explicou Vanusia. "Eles tinham os laudos deles, os estudos deles, os papéis que diziam que não tinha problema nenhum. A gente precisava ter os nossos papéis, os nossos laudos, pra provar que eles estavam mentindo." Foi assim que a comunidade buscou o apoio de pesquisadores de diversas áreas – geógrafos, biólogos, sociólogos, antropólogos – para a produção de contra-laudos técnicos. Esses estudos, que articularam o rigor da ciência com os saberes da experiência local, foram fundamentais para desmascarar as fraudes dos estudos de impacto ambiental da empresa e para subsidiar as denúncias junto ao Ministério Público e à Defensoria Pública.

A produção desses contra-laudos representa uma forma exemplar de "ecologia de saberes" (SANTOS, 2007). Nela, o conhecimento científico não se impõe sobre o saber popular, mas dialoga com ele, em um processo de enriquecimento mútuo. Os dados sobre a contaminação da água, por exemplo, foram coletados e analisados com o auxílio dos moradores, que conhecem cada nascente, cada córrego, cada mudança na cor e no cheiro da água. Essa aliança entre ciência e experiência, entre "a caneta e o facão", como disse um agricultor, forjou uma nova e poderosa arma na luta pelo território.

A minha própria pesquisa se inseriu nesse processo, em uma relação de colaboração e de troca. A etnografia não foi apenas um instrumento de análise, mas também uma ferramenta de luta, utilizada para documentar as violações, para sistematizar as denúncias e para dar visibilidade ao conflito. A pesquisa tornou-se, assim, uma forma de "restituição" (MBEMBE, 2016), de devolução à comunidade, em forma de conhecimento organizado, daquilo que ela generosamente me ofereceu.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4.4. Ato IV: O Cisma Latente – "A Luta Continua".

A ação reparadora, impulsionada pela mobilização social e subsidiada pelos contra-laudos, culminou em uma vitória judicial histórica: a suspensão das atividades da Brazil Iron. A decisão foi recebida com grande festa na comunidade, um momento de catarse e de reconhecimento da força da sua luta. No entanto, o desfecho do drama não foi a "reintegração" plena da ordem social, mas o reconhecimento de um "cisma" (TURNER, 1974) que permanece latente.

A empresa não desistiu do projeto e continua a atuar nos bastidores, pressionando o poder público e tentando cooptar lideranças. A comunidade, por sua vez, vive em um estado de vigilância constante, ciente de que a vitória é frágil e de que a luta não acabou. O conflito deixou cicatrizes profundas: a contaminação do solo e da água, as doenças respiratórias, as relações sociais rompidas. A "paz" que se vive hoje na Bocaina é uma paz tensa, uma paz armada.

O futuro da comunidade permanece incerto. A luta contra a mineração, contudo, produziu transformações irreversíveis. Ela fortaleceu a organização comunitária, elevou a consciência política, forjou novas lideranças e colocou a Bocaina no mapa da resistência socioambiental no Brasil. A experiência de luta tornou-se um capital político e simbólico que a comunidade mobiliza para enfrentar os desafios do presente e para construir os futuros que deseja. A frase que hoje sintetiza o sentimento local não é a da comemoração, mas a da perseverança: "A luta continua". E a etnografia, como testemunha e aliada, continua com ela.

5. Considerações Finais: A Etnografia como Trincheira e Anúncio.

O drama social da Bocaina, aqui analisado, condensa em si as múltiplas violências que estruturam o avanço do neoextrativismo sobre os territórios e os corpos na América Latina. A análise etnográfica buscou demonstrar como a imposição de um projeto de mineração em um território quilombola não é apenas uma questão de "impacto ambiental", mas uma disputa ontológica, uma "guerra de mundos" que coloca em confronto visões radicalmente distintas sobre o que é a natureza, o desenvolvimento e a vida em comum. A poeira que cobre as casas e a seca que mata as nascentes são as manifestações materiais de uma violência epistêmica que busca silenciar e apagar outros modos de existência.

Contudo, a etnografia da luta na Bocaina revela também a extraordinária potência da resistência. O protagonismo das mulheres quilombolas, ao articular a defesa do território com a defesa da vida e do cuidado, aponta para uma política que é, ao mesmo tempo, radicalmente situada e profundamente universal. A sua estratégia de forjar uma "ecologia de saberes", aliando

o conhecimento da experiência com o conhecimento científico, representa uma inovação política e epistemológica de grande relevância. Ela demonstra que é possível construir pontes entre diferentes mundos e forjar alianças inesperadas na luta contra a barbárie.

Para a antropologia, a experiência da Bocaina coloca desafios e aponta caminhos. Ela nos convoca a superar a cômoda posição de meros analistas da realidade e a assumir o nosso papel como sujeitos políticos, implicados nos dramas que estudamos. A etnografia engajada, como postura e como práxis, revela-se não apenas como uma possibilidade, mas como uma necessidade em tempos de crise. Ela nos exige rigor analítico, mas também coragem ética e criatividade política. Ela nos convida a transformar a nossa disciplina em uma ferramenta a serviço das lutas por justiça social, cognitiva e ambiental.

Este estudo, como toda pesquisa, possui as suas limitações. A análise, centrada no drama social, privilegiou a dimensão do conflito, deixando em segundo plano outros aspectos da vida social na Bocaina. Pesquisas futuras poderiam se debruçar sobre as transformações no cotidiano, nas relações de gênero e de geração, e nas práticas culturais e religiosas da comunidade após a experiência da luta. Outra direção promissora seria a análise comparativa com outros casos de resistência à mineração na Chapada Diamantina e em outras regiões do Brasil, buscando identificar padrões e singularidades.

Uma questão que emerge com força e que merece aprofundamento é a da saúde mental das comunidades impactadas. Os relatos de ansiedade, de depressão e de medo são recorrentes e apontam para a necessidade de se pensar a categoria de “sofrimento social” (KLEINMAN; DAS; LOCK, 1997) como uma dimensão central dos conflitos socioambientais. Como as comunidades elaboram psíquica e coletivamente o trauma da violência e da perda? Que estratégias de cuidado e de cura são acionadas?

Por fim, a luta da Bocaina é um anúncio. Ela anuncia que, mesmo nos territórios mais devastados pela lógica do capital, a vida insiste em brotar. Ela anuncia que outros futuros são possíveis, futuros onde o “Bem Viver” (ACOSTA, 2016) não seja uma utopia distante, mas uma prática cotidiana. A pesquisa, ao se fazer trincheira e se colocar ao lado dos que lutam, cumpre a sua mais nobre tarefa: a de ser também um instrumento de anúncio, uma forma de partilhar com o mundo a esperança que teima em nascer em meio à poeira.

Referências

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1991.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (Orgs.). Pesquisa participante: a partilha do saber. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FABIAN, Johannes. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

GUDYNAS, Eduardo. "Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano." Nueva Sociedad, n. 237, p. 128-146, 2012.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (Eds.). Social Suffering. Berkeley: University of California Press, 1997.

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

LITTLE, Paul E. Amazonia: Social and Bio-diversity in a Rain-forest. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

LOW, Setha M.; MERRY, Sally Engle. "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas." Current Anthropology, v. 51, n. S2, p. S203-S226, 2010.

MBEMBE, Achille. Políticas da Inimizade. Lisboa: Antígona, 2016.

PEREIRA, Alexandre. "Etnografar e intervir: relato de uma antropologia engajada." Cadernos de Campo, v. 29, n. 1, p. 1-15, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes." Novos estudos CEBRAP, n. 79, p. 71-94, 2007.

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

SVAMPA, Maristela. "«Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina." Nueva Sociedad, n. 244, p. 30-46, 2013.

THIOLLENT, Michel. Metodologia da pesquisa-ação. São Paulo: Cortez, 2011.

TURNER, Victor. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine, 1969.

TURNER, Victor. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor. The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications, 1987.

ULOA, Astrid. "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos." Nómadas, n. 45, p. 123-139, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.” In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

WILLIS, Paul; TRONDMAN, Mats. “Manifesto for Ethnography.” Ethnography, v. 1, n. 1, p. -16, 2000.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Escrevivendo passados e presentes com minha avó: histórias sobre terra e território entre o interior e o litoral da Paraíba

Maria Clara Vieira da Silva

Resumo

Leonilda Maria da Silva, conhecida como Nem, é paraibana, nascida em Serra da Raiz e crescida por muitos territórios. Ela, assim como tantos, fez o percurso de sair da sua cidade natal, no interior, e ir para a capital em busca. Busca, no seu caso, de estudo. Com doze anos ela decidiu sair de casa, sozinha, atrás dos seus tios para morar em Santa Rita, na região metropolitana de João Pessoa. Esse desejo de estudar foi logo interrompido pela vontade de outros, vontades que se repetiram de diversas formas na sua vida. Nem é minha avó, e essa história foi falada várias vezes, desde que me entendo por gente. Também, muitas das vezes que ela começava a contar suas histórias, Nem falava que queria escrever um livro com tudo que ela já viveu, mas essa parecia uma ideia muito distante, provavelmente por ter pouca perspectiva de aprender a ler e escrever. A partir deste desejo-demanda que ficou em minha cabeça durante anos, eu inicio uma pesquisa familiar em torno de Nem e dos territórios pelos quais ela percorreu/percorre, ao mesmo tempo que trago minhas próprias vivências pelos territórios que transito, partindo de uma escolha em sair de casa para morar em outro estado, a fim de estudar. Este artigo traz algumas partes desta pesquisa, que é o início do meu Trabalho de Conclusão de Curso em Arquitetura e Urbanismo, na UFMG.

Palavras-chave: Memória. Território. Vivências. Estudos. Trânsito.

Introdução

A escrita não está acima do meu fazer, mas ela é cúmplice dele. Quando a gente faz junto, as histórias vão aparecendo para compor este cotidiano. Escre-viver este dia a dia, a partir da Escrevivência de Conceição Evaristo, é tentar narrar as vivências da minha avó, Leonilda Maria da Silva, ou mais conhecida como Nem, ao mesmo tempo que

trocamos experiências e relatos dos nossos encontros e memórias. Esse desejo compartilhado em escrever vem a partir da história de uma mulher que partilha sobre seus desejos negados ao longo de sua vida, e que quer escrever sobre sua própria história, ao mesmo tempo que também escrevo sobre meus caminhos, encontros e atravessamentos com ela.

> "Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças [...]" (Evaristo, 2021, p. 30)

Em meio a tantos termos que se popularizaram, como o de Escrevivência, abordar com cuidado, buscando entender quais os caminhos que se encaixam entre nós, é algo que procuro fazer para não cair na repetição das ideias. Conceição, no depoimento acima, fala sobre o ato de escrita de mulheres negras com a intenção de ocupar um outro espaço na narrativa das mulheres negras escravizadas, que sempre foi invisibilizada e violentada. Nesta interlocução, não tenho a intenção de enquadrar racialmente minha avó, até porque partiria da minha visão sobre ela. Ao longo desses anos de convivência eu escutei algumas nomenclaturas às quais ela mesma se refere, como morena ou mais escurinha. Assim, minha intenção é trazer à superfície a narrativa de uma mulher que teve sua voz/vozes e desejos silenciados, partindo de um contexto rural até chegar na capital da Paraíba, atravessando sim questões raciais e outras que devem surgir ao longo da pesquisa.

Para entender onde e com quem se passa esta pesquisa, o texto foi dividido em três partes, em que a primeira é "Transitar entre territórios" que fala sobre os quatro principais territórios citados por Nem, a Fazenda São Geraldo (Serraria), Santa Rita, João Pessoa, com uma passagem pela Fazenda Canudos, em Sapé, todos situados na Paraíba. Na segunda e terceira parte eu escrevo sobre duas experiências entre universidade e nossos encontros durante as férias que passo em João Pessoa.

Por um lado existe a voz de Nem que quer contar sua própria história, mas que é inicialmente impossibilitada por não saber ler e escrever, e por outro existe minha vontade em ser esta interlocutora, ajudando a relatar suas escrevivências. Também em meio a estas escritas existe minha voz, que quer entender mais sobre meu próprio território, minhas

origens e trânsitos entre outros territórios, além de outras possíveis vozes que podem aparecer ao longo do trabalho.

Muitas informações foram retiradas a partir de conversas gravadas, que estão em processo de transcrição e fazem parte da metodologia de trabalho que quero seguir. Outras informações são decorrentes de minhas impressões a partir da relação que tenho com Nem e pesquisas a partir dos relatos que ela me traz. Assim, me concentrei em trabalhar a partir dos nossos encontros, geralmente durante as férias da universidade. Um outro motivo importante que me fez começar esta pesquisa foi após a morte do meu avô, José Luiz, que desencadeou muitas mudanças nos nossos cotidianos, e em certa medida transformou a relação eu-Nem.

É convivendo com minha avó que aprendo a costurar, plantar e colher, enquanto escuto suas histórias a partir desses afazeres. Ela tira a palha de côco de cima da casa de taipa, construída no São João de 2023, e fala sobre meu bisavô. Fala que ele era um grande engenheiro, mesmo sem ser alfabetizado, e a pessoa que ele mais adorava no mundo, que ele construiu muitas casas de taipa e que ela morava em uma. Me fala como uma lembrança muito boa e cheia de saudade, com algumas falhas na memória que parecem confundir os tempos.

Figura 01: Arrumando a casa de taipa feita durante o São João de 2023. Fonte: acervo próprio, 2024

Transitar entre territórios

Leonilda Maria da Silva, apelidada de Nem, é paraibana, nascida no ano de 1947. Ela é a quarta filha dentre os dezoito filhos que Maria Severina (Arrudinha) teve, dentre eles nove falecidos ainda bebês. Eu sou sua sétima neta de dez netos, filha da sua terceira filha, gêmea, de sete filhos, dentre eles um falecido ainda bebê.

Nem nasceu em Serra da Raiz, no brejo paraibano, mas cresceu até seus doze anos na Fazenda São Geraldo, em Serraria, nesta mesma região do estado - para situar, as duas cidades ficam a pouco mais de 100 km de João Pessoa. A fazenda São Geraldo era um grande engenho de posse de Antônio de Carvalho (político paraibano) e Pedro de

Carvalho, e ela e sua família, até onde resgatou sua memória, moravam nas terras destes proprietários, com exceção do seu avô Antônio, por parte de pai, que era da Fazenda Saboeiro, sem localização definida. Eles também moraram em outras localidades devido à questões familiares, como a fazenda Gamelas em Borborema.

Figura 02: Provável localização do Sítio São Geraldo, cruzando informações de Nem e pesquisas na internet. Fonte: Google Earth, 2025.

O Sítio São Geraldo, de acordo com uma série de vídeos no Youtube do Museu da Imagem e do Som de Serraria/PB (2022), está em ruínas e não foram encontrados registros consistentes na internet sobre sua localização, apenas um provável endereço em consulta ao Serasa Experian. Ao assistir a estes vídeos com Nem, ela identificou o local que morava, surpresa, mas ao mesmo tempo triste por encontrar ele totalmente descuidado. Ela contou que o sítio pertencia à Antônio de Carvalho, mas que Liro, um político de João Pessoa, comprou a propriedade e passou a plantar cana. Apesar de ainda não ter uma localização precisa do local, o processo de tentar localizá-lo, à distância, está sendo quase como resgatar fragmentos de memórias. Eu perguntei se havia um rio por perto, e ela disse que não tinha, mas que se lembra de um grande açude. Também perguntei se ficava muito distante do Engenho Baixa Verde (fica à aproximadamente uma hora a pé), mas ela disse que não, porém nossos parâmetros são bem diferentes.

Por um lado existe o maior de meus interesses em conhecer este lugar, entender sua formação, saber quem são as pessoas que o habitavam e suas relações, e por outro existem essas memórias de uma menina que queria sair dali para estudar, mas que também fala com saudade. Sobre uma conversa em relação à infância e aos estudos, Nem conta sobre sua saída, ou como ela mesma fala, fuga, da Fazenda São Geraldo para Santa Rita, situada na região metropolitana de João Pessoa:

> Meu irmão me mandou buscar por um tio meu, marido de uma tia minha. O trem saía de Borborema de 4 horas da manhã, vindo de Bananeiras, aí vinha pra estação de Borborema. O pessoal por ali que ia viajar, vinha tudinho pra estação de Borborema pra vir pegar o trem de 4 horas da manhã pra vir pra cá pra Cabedelo.
>
> [...] A gente se acordava de 12, a gente não dormia quando vinha pro lado de cá, não dormia não. De Serraria pra Borborema é perto, mas quem morava nas fazendas pra vir saía de noite, de pés, pra vir pra Borborema pegar o trem de 4 horas da manhã. Aí era desse jeito, aí como que a pessoa estudava nessa condição? (Conversa com Nem gravada em 13 de maio de 2024)

Chegando em Santa Rita, Nem foi encarregada de cuidar dos filhos de seu tio, mas mesmo assim tentava frequentar aulas para aprender a ler e escrever, porém suas aulas sempre eram interrompidas porque as crianças precisavam do cuidado dela. Passou-se pouco tempo e, completando 15 anos, ela casou-se com José Luiz da Silva. A história de como ela conheceu meu avô foi contada depois do seu falecimento, entre os cuidados de uma casinha de taipa que tem no seu terreiro, e se estendeu por muitos dias, passando pelo seu processo de se mudar para João Pessoa, morando em bairros mais urbanizados, até se mudar para uma antiga zona rural da capital, Barra de Gramame, que a afastou de acessar muitos espaços importantes para ela, onde mora até hoje.

Figura 03: Vista aérea da chácara que Nem mora, em João Pessoa. Fonte: Google Earth, 2025

Foi nessa chácara que eu recebi boa parte da minha criação, sempre com muita gente envolta para cuidar. Ela foi toda plantada pelos meus avós, que a compraram completamente descampada. Muitos pés de manga, caju, seriguela, sapoti, bananeiras, coqueiros, roças de macaxeira, milho, jerimum e feijão, dentre várias outras plantas que vêm e vão.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Figura 04: Visão área da chácara em 2005. Fonte: Google Earth, 2025.

A Barra de Gramame é um bairro que faz divisa com o município Conde, caracterizada pela proximidade com aldeias do povo Tabajara e quilombos, várias chácaras/sítios e casas alugadas para eventos. Hoje em dia muitos aspectos da urbanidade estão presentes e, em apenas três anos, que correspondem à minha saída de João Pessoa, as mudanças na paisagem foram muito perceptíveis, inclusive as que envolvem os mecanismos da especulação imobiliária, como a construção de condomínios de alto padrão em terrenos há anos abandonados. Um exemplo, que dialoga com o último território a ser apresentado, é o assentamento Margarida Maria Alves, na região da Praia do Sol, que em 2023 foi violentamente invadido por policiais, e as famílias foram despejadas de um terreno que estava sem cumprir sua função social. (G1, 2023)

Assim chego ao último território, por hora, o Assentamento Canudos, na antiga Fazenda Maraú em Sapé, Paraíba. Este foi um dos relatos que surgiu durante um café da tarde com muitas memórias coletivas, em que estavam presentes vó Nem, tia Lila, minha mãe, Analice, e minha prima Mariana.

> A gente foi e mandaram a gente fazer uma barraca, porque pra ficar lá tinha que ter uma barraca, de lona, e a gente ficou lá [...] Cada pessoa ia dar seu nome. Quando foi pra gente dar os nomes, que era pra quando saísse a liberação das terras, a gente ia se cadastrar. Aí eu fui e

> perguntaram tudo, se eu tinha filho, quantos filhos, com o que é que eu trabalhava, onde trabalhava. (Conversa gravada com Nem em 17 de maio de 2024)

Este foi o começo de uma conversa gravada sobre a experiência da minha avó, tia e mãe no Assentamento Canudos, da Liga Camponesa da Paraíba. Por ora esta gravação está apenas servindo para consulta, sendo necessário ainda uma estrutura melhor pensada para transcrever em palavras escritas seus registros orais, ou ainda outras formas de registro.

Canudos, de acordo com Nem, foi o nome de batismo da antiga Fazenda Maraú, que contava com estrutura de engenho, e estava abandonada há muitos anos. Pesquisando na internet acerca deste assentamento, foram encontradas informações sobre os projetos de assentamento (PA) criados até 2010 na microrregião de Sapé no trabalho de Nielson Polucena "Luta pela Terra e pela Sobrevivência na Terra na Microrregião de Sapé-PB: O Assentamento Zumbi dos Palmares e o Protagonismo dos Jovens". Dentre os projetos está exatamente o que havia sido relatado nas conversas, acompanhado de informações como a data de criação do PA, em 21 de dezembro de 1998, que condiz com a época que meus familiares se envolveram nesse processo, no início dos anos 2000. (Lourenço, 2011).

Foram relatadas muitas dificuldades em estabelecer este assentamento, que passam pela repartição das terras, pelos furtos nos roçados, pelas tentativas da Liga Camponesa em ofertar aulas e cursos, dentre outras experiências. De acordo com Nem, as terras foram repartidas, mas a sensação foi de um projeto que não deu certo. Buscando outros relatos sobre Canudos, foi encontrado o livro "Memórias do Povo, João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas da Paraíba" que traz as memórias de pessoas que viveram experiências com as Ligas Camponesas na Paraíba, e um deles é o de Maria do Socorro de Paiva, que fala: "O pessoal que foram do tempo da Liga Camponesa, não resta ninguém mais lá (em Maraú)" (Paiva, apud Van Ham 2006, p. 57).

Buscar informações sobre este assentamento foi inicialmente difícil, pois eram encontradas poucas informações sobre ele na internet. No entanto, ao tentar localizar Canudos pelo Google Earth, foi encontrada uma agrovila com o mesmo nome, que

coincide com a descrição de Nem sobre os prédios construídos para aqueles que não queriam morar nas roças.

Figura 05: Visão área da Agrovila Canudos, Sapé. Fonte: Google Earth, 2025.

A partir dessas informações, foram encontradas mais informações na internet sobre Canudos. Não tenho a intenção de sobrepor um relato ao outro, ou de tomar julgamento das histórias da minha avó em contraponto à outras experiências relatadas, mas sim de compor mais uma história à narrativa deste lugar, ou mais um lugar à narrativa de Nem.

Uma das formas de representar esse trânsito entre territórios, que pretendo ir construindo durante o trabalho, é a contracartografia feita a partir dos relatos orais de Nem, buscando entender estes fluxos e suas relações socioespaciais.

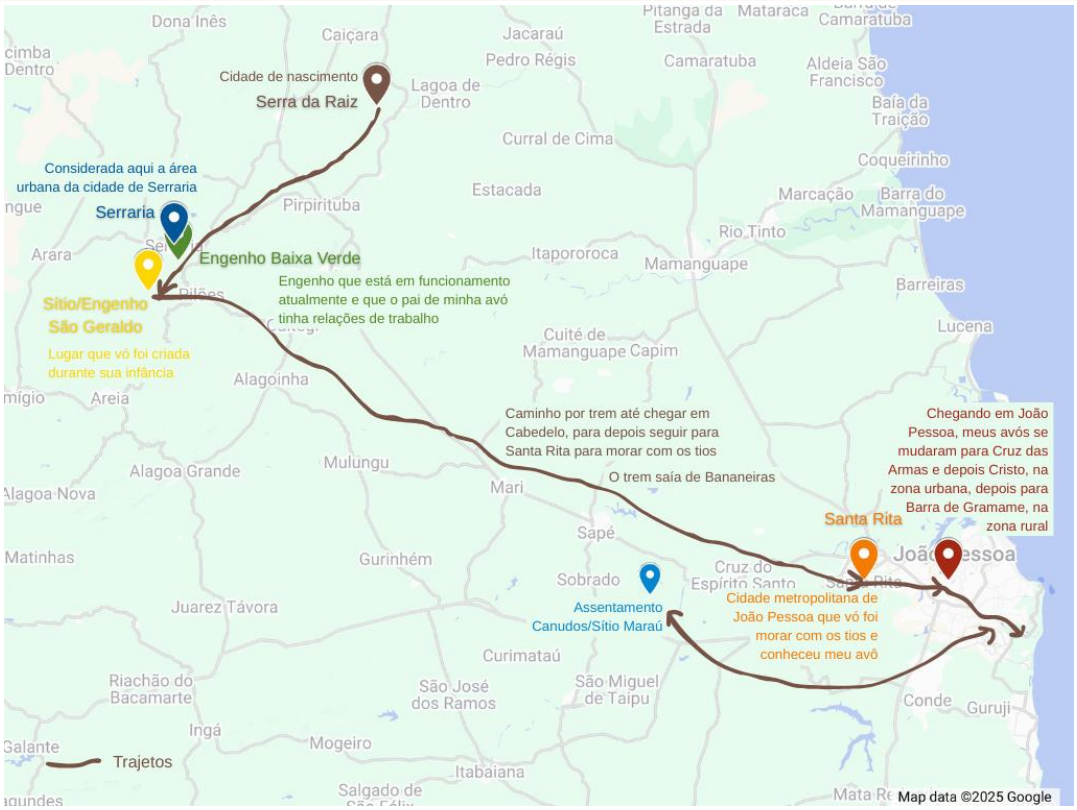


Figura 06: Mapa esboço dos trânsitos entre territórios. Fonte: My Maps editado no Canva, 2025.

Disciplina Pflex: Biointerações Arquitetônicas em território Xukuru Kariri

Foi muito difícil estar longe do meu avô e da minha família durante esses meses que ele foi piorando do câncer. Ele passou muito tempo internado, e minha mãe estava com ele quase todos os dias da semana no hospital Padre Zé. Eu fazia chamada de vídeo e tentava conversar com ele, mas quanto mais o tempo se passava, mais difícil era a comunicação. Meu avô era construtor e vivia me falando pra construir minha casa do terreno dele, acho que pra não ficar longe deles. Essa insistência foi crescendo à medida que ficava difícil da gente conversar, por conta da audição dele, e com o tempo eu fui percebendo que ele não queria deixar minha vó e minha tia sozinhas. Meu avô foi quem me ensinou a jogar baralho, dominó, a construir e a fazer fogueira. Muitas dessas coisas eu aprendi só de observar mesmo, porque ele não deixava fazer. Vô me chamada de "maga véa" e acordava a gente antes mesmo do galo cantar. Dormia uma cambada de gente em todo canto da casa, principalmente quando tinha festa. Três redes e dois colchões na sala, mais umas quatro redes no terraço, fora o pessoal nos quartos. Mas davam 6 horas da

manhã e ele não queria ver ninguém dormindo depois que ele acordasse, ligava o rádio alto pra ouvir notícia e forró. Ele gostava quando sentavam perto pra perguntar sobre a vida dele, às vezes nem precisava fazer pergunta. Mas na época, por conta da dificuldade de comunicação, eu acabei me distanciando e ressinto isso. Foi em março de 2024 que ele morreu, eu estava pras bandas de Minas Gerais, e depois disso quem mais me contou sobre ele foi minha avó. Quando eu fui passar um tempo com ela, logo após seu enterro, escutei histórias que ela nunca tinha me contato, mas que pareciam guardadas há muito tempo.

Eu inicio este capítulo com um relato pessoal sobre meu avô José Luiz, Seu Zé, escrito durante o ano de 2024. Este não é um texto sobre meu avô, mas sua vida é intimamente ligada à de minha avó e de todos nós que crescemos ao seu lado. Apesar de sempre ser próxima de vó Nem, posso dizer que foi após a morte de vô Zé que quis ainda mais conhecer suas histórias, talvez por conta do luto. Nem passou a ser agora a referência central da família, papel que foi sendo aos poucos atribuído a ela em decorrência do gradual adoecimento de Seu Zé.

Em maio de 2024, após seu enterro, e utilizando dos dias sem aula devido à greve nacional dos servidores públicos, viajei para João Pessoa a fim de passar alguns dias com minha avó, sem data de retorno. Acabou que as aulas retornaram e eu ainda estava na Paraíba, então fiz alguns combinados com os professores para que eu não me prejudicasse na universidade. Um deles foi com a professora Priscila Musa, que estava lecionando a disciplina “Biointerações Arquitetônicas em Território Xukuru-Kariri”. Eu precisava pesquisar sobre construções tradicionais indígenas e construir uma maquete, porém perguntei se não poderia pesquisar junto à minha avó o que era uma construção tradicional para ela, aproveitando uma casinha de taipa que minha família construiu no São João do ano anterior, e também tentando conversar à outros modos em meio ao luto.

Figura 07: Casinha de taipa construída pela família no São João de 2023. Fonte: acervo próprio, 2024.

Depois de alguns dias de chuva, estiou, e eu pedi a minha avó para dar uma arrumada na casinha porque eu queria que ela fosse minha maquete em tamanho real - mas também eu queria muito que a gente fizesse algo juntas para distrair. Ela não quis de início, mas certo dia ela acordou cedo e me deu ordem para ajudar ela nas arrumações. Nessa se juntaram minha tia e minha prima também. Tiramos a palha de côco do telhado, das laterais, varremos o chão que tinha acumulado muita areia e tentamos fechar as laterais novamente com madeira, mas não conseguimos avançar muito nisso. Eu queria preparar o barro para fazer o barreamento das paredes, mas vó dizia que estava em época de chuva e não seria uma boa ideia. Fiquei com isso na cabeça por uns dias, um pouco frustrada com a chuva porque queria que aquela fosse minha maquete, e que ficasse pronta antes de eu ir embora.

Lembrei de uma experiência parecida na Terra Indígena Xakriabá, durante uma disciplina da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, em 2022, que levou vários alunos para o território. Estávamos construindo uma casa de enchimento (taipa) em meio a muita chuva, com as orientações de Dona Telvina e Nei Xakriabá. Dois

anos depois, em uma entrevista sobre este processo construtivo, Nei fala sobre a relação entre o tempo do barro, da natureza e o nosso próprio tempo, que muitas vezes não correspondem entre si:

> Acabou que nesse dia do primeiro evento com o pessoal da arquitetura, a gente teve uma dificuldade enorme, porque foi naquela primeira semana de novembro do dia 2, dia de Finados. Vocês chegaram por aqui e foi nessa semana que tava com muita chuva. Tinha muita chuva naqueles dias e acabou que essas atividades, todas elas, foram um pouco afetadas pela chuva, que na verdade a chuva era uma coisa que também estava sendo muito esperada por nós, porque para nós a chuva nunca é tempo ruim. Para nós a chuva sempre é tempo bom. (Entrevista concedida por Nei Xakriabá ao Programa Morar Indígena em 26 de agosto de 2024)

Devido ao tempo da natureza, não concluímos a renovação da casinha, então fiz uma maquete com galhos, palha de milho e palha de côco com ajuda da minha tia. Entretanto, todo o processo de limpar a casa foi acompanhado de memórias compartilhadas, memórias que foram as primeiras conversas diretas que tive com minha avó sobre a sua história, sobre seu pai que construía casas iguais àquela, sobre sua fuga na infância e seu casamento com José Luiz.

Disciplina Arte, Arquitetura e Ciências Humanas

No primeiro semestre de 2025, logo após retornar de João Pessoa, me matriculei na disciplina Arte, Arquitetura e Ciências Humanas, da professora Renata Marquez. Desta vez eu fui em busca de referências que me ajudassem nesse percurso/pesquisa familiar que eu gostaria de iniciar, com muitos desejos embaralhados na cabeça.

Uma das leituras que me chamou atenção foi o texto *Tornar-se Selvagem*, de Jerá Guarani, publicado pela revista Piseagrama.

> Por trás da ideia de trabalhar cada vez mais a autonomia e a soberania alimentar guarani, há o objetivo de manter este povo forte. Porque a comida transgênica que vem da cidade não deixa as pessoas fortes de verdade. A comida guarani tradicional alimenta o corpo e alimenta o espírito também. Isso significa que as pessoas ficam fortes para continuar lutando. Para defender a natureza, o nosso modo de ser guarani, temos que estar fisicamente fortes, espiritualmente fortes. (Guarani, 2020).

Jerá, acompanhada de muitas mulheres ilustradas por Carolina Caycedo, traz sua perspectiva como indígena guarani, etnografando os juruá (brancos). Ela conta sobre o processo de contaminação da sua cultura pelos juruá, trazendo reflexões sobre este controverso mundo civilizado, seguido dos seus projetos para fortalecimento da cultura guarani. Este fortalecimento da cultura vem de múltiplos fatores que dependem entre si. Nesse aspecto, Jerá fala principalmente sobre a retomada da alimentação tradicional guarani, livre de venenos do mundo dos juruá. Para isso é preciso ter terra. Para isso é preciso plantar, Para isso é preciso se tornar selvagem.

A apresentação desse texto para a turma foi uma das atividades realizadas na disciplina, e aconteceu na horta da Escola de Arquitetura da UFMG, um espaço coletivo de cuidado do qual faço parte. Ler ele me lembrar da vez que vó Nem me falou com muito orgulho que é agricultora, também. Que ela queria que eu encontrasse milho colorido por Minas Gerais para ela plantar. Que levei escondida uma muda de umbu em um ônibus da Bahia para a Paraíba, porque um dia ela falou que queria ter um pé dele. Que quando era pequena se lembrava de ir com o pai em um lajedo e, lá no topo, tinha um umbuzeiro.

Que tudo demanda tempo e cuidado. Plantar milho, esperar, colher, ralar e fazer canjica. Costurar bandeirolas de São João, fazer boneca de pano e vestir elas. Fuxicar e enfeitar a casa com estandartes de santos. Tirar palha de côco e trançar arcos na entrada da casa. Ouvir forró entre tudo isso.

Em uma das estadias na casa dos meus avós, pedi a vó Nem para me ensinar a costurar os retalhos que ela faz, porque eu queria fazer uma fronha de travesseiro. Ela me explicou como faço para cortar os pedaços de pano, que tem os retalhos de três e de quatro tiras, e como costurar todos juntos. Depois deixou eu tentar costurar sozinha. Claro, foram muitas costuras desfeitas até eu entender como funcionava, e ela tentava costurar junto comigo, mas a cada hora saía algo errado. No fim, Nem que finalizou sozinha a fronha, e eu acabei levando alguns retalhos prontos comigo para tentar costurar em outro momento.

Assim, retomando para a disciplina, o trabalho final consistia em produzir até cinco páginas tamanho A5 referente a algum dos temas abordados durante as aulas. Lembrei dos retalhos de vó. Ainda sem saber costurar muito bem, fiz muitas tentativas de

juntar essas cinco páginas-retalhos e, por um erro de costura, acabei criando um bolso ao forrar as páginas com chita. Esse bolso acabou abrigando os trabalhos dos demais alunos, como um livro-objeto de retalhos.

Leonilda Maria da Silva, de sua neta: Maria.

Figura 08: Livro-objeto de retalhos. Fonte: acervo próprio, 2025.

Referências

EVARISTO, Conceição. Escrevivência: a escrita de nós. [S.l.]: Itaú Social / [s.n.], 2021. Disponível em: https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf. Acesso em: 19 out. 2025.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, jul. 2020.

G1. Justiça determina despejo de famílias em assentamento de João Pessoa e entidades denunciam violações de direitos. G1 – Paraíba, 23 nov. 2023. Disponível em: https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2023/11/23/justica-determina-despejo-de-familias-em-assentamento-de-joao-pessoa-e-entidades-denunciam-violacoes-de-direitos.ghtml. Acesso em: 19 out. 2025.

LOURENÇO, Nielson Polucena. *Luta pela terra e pela sobrevivência na terra na microrregião de Sapé-PB: O Assentamento Zumbi dos Palmares e o protagonismo dos jovens*. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/60/1/NPL02102012.pdf. Acesso em: 19 out. 2025.

MUSEU DA IMAGEM E DO SOM DE SERRARIA-PB. *Serraria, sua história e sua gente – Engenho São Geraldo_01* [vídeo]. YouTube, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZEfomjcGipI. Acesso em: 19 out. 2025.

VAN HAM, Antônia M. (org.). *Memórias do Povo: João Pedro Teixeira e as Ligas Camponesas da Paraíba – Deixemos o povo falar...* João Pessoa: Ideia, 2006.

Métodos, narrativas antropológicas e jornalismo literário: intersecções entre o fazer e a escrita etnográfica no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto

Bruna Vieira de Oliveira[1]

Resumo

O presente trabalho aborda métodos colaborativos de pesquisa das ciências sociais aplicados à antropologia e apresenta as intersecções entre as narrativas etnográficas e o jornalismo literário, como campos diversos do saber que podem se concatenar como dispositivos textuais complementares na construção e escrita de uma etnografia sob as perspectivas documental e de campo, sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (1926-1937). Este coletivo cearense autossustentável era liderado pelo beato José Lourenço, com base na religiosidade, cooperação e agricultura. Após pressão da Igreja Católica e de latifundiários, foi destituído pelo Estado de forma violenta, resultando na morte de muitos camponeses. O objetivo é identificar a aplicabilidade dos métodos participativos estudados, no caso específico do Caldeirão, escolhendo o mais adequado para o propósito narrativo. Para tanto, fez-se uma análise comparativa dos métodos de estudo-ação (Bonilla et al., 1972) e co-labor (Cadena, 2024). Foi realizada revisão de literatura a partir dos autores: Araújo (2004), Cordeiro (2004), Gomes (2009), Lima (2013), Lopes (1991), Nascimento (2015) e Sousa (2012), que apresentam versões historiográficas do Caldeirão; Ingold (2011; 2016) e Peirano (2014) que se debruçam sobre o trabalho etnográfico; Belo (2013), Lima (2009) e Pena (2006), que tratam do jornalismo literário; Vale (2018; 2019) e Oliveira (2017), com exemplos de textos da antropologia e do jornalismo, respectivamente. Pode-se concluir que a escolha da metodologia co-laborativa parece ser mais adequada, por possuir natureza participativa e dispondo a pesquisa a serviço da

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, da Universidade Federal de São Carlos, UFSCar. Bolsista da Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: brunavieira@estudante.ufscar.br

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

memória do coletivo do Caldeirão, com o suporte do jornalismo, a etnografia poderá ser acrescida de linguagem literária.

Palavras-chave: etnografia; jornalismo literário; narrativas; antropologia; Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.

Introdução

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto está situado na zona rural de Crato, sul do Ceará (Região Metropolitana do Cariri) e guarda a memória do coletivo que lá viveu há quase um século (1926-1937). Liderados pelo beato José Lourenço, seus modos de vida tinham como base a religiosidade e a cooperação no trabalho agrícola, tornando-se autossustentável. Após confrontos com autoridades militares, o espaço foi destruído e os sobreviventes se dispersaram. O presente trabalho busca apresentar aproximações entre as narrativas antropológicas e o jornalismo literário e a aplicabilidade de métodos participativos sob dois aspectos: a pesquisa documental ou o trabalho de campo com os descendentes do grupo.

Para tanto, serão exploradas as versões historiográficas que apresentam o Caldeirão por Araújo (2004), Cordeiro (2004), Gomes (2009), Lima (2013), Lopes (1991), Nascimento (2015) e Sousa (2012). Tendo como base a abordagem teórico-metodológica de Bonilla *et al.* (1972), Cadena (2024), Ingold (2011; 2016), Peirano (2014), Belo (2013), Lima (2009) e Pena (2006), com exemplos de textos da antropologia e do jornalismo. Será analisado se e como é possível aplicar esses modelos à pesquisa junto ao Caldeirão, tendo em vista que não há mais nenhum sobrevivente vivo, tão somente documentos e registros em áudios. Contudo, gerações que descendem daqueles que resistiram e perseveram na retomada da memória podem ser sujeitos do estudo.

Na primeira seção, será apresentado o contexto sócio-histórico do Caldeirão; na segunda seção, o estudo-ação e o co-labor como métodos das ciências sociais de produzir narrativas antropológicas e; na terceira sessão, semelhanças e complementaridades entre etnografia e jornalismo literário.

Contexto sócio-histórico

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A história do Caldeirão constitui fenômeno complexo que entrelaça a religiosidade, a terra, o clima, a economia e conflitos políticos e sociais, tensionando as estruturas de poder ao passo em que se aproxima de outros movimentos que eclodiram na Primeira República (1889-1930), como Canudos (1893-1897) e Contestado (1912-1916).

Em 1894 o beato José Lourenço arrendou ao coronel João de Brito, uma gleba no sítio Baixa Dantas, em Crato, sob o conselho do Padre Cícero Romão Batista. Foi onde permaneceu até 1926, quando da venda da propriedade e mudança para o Caldeirão, conforme Gomes (2009). O coletivo ao qual liderava, era composto por famílias agricultoras, cujas vidas eram orientadas por princípios sociorreligiosos (Sousa, 2012).

Como solução para a falta de terra para viver e trabalhar, o Padre Cícero cede um terreno de sua propriedade, que se chamava Caldeirão dos Jesuítas, local de difícil acesso e relevo acidentado. Apesar de ter suas ordens suspensas pela Igreja Católica, ele ainda dispunha de certo prestígio. Recebia milhares de devotos em romaria após os eventos da hóstia[2]. "Mais de 3 mil dos cidadãos importantes da cidade fizeram a primeira peregrinação a Joaseiro, em 1889. Um ano mais tarde, ainda sob a chefia de Mons. Monteiro, voltaram para as comemorações da Semana Santa" (Della Cava, 1976, p. 59). E se beneficiava de doações de imóveis e dinheiro, que ele também convertia em terras (Araújo, 2005, p. 19).

A devoção à santa cruz[3] lançou novo significado àquele espaço, que mudou seu nome de Caldeirão dos Jesuítas para Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. O primeiro termo, que permaneceu diz respeito aos caldeirões de pedra que armazenavam minas hídricas no sopé da Chapada do Araripe[4].

[2] Episódios em que após o ritual da ministração da eucaristia, a hóstia teria se transumado em sangue na boca da beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo. A crença de que seria um milagre foi a pedra fundamental para a gênese das peregrinações a Juazeiro do Norte, em um ciclo de romarias que permanece mais de um século depois.

[3] Costume iniciado com a colonização, quando os invasores portugueses fincaram esse símbolo cristão e a nomearam Terra de Santa Cruz.

[4] A Chapada do Araripe está localizada na divisa entre os estados do Ceará, Pernambuco e Piauí. Compreende a Floresta Nacional do Araripe, a primeira criada no Brasil e rico patrimônio paleontológico. Em seu território abriga o Geopark Araripe, o primeiro das Américas com chancela da Organização das

O nome anterior, Caldeirão dos Jesuítas[5] se devia em razão de ter servido de refúgio para dois padres jesuítas no século XVIII, quando da expulsão da ordem religiosa Companhia de Jesus da colônia brasileira, "[...] processo engendrado por José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, sob o consentimento e participação de D. José I" (Dias, 2017, p. 164).

É importante explicitar que ao tomar como base os pilares da religião e trabalho, não se pretende reduzir aquelas pessoas a uma massa que só trabalhava e rezava, pois esta compreensão é que relacionou sua tessitura social com o fanatismo e contribuiu para a sua derrocada. A despeito do Caldeirão e Canudos, Barros (2014) propõe a religião como organizador da realidade, tendo elevada importância para a compreensão social e cultural daquele povo.

Araújo (2005) desenvolveu sua pesquisa em cima de entrevistas com sobreviventes e outros atores importantes, como a Pastoral da Terra, que organiza a romaria anual. O contato direto que teve com fontes primárias explica o interesse em seu material. Para a historiadora, com o fenômeno da seca, a gestão eficiente dos alimentos e a fonte permanente de água tornaram o Caldeirão um destino procurado:

> Nessa época, o Caldeirão constituiu uma alternativa para os flagelados da seca que tinham apenas os "campos de concentração" do governo para escapar da fome. Eram nos chamados "currais do governo" que milhares de sertanejos viviam e morriam de forma miserável devido às péssimas condições de higiene e a precária distribuição de alimentos (Araújo, 2005, p. 5, grifos do autor).

Lima[6] (2013) compõe o *corpus* deste trabalho por sua ligação familiar com o Caldeirão. Em seu livro, prefaciado pela antropóloga Luitgarde Barros, a pedagoga relata que seu pai, Eleutério Tavares, começou a conviver com o beato José Lourenço, aos 11 anos. Seu avô paterno, pai de Eleutério, era Severino Tavares, um dos membros do

Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, Unesco. Além disso, apresentou candidatura à Organização das Nações Unidas, ONU, para ser reconhecida como patrimônio mundial da humanidade.

[5] Em razão da passagem dos jesuítas pelo local, o Padre Cícero teria ordenado a construção de uma capela em devoção a Santo Inácio de Loyola, que também foi jesuíta (Lima, 2013, p. 61).

[6] Maria Lourêto de Lima é ex-secretária municipal de Educação de Juazeiro do Norte.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

coletivo mais próximos ao beato e figura central no conflito. Assim, ela teve contato direto e realizou entrevistas com pessoas que viveram na época do massacre, sendo ela mesma uma descendente destes.

A metodologia empregada por ela é a história oral. Ao longo da obra, descreve o uso da terra e as espécies cultivadas, a gestão econômica da produção e como a vida se organizava em torno da religiosidade e da agricultura, como exemplifica um dos depoimentos concedidos à autora:

> O beato era conhecedor de terras agrícolas [..] As terras do Caldeirão eram acidentadas, tinha muita pedra; o mais favorável era a água. [...] Na verdade era um lugar próprio para fazer penitência. Aquilo ali era um ermo. Brocaram toda a terra, derrubaram árvores e limparam tudo. [...] quatro meses depois da chegada, a Casa Grande, que era a casa do meu Padim Zé Lourenço, estava pronta. [...] Aos poucos se organizava tudo com muito trabalho, reza e sacrifício. Mais casas construídas, as cercas, açudes e a plantação de roças. [...] As terras começavam a mostrar resultado, era bom para o cultivo, o solo era fértil, tinha riacho e a região era molhada (Silva[7], 1991 apud Lima, 2013, p. 34).

Essa fartura e o modo como José Lourenço realizava a partilha, a divisão do trabalho, o senso de comunhão, pode ter levado o governo a ver naquele coletivo, uma ameaça comunista, já que todos trabalhavam e a produção era dividida conforme as necessidades, não havia lucro, nem classes.

> Lá, o camponês não é explorado economicamente. No modo de produção da comunidade, a terra (meio de produção) era a propriedade coletiva. Não havia, dessa forma, uma classe dominante e uma dominada. Cada um recebia o necessário para viver bem e o excedente era aplicado na realização de benfeitorias para o uso comum ou em ações de caridade do beato (Lopes[8], 1991, p. 185)

O Caldeirão encampa uma paisagem de disputa e "uma luta contra o domínio do latifúndio semifeudal" (Facó, 1976, p. 37), pois os trabalhadores que serviam de mão de

[7] João Silva, um dos sobreviventes do massacre do Caldeirão em depoimento oral à Lima (2013).

[8] Francisco Régis Lopes é professor do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará – UFC e atua no campo da memória. É referência no estado em estudos sobre o Caldeirão, trabalhando diretamente com os descendentes através da história oral.

obra nas fazendas estavam migrando para morar com o beato Zé Lourenço, em busca de dignidade. De acordo com Nascimento (2015), não se tratava apenas do compartilhamento de um espaço comum, mas de relacionamentos marcados por um forte senso de humanidade.

> […] aquela comunidade constituía mais que um espaço domiciliar comum, mas também um lar coletivo entremeado por laços afetivos intensos. O trabalho, a religião, a vida em comum, a produção e a fé guiavam os sertanejos do Caldeirão em suas jornadas laborais, com as quais conseguiram desestabilizar a estrutura secular de servidão nas fazendas dos coronéis, substituindo-a por uma estrutura imensamente mais humana. (Nascimento, 2015 p. 44)

Após o falecimento do Padre Cícero em 1934, a vida pacata se transformou em perseguição e violência, culminando no massacre de maio de 1937. Além de gerar desconfiança no governo e insatisfação nos fazendeiros, as autoridades eclesiásticas temiam que o Caldeirão figurasse como uma nova Canudos. A ordem salesiana, para quem o Padre Cícero destinou as terras em seu testamento, solicitou a reintegração de posse. No dia 11 de setembro de 1936 o Caldeirão foi invadido pelas forças do Estado e em 11 de maio de 1937, o último ataque foi executado.[9] O beato conseguiu fugir para Pernambuco e morreu de peste bubônica em 1946. Seu corpo está sepultado em Juazeiro do Norte, no mesmo cemitério que o Padre Cícero (Gomes, 2009).

Cordeiro (2004)[10] desloca sua pesquisa para um período posterior. Embora, seu foco seja o beato José Lourenço, ele aborda ações de memória e luta pela terra, como a romaria, realizada anualmente no terceiro fim de semana do mês de setembro, de caráter não apenas manifestamente religioso, em memória das vítimas, bem como político, tida como símbolo de luta pela reforma agrária. “No ano de 1984 [...] aconteceu a primeira

[9] Segundo Gomes (2009), o massacre teve a participação de 200 homens armados e dois aviões aéreos enviados pelo ministro da Guerra do Governo Vargas, vitimando 800 camponeses. O ataque foi motivado em represália à morte de quatro militares em combate com os camponeses. A ocorrência do bombardeio, que poderia ser o primeiro ataque aéreo do país e a quantidade de mortes é motivo de divergência entre outros autores. Mas, até hoje quando um policial é morto, a polícia investe força e brutalidade para capturar os responsáveis, muitas vezes derramando sangue inocente pelo caminho.

[10] Domingos Sávio Cordeiro é professor de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri – Urca, em Crato. É talvez o mais conhecido pesquisador do Caldeirão no Cariri.

Romaria da Terra, organizada pela Comissão Pastoral da Terra, no local onde existiu o sítio Caldeirão" (Cordeiro, 2004, p. 87).

Este apanhado histórico é ponto de partida para uma antropologia histórica sintetizada por Oliveira e Quintero (2020), como uma modalidade de fazer antropológico que evidencia "[…] a inter-relação (dialógica e dialética) entre pesquisador/a e pesquisado/as no processo de conhecimento. […] um campo de estudos aberto a novos temas, métodos de investigação e protocolos de conhecimento" (Oliveira; Quintero, 2020, p. 16). Com o tema explicitado, nas próximas seções serão abordadas as metodologias e ferramentas propostas.

Metodologias participativas e a construção de narrativas antropológicas

O projeto de pesquisa em desenvolvimento ainda em fase inicial carece ainda de definições quanto ao escopo: se uma etnografia documental do material disponível em áudio, vídeo e texto coletados com pesquisadores, em jornais da época e arquivos públicos ou uma etnografia apoiada em trabalho de campo com os descendentes dos sobreviventes, produzindo doravante, material inédito.

Esta indefinição se estrutura como a primeira preocupação metodológica. É possível usar uma metodologia participativa, a escrita coletiva e o fazer junto quando se utiliza apenas material documental? Apesar de algumas visitas, contatos e diálogos no local, o trabalho de campo com os descendentes não foi realizado de fato até o momento presente. Embora, se saiba que uma parte possui interesse na visibilidade que trabalhos acadêmicos suscitam em benefício da revitalização da memória, será que eles têm interesse em participar desse processo?

Antes de obter tais respostas, serão analisadas duas propostas metodológicas cuja lógica só funciona no trabalho conjunto entre pesquisador e sujeitos pesquisados. A insistência em um procedimento desse tipo se dá pelo desejo desta pesquisadora em suscitar protagonismo aos seus interlocutores. Ademais, os fatos e dinâmicas sociais do Caldeirão se assentam culturalmente e afetivamente no trabalho e nas vivências coletivas e cooperativas, nada mais justo que uma pesquisa que opere na mesma lógica. O lugar das conexões e dos afetos se construía nas interações e experiências coletivas, sejam nos

momentos de labor, nas práticas religiosas ou nas conversas noturnas servidas de tapioca ou macaxeira (Lima, 2013).

A justificativa acima pretende responder a uma pergunta que sequer havia sido formulada: a serviço de quem está a pesquisa? E para estar a serviço do coletivo do Caldeirão, o ideal é que seja concebida com ele.

O primeiro método apresentado foi proposto por Bonilla *et al.* (1972) como estudo-ação, uma investigação militante que permitiria aos cientistas sociais responder criticamente às exigências históricas, colocando a ciência a serviço de grupos populares. Uma prática de pesquisa social abertamente compromissada e coimplicada, já que implica responsabilidade e impacto de forma coletivizada.

> Las técnicas de la investigación-militante van más allá de las clásicas formas de observación por participación, el "survey", el camuflaje, la entrevista diplomática o equilibrada y la empatía sin compromiso ulterior, todas las cuales se fundan em una búsqueda de consenso o acuerdo entre las partes[11] (Bonilla *et al*., 1972, p. 60).

Contudo, esse método exige um alto grau de engajamento com o grupo, uma inclinação mesmo para a militância. Os pesquisadores são definidos como tecnicamente capacitados para observação científica e formação prática social e política, em permanente interação entre teoria e prática. Há um componente político muito forte, uma crítica às escolas de sociologia de tradição positivista, cujos modelos estariam a serviço da legitimidade do poder às classes opressoras.

> […] rechazo a los marcos del estructuralismo funcional, que describe la sociedad como el producto de un "equilibrio" basado en un ordenamiento interno y en el principio de la integración social. No encontramos satisfactoria tampoco la escuela formalista, por hallarla reducida a mediciones exteriores y mecánicas de los fénomenos sociales o a explicaciones limitadas de la cultura manifiesta[12] (Bonilla *et al*., 1972, p. 67).

[11] As técnicas de investigação militante vão mais além das formas clássicas de observação participante, da "enquete", da camuflagem, da entrevista diplomática ou equilibrada e da empatia sem maiores compromissos, todas elas se fundam na busca de consenso ou acordo entre as partes (tradução livre).

[12] Rejeição aos marcos do estruturalismo funcional, que descreve a sociedade como o produto de um "equilíbrio" baseado em um ordenamento interno e no princípio da integração social. Tampouco é satisfatória a escola formalista, por ser reduzida a medições exteriores e mecânicas dos fenômenos sociais ou a explicações limitadas da cultura manifesta (tradução livre).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O segundo método é observado em Cadena (2024) em seu trabalho nos Andes peruanos como um co-labor com seus interlocutores, os curandeiros indígenas Mariano e Nazario Turpo, pai e filho, respectivamente. A antropóloga assume uma posição não hierárquica com os modos alternativos de estar no mundo vivenciado por eles, sem subestimar ou superestimar. Mais além, como mundos plurais e distintos, contidos um no outro, mas que não se resumiam a isso:

> […] meu mundo estava incluso no mundo que meus amigos habitavam e vice-versa, mas o mundo deles não poderia ser reduzido ao meu, nem o meu ao deles. Conscientes dessa condição de um modo que não precisa ser expresso em palavras, nós sabíamos que nosso estar juntos unia mundos que eram distintos e também o mesmo. E em vez de manter a separação que a diferença causava, nós escolhemos explorar a diferença juntos (Cadena, 2024, p. 40)

A autora ressalta que a obra[13] não foi escrita sobre eles, mas com eles. É esse caráter colaborativo que será explorado. É sobre um acordo em lembrar, traduzir e co-laborar com cuidado. Uma relação de intermitências, comunicação e aprendizado, parcialmente conectada[14] e inseparável. "[…] trabalhávamos para entender uns aos outros, co-laborando por entre obstáculos linguísticos e conceituais […] Nosso trabalho conjunto criou as conversas que poderíamos considerar 'os originais' deste livro" (Cadena, 2024, p. 37, grifo da autora).

A escrita era atravessada pela tradução e o lamento do que se perde, excede ou se interrompe nela. A pesquisadora defende que criar equivalências[15] poderia apagar as

---

[13] Cadena, Marisol de la. Seres-terra: cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

[14] Cadena usa o termo com base em conceito de Marilyn Strathern, "conexões parciais", que não será aprofundado neste trabalho, embora seja significativo para Cadena.

[15] Um dos objetivos deste trabalho, que se verá mais adiante, é comparar antropologia e jornalismo, buscando afinidades e correspondências. Nesse ponto há divergência, quando Cadena (2024) declara que na tradução de uma língua para outra criar equivalências pode atrapalhar a comunicação, pois o jornalismo está sempre traduzindo, mesmo que informações na mesma língua. Traduzem-se variações linguísticas, regionalismos, jargões, tecnicismo, e por vezes, até pedantismo. Com isso, buscar equivalências é habitual. Reportar é interpretar. Interpretar é traduzir.

diferenças de forma inadvertida e prejudicial e aceita que se trata de traduções parcialmente conectadas e conexões parcialmente traduzidas.

A escolha por um ou outro método a ser aplicado à pesquisa sobre o Caldeirão com seus descendentes não é uma decisão individual desta pesquisadora. E sim, um arranjo com aqueles, pois tanto o estudo-ação, quanto o co-labor dependerão desse elo durante todo o percurso. Ambos são possíveis, fortalecendo as conexões em campo e na escrita co-laborativa ou em projetos permanentes de militância pela valorização da memória, como a formação de uma associação ou instituto, com calendário de eventos, parcerias com escolas para capacitação de professores e alunos e divulgação científica, com apelo à população da região, bem como ao fomento turístico, entre outras possibilidades, como a produção de documentários e livros.

Ao optar por uma etnografia exclusivamente documental, essas metodologias cairiam por terra? Como escrever junto ou gerar militância com os que não estão mais entre os vivos? A jornada seria mais dificilmente definida e exitosa, mas não seria impossível. Seria necessário maior reflexão e criatividade, um caminho possível seria utilizar os registros que os próprios sobreviventes deixaram como fonte primária e não somente as interpretações acadêmicas sobre eles, para criar uma sensação de co-labor, tentando perceber o que eles enfatizavam em suas narrações. Já na investigação militante, buscar adesão de atores sociais, culturais, educacionais e até governamentais para apoiar os resultados e indicações de aplicações cotidianas. E acima de tudo, pensar o arquivo como campo. Na próxima seção, com foco na escrita, serão traçados pontos de conexão entre antropologia e jornalismo e como essa união pode fomentar narrativas poéticas.

Etnografia e jornalismo literário

As discussões acerca dos métodos ou do material documental frente ao trabalho de campo não fizeram olvidar a própria etnografia como método. Apontada desde o princípio como o produto principal da pesquisa, o objetivo desta seção é aproximar essa poderosa narrativa antropológica das produções operadas através do jornalismo literário, gênero apreciado e estudado por esta pesquisadora, enquanto área de conhecimento.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Para auxiliar na visualização de intersecções e similitudes entre etnografia e jornalismo literário, será destacada a tese etnográfica de Vale (2018), que escapa de certa rigidez científica ao abraçar uma escrita poética envolta em afetos, em simetria com a dissertação desta pesquisadora, Oliveira (2017), no gênero reportagem.

Antes, faz-se necessário revisitar alguns conceitos de etnografia. Para Ingold (2011), a antropologia busca entender o homem e o conhecimento do mundo, enquanto a etnografia seria uma descrição da vida das pessoas com precisão e sensibilidade pela observação e experiência. Essa é uma percepção muito próxima da prática jornalística, detalhada mais adiante.

Porém, o autor faz um contraponto que impossibilitaria uma escrita do Caldeirão puramente em pesquisa documental do material que restou dos sobreviventes, quando declara que etnografia é um método de investigação do presente, que se distingue da arqueologia e história por atuar na observação direta de povos atuais em vez de registros de povos do passado (Ingold, 2011).

Lévi-Strauss (1973) também lembra da impossibilidade de se conhecer o passado, quando o objetivo é estudar pessoas que já não vivem mais fisicamente, quando fala que não podemos conhecer por experiência direta as formas de vida sucedidas no tempo. Entendendo a diferença histórica em que seu trabalho foi feito, essa afirmação é válida no contexto dos habitantes do Caldeirão um século depois, por isso aciona-se a pesquisa documental e historiográfica.

> [...] mesmo que ele se transforme num historiador ou arqueólogo, nunca poderia entrar em contato direto com uma civilização desaparecida; só o poderá fazer através dos documentos escritos ou dos monumentos figurados que esta sociedade – ou outras – tiverem deixado a seu respeito (Lévi-Strauss, 1973, p. 14).

Em outro momento, Ingold (2016) recorda a etimologia da palavra etnografia: escrever sobre os povos. “A descrição vai muito além de um simples catálogo de hábitos e costumes. […] é mais uma arte que uma ciência, mas não menos precisa ou verdadeira” (Ingold, 2016, p. 406).

Um segundo argumento que desqualificaria a etnografia documental vem de Peirano (2014), que é enfática ao defender que não há antropologia sem pesquisa empírica,

sem trabalho de campo. “A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos – é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (Peirano, 2014, p. 380). Ao discordar da autora, pode-se acreditar que mesmo ao lidar com arquivos, é possível empregar os cinco sentidos. Ademais, pode ser que sua alegação tenha sido uma mera crítica ao sociólogo Florestan Fernandes, que defendia a separação entre teoria e prática, valorando mais a sociologia que a antropologia. Infelizmente, é prática comum que para relevar sua área de conhecimento, alguns cientistas necessitem desprezar outras áreas em uma hierarquia de importância, como fez a própria Peirano (2014) ao reforçar que etnografia também é teoria, desabonando o fazer jornalístico. “Se é boa etnografia, será também contribuição teórica; mas se for uma descrição jornalística, ou uma curiosidade a mais no mundo de hoje, não trará nenhum aporte teórico” (Peirano, 2014, p. 383).

Tendo em vista que Ingold (2016) atribui a qualificação científica da etnografia ao adensamento descritivo e agenciamento histórico e Peirano (2014) detalha o impacto da etnografia com a possibilidade de abalar estilos de vida, ideias de existência e crença moderna na referencialidade dos sentidos e multiplicidade de modos de vida, por que o jornalismo não poderia fazer o mesmo? É importante lembrar que é comum que haja conflitos nas regiões de fronteira. “Práticas de fronteiras são marcadas não somente por relações de “boa vizinhança”, mas também pelo litígio” (Gomes, 2000, p. 7, grifos da autora).

O jornalismo mantém um sério compromisso com a ética e a apuração de fatos, com checagem, pluralidade, linguagem própria, técnicas e escolhas narrativas. Estas dependem dos objetivos, tipos de público, de mídia e linha editorial. Por exemplo, notícias factuais, do dia a dia, também chamadas *hard news* utilizam texto mais conciso, direto e com objetividade. Uma reportagem especial, pode ser mais extensa, aprofundada, com uso de linguagem literária, fluida, poética, de acordo com a subjetividade do repórter e optar por temáticas mais leves, as *soft news*.

A relação entre jornalismo e literatura se origina no século XIX, com os romances e novela publicados em forma de folhetim nos jornais, em textos ficcionais. O marco do jornalismo literário enquanto gênero, data da década de 1960 com o movimento *New*

Journalism nos Estados Unidos (Pena, 2006). No entanto, muito antes disso, foi publicada a obra considerada como o primeiro livro-reportagem brasileiro: Os Sertões, do jornalista Euclides da Cunha, em 1902. Seria ela própria uma etnografia?

Na contemporaneidade, as técnicas da grande reportagem foram acrescidas de características da literatura, solidificando o jornalismo literário teoricamente como método. Os atributos compilados a seguir servem à classificação, mas a presença de todos eles no texto não é compulsória:

> Reconstituição minuciosa dos fatos. [...]
> Descrição cena a cena. [...]
> Reconstituição de ambientes e épocas. [...]
> Evitar a menção constante de fontes. [...]
> Reproduzir diálogos com o máximo de exatidão [...]
> Evitar passagens abruptas de um assunto para outro. [...]
> [...] delimitar os fenômenos no tempo e no espaço. [...]
> [...] proporcionar ao leitor um entendimento cristalino e profundo da questão [...] (Belo, 2013, p. 122-123)

Assim como em um trabalho de campo, uma observação etnográfica veste o método não como uma camisa de força. O antropólogo não chega com hipóteses engessadas debaixo do braço, sem estar disposto às mudanças. O campo fala, o campo é vivo, é orgânico, é descoberta. No jornalismo literário, também há método, mas abertura, observação e imersão:

> Uma narrativa de jornalismo literário não é uma tese científica. O autor não é obrigado a encontrar hipóteses rígidas, nem comprovar nada [...] Sua missão é narrar organicamente, com o vigor da vida real [...] o que se vê, sente, cheira, constata. O que compreende da realidade que vivencia, o que apreende da humanidade de seus personagens. Nada (!!) mais do que isso. (Lima, 2009, p. 392)

Ao olhar para a etnografia e o jornalismo, em especial, o gênero literário, observam-se semelhanças nos objetivos, nos artifícios e na estrutura. E a comparação não é empregada com intuito de impor hierarquia, mas sobretudo, de revelar semelhanças de modo a que ambos possam servir de método simultaneamente ou complementarmente, de forma simétrica. Não é uma questão de escolher entre um e outro, de provar qual é o

melhor, de provocar competição, e sim de concatenar uma experiência multidisciplinar na construção de narrativas.

Para favorecer a visualização, considere-se o trecho da etnografia de Maíra Vale produzida em seu doutorado em Antropologia Social:

> Depois de comermos uma banana-da-terra cozida, fomos dar uma volta no terreno. Olhar o fio de água que ali passa.
> – Vão para o mato agora? Pois tomem cuidado com as bichas no chão.
> As bichas eram as cobras, comuns naquele mês de agosto.
> Perguntamos à Dona Norma se ela já havia feito caruru em sua casa. Ela disse que sim, mas aí teve barulho e a gente não fez mais. Barulho é confusão. Dona Norma não gosta de sair de casa. Só desce para Cachoeira quando realmente precisa ou para ver sua neta artista na universidade. (Vale, 2019, p. 98-99)

É possível inferir nesse trecho, aspectos tanto da etnografia quanto do jornalismo literário. Se algum capítulo, ou o livro todo que se originou de sua tese fosse apresentado a algum jornalista como sendo um livro-reportagem, é provável que não haveria contestação. Para se fazer mais claro, o texto exibe a sensibilidade e o aspecto artístico apontados por Ingold (2011). Há descrição da observação, há participação, há tradução de termos específicos da fala de Dona Norma, há diálogo. Há também a narração, a interação, a poética, a reconstituição de cenas, ambientes e épocas, mudança de foco narrativo, delimitação de tempo e espaço, típicos da reportagem, como mencionado anteriormente (Belo, 2013).

Na tese (Vale, 2018), ela relata a flexibilidade metodológica que a permitiu chegar aos textos finais, a mudança e de certo modo, fuga dos padrões convencionais do caderno de campo. Campo e vida se entrelaçaram de tal modo a transformar a relação com a escrita, que se fragmenta em pequenos textos, que correspondem cada um a uma personagem[16]. Essa fragmentação pode estar relacionada com as conexões parciais que Cadena (2024) comunica com seus amigos curandeiros.

[16] Personagem é uma denominação usual no jornalismo para designar pessoas entrevistadas que vivenciem as situações que pautam uma matéria. Por exemplo, em uma reportagem sobre obesidade, pode haver entrevistas com médicos, nutricionistas e profissionais de educação física, mas a personagem é aquela que tem ou teve a condição. É como uma personagem de uma história mesmo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Examine-se agora um trecho do livro-reportagem desta pesquisadora (Oliveira, 2017), produzido durante seu mestrado em Jornalismo com um grupo de mães que tiveram filhos assassinados na Paraíba. Muitos traços aludidos neste trabalho como pontos de intersecção entre este campo da comunicação e a etnografia se repetem neste excerto:

> Fui descendo a ladeira, duvidando se estava na direção certa. Ao chegar, havia um casal de idosos sentados na calçada da casa em frente.
> – Régia saiu agorinha.
> – Deve ter ido me buscar. Vou aguardar.
> – Sente um pouco.
> Conversamos como se fôssemos conhecidos. Eu olhava o fim da ladeira lá em cima e lembrei da minha infância no bairro Santa Cristina, em Santo André. De repente uma mulher desponta e desce o calçamento. Com a blusa amarela e o short de outra cor. Uma quarta-feira quente de verão, dia em que completava oito anos e quatro meses da morte de Dudu, o [filho] mais novo (Oliveira, 2017, p. 194).

Observa-se a descrição, narração, observação, discurso direto e indireto, reconstituição de cena, delimitação de tempo e espaço. O uso dos sentidos e a experiência, o viver, estar naquele "campo",[17] o entrelaçar-se com as próprias memórias. A passagem em questão assemelha-se ou poderia confundir-se a uma etnografia?

Considerações finais

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto faz parte da região conhecida como Cariri, que recebeu este nome devido ao seu povo originário: Kariris. Um espaço que repousa nas ruínas do passado e na memória das pessoas que já não mais habitam lá. Da população que ocupava aqueles montes, só restaram os ecos que reverberam nas vozes de seus descendentes. No presente, ao pé daqueles túmulos, pessoas ressignificam o passado, gerando mais história e mais memória, alimentando ou desfazendo crenças.

O lugar tem recebido atenção de pesquisadores cearenses, bem como de outras regiões do país e de diversas áreas: artes, literatura, cinema, história, pedagogia etc. O

[17] No jornalismo não é comum usar a expressão "campo" para se referir a um trabalho fora das redações. Usa-se "trabalho externo" ou apenas "externa", para designar apuração ou matéria.

contrassenso é que apesar dessa produção bibliográfica, o tema é desconhecido por boa parte dos acadêmicos das ciências sociais nas outras regiões do país. Em pouco mais de um século, a paisagem árida passou à fertilidade da vida, posteriormente a uma zona devastada até uma tentativa de recuperação da memória na reconstrução das ruínas.

Qualquer descrição que se pretenda é parcial, seja pelas recriações da historiografia ou pelas histórias recontadas pelos descendentes, é sempre um recorte: de uma lembrança, da oralidade passada através das gerações, da escolha do interlocutor sobre o que deseja revelar. “Todas as memórias se referem a ethos e visões de mundo: crenças, sabedorias, valores, desejos, mitos e utopias, transformados em lembranças identificadas naquelas vivências” (CORDEIRO, 2004, p. 198-199).

Este artigo possivelmente trouxe mais questionamentos que conclusões, porém, a questão central é lançar luz sobre a etnografia antropológica e o jornalismo literário como formas diferentes de produzir e organizar o conhecimento, mas que podem ser justapostas para tecer a escrita de um texto fluido, poético, impresso de afetos e vivências. Para tal, mostrou-se dois textos que seguem a linguagem lírica de uma antropóloga (Vale, 2019) e uma jornalista (Oliveira, 2017).

Além disso, abordou a escolha metodológica por ferramentas participativas, como o estudo-ação (Bonilla *et al*., 1972) e o co-labor (Cadena, 2024) na construção de uma etnografia do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, sob a perspectiva documental ou com a participação dos descendentes[18], dialogando as possibilidades de execução com Ingold (2011, 2016) e Peirano (2014) pela via antropológica e Belo (2013) Lima (2009) e Pena (2006) pela via jornalística.

A opção pelo dispositivo co-laborativo parece ser mais adequada devido ao estudo-ação apresentar um perfil de militância na investigação e no espaço acadêmico, com direcionamento ideológico, por considerar a ciência neutra como imperialista. Além

[18] A decisão pela pesquisa documental ou com os descendentes dos sobreviventes ainda não está tomada, por isso a perspectiva metodológica aponta nas duas direções, sem recomendar a escolha adequada. Ao deixar as duas abordagens como possíveis sob qualquer metodologia discutida neste texto, vale-se das possibilidades de diálogo com pessoas ou com o arquivo, de enxergar o arquivo como campo, como inúmeros trabalhos antropológicos vêm fazendo ao longo dos anos, mesmo que Ingold (2011), Lévi-Strauss (1973) e Peirano (2014) não dissociem etnografia e campo.

disso, o co-labor também possui natureza participativa, de maneira a dispor a pesquisa a serviço da memória de seu coletivo e permite uma escrita costurada de relacionamentos.

Referências

ARAÚJO, Francisca Nailê Bernardo. *Caldeirão de Santa Cruz do Deserto:* um estudo da religiosidade popular (1926-1936). 66 f. Monografia (Graduação em História) – Núcleo de Estudos Históricos, Arqueológicos e de Documentos, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *Juazeiro do Padre Cícero*: a terra da mãe de Deus. 3. ed. Fortaleza: Editora Imeph, 2014.

BELO, Eduardo. *Livro-reportagem*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

BONILLA, Victor; FALS BORDA, Orlando; CASTILLO, G.; LIBREROS, A. *Causa popular, ciência popular*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1972.

CADENA, Marisol de la. *Seres-terra:* cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. *Um beato líder*: narrativas memoráveis do Caldeirão. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 2004.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DIAS, Roberto Barros. *História da expulsão dos jesuítas da capitania de Pernambuco e anexas (Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte) em 1759*: a disputa política e os domínios da educação. 262 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1976.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A destruição da terra sem males: o conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 54-67, jun/ago. 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13750>. Acesso em: 24 set. 2024.

GOMES, Nilma Lino. Apresentação. In: SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Antropologia e História:* debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

INGOLD, Tim. Epilogue: “Anthropology is not Ethnography.”. In: _____. *Being Alive.* Routledge: London and New York, 2011, p. 229-243.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia: a educação da atenção como propósito da antropologia. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set/dez. 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/21690/15179>. Acesso em: 19 abr. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História. Lisboa*: Editorial Presença, 1973.

LIMA, Edvaldo Pereira. *Páginas ampliadas:* o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura. 4. ed. Barueri: Manole, 2009.

LIMA, Maria Lourêto de. *José Lourenço, o beato perseguido:* uma história real. Fortaleza: Imeph, 2013.

LOPES, Francisco Régis. *Caldeirão.* Fortaleza: Eduece, 1991.

NASCIMENTO, Raul Victor Rodrigues do. Atiçaram as flamas do Caldeirão: um estudo sobre a questão da terra junto ao conflito do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. *Revista Historiar,* Sobral, v. 07, n. 12, p. 33-55, 2015.1. Universidade Estadual do Vale do Acaraú, 2015. Disponível em: <https://historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/184>. Acesso em: 05 out. 2024.

OLIVEIRA, Bruna Vieira de. *Livro-reportagem mães na dor:* mulheres órfãs de filhos. 278 f. Dissertação (Mestrado em Jornalismo) – Centro de Comunicação, Turismo e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de; QUINTERO, Pablo. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. *Horizontes Antropológicos*, [S.L.], v. 26, n. 58, p. 7-31, set. 2020. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832020000300001>. Acesso em: 02 dez. 2024.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/>. Acesso em: 21 abr. 2025.

PENA, Felipe. *Jornalismo Literário*. São Paulo: Contexto, 2006.

SOUSA, Célia Camelo de. Caldeirão de Santa Cruz do Deserto: um estudo dos fundamentos sociorreligiosos. *In: Seminário Internacional História e Historiografia, 3.; Seminário de Pesquisa do Departamento de História da UFC, 10.*, 1-3 out., Fortaleza (CE): UFC. Anais... Fortaleza (CE): Expressão Gráfica; Wave Media, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/43049>. Acesso em: 03 nov. 2023.

VALE, Maíra. *Cachoeira & a inversão do mundo.* 269 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

VALE, Maíra. Cachoeira & a inversão do mundo. Cachoeira: Andarilha Edições, 2019.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Arte, Tatuagem e Narrativas Pessoais – Um Encontro Entre Design e Identidade

Aísha Rios Duarte[1]
Felipe Grassine de Oliveira[2]

A tatuagem, prática ancestral presente em diversas culturas, ultrapassa os limites da estética para se afirmar como linguagem simbólica, espiritual e identitária. Este artigo propõe compreender a tatuagem como dispositivo de narrativa e escuta, articulando o campo do design gráfico e da ilustração com metodologias afetivas e colaborativas de criação. A pesquisa parte de um processo autoral que envolve escuta ativa, coautoria e tradução simbólica de histórias de vida em imagens gráficas aplicadas tanto na pele quanto no papel. A partir do cruzamento entre arte, corpo e narrativa, o estudo propõe uma reflexão sobre o design enquanto prática de cuidado e mediação simbólica, um campo capaz de transformar experiências pessoais em artefatos visuais de memória e afeto. O artigo integra perspectivas antropológicas sobre o corpo como suporte de identidade e memória, explorando como a tatuagem pode ser compreendida como forma de autobiografia visual e expressão de resistência subjetiva.

Palavras-chave: design gráfico; tatuagem; identidade; narrativa; antropologia do corpo.

1. Introdução

O presente artigo nasce do entrelaçamento entre vivências pessoais e inquietações acadêmicas que atravessam o campo do design e da antropologia. Ao longo da história, o corpo tem sido suporte para marcas simbólicas, linguagens e identidades, e a tatuagem, nesse contexto, figura como um dos mais antigos e potentes dispositivos de expressão humana.

Em sua origem, tatuar o corpo era um gesto de pertencimento, espiritualidade e memória coletiva. Povos de diferentes regiões do mundo inscreviam na pele signos de proteção, ritos de passagem e narrativas comunitárias. Contudo, com o avanço da colonização e o olhar

[1] Graduação em Design na Escola Superior de Desenho Industrial da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
[2] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Design (PPDESDI) e Docente de Design do departamento de Produto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

normativo ocidental, tais práticas foram deslegitimadas e associadas à marginalidade. No contexto contemporâneo, a tatuagem ressurge como uma forma de narrar e reivindicar subjetividades, tornando-se um gesto político e estético de afirmação de si.

Este trabalho propõe compreender a tatuagem não apenas como arte visual, mas como um **processo de escuta e coautoria**, onde a criação da imagem emerge do encontro entre artista e participante. A pesquisa desenvolvida explora as relações entre **design gráfico, ilustração e tatuagem** como práticas de mediação simbólica e construção de narrativas pessoais.

A autora, enquanto designer e tatuadora, posiciona-se como parte do processo — não como observadora neutra, mas como sujeito implicado. A partir de metodologias sensíveis e de base etnográfica, o artigo propõe discutir como o ato de tatuar pode ser compreendido como gesto de cuidado, escuta e reconstrução identitária.

O tema se insere no campo das **antropologias do corpo e das sensibilidades**, dialogando com autores como **Geertz (1978)**, **Kilomba (2019)** e **bell hooks (2017)**, que defendem a importância da implicação subjetiva e da narrativa como formas de produção de conhecimento. No âmbito do design, apoia-se em **Grassine (2023)**, **Quental (2009)** e **Manzini (2015)** para refletir sobre o papel do design como prática expandida e ética.

O problema central que orienta esta pesquisa é: **como transformar histórias de vida em imagens simbólicas, capazes de se inscrever no corpo de forma ética, sensível e representativa?** E, mais amplamente, **como o design pode operar como mediador entre narrativa, escuta e visualidade, transformando memórias em arte?**

O objetivo geral é **explorar a intersecção entre design, tatuagem e narrativas pessoais** como campo de criação simbólica e antropológica. Especificamente, busca-se:

- Investigar a tatuagem como forma de autobiografia visual e expressão identitária;
- Refletir sobre o papel do design como mediador entre escuta e imagem;
- Analisar o processo de coautoria entre artista e participante;
- E compreender a prática da tatuagem como gesto ético e relacional, que transforma o corpo em suporte de memória e afeto.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A relevância desta pesquisa está em propor um olhar crítico e sensível sobre o design contemporâneo, compreendendo-o não apenas como técnica visual, mas como linguagem de escuta e mediação cultural.

2. Tatuagem, Corpo e Identidade: Perspectivas Antropológicas e Visuais

A tatuagem acompanha a humanidade desde tempos imemoriais. De acordo com Pavan e Annibal (2022), as marcas corporais são "imagens e sons do tempo vivido", expressando experiências que se fixam no corpo como memória encarnada. Antes de ser moda ou adorno, tatuar-se foi, e ainda é, uma forma de narrar pertencimentos, registrar passagens e inscrever identidades no território da pele.

Em diversas culturas ancestrais, como entre os **maoris**, os povos **Kayabi** ou as **comunidades do Sudeste Asiático**, a tatuagem é compreendida como linguagem espiritual e social. Cada traço, forma ou posição no corpo traduz uma história coletiva, um rito de passagem, uma proteção simbólica ou uma filiação comunitária. Segundo Maciel (2021), essas marcas surgem de uma relação íntima com a natureza e com os ciclos da vida, utilizando pigmentos e instrumentos que materializam o vínculo entre corpo, ambiente e espiritualidade.

Com a colonização, entretanto, essas práticas foram violentamente estigmatizadas. A tatuagem, antes expressão de pertencimento, passou a ser vista sob o olhar moralista e higienista europeu, associada a corpos desviantes — marinheiros, presidiários, prostitutas, pessoas racializadas e dissidentes. Tal processo de marginalização do corpo tatuado faz parte de um projeto colonial mais amplo de controle e normatização das subjetividades (Kilomba, 2019). Marcar o corpo passou a ser um ato de desobediência, um gesto de insubmissão.

Ao longo do século XX, especialmente em contextos urbanos, as tatuagens reaparecem como **formas de resistência cultural e estética**. No entanto, essa ressignificação ocorre de modo ambíguo: se por um lado há reconhecimento artístico, por outro há um esvaziamento simbólico, impulsionado pela cultura de massa e pelas redes sociais. O corpo, muitas vezes, deixa de ser território de experiência e passa a funcionar como vitrine de consumo (Venancio Júnior, 2019). Nesse contexto, o desafio é recuperar o sentido simbólico da tatuagem, compreendê-la não como tendência estética, mas como narrativa visual e existencial.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

2.1. Corpo, memória e narrativa

Na perspectiva antropológica, o corpo é linguagem. Como lembra Le Breton (2019), "o corpo é o primeiro e mais essencial modo de comunicação humana". Ele fala, sente, recorda e inscreve o tempo. A tatuagem, nesse sentido, é uma **escrita sobre a carne** — um texto visual que materializa memórias e afetos.

A antropologia do corpo permite compreender a tatuagem como dispositivo de subjetivação. Cada traço marca não apenas uma experiência individual, mas também os valores e tensões sociais que atravessam o sujeito. Quando uma pessoa escolhe tatuar-se, ela se narra e se posiciona no mundo. Essa inscrição é, ao mesmo tempo, íntima e pública; silenciosa e política.

Em sociedades marcadas pela efemeridade e pela exposição constante, tatuar-se pode ser compreendido como um ato de **permanência** — uma recusa ao esquecimento. Bell hooks (2017) afirma que "a prática crítica começa na implicação", e é nesse lugar de implicação que a tatuagem se torna potente: ela não fala sobre o outro, mas com o outro; ela faz da pele um território de encontro entre memória e presença.

2.2. A tatuagem como linguagem e resistência

Resgatar a dimensão simbólica da tatuagem é também um gesto de resistência contra o apagamento cultural. Assim como os grafismos indígenas, os tecidos afro-diaspóricos e as marcas corporais ritualísticas, a tatuagem contemporânea é campo de disputa simbólica. O corpo marcado é um corpo que fala — e muitas vezes fala aquilo que o discurso social tenta calar.

Raíra Lima Pinheiro (2019) destaca que o corpo feminino tatuado continua sendo um campo de vigilância e julgamento, revelando como a autonomia estética das mulheres ainda é lida sob lentes patriarcais. No entanto, é justamente no ato de marcar-se que emerge uma forma de liberdade: inscrever no corpo a própria história é recusar-se a ser página em branco.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Tatuar é também reescrever-se. Como afirma Kilomba (2019), "escrever é tornar-se sujeito e não mais objeto". A tatuagem, nesse sentido, é escrita visual e performática — um modo de reapropriação do corpo e da narrativa. A cada linha, afirma-se uma existência.

2.3. O design como mediação simbólica

O design gráfico, tradicionalmente voltado à comunicação visual e à funcionalidade, expande-se neste projeto para um território **ético, afetivo e narrativo**. Aqui, o designer atua como mediador entre a experiência subjetiva e a linguagem visual, transformando relatos e sentimentos em símbolos e formas gráficas.

Como propõe Quental (2009), a ilustração é um processo de "sentir-pensando", no qual o gesto criativo traduz atmosferas e afetos em soluções visuais. Quando esse processo se associa à escuta, ele se torna uma prática de cuidado — uma forma de projetar não apenas imagens, mas também vínculos.

Grassine (2023) reforça que o design contemporâneo precisa reconhecer o lugar da subjetividade como fundamento da criação. A neutralidade projetual, idealizada pela tradição modernista, dá lugar à escrita implicada — aquela que assume o envolvimento do criador com o processo. Nesse sentido, o design é compreendido como gesto político e sensível, capaz de produzir imagens que carregam memória, ética e afeto.

Manzini (2015) acrescenta que o design pode operar como instrumento de transformação social quando se baseia em relações de confiança e escuta. A prática projetual deixa de ser técnica e passa a ser relação: um espaço de troca e reconhecimento mútuo.

2.4. Entre arte, design e antropologia

Ao unir os campos da arte, do design e da antropologia, este estudo propõe uma abordagem interdisciplinar que compreende o ato de tatuar como uma prática estética, simbólica e relacional. A ilustração, nesse contexto, atua como ponte entre o visível e o invisível, entre a experiência e a forma.

O corpo tatuado torna-se, então, um **artefato antropológico vivo**, onde se inscrevem memórias individuais e coletivas. Como nas etnografias sensoriais de Sarah Pink (2015), o corpo é entendido como lugar de conhecimento e narrativa — um arquivo de afetos.

Assim, tatuar e desenhar deixam de ser gestos técnicos e passam a ser gestos de **escuta e tradução simbólica**. A imagem não é apenas representação: é presença, é memória materializada. Nesse encontro entre corpo e design, a criação se torna processo de subjetivação e de resistência cultural.

3. Metodologia: Escuta, Coautoria e Tradução Simbólica

A pesquisa aqui apresentada fundamenta-se em uma metodologia **autoral e sensível**, orientada por princípios de **escuta ativa**, **coautoria** e **tradução simbólica**. Inspirada por perspectivas qualitativas e etnográficas, a metodologia foi concebida como um processo de criação compartilhada, em que o gesto artístico é indissociável da relação estabelecida entre artista e participante.

Ao propor a intersecção entre **design gráfico, arte e antropologia**, o projeto desloca o foco do resultado estético para o **processo relacional**, entendendo a criação como ato de cuidado e escuta. Como propõe Albuquerque (2019), nas pesquisas afetivas, o vínculo entre pesquisador e participante é parte essencial do conhecimento produzido: não se trata de observar à distância, mas de implicar-se, envolver-se e criar junto.

O método adotado articula, portanto, dimensões **etnográficas, narrativas e projetuais**, atravessando o campo do design para alcançar o da experiência humana. Abaixo, detalham-se as etapas que compuseram o percurso metodológico.

3.1. Etapa 1 — Convite e acolhimento inicial

O processo teve início com o convite aberto à participação, realizado tanto por redes sociais quanto por relações de afeto. As pessoas interessadas eram convidadas a preencher um **formulário de escuta inicial**, desenvolvido pela pesquisadora com o objetivo de instaurar um primeiro momento de introspecção e autorreflexão.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Esse formulário, longe de buscar respostas objetivas, funcionava como **dispositivo de escuta silenciosa**. As perguntas convidavam cada pessoa a revisitar suas memórias, gostos, símbolos e sentimentos que desejassem transformar em imagem. Assim, antes mesmo do primeiro encontro, o diálogo já começava a se formar, no tempo de quem responde, no silêncio entre uma lembrança e outra.

De acordo com Frascara (2004), o design comunicacional envolve não apenas a emissão de mensagens, mas também a escuta das experiências humanas que as sustentam. Nesse sentido, o formulário não foi uma ferramenta burocrática, mas uma primeira ponte afetiva entre pesquisadora e participante — um espaço de confiança, acolhimento e abertura simbólica.

3.2. Etapa 2 — Conversa aberta e escuta ativa

Com base nas respostas do formulário, cada participante era convidada a uma **conversa aberta**, realizada por chamada de vídeo ou áudio. Essa etapa representou o momento mais importante do processo, pois a escuta se consolidava como prática metodológica e ética.

Inspirada na abordagem interpretativa de Geertz (1978), a pesquisadora procurava compreender os significados não apenas das palavras, mas também das pausas, entonações e gestos. A conversa se transformava em um campo de observação sensível, onde o corpo e a voz tornavam-se parte da narrativa.

Essa etapa marca a passagem da coleta de dados para o **encontro humano**, no qual a artista e a participante constroem juntas uma relação de confiança. Escutar, aqui, é um ato político — é reconhecer o outro como sujeito e não como objeto de pesquisa.

3.3. Etapa 3 — Levantamento simbólico e ideação visual

Após a escuta, inicia-se o processo de **tradução simbólica**. A pesquisadora registrava palavras-chave, metáforas e imagens mentais que emergiam das narrativas, transformando-as em um **"briefing sensível"**, conceito adaptado do design gráfico, mas ressignificado aqui como mapa afetivo de símbolos e emoções.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Essa etapa envolvia o diálogo entre a intuição e o método: era o momento de identificar os elementos centrais da história e pensar como poderiam ser transpostos visualmente. O corpo, nesse ponto, deixava de ser mero suporte e tornava-se **campo de inscrição simbólica**.

Como observa Quental (2009), a ilustração é um processo que pensa e sente ao mesmo tempo. Ao trabalhar com os relatos, a autora buscava capturar não a literalidade da fala, mas o que pulsava por trás dela — aquilo que se dizia em silêncio.

3.4. Etapa 4 — Criação e devolutiva

Com os símbolos definidos, eram elaborados **esboços manuais e digitais** das ilustrações. Essas composições visuais eram apresentadas às participantes para apreciação e diálogo. A devolutiva constituía um momento de **coautoria explícita**: as participantes podiam sugerir ajustes, propor novas ideias ou reinterpretar a imagem que nascia de suas histórias.

Esse processo colaborativo reforça a dimensão ética da pesquisa. Não se trata de "falar pelo outro", mas de **criar com o outro**, num gesto horizontal e empático. Como defende Escobar (2018), o design decolonial deve ser construído "com" e não "para" as pessoas. Cada troca reafirmava esse princípio, garantindo que o resultado final fosse uma síntese entre o olhar do artista e o universo simbólico da participante.

3.5. Etapa 5 — Aplicação da tatuagem

Após a aprovação da arte, era agendada a sessão de tatuagem. Este momento representava o ápice simbólico do processo: o instante em que a narrativa ganhava corpo.

A tatuagem era compreendida não apenas como técnica, mas como **ritual de passagem**. A aplicação da arte na pele simbolizava o fechamento de um ciclo de escuta, elaboração e ressignificação. Como argumenta Maciel (2021), ao pensar o corpo como projeto gráfico, o ato de tatuar ultrapassa o campo da imagem e torna-se uma experiência estética e existencial.

Durante a sessão, o ambiente era preparado com atenção à escuta e ao conforto da participante. O tempo do corpo era respeitado. Cada linha traçada era entendida como gesto de cuidado e reciprocidade.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

3.6. Etapa 6 — Ilustração em papel e narrativa escrita

Após a tatuagem, o processo se desdobrava em dois novos suportes: o **papel** e a **palavra**. A pesquisadora produzia uma versão impressa da arte em formato A4, acompanhada de uma **narrativa escrita** que sintetizava poeticamente a história compartilhada.

Essa dupla entrega, imagem e texto, tinha o propósito de ampliar a permanência simbólica da experiência. Enquanto a tatuagem permanece no corpo, a ilustração e a escrita tornam-se registros tangíveis da memória, permitindo revisitar o gesto de escuta e criação.

3.7. Etapa 7 — Registro e publicação

Por fim, todas as etapas foram documentadas, com autorização das participantes, em registros fotográficos e textuais. O conjunto de histórias, ilustrações e reflexões dará origem a uma **publicação experimental**, configurada como livro de artista ou zine, em que cada narrativa ocupará um espaço próprio — visual, textual e afetivo.

Essa publicação não tem caráter comercial, mas simbólico. Ela visa à circulação afetiva das histórias, reafirmando a tatuagem e o design como linguagens de escuta e memória.

Assim, a metodologia desenvolvida configura-se como **etnografia poética e gráfica**, na qual o ato de tatuar é também o ato de pesquisar. O processo não busca generalizações, mas experiências singulares; não observa de fora, mas participa; não coleta dados, mas constrói encontros.

4. Resultados e Análises: Entre o Corpo, o Papel e a Memória

O processo de pesquisa resultou em um conjunto de experiências visuais e narrativas que revelam a potência da tatuagem como prática de escuta, coautoria e tradução simbólica. Cada encontro produziu não apenas uma imagem, mas uma relação — um espaço compartilhado de criação e reflexão sobre identidade, memória e corpo.

As análises apresentadas a seguir não buscam quantificar resultados, mas compreender **como cada imagem se tornou expressão de uma história**. Nesse sentido, a pesquisa se aproxima

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

de uma etnografia sensível, em que a ênfase está nos vínculos e nos significados emergentes do processo.

Entre as participantes, o caso de **Miya** foi selecionado como exemplo de aprofundamento analítico, por condensar as dimensões estética, simbólica e afetiva da metodologia proposta.

4.1. Miya: A magia de ser quem se é

A história de Miya iniciou-se a partir de um relato aparentemente leve: o amor por animações japonesas, especialmente os filmes do *Studio Ghibli* e a série *Star vs. As Forças do Mal*. No entanto, à medida que a conversa se aprofundava, emergiam camadas mais densas, memórias de repressão familiar, processos de autodescoberta e o desejo de libertar-se de padrões de comportamento impostos.

A figura de **Eclipsa**, personagem da série mencionada, assumiu um papel central na narrativa. Para Miya, Eclipsa simbolizava liberdade e autenticidade: uma mulher considerada "perigosa" por não se enquadrar nas normas de seu reino, mas que permanecia fiel a si mesma. Miya reconheceu-se nessa figura, identificando na personagem um espelho de sua própria trajetória de emancipação.

A conversa, guiada por escuta atenta e empática, revelou um percurso de silenciamento e reencontro. O corpo, antes contido, tornava-se agora território de afirmação. Como aponta hooks (2013), "a prática da liberdade começa no corpo que se permite existir". Essa frase ecoa na narrativa de Miya, para quem o gesto de tatuar representava não apenas estética, mas libertação simbólica.

4.2. Tradução visual: da narrativa à imagem

A tradução da história de Miya em imagem envolveu a transformação de símbolos em composição visual. A partir dos relatos, foram identificados três eixos simbólicos: **aprisionamento, libertação e renascimento**.

O primeiro esboço da arte apresentava uma **mão adornada com um anel**, símbolo do controle familiar, segurando os fios de uma **boneca bailarina de corda** — representação da filha

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

idealizada e obediente. Dessa figura emergia uma segunda personagem, ainda em construção, com o rosto delineado apenas por traços-guia, evocando a ideia de identidade em formação.

Figura 01: Primeiro esboço

Ao lado, surgia a figura de **Eclipsa**, libertando os fios e conduzindo a personagem principal para fora da prisão simbólica. Essa transição entre controle e liberdade configurava uma narrativa visual de autoconhecimento, em que o corpo da personagem se tornava o espaço da metamorfose.

A primeira versão digital da ilustração foi refinada em versão manual, desenhada com caneta sobre papel, a fim de preservar a expressividade do gesto e a materialidade do traço. O resultado final foi uma composição em movimento, na qual cada linha parece sugerir passagem, respiração e libertação.

Miya reconheceu-se imediatamente na imagem, descrevendo-a como “ver minha história sem precisar explicar nada”. Essa identificação espontânea confirma o potencial do método: a imagem não impõe um significado, mas devolve à participante o poder de reconhecê-lo.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

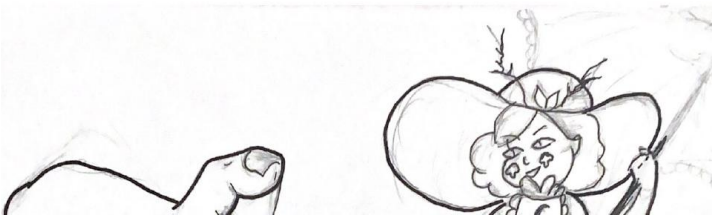


Figura 02: Arte final

4.3. A tatuagem como rito e inscrição simbólica

A sessão de tatuagem foi marcada como momento ritual. O local escolhido por Miya, a panturrilha, foi definido por ela como símbolo de movimento e autonomia. O ato de tatuar, portanto, não foi apenas técnico, mas performativo: o corpo se tornou palco de uma passagem entre passado e presente.

No contexto antropológico, tal experiência pode ser compreendida como um **rito de passagem simbólico**, nos termos de Van Gennep (1978): um processo em que a marca corporal expressa

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

a transição entre estados de ser. Ao tatuar-se, Miya não apenas registrou uma lembrança, mas também materializou uma transformação identitária.

Durante a aplicação, a conversa fluía com leveza, alternando silêncios e risadas. Cada pausa, cada respiração, reiterava a ideia de que tatuar é também escutar com as mãos. O corpo se tornava escritura viva.

A finalização da tatuagem representou o fechamento de um ciclo de escuta, confiança e criação compartilhada. Assim como Eclipsa libertou a bailarina, Miya libertava-se das amarras simbólicas que a contiveram por anos.

Figura 03 e 04: tatuagem na pele

4.4. O papel como extensão da pele: memória visível, afeto tangível

Após a tatuagem, Miya recebeu uma **versão impressa da arte** e um **texto narrativo** inspirado em sua história. A ilustração em papel assumiu outro tipo de presença — não mais corporal, mas contemplativa. Enquanto a tatuagem permanece inscrita na carne, o papel conserva a imagem como objeto de memória, permitindo novos olhares e significados.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Essa etapa expande o conceito de design como mediação. O papel atua como prolongamento simbólico da pele: uma superfície de memória que pode ser guardada, observada, compartilhada. Miya expressou o desejo de emoldurar sua ilustração, afirmando que gostaria de vê-la todos os dias como lembrança de força e liberdade.

Tal gesto revela o caráter **afetivo e estético do design enquanto prática de cuidado**. A imagem, ao circular entre corpo e papel, consolida-se como linguagem de escuta e reconhecimento.

4.5. A publicação como gesto coletivo

Os registros do processo — fotografias, ilustrações e narrativas — compõem a base de uma **publicação experimental** que articula design, arte e antropologia. Mais do que documentar resultados, a publicação pretende instaurar um **arquivo sensível de histórias**: um livro de artista que reúne fragmentos de escuta, traços e palavras.

Essa dimensão coletiva reforça a ideia de que o design pode operar como **campo de resistência e de afetividade social**. Como propõe Escobar (2018), desenhar é um ato de worlding — de criação de mundos possíveis. Assim, cada tatuagem, cada imagem e cada narrativa tornam-se microcosmos de existência e liberdade.

4.6. Análise interpretativa: o corpo como texto e testemunho

A partir da trajetória de Miya, compreende-se que a tatuagem, mais do que imagem decorativa, é **testemunho visual**. Ela articula o passado vivido e o presente reconstruído, funcionando como texto e como corpo ao mesmo tempo.

O corpo tatuado pode ser lido como documento etnográfico e estético, um arquivo de experiências subjetivas inscritas de forma indelével. Essa perspectiva dialoga com a noção de "corpo como projeto gráfico-vital", proposta neste trabalho: um corpo que comunica, lembra e resiste.

Na experiência de Miya, a tatuagem operou como mediação entre dor e cura, entre silêncio e expressão. O processo artístico, por sua vez, revelou que o **design pode atuar como gesto**

terapêutico e relacional, produzindo não apenas objetos, mas também experiências transformadoras.

5. Discussão e Considerações Finais

O percurso desta pesquisa evidenciou que o **design, quando atravessado pela escuta e pela implicação subjetiva**, pode operar como uma prática profundamente humana — uma linguagem de mediação entre o visível e o invisível, entre o eu e o outro, entre memória e imagem.

Ao longo do processo, ficou evidente que **tatuar é também narrar**. A tatuagem, ao inscrever histórias na pele, transforma o corpo em um **território de resistência e permanência**. Em tempos marcados pela volatilidade das imagens e pela saturação visual das redes sociais, o gesto de marcar-se torna-se uma forma de desacelerar, de escolher o que permanecerá, de reivindicar a própria história como arte e testemunho.

5.1. Design como gesto ético e relacional

Esta pesquisa propõe um deslocamento no entendimento do design: de ferramenta técnica e funcional para **prática de cuidado e mediação simbólica**. O designer, nesse contexto, não é um criador isolado, mas um **escutador de mundos**. Sua função é traduzir experiências em formas que dialoguem com o sensível.

Como defende Manzini (2015), o design voltado à transformação social nasce de vínculos de confiança e da coautoria. Ao criar com base em escuta e relação, o ato projetual deixa de ser produção de objetos e se torna **produção de encontros**. Essa dimensão afetiva é também ética: envolve respeitar o tempo, os limites e as dores do outro.

Grassine (2023) propõe compreender o design implicado como um campo onde o pesquisador participa daquilo que investiga. Essa participação não compromete a objetividade, mas a enriquece, pois a transforma em **responsabilidade compartilhada**. No caso desta pesquisa, essa responsabilidade se manifesta em cada traço, em cada escolha estética e simbólica.

5.2. A tatuagem como escrita de si e resistência simbólica

A tatuagem revelou-se, ao longo deste trabalho, como uma **forma de escrita de si** (hooks, 2013; Kilomba, 2019). Cada linha marcada na pele é uma narrativa visual que confronta os apagamentos sociais, especialmente aqueles que incidem sobre corpos femininos, racializados, dissidentes ou não normativos.

Ao oferecer espaço para que histórias individuais se tornem imagens, o processo artístico proposto neste estudo contribui para o que bell hooks (1994) denomina "prática do amor" — um gesto político de reconhecimento e cuidado. Tatuar-se, nesse sentido, é afirmar a própria existência diante de um mundo que muitas vezes tenta padronizá-la.

Essa compreensão insere a tatuagem no campo das **antropologias da experiência**, em que o corpo é não apenas objeto, mas sujeito de conhecimento. Como lembra Csordas (1990), o corpo é o "lugar da existência e da percepção". Assim, tatuar-se é perceber-se, é construir uma presença visual de si no mundo.

5.3. A escuta como método e como ética

Escutar, neste trabalho, foi mais do que uma técnica de coleta de dados: foi uma **forma de estar com o outro**. Cada conversa, cada silêncio, cada pausa revelou dimensões do sensível que ultrapassam o discurso.

A escuta ativa, quando transposta ao campo do design e da arte, torna-se gesto de cuidado. Ela não visa apenas compreender, mas **acolher**. E dessa acolhida nasce a criação — uma imagem que não fala sobre a pessoa, mas **fala com** ela.

Albuquerque (2019) argumenta que pesquisas afetivas requerem estratégias de autocuidado por parte da pesquisadora, especialmente em contextos de vulnerabilidade emocional. Essa reflexão se mostrou fundamental ao longo do percurso: criar a partir de histórias de dor e resistência exige um equilíbrio entre envolvimento e preservação.

A escuta, portanto, foi também um aprendizado ético: reconhecer o limite, respeitar o silêncio e entender que, às vezes, não dizer também é forma de dizer.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

5.4. Limites e potências do processo

O processo revelou desafios importantes. O primeiro deles foi o **tempo**: escutar, elaborar e criar são etapas que demandam lentidão e presença. Em um mundo acelerado, sustentar esse ritmo é, por si só, um ato político.

Outro limite foi a **carga emocional** envolvida. Escutar histórias íntimas implica em estar vulnerável junto ao outro. No entanto, foi exatamente dessa vulnerabilidade que emergiu a força do projeto: a possibilidade de transformar afetos em imagem, memória em forma, silêncio em cor.

Entre as potências, destaca-se a criação de um método **transdisciplinar e situado**, que une arte, design e antropologia em uma abordagem que é ao mesmo tempo estética, ética e existencial. A metodologia da escuta e da coautoria mostrou-se fértil não apenas para o campo das artes visuais, mas também para as ciências humanas, abrindo caminhos para novas formas de pesquisa e prática criativa.

5.5. Caminhos de continuidade

Como desdobramento, propõe-se a ampliação do número de participantes e o desenvolvimento de **oficinas e exposições** que explorem o potencial da tatuagem como narrativa coletiva. O projeto editorial que resultará desta pesquisa — um livro de artista que reúne histórias, imagens e reflexões — será o primeiro passo nessa direção.

A continuidade desse trabalho também passa por investigar outras manifestações gráficas de escuta e memória, ampliando o diálogo entre corpo e papel, entre o visível e o invisível.

Como sugere Escobar (2018), o design deve ser entendido como “fazer do comum”: uma prática que fortalece comunidades, subjetividades e afetos. Assim, tatuar torna-se mais do que um gesto estético, é um gesto de comunhão.

5.6. Considerações finais

Em síntese, o artigo apresentou uma proposta metodológica e estética que articula **tatuagem, design e narrativa** como práticas de escuta e afirmação identitária. A partir da análise do caso de Miya e das discussões teóricas sobre corpo e memória, compreende-se que o design pode operar como linguagem de mediação simbólica e afetiva.

O corpo, nesse contexto, não é superfície passiva, mas **arquivo vivo** de histórias. A tatuagem torna-se, assim, uma forma de resistência à efemeridade e um modo de reivindicar a autoria sobre si.

Conclui-se que a prática da escuta ativa, aliada à criação compartilhada, constitui um caminho potente para repensar o design contemporâneo como campo ético, poético e político. Tatuar é, neste sentido, **um ato de amor e de existência** — uma escrita sobre a pele que traduz o desejo humano de permanecer, de narrar e de se reconhecer.

Referências

ALBUQUERQUE, Aline. ***Pesquisa afetiva e o lugar da escuta nas metodologias acadêmicas***. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, Salvador, v. 4, n. 10, p. 779–800, 2019.

ANNIBAL, Sérgio Fabiano; PAVAN, Maria Ângela. ***Narrativas e biografia no corpo: tatuagem e o consumo de literatura, as novas performances no cotidiano. Signos do Consumo***, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 1–15, 2022. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.1984-5057.v14i1e198413.

ESCOBAR, Arturo. ***Designs para a pluriversidade: Radical interdependência, autonomia e o fazer do comum.*** Tradução de Fernanda Nakagawa. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

FRASCARA, Jorge. ***Design gráfico para a comunicação***. São Paulo: Rosari, 2004.

GRASSINE, Felipe; SOUZA, Yasmin; FERREIRA, Luan. ***Escritas de si: estratégias de escrita em produções acadêmicas no campo do design. Revista Brasileira de Estudos da Presença***, Porto Alegre, v. 13, 2023.

HOOKS, bell. ***Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade.*** Tradução de Sandra Regina Haydu. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

KILOMBA, Grada. ***Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.*** Tradução de Jess Oliveira e Coletivo Sycorax. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE BRETON, David. ***Antropologia do corpo e modernidade.*** Petrópolis: Vozes, 2019.

MACIEL, Ana. ***Tatuagem e design: o corpo como projeto gráfico.*** Revista Comunicação, Design e Cultura, v. 8, n. 2, 2021.

MANZINI, Ezio. ***Design, quando todos fazem design: uma introdução ao design para a transformação social***. São Paulo: Blucher, 2015.

PINHEIRO, Raíra Lima. ***Mulheres tatuadas: corpo, arte e resistência***. Fortaleza: UFC, 2019.

QUENTAL, Cássia. ***A ilustração no design gráfico: imagem, projeto e processo.*** São Paulo: Rosari, 2009.

VENANCIO JÚNIOR, Geraldo. ***Imagens automáticas: a estética dos algoritmos e a arte generativa***. São Paulo: Ubu, 2019.

ST 34: Tecnodiversidade, criações de mundo e recriações entre seres

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A vida social dos plásticos: uma etnografia na praia do Porto da Barra em Salvador-Bahia

Candidata: Elena de Medeiros Batista

Supervisora: Stella Zagato Paterniani

Resumo:

Essa proposta de pesquisa visa etnografar as relações entre plásticos e humanos na praia do Porto da Barra, em Salvador, Bahia, e seu entorno. Por meio da observação participante, entrevistas semiestruturadas e o uso de recursos audiovisuais, busca-se mapear e reconhecer os diversos sentidos sobre como nos relacionamos com os plásticos. A proposta consistirá em desfazer categorias pré-concebidas sobre os plásticos que muitas vezes condicionam as interações ao funcionamento desses materiais e, em paralelo, investigando sobretudo a partir de uma literatura recente do campo dos estudos do parentesco, as relações de aliança e parentalidade possivelmente estabelecidas com eles. Sendo assim, pretendo articular esta discussão a partir de três eixos interligados. Inicialmente, abordo a perenidade da vida útil dos plásticos e os múltiplos sentidos que assumem no cotidiano da Praia do Porto da Barra, destacando sua interação multiescalar. Em seguida, busco compreender como o plástico, enquanto material resíduo e mutável, estabelece relações de intimidade e contaminação com humanos e não humanos. Por fim, discuto como os plásticos engendram as tramas de poder contemporâneas, atuando como agentes na produção de vidas menos-que-humanas e mais-que-humanas. Sob a hipótese de que a experiência só é possível de ser compreendida – e valorada – pela vitalidade entre ser e matéria, considero que o modo como são estabelecidos usos e percepções sobre os plásticos intervêm nas formas de sociabilidade instituída.

Palavras-chaves: Etnografia; Salvador; Experimentos etnográficos; Plásticos; Antropologia do antropoceno; **Introdução e justificativa**

Como acontecem as múltiplas realidades plásticas e quais são os seus efeitos? Este problema central que norteia a presente pesquisa tem como lócus etnográfico o cotidiano da praia do Porto da Barra, em Salvador, na Bahia, onde são buscadas questões complexas sobre os materiais plásticos que assumem diferentes formas e estéticas no contexto da praia. Para além do lixo e poluente, a difusão e versatilidade dos materiais plásticos contribuíram para a construção de novas formas sobre como o plástico se torna agente, atribuindo-lhes outros significados a serem debatidos, podendo significar muitas outras coisas: resíduo, mutável, sustentável,

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

plano e demais outras categorias que podem surgir ao longo da pesquisa. Como os plásticos produzem humanos e como os humanos, mais-que-humanos e menos-que-humanos[1]se relacionam com os distintos plásticos presentes na praia do Porto da Barra constitui a principal questão etnográfica a ser perseguida. O mesmo ocorre nas estruturas socioeconômicas que envolvem o plástico - produto, objeto e degradação - e nas relações de poder que constituem sua presença cotidiana.

Considero que refletir sobre diferentes formas estabelecidas acerca dos plásticos podem levar a uma mudança fundamental no modo como nós estamos acostumados a interagir com esses materiais. Enquanto os resíduos falam o que as pessoas são e quais histórias elas contam, as paisagens transformadas pelos plásticos têm a capacidade de mudar, por exemplo, o nariz de uma tartaruga e sua forma de respirar. Seriam os plásticos velhos componentes da vida humana? A influência material dos plásticos, sua onipresença e transformações sociais possuem forte presença no cotidiano, estabelecendo vínculo de intimidade com os organismos dos nossos corpos. Desde a embalagem plástica ao cartão de crédito, o mundo se tornou plastificado, incluindo até mesmo a própria vida. Nos anos de 2025 e 2023, pesquisas financiadas pela FAPESP mostram que a dominadora a indústria de plástico se expandiu no ingesto consumo de alimentos e bebidas comuns como a água potável, o leite, a cerveja e o sal (AMATO-LOURENÇO et. Al, 2025). Essas misturas com o plástico têm alterado as ecologias e as espécies não-humanas, como os manguezais, recifes de corais e, sobretudo, também dentro dos organismos de humanos e animais marinhos como encontrados os microplásticos[2](ZAPAROLLI, 2023;).

A luz das reflexões propostas, interesso-me nas múltiplas linguagens e técnicas que possam refletir sobre o fenômeno dos plásticos, em distintos campos, como produto, resíduo e seus efeitos nas relações de sociabilidade. Este cenário me levar a querer compreender como a relação entre os plásticos e os humanos acontecem, sob a hipótese de que a experiência só é possível de ser compreendida – e valorada – pela vitalidade

[1]*Less-than-human* é expressão presente em críticas antropológicas (Butler, 2004; Mbembe, 2003; Wynter,2003) à desumanização em contextos coloniais e pós-coloniais; desenvolvo melhor em "Plot, plantation e plásticos".

[2] Pesquisas recentes têm investigado o impacto dos microplásticos na saúde humana, como os estudos de Leslie et al. (2022), que analisaram partículas de plásticos na corrente sanguínea, e Barboza et al. (2018), que encontraram microplásticos em frutos do mar, alimentos e água potável.

entre ser e matéria, considerando, por fim, que o modo como são estabelecidos usos e percepções intervêm nas formas como pessoas, não-humanos e seres-menos-que-humanos interagem com os plásticos.

1. Plástico: entre ser perene e ser resíduo

1.1 A praia do Porto da Barra e os plásticos

Localizada na entrada da Baía de Todos os Santos, costa litorânea da região de Salvador - BA, a extensão da Praia do Porto da Barra abrange os fortes de Santa Maria e São Diogo. O portinho, como costuma ser chamada por seus frequentadores, abriga comunidade diversas: mergulhadores, turistas, atletas, moradores locais, donos de barcos, catadores de resíduos, vendedores ambulantes e barraqueiros compartilham entre si buscas variadas e

usos conflitantes do espaço. Pretendo olhar os plásticos como uma figura liminar ao modo como as coisas e pessoas se misturam, se separam, se contaminam e se transformam.

No último verão, em janeiro de 2025, a praia do Porto da Barra amanheceu sem cadeiras e sombreiros devido a um protesto dos barraqueiros locais. A manifestação foi uma resposta às novas regras estabelecidas pela Secretaria Municipal de Ordem Pública (Semop), que limitaram a quantidade de kits (compostos por mesa, cadeira e sombreiros) que cada barraqueiro pode disponibilizar, permitindo apenas a montagem sob a demanda dos clientes. Essa medida foi implementada após reclamações de frequentadores sobre a ocupação excessiva da areia, que dificultava o acesso e o uso livre da praia. Em resposta, os barraqueiros retiraram seus equipamentos como forma de protesto, deixando a praia com uma paisagem incomum para os frequentadores.

Inicialmente, tomo a aparência visual e os sentidos percebidos pelos frequentadores como caminho para pensar sobre a realidade dos plásticos na praia. A ausência de sombreiros e cadeiras, na situação de protesto dos barraqueiros, escancara o quanto o plástico faz parte da paisagem visual e material da praia, a faixa de areia antes encoberta, o barulho das caixas de som, a circulação do comércio ambulante e de pessoas bastante intensa deu lugar a uma sensação de vazio estranha. Ainda que o cenário relatado se inicie a partir dos conflitos e das crises entre seus frequentadores, a praia do Porto da Barra evidencia não é apenas o plástico como poluente das

paisagens da praia, mas é o modo como ele é também um agente que tensiona e age sob uma liminaridade. Se na praia o plástico pode se tornar chão, assento, sombra ou contenção, na crise ele pode se tornar o trânsito, por exemplo, de uma economia ativa a um território em disputa, de uma praia movimentada para uma praia desabitada. Isto é, torna-se marcador de uma transição ou incerteza em que no mesmo contexto apresenta-se cheio de ambivalências.

A praia é um cenário particularmente importante para o estudo dos plásticos. Possui grandes populações ricas e de classe média, cujos padrões de vida e ascensão acompanham o uso crescente de plásticos para embalagens e outros consumíveis que ofereçam praticidade, resistência e um certo valor estético, associados à qualidade de vida. Também possui populações vivendo na pobreza do plástico para obter sua renda como ambulantes - na venda de picolés, queijo coalho, brinquedos ou oferecerendo baldes com água do mar para turistas lavarem os pés após a praia – ou também para atender a outras necessidades materiais. Devido a intensa atividade humana e a dinâmica das correntes oceânicas a praia acena uma região crítica para resíduos, este uso de plásticos possui volumes ainda maiores nos períodos festivos no Porto da Barra, em festas como lavagem do Senhor do Bonfim, Iemanjá (2 de fevereiro), Carnaval e Independência da Bahia. A todo momento os plásticos são feitos para serem desperdiçados, pois, apesar de serem materialmente duráveis e incapazes de se biodegradarem, tem sido usados com efemeridade.

Por outro lado, os plásticos têm uma espécie de comportamento bastante específico. Devido a sua materialidade incomum e ao grande número com que são ultizados, plásticos se diferem de outros materiais por serem encontrados em praticamente todos os lugares da Terra. Fale da produção de espacialidade dos plásticos na praia e, num piscar de olhos, você será levado aos canais de esgoto que poluem os oceanos, e de lá as cadeias de carbono liberados durante seu uso, depois as indústrias petrolíferas que cercam a Baía de Todos os Santos, chegaremos no crescimento verticalizado de prédios no bairro da Barra e daí, talvez, a agenda da COP30 sediada no Estado do Pará prevista para o ano de 2025. Assim, os plásticos atravessam diferentes escalas – da praia, sistemas urbanos, polos industriais à política global. Esse padrão de uso altamente variado, quase sempre crescente, entre os humanos, juntamente com vulnerabilidades imprecisas acerca das toxicidades envolvidas em sua produção, uso e descarte de plásticos, tornam a região da praia e seu entorno particularmente relevante para investigação da "vida social (APPADURAI, 2008). Canudos, talheres, copinhos, filmes,sacos e

sacolas se impõem como agentes de separação e proteção, atuando como barreiras entre alimentos, corpos, areia e água do mar. O plástico evita que a areia percebida como suja e intrusa, se misture a comida, impede que o calor do sol altere o estado das coisas e que as mãos molhadas ou suadas evitem o contato íntimo com vírus e bactérias do que será ingerido. Embora estes e outros tipos de embalagens são percebidas como mantedores da esterilidade, evitando a contaminação por microrganismos, pode se tornar vetores ao se contaminarem com as diversas marcas do capital estampadas em seus rótulos.

Sendo assim, pretendo articular esta discussão a partir de três eixos interligados. Inicialmente, abordo a perenidade da vida útil dos plásticos e os múltiplos sentidos que assumem no cotidiano da Praia do Porto da Barra, destacando sua interação multiescalar. Em seguida, busco compreender como o plástico, enquanto material resíduo e mutável, estabelece relações de intimidade e contaminação com humanos e não-humanos. Por fim, discuto como os plásticos engendram as tramas de poder contemporâneas, atuando como agentes na produção de vidas menos-que-humanas e mais-que-humanas.

1.2. A perenidade da vida útil dos plásticos

A perspectiva da interrelacionalidade é sem dúvida parte do pensamento ecológico na qual corpos ambientes objetos-pessoas se constituem nas e pelas relações. A presente pesquisa toma como ponto de partida a interrelação plástico-humano que ressignifica cotidianamente práticas coletivas e individuais. O que significa narrar a história do plástico? O consumo em massa constitui a memória da produção industrial em larga escala no período pós guerra e o acúmulo de lixo em aterros sanitários e nos oceanos. Ao passo que contam rastros de destruição decorrentes do seu uso, cooperam entre si dentro do contexto capital, desses encontros, plásticos e humanos têm "engajamentos vitais de diferentes escalas" (HARAWAY, 2022, p.163).

Pretendo aprofundar a vitalidade, complexidade e ambivalência dos plásticos de modo a compreender histórias emergentes de uma "diversidade contaminada" (TSING, 2019). Isto é, a adaptação colaborativa a ecossistemas de perturbação humana. Emerge como os detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária – assim como devir criativo. Nem sempre é bonita, mas é quem somos e o que temos disponível como parceria para uma terra habitável (TSING, 2019,

p.23). Neste caso, busco narrar uma história sobre plásticos e humanos, atenta às multiplicidades e ambivalências do plástico naqual eles participam de diferentes escalas, circulação, seres, processos materiais e até mesmo nos eventos enfrentados pelos tempos atuais, como a negligência ao excesso de múltiplos materiais compostos por plásticos.

Fruto dessa intensa convivência que resultou em relações simbióticas[3], os plásticos mediam as agências dos organismos onde a vida se desenvolve. Nessa rede simbiótica, o plástico é inserido enquanto elemento de produção social, entendido sob a perspectiva de algo transformável, isto é, não fixo e variável no tempo e no espaço. Baseado nessa interrelacionalidade que demarco o tema central deste projeto, ademais, tratarei de compreender como a ideia de plástico presente nas descobertas, práticas e procedimentos dos seus praticantes se dá a partir de mundos que se perdem ou se transformam entre organismo e espaço. Tomo como pensamento que o plástico ganha importância a partir da relação que construímos com ele, isto é, cria-se a necessidade do plástico. Dessa forma, o plástico surge como resposta a uma necessidade de se ter mais plásticos e, insiste como efeito, a sua superprodução.

Mapeando o campo dos plásticos e resíduos, identifiquei que já existem grupos dedicados que margeiam esse campo aqui no Brasil, como o laboratório de pesquisas aos estudos sobre resíduos (RESIDUALAB/UERJ) e o grupo de estudo sobre debates contemporâneos em torno do Antropoceno (APPH/Porto Alegre). A justificativa dessa pesquisa é que, embora estudiosos do Antropoceno discutam o plástico como parte de um conjunto mais amplo de resíduos, busco desvincular o plástico dessa categoria uma Antropologia dos Plásticos[4]. Embora as produções cientificas sobre o tema sejam iniciais no Brasil, acredito ser possível desenvolver essa área,

[3] Partindo da ideia de espécies companheiras, Donna Haraway (2023) produz uma etnografia multiespécies narrando sobre como as ruínas do capitalismo traçam enredamentos entre cachorros e sociedades humanas. Em particular a noção de Simbiose, originaria da biologia, tem sido desenvolvida pela autora no sentido de criar potenciais para descrever experiências sociais compartilhadas dos humanos com outros seres.

[4] Possa ser que essa pesquisa resulte em apenas um caráter de teoria etnográfica a partir do plástico, no entanto, tenho por intenção mobilizar a categoria Antropologia dos Plásticos para reforçar teoricamente as aproximações que têm sido presenciadas entre seres humanos e materiais plásticos no meu campo. Dado o intenso contato e intimidades tecidas a diferentes níveis de interação, questiono me onde começa e onde terminam a individuação entre seres humanos e plásticos? Como as categorias de separação e divisibilidade são mobilizadas? Tenho por intenção desenvolver que uma Antropologia dos Plásticos não seria um estudo sobre o plástico, mas como os seres humanos criaram modos de vidas específicos a partir de um mundo plastificado.

estabelecendo diálogos com grupos internacionais que já se dedicam aos estudos de plásticos de maneira mais direcionada[5].

Nesse caso, considero que fazer uma Antropologia dos Plásticos seria des-fazer contradições acerca de diferenças e categorias pré-estabelecidas, bem como, compreender configurações sociais, éticas e estéticas que determinam a sua produção e uso. Além disso, as produções se centram nas relações entre humanos e mais-que humanos, ou outros-que-humanos, ao passo que esta pesquisa tem um interesse particular em dedicar-se ao reconhecimento da desigual diversidade de humanos na praia do Porto da barra. Informada por uma literatura crítica do antropoceno, esta proposta de pesquisa visa prestar especial atenção ao modo como aqueles produzidos como menos-que-humanos na cidade antinegra de Salvador também constroem relações com o plástico.

Sendo assim, os plásticos nos convidam a *insights* e perspectivas que nos ajudam repensar os movimentos globais e formas de usos no dia a dia. Sob essa perspectiva, através do universo empírico escolhido para essa pesquisa, o cotidiano do Porto da Barra em Salvador, as questões complexas dos materiais plásticos serão estudadas dentro dos eventos e relações concretas ao assumirem diferentes formas e estéticas nas interações do local, que surgem manifestas desde a industriais petrolíferas até as ilhas de plásticos nos oceanos. A finalidade é produzir sentidos com o produto da pesquisa acerca do modo como nos relacionamos com os plásticos e entender quais são os efeitos experienciais dos plásticos no mundo.

1.3 Resíduo e mutável: o plástico como parente

Afinal, há quantos anos nos relacionamos com os plásticos? Antes da configuração atual, a goma-laca, o marfim e a carapaça de tartaruga eram materiais naturais que sob calor e pressão criavam outros objetos. O aspecto econômico da borracha no século XIX suscitou o aumento significativo do comércio desses tipos de materiais,

[5] Durante o mapeamento pude constatar grupos de discussão acerca de transições urbanas do Antropoceno e suas crises (Instituto de Ciências Sociais/Universid de Lisboa), o entrelaçamento de processos vitais e processos técnicos envolvendo coisas vivas e artefatos (Laboratório de Antropologia Social/Collégede France) e o desenvolvimento de relações técnicas que humanos estabelecem com seu meio (Centre for theAnthropology of Technics and Technodiversity (CATT) /University College London).

enquanto atividade econômica basilar, que ocorriam para fabricação de sapatos, produtos químicos, pneus, pente de cabelo, cabos de bengala, entre outros. A oferta aumentou devido a procura por artigos domésticos, joias e acessórios pessoais que pudessem demonstrar objetos de riqueza e status social.

Tecidos na confluência dos fluxos de pessoas e coisas, a atividade extrativista apontava para relações materializadas e diversidades culturais, devido às relações entre europeus, indígenas, comerciantes, africanos escravizados e fugidos. A descoberta do látex, que levava o nome da economia brasileira, abrigavam a realidade paradoxal dos cotidianos de trabalhadores seringueiros, das suas famílias e dos amigos ao suportar os efeitos negativos da economia da borracha. A seringa para criação desses objetos era obtida por meio da intensa rede de comércio durante o período colonial, com relações desiguais e exploratórias, que os países da Europa estabeleciam com suas colônias, incluindo o Brasil, a história social da borracha tem seu início enquanto produto industrial símbolo de progresso civilizatório.[6]

Mas, afinal, o que significa ser moderno? Bruno Latour (2019) provavelmente questionaria os colonialistas, perguntando se não seria a capacidade de transformar os ambientes a nosso favor. E, diante dessa indagação, alguém logo exclamaria: "seriam os plásticos!". A partir daí, o plástico não perdeu mais a sua importância se tornando um veículo que possibilitava outras lógicas de mercado. As fábricas e seus ambientes rapidamente se adaptaram aos materiais feitos de plástico baseados no petróleo, carvão e gás natural, mesmo lugar onde fazem a gasolina para carros e pneus de caminhão. A massa plástica passa por um processo longo e barulhento para chegar ao produto que conhecemos como garrafas, vasilhas e rótulos de embalagens. Mesmo com as fragilidades das relações econômicas que puseram fim ao ciclo extrativista da seringa, a relação estabelecida com as propriedades da borracha compreendeu que seus componentes facilmente moldáveis, variáveis e adaptáveis a qualquer coisa atenderiam mais à frente uma larga gama de objetos de consumo principalmente das indústrias hospitalar, têxtil e armamentista, que ao estarem envoltos de plástico, aderiam a função de isolante térmicos, anticontaminantes e atóxicos na vida cotidiana dos seres humanos.

É interessante demarcar essa virada histórica dada pela industrialização, pois com frequência parte das pessoas não têm claro a distinção da origem e do processo de fabricação dos objetos[7]. Os plásticos à medida que imitam outros materiais, formam novos tipos de constituições materiais, são incorporados por imaginários

culturais, práticas cotidianas e transformam sistemas ecológicos e humanos. Embora a maioria dos plásticos hoje em dia sejam derivados de fontes sintéticas, em sua maioria derivados do petróleo, existem objetos que fazem a função social de plástico, mas são derivados da borracha, aonde muitas dessas fronteiras, sintético e natural, se tornam borradas em nosso cotidiano.

Antes de mim, outros autores já debatiam como a forma de fazer as coisas está influenciando corpos humanos e ecossistemas, ao demonstrarem que o mundo das tecnologias intermedia relações entre seres humanos

[6] Segundo Eckert (2006), a borracha foi inicialmente reconhecida como um produto industrial e símbolo de progresso civilizatório, sendo extraída por trabalhadores em condições precárias nas plantações de seringueiros.

[7] A ideia de que as pessoas não têm claro a distinção da origem e do processo de fabricação dos objetos remete ao conceito de "fetichismo da mercadoria" por Marx, onde as mercadorias são vistas dissociadas das suas relações de produção. O mesmo ocorre com o plástico que ao extrapolar sua funcionalidade também molda percepções.

e o mundo externo (KRENAK, 2020; SIMONDON,2007; LEROI-GOURHAN,1990). Esse debate foi posteriormente ampliado por Donna Haraway (2021) e Guilherme Moura Fagundes (2016) que propõem a categoria “parentesco”[8]como ferramenta conceitual e metodológica para investigar a relação com materiais. Se uma paisagem é alterada pelo plástico, o próprio plástico também é alterado pelo movimento nos processos ao longo do tempo os quais ele se encontra emaranhado. Neste caso, discutir sobre o plástico, enquanto produto e resíduo, nos ajuda a repensar os objetos, ao mesmo tempo que sugere novos métodos para pesquisa etnográfica.

Ainda estamos em busca para entender como e porque a produção dos plásticos e seus efeitos ultrapassaram a capacidade controlá-lo em nossa sociedade. Mais do que resíduos acumulativos ou utensílios do nosso cotidiano, nos dias de hoje, os plásticos passaram a moldar formas da vida humana[9]. Essa constatação, exige repensar as determinações de fronteiras entre sujeito e objeto que agora, e cada vez mais, parecem estabelecer vidas humanas especificas adaptadas a um mundo plastificado. Essa penetrabilidade radical levanta questões sobre agência, responsabilidade e os limites da autonomia humana frente às materialidades que produzimos.

Não basta afirmar que vivemos em um mundo socialmente construído, tampouco que há múltiplas ontologias, mas pensar como a existência dessas ontologias são costuradas por práticas socioculturais (WYNTER,

2021). Pensar os plásticos como parentes não significa dissociá-los das construções sociais ou das lógicas de mercado neoextrativistas que os atravessam, mas reconhecer que ontologia e construção social operam de forma concomitante, moldando-se mutuamente. Isso nos leva a refletir que a força dada as discussões ontológicas sobre as materialidades buscam atingir uma reformulação radical sobre os sentidos produzidos à intensa presença do

[8] Guilherme Fagundes, inserido no campo da antropologia da técnica, reformula o tema das queimadas como um problema de destruição ambiental para abarcar os debates dos manejos participativos do fogo, como as eventuais disparidades perceptivas entre fogos desejados e indesejados entre quilombolas e gestores ambientais. Sua problematização parte do seguinte questionamento: "como o fogo devém ferramenta?". Donna Haraway também se interessa em compreender de que forma o parentesco entre humanos e não-humanos acontecem, colocando abaixo quaisquer dualismos do entendimento da vida humana. Buscando coadunar esses dois estudos foi percebido que os plásticos se fazem parentes no modo como são manejados, isto é, vidas humanas, corpos e identidades estão entrelaçadas com tecnologias e sistemas técnicos, resultados dessa mistura.

[9] Pesquisas financiadas pela FAPESP (ZAPAROLLI, ZORZETTO, 2025; SCHIMIDT, 2023; JONES, 2019) fornecem evidências de como os plásticos, especialmente os microplásticos, interagem diretamente com o corpo humano. Além disso, apontam para sua penetrabilidade em diversas esferas da vida cotidiana, indicando uma influência significativa na maneira como os seres humanos interagem com o mundo, dada a onipresença desses materiais. Esta pesquisa de caráter antropológico busca aprofundar ainda mais essa interação acontece.

plástico em nosso cotidiano, questionando, inclusive, os limites entre vida e não-vida, ser e matéria (POVINELLI, 2023).

Assim, ao perguntar que tipo de ciência/conhecimento está envolvida na forma como as pessoas explicam ou compreendem os plásticos, estou perguntando também por uma ciência que se disponha a reatar os fios soltos as constantes divisões que se fazem das áreas de conhecimento e interesses no modo como esse material está disposto no mundo. Neste caso, trata-se de reconhecer que o plástico - assim nos lembra Latour (2019) ao dizer que deixar de ser moderno é reconhecer o valor das diferenças, volta a unir aquilo que os modernos e colonialistas passaram tanto tempo tentando separar.

Os antropólogos têm contribuído para tais questões em direção a preocupações pelas ontologias múltiplas, como propõem Anna Tsing (2019), com os cogumelos, e Eduardo Kohn (2021), com as árvores, que engendram outra noção de humano, antes consolidada nos estudos de parentesco. O plástico pode denotar uma gama de coisas, existem aqueles que relatam a “indústria”, “capital” e “exploração” e as outras que narram, ao se tornarem “plásticos”, uma perspectiva de “durabilidade” “expansão” e “crescimento”. A propriedade moldável que constitui plástico é o que caracteriza a ambivalência de seu sentido como enredo "conexão entre ficção, fato e a

estrutura de valores que elas representam" (WYNTER, 1971), que neste caso é a impossibilidade de se ater uma forma representacional exclusiva, mas sim diferentes formas estabelecidas sobre as materialidades plásticas que subvertem níveis distintos de ação e percepção.

Dentro dessa lógica, mais do que significados representativos, os plásticos possuem misturas concretas (GOLDMAN, 2015). As paisagens compostas por plásticos pressupõem colocar diferentes enredos em perspectiva, perpassada por fluxos vitais, misturas, "desvios" e reutilizações apontadas como novas relações dinâmicas da vida e meio ambiente. Partindo da concepção sobre materialidade, assim entendida por Tim Ingold (2007; 2015), destaco como ele concebe "do que são feitas as coisas" ou melhor, com quais coisas se faz o plástico. É notável como ao longo do processo são modificadas suas estruturas com a criação da sua própria materialidade, o plástico, materiais vivos como algas, bactérias, micélios, resíduos de plantas e sementes fomentam estratégias de habitação. De tal modo, a abordagem relacional estabelece um "viver entre" plástico e humanos não de maneiras isoladas, mas tendo como referência as formas de funcionamento que equalizam esse encontro como "fluxos geradores do mundo de materiais no qual elas vieram à existência e continuam a subsistir" (INGOLD, 2015, p.63).

As linhas de Tim Ingold nos mostram que outras maneiras de plástico são permitidas. Essas considerações me levam a concluir que o plástico não é um objeto, mas um emaranhado de linhas vitais. Por sua vez, é um acontecimento em que várias outras coisas criam linhas e se reúnem (por fios de linhas) ao se prenderem a todo o resto. Para Ingold (2015, p.63), as coisas são "varridas em circulações dos meios circundantes que alternadamente anunciam sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem sua regeneração". Assim, a compreensão das coisas se dá em oposição à diferença estabelecida sobre o que achamos que devem ser os objetos ou para que eles servem. É na interação com eles, no cotidiano, que construímos a ideia de mundo mundificado.

1.4 Sobre plot, plantation e plásticos

É preciso refazer o "pensamento humano" que se tem sobre os plásticos. Em outras palavras, quando esse pensamento humano é escolhido como protagonista dos sentidos e efeitos envolvendo seres humanos e plásticos

quero dizer, na realidade, que foi um modo específico de sociedade humana e, ainda assim foram classes, raças e regiões de humanos específicos que impuseram uma lógica de mundo. As múltiplas formas de se relacionar com os plásticos, seres, organismos e visões de mundo, diante de uma ordem aniquiladora que recai sobre a natureza, têm aberto possibilidade para escritas antropológicas e modos de autorrepresentação que escapam ao conhecimento centrado no Homem.

Esta pesquisa se orienta pelo debate ontológico que redefine a condição dos humanos e integra a participação ativa dos plásticos. No entanto, mais que apenas estar inscrita nos estudos mais-que-humanos, a presente pesquisa se ancora em um conjunto de autoras e autores que mobilizam práticas da diferença, orientada pela crítica da racialidade, estudos da racialidade e pensamento negro radical, sob a categoria menos-que humanos. Entender como a antinegritude constrói a noção de ontologia política nos permite pensar o plástico como uma espécie de "outro", não apenas como um impacto ambiental, mas enquanto agentes que atravessam mundos. Ou seja, como o plástico se torna parte de uma organização de mundo e com o poder de viabilizar

práticas sobre vida/morte, qualidade/precarização, pureza/contaminação ao revelarem opressões e marginalizações profundas.

Na praia do Porto da Barra, os plásticos protagonizam cenas de desigualdades e intimidade forçada. Confundindo-se com o gesto dos catadores, o plástico-pele transforma-se em um grande bolsão de restos indistintos junto ao corpo do catador – latas amassadas, líquido de chorume, micro-organismos invisíveis, carne humana e economia informal. Envolvidos na fusão cotidiana, o catador que vira lixo aos olhos da sociedade, também vira mundo no sentido de fazer funcionar o mundo que a cidade rejeita, atribuindo novos valores ao descartável. O que se vê, então, é o plástico atuando como agente ativo na produção de uma menos-que humanidade, onde determinados sujeitos só ganham visibilidade quando se confundem com os resíduos que tentam remover. Já os mergulhadores e praticantes de nado recreativo, tem os plásticos como verdadeiros agentes modificadores da sua capacidade de ver e respirar debaixo d'agua. Ao moldarem suas máscaras, seus tubos de respiração e suas nadadeiras adaptados aos seus corpos, são vistos como uma tecnologia incorporada mais-que

humana que ampliam os seus sentidos para sobreviverem no fundo do mar.

Da exportação de resíduos e poluição das praias à presença de microplásticos nos fundos dos oceanos, a supremacia dos plásticos na vida dos humanos e dos ecossistemas é uma herança das colônias de extração[10] e empresas multinacionalistas que facilitaram a ocupação massiva das terras indígenas, o incentivo às atividades de agropecuárias, o desmatamento e o fomento de indústrias de exploração do petróleo. Trata-se de um colonialismo que se atualiza, mas mantém sua estrutura. Desse modo, denota-se que a perspectiva que foi construída acerca dos plásticos criou realidades diferenciadas na forma como deveríamos estabelecer relações com ele mediadas pelas formas de governança do colonialismo e das políticas de mercado.

Malcom Ferdinand (2022) versa que a "química dos senhores" é a condição poluente da vida de humanos e não humanos ao tornarem o futuro dos ecossistemas antilhanos em um habitar dominado pelas *plantations*. Tudo ter virado plástico tem nos levado a um ponto de transformação e extensivos efeitos exploratórios

[10] Refiro-me às colônias de extração como formações baseadas na devastação ambiental e humana de territórios considerados "descobertos" pela lógica colonial. No caso do plástico, há uma continuidade entre a exploração da borracha e a atual dependência da extração de petróleo, matéria-prima do plástico, ambos os processos voltados a interesses externos, que desconsidera os modos de vida e saberes de povos não alinhados a essa lógica de mundo.

irreversíveis das espécies. Por seus senhores, se reforça o consumo em massa, a incidência brutalmente desigual e conflitiva entre descendentes de colonizadores escravagistas e as pessoas descendentes de escravizados (FERDINAND, 2022, p.130). A exemplificação das plantations em comparação com a discussão que tem sido feita com o plástico é uma alusão a formas de fazer similares ditadas pelo capitalismo e as leis do mercado. Mais do que qualquer outro material, os plásticos se tornaram líderes em produção econômica e destruição ecológica.

Seguindo a inspiração confrontiva feita por Sylvia Wynter (1971), entre *plantation* e *plot*[11], dentro da lógica de mercado das plantações, e agora dos combustíveis fosseis, surgem brechas para outros enredos autônomos. Os plásticos são materiais que marcam transformações sociais em diversos contextos, possuem sentidos práticos e materiais na construção da vida cotidiana dos humanos, como também, assumem sentidos simbólicos ao participarem da construção sensível da intimidade das pessoas. Neste contexto, o plástico enquanto problema ocorre como uma espécie de ajuste de foco reiterado na tentativa de emergir um novo sentido aos

valores de uso atribuídos a ele.

Podemos situar que os plásticos são como parte de um "plot insurgente", entidades não localizadas que estabelecem combinações diversas em trajetória contínua com cada elemento que constitui o ambiente - trabalhadores, comerciantes, florestas, petróleo e animais misturam-se entre si. Assim, a materialidade do plástico desvela uma realidade múltipla e fluída em relações e materiais que produziram no espaço interesses mútuos, rupturas, jogos de movimento e imobilidade. Em contraponto a narrativa da "intimidade sem vínculo" e do descarte, que associam a lógica da plantation, é possível com Wynter, entrever outra lógica: plásticos e parentesco passam a engendrar uma relação de consubstancialidade e dependência amorosa, forjadas no convívio contínuo.

2. Avanços conceituais a partir do plástico

Nesse caso, como romper com a noção conceitual de diferença? Se deixarmos ser levados pelas narrativas conflitantes de naturezas precárias e confluentes, assim como faz a antropóloga Anna Tsing (2019) em seu trabalho recente com os cogumelos matsutake emaranhados nas paisagens em ruínas[12], nos possibilita sermos

[11] A palavra *plot* que traduz o sentido de roça (ou lote), faz um contraponto ao significado de *plantation* como latifúndio ou extensão terrena. Desvela uma oposição quanto ao modo de ocupação das terras, como na ambivalência de seu sentido (enredo).

[12] Anna Tsing discute que a melhor forma de encontrar soluções para os problemas do fim de mundo que nos humanos enfrentamos é permanecer nos ambientes arruinados.

atravessados pela companhia íntima que temos com o plástico e que em grande parte do que chamamos de modos de vida no século XX. Neste caso, seria uma noção arrolada a experiência de deslocar o olhar tendencioso aos lugares pré-estabelecidos determinados aos plásticos e aos humanos e, por outro, romper com os ditames do liberalismo que estabelecem uma relação existencial de dependência com o plástico.

Seria possível um ambiente totalmente livre de plásticos? Neste caso, nos importa para a presente proposta de pesquisa quebrar o pensamento da diferença apresentado numa área de dicotomias para se pensar a composição entre humanos e plásticos a partir da relação. É interessante ver como José Carlos dos Anjos (2008, p.9) fala da encruzilhada como intersecção que aceita os diferentes sem excluir a diferença, à medida em que estabelece uma multiplicação imediata das diferenças, sendo possível ver, a exemplo, no que diz respeito à noção de pessoa na religiosidade afro-brasileira. Ele explica que “trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa

completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o "outro" introduzido no "mesmo" fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser.

Estabelecer novos modos de existência a partir da diferença, assim como faz o antropólogo Marcio Goldman (2015), ao analisar a relação afroindígena, propõe que ao se opor à noção de estrutura e passar a dialogar com as diferenças enquanto potenciais criativos corroboram para misturas materiais sobre a existência dos objetos. Não se trata de automatismos dos discursos sobre os objetos ou ideologias por detrás deles, que muitas vezes condicionam as relações ao funcionamento próprio dos materiais plásticos, mas uma abertura aos princípios imanentes que condicionam a formação do encontro.

Os plásticos são a construção de um novo ciborgue, do mesmo modo que, para Donna Haraway (2009, p.37), os ciborgues constituem uma "tradição de progresso e apropriação da natureza como recurso para a produção de cultura". Eles são também as novas "florestas de corais" das paisagens de degradação da vida marinha modificadas pelo crochê hiperbólico (HARAWAY, 2023). Esse diálogo complexo e contemporâneo sobre as interações feitas com o plástico estabelece uma junção entre o real e o ficcional como uma prática social. Ganha uma conotação mais ampla e viável pensar sobre as possíveis mudanças no mundo antropoceno em que formas criadoras de aliança e colaboração, apontadas pela multiespécies e outras áreas do conhecimento, passam a estabelecer trajetórias interativas com os plásticos assumindo a parte de si mesmo que tanto renega.

Imersa em compreender as relações do plástico em paisagens de transição, diálogo com autores que criticam o Antropoceno (OLIVEIRA et. Al, 2020; FAGUNDES, 2019; HARAWAY, 2009) para aprofundar acerca dos recentes debates sobre a plastisfera ou plasticoceno, uma era temporal demarcada pelo aumento da produção de resíduos plásticos (SEMENSATTO, 2021; SUBRAMANIAN, 2021; ARTAXO, 2014). Este período é demarcado também devido a formação de ecossistemas que se desenvolveram para viver em ambientes plásticos feitos pelos humanos. Independente da era definida pelos geólogos o que pretende discutir não é a representação do plástico, mas a transformação ocasionada pelos encontros. Desse modo, a minha ideia é como o plástico cria mundos ao ponto de formar as sociabilidades (e a si próprios) entre seres humanos, organismos interessados em plástico e o meio ambiente.

Fruto dessa interação que tem sido observada e que, portanto, passou a reconhecer a sua impossibilidade de dissociação. Estudos têm sido realizado na utilização de materiais naturais como algas, micélios ou resíduos agrícolas para produção de plásticos. Assim como esses estudos, outros permitem se ater não apenas às diversas formas de apropriar-se entre os humanos com as coisas, mas às invenções às quais as práticas entre humanos, outros seres e agentes ambientais acontecem nos espaços (e se relacionam) podem contribuir para vivências similares na praia e no mar do Porto da Barra.

Objetivos

Objetivo Geral: Etnografar as relações entre plásticos e humanos na praia do Porto da Barra e seu entorno em Salvador-BA.

Objetivos Específicos

- Situar os múltiplos sentidos que os plásticos assumem no cotidiano da Praia do Porto da Barra, com atenção à sua perenidade e circulação em diferentes escalas;
- Compreender como o plástico estabelece relações de intimidade e contaminação com humanos e não humanos, interrogando os limites desse contato diante da interação constante com esse material;
- Problematizar o modo como os plásticos se entrelaçam às tramas de poder contemporâneas, contribuindo para a produção de vidas menos-que-humanas e mais-que-humanas;
- Expressar a vitalidade e intencionalidade das forças não-humanas e seres multiespécies habitantes do Porto da Barra que constituem relações com o plástico e o modo com o qual essa relação afeta as existências desses seres;
- Realizar experimento etnográfico com fotografias, câmera e trabalhadores da praia do Porto da Barra

ajudando a contar novas histórias sobre os plásticos, através de imagem e linguística;

• Contribuir com a crítica de uma Antropologia do Antropoceno adensando uma produção incipiente na academia brasileira sobre Antropologia dos Resíduos;

Material e métodos

Esta pesquisa etnográfica prevê diferentes fontes de coletas de dados. Considerando etnografia como um "estado de vidas-linhas" (TSING, 2019), que visa estudar o encontro das relações, e um meio "pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofistica quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto" [13](PEIRANO,1995), o encontro entre os fluxos das coisas e suas relações sociais está permeado por perspectivas teóricas e interpretativas que coadunam entre si. A pesquisa de campo tem como pretensão orientar materiais de diferentes escalas para análise etnográfica. Sendo assim, o método utilizado se baseará em observação participante; entrevistas com interlocutores chaves (trabalhadores do Porto da Barra que fazem usos de materiais plásticos em diferentes formas) e recursos audiovisuais.

As entrevistas semiestruturadas acontecerão na praia de modo presencial. Considera-se que esta é um importante instrumento para coleta de dados pois representam meta narrativas que descrevem, enunciam, pensam e interpretam a realidade, a utilização desta ferramenta será para estimular os interlocutores/as entrevistados/as acerca das possibilidades de construção das diversas relações entre plásticos e humanos. As entrevistas quando mediada por outros objetos como sombreiros, pranchas, copos plásticos, câmera fotográficas buscam um modelo mais aberto que permita o plástico se conectar com outras temáticas, a medida em que o interlocutor no fazer da entrevista reflita sobre suas relações, sentimentos e expressões que podem enriquecer a análise antropológica.

[13] No texto, Mariza Peirano demostra como a etnografia atrapalha as ciências consolidadas e os conceitos estabelecidos na ciência social, como a sociologia, onde busca destacar o método etnográfico como um fazer contínuo em que a todo tempo se refaz.

Deste modo, busca-se com isso observar questões como: as trajetórias de vida dos interlocutores se relacionam com os plásticos, o impacto das estruturas econômicas na maior presença ou não dos materiais plásticos na vida cotidiana; os modos como humanos e não humanos se relacionam no que tange a sustentabilidade, consumo e

excesso destes materiais, considerando a convivência das relações afetivas e materiais com o espaço do Porto da Barra, o plástico, as relações de poder e as desigualdades sociais.

Os recursos audiovisuais são importantes técnicas a coleta de dados, pois não deixa que a pesquisa se restrinja somente aos diários de campo. Para este trabalho etnográfico, a câmera fotográfica participará do convívio no contexto da praia do Porto da Barra, em Salvador-BA, em que a técnica passará a ser das pessoas com o plástico e não com a fotografia em si. A câmera, além de servir como um dispositivo de captura de imagens, também é responsável pelo um processo inventivo da imagem, se estendendo as imaginações mentais de quem fotografa e as experiências anteriores correlatas. Há uma relação interdependente entre o ser humano e o ser técnico, a câmera, que permite um complexo envolvimento entre as imagens mentais elaboradas pelo fotografo, a percepção de um acontecimento e a socialização com o externo em prol de uma imagem concreta. Tendo em vista este contexto, podemos considerar a maneira que os registros fotográficos irão desvelar como plástico devém parente dos seres humanos dado sua constante interação (FAGUNDES, 2016).

A câmera utilizada será de modelo Polaroid, o que também é um elemento importante a ser investigado. Enquanto objeto técnico que media a ação entre a invenção e a materialização da imagem é composta por diferentes tipos de plástico. Aqui chegamos a um ponto importante a se destacar, a câmera ao registrar outros materiais plásticos resultando assim na imagem fotográfica, por vezes também materializada pelo plástico, torna se mais do que objeto. Seria o caso de uma pergunta, como o plástico-parente se insere enquanto potencial de inventividade? Pretendo trabalhar essa questão dentro da zona limítrofe entre signo, unidade que busca comunicar, e substância, elemento material. Deste modo, o objeto ganha a vitalidade de ser representado fora da sua objetualidade, ao mesmo tempo que a fotografia ajuda a congelar no poder de objeto. Busco nesse momento um amadurecimento de tecnologias já experienciáveis no projeto passado[14]. Dessa vez, inserindo os trabalhadores do Porto da Barra a participarem dessa reflexão, o modo como no contexto da praia a fotografia permite melhor

[14] Em 2020, realizei um projeto de extensão similar pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) ao recontar a história da Comunidade do Quati através de registros fotográficos, após um rompimento de barragem. A fotografia, ao tratar do luto de uma comunidade, a partir de um desastre ambiental, constrói a imagem do passado-futuro – itens sentimentais, valores fiscais, resíduos - e constrói, ao mesmo tempo, a imagem de si, uma vez que o ocorrido expõe os rastros de destruição. O projeto anterior tinha intenção de ser realizado com

visualizar como os plásticos podem ocupar espaço e modificar as paisagens do Porto da Barra ao longo do tempo.

O que determina os efeitos durante o uso de um instrumento, são as forças envolvidas: as relações tecidas no íntimo com o próprio corpo e aquilo que se procura externamente, neste caso, "o utensilio só existe realmente no gesto que o torna tecnicamente eficaz" (LEROI-GOURHAN, 1990, p.33). Apoiado nos estudos do filósofo Gilbert Simondon (2007), acerca dos modos de pensamento técnico e estético, o uso de recursos audiovisuais pressupõe que seus efeitos estéticos estão articulados com a técnica das obras de arte e a forma de ser dos artefatos. Os procedimentos técnicos e rituais das relações que os plásticos estabelecem no Porto da Barra com seus habitantes permite compreender não somente o cru do técnico, mas sim as causas e os efeitos do cotidiano permeado pelo plástico, um complexo modo de comunicação que envolve malhas materiais e pessoas, na qual a ambivalência dos próprios plásticos se estabelece nas paisagens. Este complexo modo de socialização que é estabelecido com os instrumentos diz respeito "as funções das ferramentas, como os significados das estórias, são reconhecidas através do alinhamento das circunstâncias atuais com as conjunções do passado" (INGOLD, 2015, p.102).

Uma maneira de compreender os plásticos é tratá-los não apenas por objetos inertes e fechados, mas sobretudo por coisas porosas e fluidas que são perpassadas, como nós, por fluxos vitais, sendo assim integradas aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente, nos termos desenvolvidos por Tim Ingold (2015). Para o autor, nomear as coisas seria trazer para perto uma estória de fluxos comunicativos e integração entre coisas que visam dar forma a cultura material. Neste sentido, prossegue Ingold (2015, p.29) "as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas". Mediante a essa noção de "coisa", na qual funcionamento e discurso ampliam possibilidades em sentido, proponho conhecer, recriar e, a rigor, alinhar as condições que compõem a relação entre humanos e plásticos.

Sendo assim, essa proposta etnográfica reflete sobre uma "diversidade contaminada" proposta por Anna Tsing (2019) em que modos culturais e biológicos emergem nos últimos anos decorrentes da interação humana. Neste

as pessoas da comunidade, mas devido a pandemia da COVID-19 um replanejamento foi realizado e as fotografias utilizadas se restringiram apenas a equipe de trabalho e os demais agentes sociais independentes (mídia, instituições locais e estaduais).

sentido, uma etnografia que se dedique a compreender os modos de existência do plástico deverá também considerar os processos da sua vitalidade das quais ele emerge, abarcando questões como: as multiplicidades, dinâmicas, funcionamento e ambivalências do plástico na qual eles participam em diferentes escalas, circulação, seres vivos e processos materiais. Deste modo, também buscarei abordar questões com quais histórias conseguimos retratar uma Antropologia dos Plásticos, relativas às trajetórias de vida das/os interlocutores, considerando que interrogar sobre novas formas de construir relações entre humanos e plásticos representa, uma antropologia da vida tendo como o contexto o Antropoceno.

Plano de trabalho e cronograma de execução

O plano de trabalho está dividido em quatro partes principais: na primeira, serão contemplados o cumprimento das disciplinas previstas pelo PPGAS, a revisão da bibliografia pertinente e a submissão do projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas da Unicamp. No segundo momento, a pesquisa de campo realizada no Porto da Barra envolverá observação participante, recursos audiovisuais, entrevistas com interlocutores e análise dos dados durante o período de 18 meses. Ao final desse período, dedicado a sistematizar os dados colhidos com os interlocutores. Na terceira parte, prevista em 2027, por meio da realização da Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior será realizado trocas de experiências com o grupo de pesquisa *Centre for the Anthropology of Technics and Technodiversity* (CATT), na cidade de Londres, sobre o estudo da técnica e transformação acerca das relações estabelecidas entre práticas materiais, humanos, não humanos, conhecimentos e diversos contextos. Por último, a quarta parte do plano de trabalho, que terá duração de dois anos, será voltada para a elaboração do texto da tese de doutorado, bem como a realização do exame de qualificação.

Semestre/atividades	25/1	25/2	26/1	26/2	27/1	27/2	28/1	28/2
Pré-pesquisa	X							
Reuniões de orientação	X	X	X	X	X	X	X	X

Disciplinas obrigatórias e eletivas	X	X						
Submissão do projeto ao CEP	X							

Revisão bibliográfica	X	X	X					
Participação de eventos e congressos		X	X	X	X			
Programa de Estágio Docente (PED)		X						
Realização do trabalho de campo no Porto da Barra			X	X				
Sistematização dos dados				X		X		
Realização do exame de qualificação					X			
BEP					X	X		
Elaboração e defesa da tese					X	X	X	X

Forma de análise de resultado

Os dados e registros feitos ao longo do trabalho de campo a ser realizado no Porto da Barra, isto é, entrevistas com interlocutores chaves (habitantes do Porto da Barra que fazem usos de materiais plásticos em diferentes formas); recursos audiovisuais, serão analisados interpretativamente de modo a captar etnograficamente os atos técnicos atribuídos aos materiais plásticos (FAGUNDES, 2016). Ou seja, baseado nos tipos de específicos de relação entre corpos e instrumento onde se encontram situadas as reflexões antropológicas (FAGUNDES, 2016), os dados sistematização estarão baseados nas lâminas entre trabalho de campo, dados textuais e bibliografias referente ao tema em comum.

A pesquisa contará com um momento para análise de dados que ocorrerá ao término do trabalho de campo realizado na praia do Porto da Barra. No processo de sistematização, as entrevistas, gravadas, serão transcritas, e, assim como os demais materiais, serão armazenadas em plataformas de armazenamento seguras como *pendrive* ou HD externo. Os materiais impressos ou físicos (como o caderno de campo) também serão digitalizados. Durante esse processo, os dados serão analisados em consonância com a bibliografia relacionada ao tema dos plásticos, relações de poder, desigualdades, visibilidade e outros. Além disso, no que tange a divulgação de conhecimento referente a pesquisa os resultados preliminares da análise serão discutidos e compartilhados ao longo da investigação, por meio de participação em eventos científicos nacionais e internacionais, elaboração de artigos e outras produções. Um importante espaço de debate será o grupo de pesquisa da própria UNICAMP, o

Grupo de Estudos em Pensamento Negro Radical e Teoria Etnográfica (errante/Unicamp) e o Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva (nepac/Unicamp), ambos coordenado pela orientadora deste projeto, e o *Centre for the Anthropology of Technics and Technodiversity* (CATT), da London Global University, na cidade de Londres.

Bibliografia

AMATO-LOURENÇO, Luís Fernando; OLIVEIRA, Regiani Carvalho de. **A vida imersa em microplástico.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, n. 347, p. 12–19, jan. 2025. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2025/01/012-019_capa-microplasticos_347.pdf . Acesso em: 21 abr. 2025

AMATO-LOURENÇO, Luís Fernando; MAUAD, Thaís; OLIVEIRA, Regiani Carvalho de. **Equipe da USP identifica microplásticos no cérebro humano.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, 7 fev. 2025. Disponível em:https://revistapesquisa.fapesp.br/equipe-da usp-identifica-microplasticos-no-cerebro-humano/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

APPADURAI, Arjun (Org.). **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Tradução de Ana Cristina Collaço. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

ARTAXO, Paulo. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. **Revista Usp**, n. 103, p. 13-24, 2014. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/99279. Acesso em: 11 ago. 2023.

BARBOZA, Luís Gabriel Antão et al. Marine microplastic debris: An emerging issue for food security, food safety and human health. **Marine pollution bulletin**, v. 133, p. 336-348, 2018. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0025326X1830376X. Acesso em: 10 ago. 2023.

BUTLER, Judith. **Undoing Gender.** New York: Routledge, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

ECKERT, Cornelia. *História social da borracha, seringueiros do Acre*. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/240972069_Historia_social_da_borracha_seringueiros_do_Acre. Acesso em: 4 maio 2025.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. São Paulo: USP, 2021.

FAGUNDES, Guilherme Moura. **Como o fogo devém ferramenta? notas sobre ma-nejo e manipulação no Cerrado**

(Jalapão TO). Novos debates - fórum de debates em antropologia, Brasília, v. Vol.2, p. 59-67, 2016.

FAGUNDES, Guilherme Moura. **Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO).** 2019. 444 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

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

GOLDMAN, M. **"Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. Mana, v. 21, n. 3, p. 641–659, dez. 2015.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, Donna. **Ciência, Cyborgs e Mulheres**: a reinvenção da natureza. Tradução de Helena Martins. São Paulo: Ed. 34, 2009. p. 33-118.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. Tradução de Helena Martins. São Paulo: Ed. UBU, 2022.

HARAWAY, Donna. **As espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Tradução de Pê Moreira. Ed. Bazar do tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. **Seguir com o problema**: gerações de engajamento feminista nos trabalhos de Ciência e Tecnologia. Tradução de Júlia Rebouças. São Paulo: n-1 edições, 2023.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Tradução de Paulo Mendes. Petrópolis: Vozes, 2015.

JONES, Frances. **A ameaça dos microplásticos.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 281, p. 25–28, ago. 2019. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/a-ameaca-dos-microplasticos/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

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

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Editora 34, 2019.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra, técnica e linguagem.** Rio de Janeiro: Ed.70, 1990.

LESLIE, Heather A. *et al*. Discovery and quantification of plastic particle pollution in human blood. **Environment international**, v. 163, p. 107199, 2022. Disponível em: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160412022001258. Acesso em: 11 ago. 2023.

MAUAD, Thaís; AMATO-LOURENÇO, Luís Fernando; OLIVEIRA, Regiani Carvalho de. **Os impactos dos microplásticos sobre a saúde humana.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 332, out. 2023. Disponível em:https://revistapesquisa.fapesp.br/os-impactos-dos-microplasticos-sobre-a-saude-humana/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** 2003. Trad. de Priscila Massotti. São Paulo: N-1 Edições, 2011.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. et al.(Orgs.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Revista de Antropologia, v. 40, n. 1, p. 229-235, 1995.

SCHMIDT, Sarah. **Rochas de plástico.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 333, nov. 2023. Disponível em:https://revistapesquisa.fapesp.br/rochas-de-plastico/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

SEMENSATTO, Décio Luiz. **Microplásticos em água e sedimentos no estuário do Rio Amazonas (AmazonMicroplast)**.São Paulo: FAPESP, 2021. Disponível em: https://bv.fapesp.br/pt/auxilios/109401/microplasticos-em-agua-e-sedimentos-no-estuario-do-rio amazonas-amazonmicroplast/. Acesso em: 1 maio 2025.

SIMONDON, Gilbert. **El modo de existencia de los objetos técnicos**. Tradução de Alejandro Martínez de Velasco. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SUBRAMANIAN, Meera. A Natureza do Plástico. **Piseagrama**, 2021. Disponível em: https://piseagrama.org/artigos/a-natureza-do plastico/. Acesso em: 13 ago. 2023.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas Ruínas**: paisagens multiespécies para um planeta sem futuro. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: n-1 edições, 2019.

WYNTER, Sylvia. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom.** 2003. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4146893. Acesso em: 4 maio 2025.

WYNTER, Sylvia. Novel and history, plot and plantation. Savacou, v. 5, n. 1: 95 102, 1971.

WORLD WIDE FUND FOR NATURE. **No Plastic in Nature**: Assessing Plastic Ingestion from Nature to People. [*S. l.*]: WWF, 2019. Disponível em: https://wwfint.awsassets.panda.org/downloads/plastic_ingestion_web_spreads_1.pdf. Acesso em: 12 ago. 2023.

ZAPAROLLI, Domingos. **Microplásticos se espalham pela costa brasileira.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 332, out. 2023. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/microplasticos-se-espalham-pela-costa-brasileira/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

ZAPAROLLI, Domingos. **Os impactos dos microplásticos sobre a saúde humana.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 332, out. 2023. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/os-impactos-dos-microplasticos-sobre-a-saude-humana/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

ZORZETTO, Ricardo. **Equipe da USP identifica microplásticos no cérebro humano.** Revista Pesquisa FAPESP, São Paulo, 7 fev. 2025. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/equipe-da-usp-identifica-microplasticos-no-cerebro-humano/ . Acesso em: 21 abr. 2025.

Entre técnica e política: a formação do cão-guia como tecnologia assistiva e ator político no Brasil

Rafaela Damasio Castilho[1]

Resumo

Este trabalho se propõe a explorar os processos de transformação do cão-guia em uma tecnologia assistiva a partir do conceito de cosmotécnica (Hui, 2020). Em um sentido latouriano (Latour, 2012) poderíamos dizer que tanto o cão, quanto o humano guiado, são atores dentro de uma rede de relações. Tais espécies companheiras (Haraway, 2021) compartilham naturezasculturas (Haraway, 2021) na formação destes cães como tecnologia assistiva em uma constante prática de antropo-zoo-gênese (Despret, 2011) na qual a domesticação interespécie envolve o treinamento de cães – e humanos – baseado em confiança e cuidado mútuo de toda a rede interespécie envolvida na formação dos cães-guia.

Esse cão, passa por um processo de transformação em tecnologia assistiva enquanto compartilha mundos em comum com as pessoas aos longo das fases de sua vida e treinamento. Esse cão de serviço passa a exercer um papel político dentro de uma cosmopolítica (Stengers, 2018) nacional que faz refletir sobre a necessidade da ampliação do número de cães-guia no Brasil. Esse trabalho faz parte de uma pesquisa mais ampla de mestrado que pretende compreender a história, a formação, a atuação, e as questões político-sociais, que envolvem o cão-guia em sociedade.

Palavras chave: Tecnologia assistiva; Cosmotécnica; Cão-guia; Cosmopolítica; Multiespécie

[1] Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich), Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG (PPGAn-UFMG). Belo Horizonte, MG, Brasil.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

O Plano Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência "Viver sem Limite 2" foi lançado pelo governo federal em 23 de novembro de 2023. Ao contrário de sua primeira versão, instituída em 2011, o programa não contempla propostas de incentivo no treinamento e na difusão de cães-guia para as milhares de pessoas que se beneficiariam com o serviço desses cães em sua vida. De acordo com a União Nacional de Usuários de Cães-Guia (UNUCG), existem pouco mais de 200 cães-guia em atividade no Brasil. Este quantitativo é bastante reduzido quando comparado aos dados do IBGE de 2022, que apontam que 3,1% da população brasileira apresenta dificuldade de enxergar, mesmo com o uso de óculos ou lentes de contato. Esse percentual corresponde a cerca de 6 milhões de pessoas, todas potenciais usuárias de cães-guia, além daquelas que ainda podem vir a se tornar pessoas com deficiência visual no futuro.

Em face deste dado alarmante, este trabalho pretende trazer para o debate uma caminhada compartilhada entre um cão de serviço, ainda pouco proliferado no Brasil, e os humanos que compartilham as diferentes etapas de sua vida e formação. trazendo autores como Yuk Hui e Donna Haraway para pensar sobre a importância e formação política, tecnológica e social desses cães no país.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Entre naturezasculturas

Figura 1: Área externa que direciona para os centros de manejo dos cães. Imagem da autora. Descrição da imagem: área com grama verde, piso de caminho cimentado e com piso tátil vermelho. Ao longo do caminho existem dois obstáculos de treinamento cilíndrico para que o cão aprenda a desviar de obstáculos em diferentes alturas.

Ao longo do meu trabalho de conclusão de curso de bacharelado em Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), tive a oportunidade de passar duas semanas no Centro de Formação de Treinadores e Instrutores de Cão-Guia e Inclusão (CFTICGI) do Instituto Federal Catarinense (IFC), no Campus Camboriú. Este é um dos poucos centros de treinamento do Brasil que contou e conta com investimento federal de recursos para realizar o trabalho de formação de novos treinadores e instrutores de cães-guia e de novos cães-guia para pessoas com deficiência visual que se interessarem.

As naturezasculturas (Haraway, 2021) compartilhadas no processo de formação desses cães e humanos é entrelaçado por uma estrutura física e didática que desde o início das aulas dos alunos e do nascimento dos cães. O centro de treinamento é todo construído pensando na formação dos cães-guia e nas pessoas com deficiência visual que

eventualmente passarão por lá. O primeiro prédio que compõe o complexo é o Centro Administrativo, dentre toda sua estrutura composta por salas de trabalho, salas de reunião, auditório e áreas de uso comum, como copa e banheiros. Toda a estrutura é pensada para ser acessível às pessoas com deficiência que eventualmente irão frequentar aquele local. O local contém piso tátil vermelho para orientação e mobilidade; além de ter uma grande maquete com a representação tátil em escala da área de 3,5ha do centro de treinamento.

A área externa (Figura 1) também foi projetada pensando na locomoção e mobilidade humana, mas também no treinamento dos cães, em uma grande gramado com variações topológicas que levam aos demais prédios do Centro de Treinamento, temos um caminho cimentado com um piso tátil vermelho centralizado. Ao longo do caminho existem obstáculos de treinamento cilíndricos para que o cão aprenda a desviar de obstáculos em diferentes alturas. A natureza do espaço e a cultura do treinamento estão inseparavelmente ligadas em todo o Centro de Treinamento, tudo pensado nos mínimos detalhes para garantir a melhor formação para os alunos, animais e humanos.

Em minha monografia para obtenção do título de Bacharela em Antropologia Social na UFMG, intitulada *UMA DUPLA MULTIESPÉCIE: O CÃO-GUIA COMO PROMOTOR DE JUSTIÇA AO ACESSO DE TERRITÓRIOS* (Damasio, 2024) descrevi detalhadamente toda a estrutura do CFTICGI. Assim como o centro administrativo, e a área externa, o canil, a maternidade, o centro de convivência e o lago são todos pensados para contemplar as diferentes etapas da formação desse cão e dos alunos do curso de formação de instrutores e treinadores de cães-guia.

Todo esse espaço compartilhado nesse treinamento interespécie transpassa a construção de naturezasculturas (Haraway, 2021) comuns aos humanos e animais em treinamento. Desde as primeiras semanas de vida os humanos são responsáveis por apresentar a esses cães os cheiros e sons do mundo que enfrentarão como guia e comandos básicos como “senta” ou “banheiro”. Os humanos também aprendem a como lidar e ensinar esses cães em um processo de aprendizado compartilhado, ambos vão aprendendo a compartilhar naturezasculturas interespécies.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Cosmotécnicas compartilhadas

Na obra *Tecnodiversidade* (Hui, 2020) somos apresentados a uma coletânea de trabalhos do filósofo Yuk Hui. Nela o autor trabalha em alguns conceitos chave que vamos abordar nesse artigo, o primeiro sendo o conceito de cosmotécnica (Hui, 2020), que consiste na diversidade de técnicas e tecnologias existentes que estão intrinsecamente ligadas à cosmologia e moralidade em que estão inseridas. O conjunto dessas cosmotécnicas leva a outro conceito do autor, a tecnodiversidade (Hui, 2020), que abrange em si a possível multiplicidade de cosmotécnicas e sua diversidade de formas de existência.

Quero abordar neste texto a tecnologia assistiva do cão-guia como uma forma de cosmotécnica animal dentro das múltiplas possíveis tecnodiversidades (Hui, 2020) do mundo de naturezasculturas multiespécies compartilhado por espécies companheiras (Haraway, 2021). De acordo com a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015), em seu art. 3º e inciso II, tecnologias assistivas são:

> tecnologia assistiva ou ajuda técnica: produtos, equipamentos, dispositivos, recursos, metodologias, estratégias, práticas e serviços que objetivem promover a funcionalidade, relacionada à atividade e à participação da pessoa com deficiência ou com mobilidade reduzida, visando à sua autonomia, independência, qualidade de vida e inclusão social. (Brasil, 2015)

O cão-guia é incluído na categoria de tecnologia assistiva uma vez que se torna uma ferramenta de locomoção para/com pessoas com deficiência visual. No caso do cão, ele se torna uma tecnologia assistiva viva, que por lei, não pode ser vendida; para sua formação exige custos financeiros, ao mesmo tempo que retorna para sua dupla e para toda a sociedade um serviço de valor inestimável. Porém, há todo um processo para essa tecnologização do cão, ele não nasce guia, mas, nasce em uma ambiente, em uma naturezacultura, ou em uma cosmologia – podemos interpretar essa condição de várias formas – em que ele tem chances de se tornar guia com o treinamento.

Diferente de tecnologias assistivas inanimadas como uma bengala, uma cadeira de rodas ou um monóculo para visualizações a diferentes distâncias; o cão de serviço é uma tecnologia assistiva viva. Dotado de emoções, pensamentos, ideias e agência (Latour, 2012). Se ele não está disposto a guiar, a dupla humano-animal não chegará a lugar nenhum. Se seus sinais ao guiar não forem bem interpretados, ambos também não chegaram no destino proposto. Assim ser uma tecnologia assistiva viva trás novas complexidades para essa relação. Ao mesmo tempo que trás novas possibilidades de interação com o mundo uma vez que o cão apresenta não só uma resposta tátil ou ampliação de um sentido, como uma tecnologia inanimada. Ele adiciona a essa troca de percepções sua percepção e interpretação de mundo.

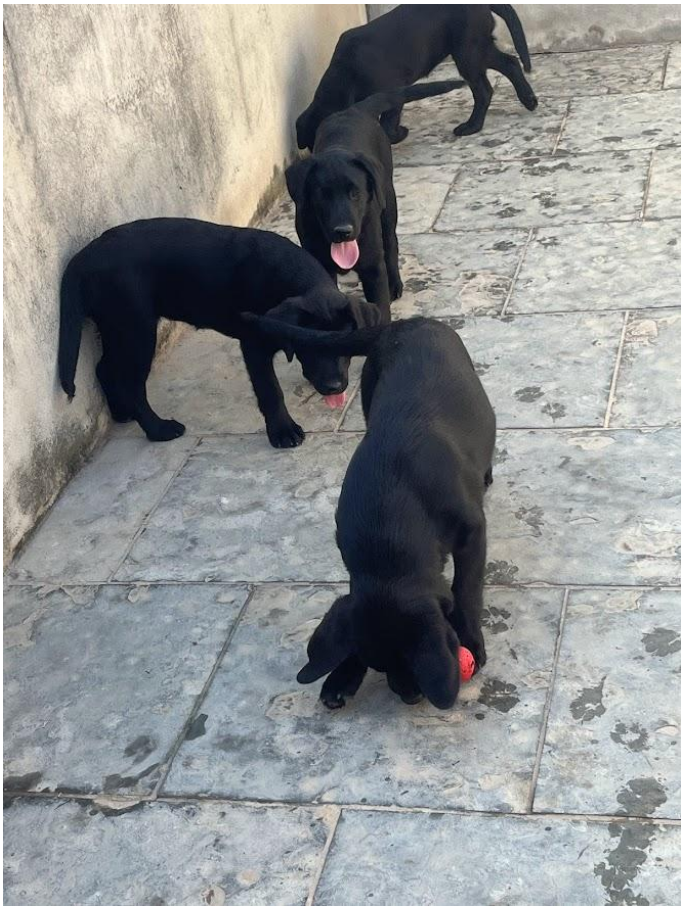


Figura 2: Filhotes de cão-guia pretos. Imagem da autora. Descrição da imagem: Quatro filhotes de cão-guia pretos brincando com um kong (brinquedo) vermelho em uma área de concreto.

Os mundos compartilhados entre esse cão de serviço e os humanos começam desde seu nascimento. A partir do momento que uma nova ninhada nasce ela é nomeada com uma letra do alfabeto que expressa a cronologia dessa ninhada da A à Z. Logo nas primeiras semanas (Figura 2) de vida seu treinamento já começa. Com dois meses, esses cães vão passar por três fases de treinamento: família socializadora, treinamento para se tornar ou não guia, pareamento de duplas com o futuro humano. Ao longo dessas três etapas o aluno que se tornará treinador e instrutor de cão-guia também passa por treinamentos e aprendizados em conjunto com esse cão. Vamos falar de cada um destes separadamente.

A cosmologia em que esse cão está inserido em seus primeiros dias de vida é rodeada por humanos e os mais diversos animais. Sons diversos são reproduzidos na maternidade para que os filhotes se acostumem com os sons que encontrarão no mundo real. Os cães são apresentados – com uma distância segura – a outros animais como, porcos e cabras. Além disso, os alunos treinadores viram noites para de tempo em tempo levar os animais em um ambiente gramado para treinar o comando "banheiro" para que os cães associem o local e o comando para fazerem suas necessidades fisiológicas. O "senta" já vai sendo ensinado, junto com um assobio de permissão, para a hora de comer. Mesmo que alguns desses cães não se tornem guia, eles serão treinados da melhor forma possível.

Com dois meses esses cães atingem outra etapa de seu treinamento, a socialização. As famílias socializadoras para esses cães podem ser definidas de duas formas. A primeira formada pelos próprios alunos do CFTICGI, a segunda por voluntários de Camboriú e localidades próximas que se voluntariam para acolher e participar do treinamento desses cães. Esta fase é de grande importância para a construção do mundo do cão e aprendizado do treinador. Nela o cão vai assimilando comandos básicos, é levado nos mais diversos ambientes com as mais diversas interações e somente pelo fato de já estar em treinamento, ao colocar sua veste verde de cão-guia em treinamento, já é e deve ser tratado como um cão em serviço.

Essas famílias responsáveis pela socialização e acolhimento contam com uma ampla rede de suporte, que garante insumos e serviços como ração, recipientes para alimentação e água, banho, medicamentos veterinários, vacinas, antiparasitários, brinquedos, caixa de

transporte, guia, coleira, colete e identificação do cão em socialização, além de carteirinha e manual do socializador, atendimento veterinário e assistência técnica sempre que necessário. Também são realizados encontros mensais no espaço de treinamento, permitindo que os cães mantenham os vínculos de matilha. Essa etapa inicial, voltada à construção de relações, ocorre do segundo mês de vida até aproximadamente os 15 meses, quando retornam ao centro para iniciar o treinamento com instrutores, entre professores e alunos.

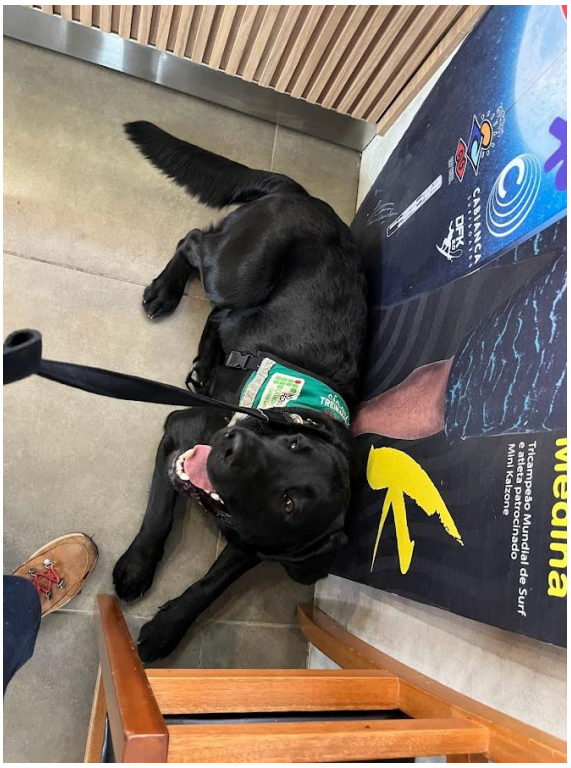


Figura 3: Cão guia deitado próximo à mesa. Imagem da autora. Descrição da imagem: Ozzy, um mertiço de labrador preto, deitado próximo a uma mesa. Ele usa uma coleira vermelha e um colete de identificação verde com o escrito "cão-guia em treinamento não acaricie".

Na fase de socialização, o cão ganha um colete verde (Figura 3) - indicando que está em treinamento - e passa por sua primeira fase de tecnologização. O cão vai sendo apresentado a diferentes locais de trabalho, ensino e convívio social e vai se ambientando

com a diversidade dos locais e como se portar nele. Há comportamentos que são comuns a cães mas não devem ser estimulados em cães-guia. Por exemplo, farejar, um hábito natural dos cães para conhecer o ambiente ao seu redor. Para o cão-guia esse hábito pode colocá-lo e a quem ele conduz em perigo. A si mesmo se farejar e ingerir algo sem que o humano consiga analisar por antemão o que ele está fazendo, podendo levar até à morte dependendo que for ingerido. Mas o humano guiado também pode estar em perigo, caso o cão se distraia para farejar algo ou interagir com outros seres ele pode não perceber uma situação de perigo à sua frente como um lance de escadas, um buraco ou até uma plataforma de trem, levando a um desastre.

Ao transitar por essas diversas localidades o cão e sua dupla humana já garante e tem seus direitos garantidos perante o Decreto nº 5.904, de 21 de setembro de 2006, que regulamenta a Lei nº 11.126, de 27 de junho de 2005 desde a fase de socialização. O § 1o do Art. 1o do decreto consolida o direito de ingresso e permanência em ambientes de pessoa acompanhada de cão-guia:

> O ingresso e a permanência de cão em fase de socialização ou treinamento nos locais previstos no caput somente poderá ocorrer quando em companhia de seu treinador, instrutor ou acompanhantes habilitados. (BRASIL, 2006)

Além de ter seus direitos garantidos por lei – mesmo que nem sempre respeitados – esse cão é grande promotores de acesso a lazer, cultura, esporte, convívio social e outros âmbitos da experiência de vida do usuário com deficiência visual, que sem o cão poderia não ter um acesso tão independente e seguro á estes locais e experiências.

Figura 4: Foto lateral de cão-guia com arreio. Imagem da autora. Descrição da imagem: Onda, cão guia preta, mestiça de Labrador e Golden. Onda está de pé, com as quatro patas apoiadas no chão sob um tablado de treinamento de madeira. Ela usa um modelo de arreio: ferramenta marcada principalmente pelo peitoral que veste o cão e uma longa haste em formato de U invertido na qual a pessoa que for guiada por esse cão irá segurar.

Na segunda fase de seu treinamento, ao atingir 15 meses, os cães voltam para o centro de treinamento, onde o colete verde é substituído pelo arreio (Figura 4). Essa ferramenta, muitas vezes composta por uma combinação de couro e metal, é colocada pela frente do cão se prendendo abaixo de suas patas dianteiras. Conectada a esse peitoral há uma longa haste onde a dupla humana segura e permite que o humano guiado sinta o movimento do cão e entenda as pistas que ele dá sobre o ambiente compartilhado por eles. Nessa fase, alunos e professores treinam inicialmente dentro do centro de treinamento que tem toda uma arquitetura pensada para simular obstáculos que esse cão encontraria no dia-a-dia. para consolidar comandos essenciais como “senta”, “deita”, “fica”, “aqui”, “em frente”, “direita”, “esquerda”, “para”, “volta”, “esquerda ao redor”, “segue” “encontra a faixa”, “encontra a porta”, “encontra a saída”, “encontra o banheiro”, “rãp, rãp” (comando verbal utilizado para entrar em escadas rolantes ou em um momento de aumentar a velocidade em um trajeto).

Com um treinamento sólido, cães e humanos ampliam sua cosmotécnica (Hui, 2020) em diferentes contextos, tanto em espaços internos quanto externos. As práticas ocorrem em qualquer local frequentado por pessoas, como supermercados ou exposições culturais. Nesse percurso, acontece uma constante prática de antropo-zoo-gênese (Despret, 2011), em que a relação de domesticação entre espécies – envolvendo os cães e os humanos que com eles convivem – se estrutura na confiança e no cuidado recíproco da rede multiespécie que participa da formação dos cães-guia.

Ao estudar os golfinhos, o biólogo e antropólogo Gregory Bateson desenvolve o conceito das funções μ (Bateson, 2025). Elas são padrões de comunicação que enviam sinais a serem interpretados dentro de um sistema em um nível de metacomunicação. Essa comunicação das funções μ ocorre tanto em relações animal-animal quanto em relação animal-humano. Como exemplifica o próprio autor:

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> "Chamemos essa discussão sobre os padrões da relação de função μ da mensagem. Afinal, foi o gato com seus miados que nos mostrou a grande importância dessa função. Os mamíferos pré-verbais se comunicam a respeito das coisas, quando precisam, usando primariamente sinais dessa função μ. Diferentemente deles, os seres humanos usam a linguagem, que é primariamente orientada para coisas, para discutir as relações" (Bateson, 2025, p. 374)

A dupla em treinamento humano-cão tem sua atenção treinada para que ambos estejam o mais atentos possível no momento de guiar. O humano para conseguir dar os comandos adequados ao cão em treinamento e sinalizar pontos de atenção, e o cão para ir absorvendo estes sinais e indicar com precisão obstáculos no caminho. Essa comunicação é feita primariamente a partir da interpretação de sinais não verbais emitidos tanto do cão quanto do humano, funções μ (Bateson, 2025), que juntamente com um processo de deuteroaprendizagem (Bateson, 2025) - aprender a aprender - o cão também vai associando a comandos não verbais, comandos verbais de nossa linguagem humana.

Durante esse processo formativo, os treinadores, sejam docentes ou discentes, avaliam características individuais de cada cão que podem levá-lo a ser considerado inadequado para a função de guia. Entre os aspectos que podem resultar nessa decisão estão altos níveis de ansiedade, comportamento agressivo, excesso de distrações com estímulos externos ou com outros animais, condições físicas como displasia, falta de disposição para guiar, entre outros fatores. Nesses casos, os cães são encaminhados para desempenhar outras atividades (como cães de terapia assistida, cães bombeiros ou cães de alerta médico) ou disponibilizados para adoção.

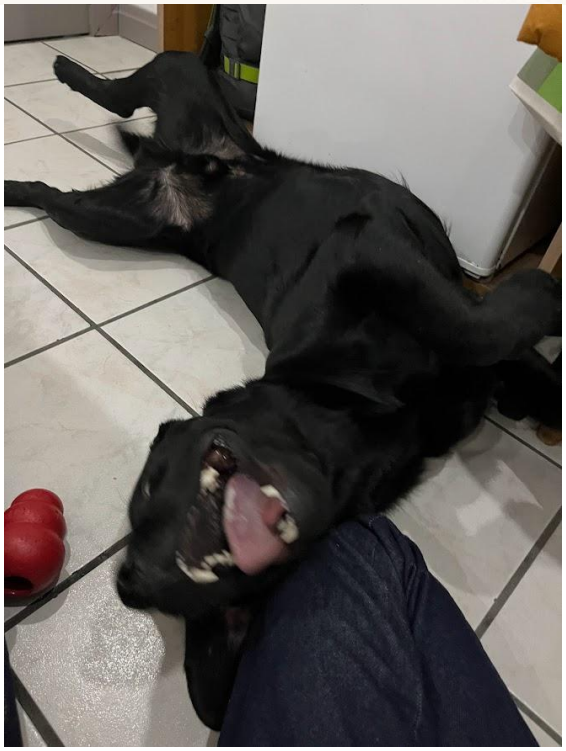


Figura 5: Foto de cão-guia sem arreio. Imagem da autora. Descrição da imagem: Ozzy, cão guia preto, mestiça de Labrador e Golden. Ozzy está sem seu colete de serviço, deitado no chão de barriga para cima e uma boca aberta em um semblante brincalhão.

Ao guiar e não guiar, o cão transita entre estados de naturezasculturas (Haraway, 2021) entre estar em serviço e não estar em serviço. Com o colete ou o arreio, o cão entra em um estado mental treinado para o serviço, para a atenção, para evitar distrações. Sem seu equipamento de trabalho (Figura 5) ele é um cão que brinca, que pode receber carinho e que interage com outros cães. Assim como qualquer cão, nessa troca de relação com humanos o cão-guia deve ser tratado com carinho, cuidado e afeto.

Os cães que completam seu treinamento serão pareados com suas duplas humanas após um período de treinamento entre ambos de duas semanas no próprio centro de treinamento. Vários fatores são importantes para que essa dupla seja bem sucedida. Primeiro, a pessoa candidata a um cão-guia deve demonstrar independência e segurança em sua orientação e mobilidade sem o cão. O cão será treinado para seguir ou desobedecer – caso seja conveniente – comandos de sua dupla e para analisar e agir sobre o ambiente em que está inserido; entretanto, o cão não vem com um sistema de navegação. Se o

usuário não sabe transmitir as direções de para onde quer chegar, o cão não tem como adivinhar.

Outro fator utilizado para parear a dupla ideal são os hábitos de vida e a velocidade de locomoção da pessoa guiada. Os cães-guia, mesmo que passem pelo mesmo treinamento, têm personalidades, corpos e velocidades de locomoção diferentes. Assim uma pessoa que anda mais rápido e tenha uma vida mais ativa recebe um cão compatível com seu perfil, assim como os demais perfis de usuários. Todos esses fatores são avaliados na fase de seleção dos candidatos à cão-guia, antes mesmo das pessoas chegarem para suas duas semanas de treinamento. São pareados humanos e cães com naturezasculturas (Haraway, 2021) e cosmotécnicas (Hui, 2020) similares que construirão juntos novas naturezasculturas (Haraway, 2021) e novas cosmotécnicas (Hui, 2020) em uma rede de atores (Latour, 2012) que compartilharão uma vida.

Após a formação de duplas esses cães e humanos são periodicamente monitorados para atestar que o cão está sendo bem cuidado e realizando um bom serviço. Esse monitoramento necessário faz com que a destinação destes cães-guia fique concentrada de forma local, uma vez que o monitoramento é custoso em tempo e recursos. Para conseguir dar suporte a outras regiões do Brasil o ideal é que tivessem mais centros de treinamento ao longo de todo o território nacional.

De tecnologia à político

Dado o exposto sobre o processo de formação deste cão como tecnologia assistiva viva de uma cosmotécnica (Hui, 2020) dentro de naturezasculturas (Haraway, 2021) compartilhadas, na conclusão deste texto quero refletir sobre o papel político que esse cão de serviço representa. Ao ocupar espaços urbanos e institucionais esse cão-guia age como um diplomata (Stengers, 2018) propondo uma proposição cosmopolítica (Stengers, 2018), uma vez que ao caminhar no mundo com sua dupla humana ele ajuda a propagar uma nova forma de vivenciar o mundo e da importância de ampliá-la.

Ao tornar o mundo mais acessível, ele ajuda a criar espaço na mente de pessoas que desconhecem a causa da acessibilidade para sua importância como também para evidenciar a falta de acessibilidade em um mundo que não se atenta a estas diferentes cosmopolíticas (Stengers, 2018) que compartilham direitos e deveres em uma sociedade.

Compreender esse cão também como um agente de mudança na e para a sociedade, é levar a sério as relações multiespécies construídas ao longo de sua formação. Cada cão de serviço não muda somente a vida de sua dupla humana, ele muda toda a concepção de uma sociedade sobre a importância de sua existência e da construção de uma sociedade mais acessível para todos.

Stengers trabalha com dois tipos de agente em uma proposição cosmopolítica. O especialista que usa suas técnicas de expertise para propor novas tecnologias ao mundo e o diplomata (Stengers, 2018) que muda e joga luz a mundos outros que uma ideia de progresso ignora. Em um mundo que os especialistas querem criar cidades cada vez mais tecnológicas ignorando as barreiras básicas em suas estruturas como calçadas esburacadas, falta de sinais de trânsito sonoros e falta de treinamento de pessoas para um atendimento acessível; o cão-guia age como um diplomata nesse mundo que tenta se esquecer do cosmos de um mundo acessível composto por pessoas diversas que experienciam o mundo de forma diversa. Uma cosmotécnica (Hui, 2020) outra dentro de naturezasculturas (Haraway, 2021) outras. Este cão diplomata corrobora para frear o progresso e pensar em uma outra possibilidade de mundo que não deixe outros seres humanos e animais para trás.

Referências Bibliográficas

Antropologia, Monografias, and Arqueologia UFMG. "DAMASIO, Rafaela. UMA DUPLA MULTIESPÉCIE: O CÃO-GUIA COMO PROMOTOR DE JUSTIÇA AO ACESSO DE TERRITÓRIOS." Monografias De Antropologia e Arqueologia, 2024. Disponível em: https://www.academia.edu/123757514/CASTILHO_Rafaela_UMA_DUPLA_MULTIESP%C3%89CIE_O_C%C3%83O_GUIA_COMO_PROMOTOR_DE_JUSTI%C3%87A_AO_ACESSO_DE_TERRIT%C3%93RIOS.

BRASIL. Lei nº 11.126, de 27 de junho de 2005. Dispõe sobre o direito do portador de deficiência visual de ingressar e permanecer em ambientes de uso coletivo acompanhado de cão-guia. Brasília, DF, 27 jun. 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/l11126.htm. Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. Decreto n.º 5.904, de 21 de setembro de 2006. Regulamenta a Lei n.º 11.126, de 27 de junho de 2005, que dispõe sobre o direito da pessoa com deficiência visual de ingressar e permanecer em ambientes de uso coletivo acompanhada de cão-guia. Diário Oficial da União: Seção 1, Brasília, DF, 22 set. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5904.htm . Acesso em: 20 set. 2025.

BRASIL. Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Brasília, DF, 06 jul. 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm. Acesso em: 20 set. 2025.
BATESON, Gregory. Rumo a uma ecologia da mente. Tradução de Simone Campos. São Paulo: Ubu, 2025.

DESPRET, Vinciane. O corpo com o qual nos importamos: figuras da antropo-zoo-gênese. Body and society, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004.

HARAWAY, Donna. O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua. Pessoas com deficiência. 2022. Disponível em:

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102013_informativo.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE METROLOGIA, QUALIDADE E TECNOLOGIA (INMETRO). Regulamento Técnico da Qualidade para Equipamentos sob Pressão de Vapor – RTQ 6. RTAC nº 001411, 2014. Disponível em: http://www.inmetro.gov.br/legislacao/rtac/pdf/rtac001411.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE – CAMPUS CAMBORIÚ. Famílias Acolhedoras. [s.d.]. Disponível em: https://www.camboriu.ifc.edu.br/caes-guia/familias-acolhedoras/. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE – CAMPUS CAMBORIÚ. Famílias socializadoras. 18 ago. 2023. Disponível em: https://www.camboriu.ifc.edu.br/caes-guia/familias-socializadoras/. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE – CAMPUS CAMBORIÚ. Planejamento Estratégico: Centro de Formação de Treinadores e Instrutores de Cães-Guia e Inclusão – versão final. 2022. Disponível em: https://www.camboriu.ifc.edu.br/caes-guia/wp-content/uploads/sites/18/2022/06/Planejamento-Estrat%C3%A9gico-Centro-de-Forma%C3%A7%C3%A3o-de-Treinadores-e-Instrutores-de-C%C3%A3es-Guia-e-Inclus%C3%A3o-vers%C3%A3o-final.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE – CAMPUS CAMBORIÚ. Resolução nº 41/2021 Consuper. Blumenau-SC. Disponível em: https://www.camboriu.ifc.edu.br/caes-guia/wp-content/uploads/sites/18/2022/06/Resolu%C3%A7%C3%A3o-n%C2%BA-041-Consuper.2021.pdf. Acesso em: 20 set. 2025.

INSTITUTO FEDERAL CATARINENSE. IFC Camboriú abre inscrições para pessoas cegas interessadas em ter um cão-guia. 02 abr. 2024. Disponível em: https://ifc.edu.br/noticia-geral/ifc-camboriu-abre-inscricoes-para-pessoas-cegas-interessadas-em-ter-um-cao-guia/. Acesso em: 20 set. 2025.

LATOUR, Bruno. Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA, 2012.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, Brasil, n. 69, p. 442–464, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464. Disponível em: https://revistas.usp.br/rieb/article/view/145663.. Acesso em: 20 set. 2025.

UNIÃO NACIONAL DOS CÃES-GUIA (UNUCG). História da Instituição. [s.d.]. Disponível em: https://unucg.org.br/historia-da-instituicao/. Acesso em: 20 set. 2025.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dr. Kuai Shen Auson Ortega
Artista e investigador pós-doutorado
ABIDE, ERC funded project [ID: 101043231]
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

Pirofilia espectral: relações sensoriais mais-que-humanas ao fogo

Introdução

Hoje é para mi um prazer exponher ideias incipientes sobre minha pesquisa a redor do fogo. Nossa pesquisa no projeto abide que abrange tres biomas globais : Serra da Estrela em Portugal, Blue Mountains na Australia, e, o caso especifico no Cerrado Brasileiro dentro do TI Xerente.

ABIDE é um projeto de investigação financiado pelo Conselho Europeu de Investigação (ERC) através de uma Bolsa de Consolidação (ID 101043231) que decorre no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Nosso objetivo é reimaginar formas de prestar atenção às experiências de desastres dos animais não-humanos, para depois traduzir as suas histórias. No final, pretende-se incluir as suas perspetivas nos modos existentes de conhecimento e governança dos desastres.

Narrativas Espectrales

Inspirado nas palavras de Stephen Pyne, autor e criador do termo Piroceno, convido você a pensar além do umbral proposto nelas imaginarios ocidentais de perigo e catástrofe que o fogo, em tempos turbulentos do Antropoceno, instila nos seres humanos. O Piroceno redefine o Antropoceno de acordo com a principal assinatura ecológica da humanidade, que é a capacidade de manipular o fogo.

Existe fora das hierarquias antropocêntricas e visões dominantes uma perspectiva multiespectral do fogo… a qual oferece novas narrativas sobre como as espécies percebem suas energias, ondas, temperaturas. A história deste planeta está escrita com fogo em várias línguas, e através de formas não humanas também.

A energia do fogo é indisciplinada. Num planeta rico em oxigénio, de temperaturas crescentes e mudanças climáticas, os fogos surgem subitamente. Os incêndios florestais multiplicam-se num multiverso de padrões imprevisíveis, induzindo mudanças nas terras em todas as dimensões sociais, culturais e ecológicas. Particularmente em locais propensos a incêndios, como a Portugal e, nomeadamente, o Brasil, os incêndios estão enredados em histórias coloniais de recuperação. Essas narrativas são avaliadas através de visões e epistemologias hegemónicas que desvalorizam práticas fundamentadas e imaginários indígenas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

O que é recuperação? De acordo com um questionário em curso que coletamos sobre o significado da palavra recuperação aplicada a distintas áreas científicas ligadas a incêndios florestais, tivemos uma resposta comum: Recuperação é “a capacidade de um ecossistema de retornar a um estado ou condição inicial, próximo ao original, após uma perturbação.” Tal significado tende a estar encerrado em uma compreensão da conservação e regulação do ecossistema, sem agências humanas…. derivada de uma visão da evolução, exclusiva das hierarquias de conhecimento europeias e anglo-americanas. Em nosso projeto, nos questionamos essa ideia de recuperação. Reconhecemos que a recuperação dos ecossistemas deve incluir entendimentos situados e as práticas culturais essenciais dos povos para a manutenção dos biomas, que há tempos vêm negociando formas de habitar com entidades mais que humanas…entrando em diálogo contínuo com a vitalidade das terras e dos territórios, nos quais a cultura é inseparável da natureza…onde o fogo não tem uma só cor.

O fogo não tem identificação cromática única. Ele apresenta um espectro de energias, cores, e sons. Embora a representação predominante do fogo é a cor vermelha, a qual impregna a opinião pública e infunde um imaginário coletivo de que o fogo é catastrófico… e essa imagem é difícil de eliminar, sobretudo quando nossa mentalidade contemporânea aponta para os inúmeros danos que a humanidade está provocando em relação ao aumento das temperaturas. No entanto, segundo as palavras de Stephen Pyne, cito: “A crise do fogo na Terra não se trata somente das incêndios devastadores que destroem o campo e arrasam as cidades. Trata-se também dos bons fogos que desaparecem porque são ativamente extintos ou porque deixam de ser avivados” (Pyne, The Pyrocene, 2021: 2).

O fogo se transformou em símbolo de violência e destruição através das histórias das próprias sociedades hegemónicas que o pintaram de vermelho, convertendo-o em um espectro a ser temido, caso não seja manipulado com as ferramentas industriais do progresso.

Essa instrumentalização e entendimento do fogo projeta sombra sobre os conhecimentos e práticas ancestrais dos povos originários. O fogo é um elemento quase simbiótico na Terra para múltiplos seres, processos ecológicos e ritmos de vida. Os incêndios, com um ritmo adequado, são indispensáveis para o equilíbrio ecológico. Os fogos estimulam a germinação e a geração de bancos de sementes, dizimam populações excessivas, incluindo monoculturas agrícolas, e levam a evacuações e migrações, produzindo novos arranjos ecológicos.

No caso da cultura Xerente, o fogo é inseparável da caça de animais. Ainda mais, o fogo para povo Xerente tenhe um origem mais-que-humano que remonta-se as historias ancestrais dos povos Jê. Na cosmovision dos povos Jê, em linhas gerais, conta sobre a origem da descoberta do fogo que foi roubado da onça por uma criança utilizando um pedaço de árvore de jatobá (Valdeciano Xerente en conversações com Izadora Acypreste, 2024). Daí surgiu a transformação do povo

em diferentes animais e organização do Akwê em partidos ou clãs. Segundo o imaginário Xerente, o árvore de jatobá costuma queimar por um longo tempo – essa propriedade já conhecida por eles é chamada em termos ecológicos como pirofilica.

Hoje, estas histórias originarias e conhecimentos importantes tecidas através do fogo permanecem vivas, embora fortemente prejudicadas pelas políticas de supressão de incêndios e pelo espectro mediático dos incêndios florestais que antagoniza o fogo.

Cosmovisões como estas, demonstram possíveis múltiplas linhas narrativas da realidade a largo do territórios ameríndios versus uma universalização do conhecimentos. Estás são, o que eu chamo, narrativas espectrales que se complementam variando em intensidades, óticas e sonoridade.

Atualmente, com o projeto Abide, estamos trabalhando no território Xerente, a fim de alinhar e desafiar nossos métodos que combinam análise de dados de satélite, fotos de câmeras-armadilha e registro ecoacústico…. de acordo com as queimas prescritas realizadas pela Associação de Brigadistas Xerente (ABIX, 2025).

Uma das ideias principais da minha pesquisa neste contexto é o conceito de espectro.

Relações mais-que-humanas com fogo

O conceito de espectro, mesmo sendo ambivalente, abarca os vários corpos, visões e sons do planeta, as múltiplas modalidades de percepção dos stakeholders humanos e não humanos. Mas, o conceito de espectro também tem uma conotação negativa, que é a de… um ser imaterial, uma aparição, um fantasma, cujo aspecto provoca medo ou terror

Portanto, pensar espectralmente inclui reconhecer a incerteza do fogo, sem favorecer um sentido específico ou prender-se a uma perspectiva única. O fogo é uma entidade com diversas repercussões socioeconômicas, de conflitos humano-animais. e de causa e efeito dos progressos tecnopolíticos que possibilitam experiências com o fogo mais além das limitações sensoriais humanas.

Meu conceito de espectro então é invocado criticamente para enfatizar as múltiplas energias e significados que cada fogo na Terra produz. O fogo é uma energia espectral porque varia conforme o lugar, produzindo diferentes ondas energéticas de cores e sons, queimando em diferentes temperaturas, e revelando-se diversamente de acordo com os olhos, ouvidos, e sentido tátil dos seres vivos que se relacionam com ele.

Em física, o conceito de espectro refere-se a toda a gama de comprimentos de onda possíveis de energia produzida por meio de radiação solar, eletromagnetismo ou

processos combustíveis. A luz compõe um espectro de cores; o som compõe um espectro de formas de onda.

Partindo desta noção de espectro, os humanos só conseguem ver uma experiência parcial e limitada do fogo. O espectro completo do fogo se estende além do limite vermelho-verde-azul visível aos humanos, chegando a no infravermelho invisível.

Este espectro infravermelho, além do limite da luz visível, é dividido em quatro regiões: infravermelho próximo, infravermelho de onda curta, infravermelho médio e infravermelho de onda longa. Visualmente, os materiais ou organismos queimados refletem uma assinatura espectral que varia de acordo com a composição química que foi alterada pelo fogo. Esta assinatura alterada irradia em comprimentos de onda, que os seres humanos não conseguem ver, mas que algumas espécies adaptadas ao fogo conseguem perceber através de sentidos especializados.

Por exemplo, os receptores altamente sensíveis dos besouros-de-fogo.

Besouros, como os retratados aqui, dispõem de sensores infravermelhos que as ajudam a encontrar árvores ardidas onde podem depositar os seus ovos. A Melanophila acuminata, por exemplo, tem duas cavidades de deteção de infravermelhos na parte inferior de as patas dianteiras. No interior de cada cavidade, encontra-se um nervo sensível à pressão, envolto num fluido que aquece com a radiação infravermelha. O nervo envia sinais ao besouro, indicando a direção da fonte de fogo. Desta forma, este besouro caça-fogo consegue detetar emissões de calor a uma distância que pode chegar a 100 km.

Além dos besouros caça-fogo, outras espécies vertebradas, como falcões e gaviões em Queensland, no Território do Norte e na Austrália Ocidental, intencionalmente esfumam as suas presas usando fogo.

Segundo os relatos aborígenes do Doutor Waipuldanya, da nação Alawa, os falcões-de-fogo gostam de juntar-se em torno das fogueiras, recolhem pedaços de madeira em chamas e soltam-nos em outras áreas para provocar a fuga de pequenos animais para caçá-los (Bonta et al. 2017).

Isso acontece devido a que a maioria das aves, em geral, são tetracromatas — o que significa elas podem ver uma quarta dimensão do cor. Eles têm visão ultravioleta.

Esta dimensão quadridimensional deixa uma janela de imaginação aberta para explorar como, fora da luz visível, os fenómenos naturais como o fogo se revelam distintamente de acordo com os sentidos dos animais ou insetos.

Assim, com o falcão-de-fogo ou o besouro-caça-fogo, podemos imaginar que o fogo apresenta uma experiência profundamente diferente daquela que os sentidos humanos comuns proporcionam — um espectro composto por diferentes cores e

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

sensações emerge.

Nesse sentido, lentes e sensores não humanos, como os dos radiosspectrómetros dos satélites que orbitam o planeta, fornecem uma visão infravermelha das marcas de fogo.

Visão hegemónica distante

Quando a vegetação cresce, por exemplo depois do fogo, emite ondas de infravermelho próximo. A clorofila nas plantas absorve a luz vermelha e azul do sol e reflete a luz verde e infravermelha. Mas quando queima intensamente, incêndios severos e ativos, as assinaturas espectrais refletem infravermelho de onda curta. Usando o Índice de Vegetação por Diferença Normalizada em biorregiões específicas, como as que circundam as terras dos Xerentes, é possível, algoritmicamente, distinguir áreas de vegetação saudável, em contraste com os municípios relativamente áridos ao seu redor.

A visualização mediante dados de satélite e algoritmos é quantificada e obscurece aquelas práticas locais com fogo que têm um fim e significado diferente. Por exemplo, o Google Earth Engine é commumente utilizado para calcular o índice de severidade do incêndio, o dNBR. Trata-se de um algoritmo que mostra áreas queimadas como cicatrizes.

Como resultado, aparece um mosaico de cores falsas, chamadas mesmo assim, já que o infravermelho não é visível, en magenta (), vermelho () e amarelo (), chegando aos graus de regeneração da vegetação, pos-fogo, representados em diferentes tons de verde. O algoritmo que eu calculei aqui mostra os territórios Xerente, durante um período de 11 meses em 2023, apresentando teoricamente menos cicatrizes em comparação com os municípios vizinhos.

Embora processos computacionais como o dNBR ou NDVI exibam uma visão distante e localmente desvinculada dos fogos, computada em centros de dados nos EUA e na Europa, que requerem um debate crítico e aprofundado.

A deteção remota por satélite pretende criar um mapa mais-que-humano das assinaturas espectrais dos incêndios florestais, ilustrando-os como se fossem feridas planetárias. Isto representa uma visão distorcida, mediatizada por bases de dados geoespaciais e cartografias geopolíticas, Então é uma visão muito antropocêntrica. Estamos sendo condicionados por essa visão.

Práticas de prevenção como as realizadas pela brigada Xerente acabam confundidas e extraviadas a traves da ótica satelital neste desenho paramétrico de classificação da radiação infravermelha.

Mas bem, as queimas prescritas praticadas pelos brigadistas Xerente na temporada

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

fria ou entre os períodos de chuva produzem verdadeiros mosaicos de pirodiversidade. Isso resulta em áreas florestais com pouca vegetação pirofilica e arborizada também resistente que no final dificultam a propagação de incêndios de grande magnitude na época de estiagem e calor intenso.

Conclusão

Sistemas de monitoramento planetário reduzem os incêndios a cálculos distantes que facilitam mais controles de fronteiras e exclusões de práticas locais. Precisamos reverter isso, educar sobre os usos dessas tecnologias para integrá-las, desafiá-las, ou redirecioná-las com base nas práticas e interesses indígenas de gestão da terra.

Outras formas de cultivar a atenção e os sentidos em relação ao fogo são necessárias, formas radicais que se sintonizem com seres pirofílicos, incluindo as práticas baseadas no cuidado do território, na intra-atividade com fogo dos povos originarios, que possa complicar y redireccionar o uso das tecnologias visuais, gerar uma apropiacão indígena dessas tecnologias, a fim de favorecer as relações decoloniais com fogo, e as relações multiespécies situadas que possibilitam a vida.

Dr. Kuai Shen Auson Ortega
Artista e investigador pós-doutorado
ABIDE, ERC funded project [ID: 101043231]
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

ST 35: Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Direito à Terra: Desafios do Quilombo Sacopã Frente à Especulação Imobiliária

Luiza Moreira Cabral[1]
Liza Casemiro Cruz[2]
Ana Beatriz do Nascimento Oliveira[3]

RESUMO

Esse artigo analisa a trajetória de vida e luta do Quilombo Sacopã, localizado na ladeira Sacopã, no bairro da Lagoa, na cidade do Rio de Janeiro, por meio da figura de Luiz Sacopã, liderança da comunidade, a fim de fomentar uma discussão atual, necessária e urgente, ainda que frequentemente invisibilizada: a importância e os inúmeros desafios enfrentados para a preservação, valorização e resistência dos quilombos urbanos ainda hoje. Ao debater a ideia de territorialidade como parte essencial da valorização da ancestralidade negra e da memória coletiva, destaca-se o papel fundamental desempenhado pelos Sacopã e por outros aquilombamentos urbanos. Ao existirem e resistirem, essas comunidades não apenas mantêm vivas tradições e histórias afro-brasileiras, como também lembram à sociedade que todos os cidadãos, independentemente de sua origem étnica ou classe social, são dignos e merecem ter garantido o acesso pleno, justo e igualitário à cidade e a seus recursos. Frente a essa realidade desafiadora, surgem diversos empecilhos relacionados à especulação imobiliária desenfreada, ao racismo enraizado nas instituições e ao constante apagamento histórico e cultural. Esses fatores impactam profundamente o cotidiano do quilombo, gerando tensões, conflitos e ameaças que são analisadas, destrinchadas e refletidas ao longo deste estudo, que busca contribuir para a visibilidade e o fortalecimento dessas comunidades.

Palavras-chave: quilombo urbano; territorialidade; resistência.

ABSTRACT

This article observes and analyzes the trajectory of life, resistance, and ongoing struggle

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

of Quilombo Sacopã, a traditional Afro-Brazilian community located on Ladeira Sacopã, in the Lagoa neighborhood of Rio de Janeiro. Through the perspective of Luiz Sacopã, the leader and representative figure of the community, the article aims to bring to light a current, urgent, and often overlooked discussion: the importance of preserving, protecting, and supporting the resistance of urban quilombos in today´s society. As the debate unfolds, the concept of territory is emphasized as an essential element in the recognition and safeguarding of ancestry, identity, and collective memory. The Sacopã family, along with other urban quilombola communities, plays a crucial role in affirming that the right to the city and its spaces, opportunities, and resources is a right that belongs to all citizens, regardless of race, origin, or socioeconomic status. Their very existence becomes a form of resistance and a reminder of the dignity of historically marginalized populations. In this context, issues such as real estate speculation, structural racism, and the continuous historical erasure of black traditional communities emerge as key obstacles. These challenges that deeply affect the daily lives of the Sacopã in different ways are critically examined and discussed throughout this study.
Key words: urban quilombo; territory; resistance.

1. Apresentação

Este trabalho pretende, a partir da análise da trajetória de vida e luta do Quilombo Sacopã – protagonizada por seu líder Luiz Sacopã, que possui 50 anos de liderança e 83 anos de idade, destacar a importância da existência, resistência e preservação de quilombos urbanos, bem como os desafios enfrentados por essas comunidades perante à especulação imobiliária. A pesquisa pretende ainda discutir o papel fundamental da cultura quilombola como parte da cultura nacional, analisando a importância do território como parte intrínseca da identidade quilombola, reforçando também a crítica à especulação e suas estratégias de apagamento de diferentes formas de "ser brasileiro".

Diante de um processo histórico de construção da cidade do Rio de Janeiro como é

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

hoje, não se pode deixar passar os relatos dos territórios que foram sistematicamente removidos dos grandes centros em nome de um projeto de modernização urbana. É evidente que, apesar de não se apresentar explicitamente dessa forma, a chamada modernização deu continuidade à gentrificação do território, que mantém o essencial ao alcance dos ricos, e as populações mais vulneráveis às margens. Durante o período da ditadura militar no Brasil, o processo de remoção de favelas e comunidades tradicionais de lugares economicamente valorizados no Rio de Janeiro, como a Zona Sul, se intensificou de modo que, atualmente, só os Sacopã mantiveram seu espaço nessa região. O Quilombo Sacopã, localizado no bairro Lagoa, é, portanto, um exemplo de resistência que precisa e merece ter sua história e desafios relatados.

Por meio da trajetória de Luiz Sacopã – filho do homem que demarcou o território nesse estudo analisado, visamos trazer à tona o debate acerca da importância de modos de vida distintos, ainda que em bairros majoritariamente ocupados por mansões e condomínios de luxo no Rio de Janeiro, subvertendo a ideia historicamente produzida e fundamentada de que esse espaço não pode ser ocupado também por quilombos e favelas. Com isso, a pesquisa evidencia que, diferente do que os especuladores trabalham em prol, a Zona Sul é um lugar de culturas diversas, e não somente uma homogeneidade cultural e uma região socioeconomicamente favorecida.

2. Objetivo

A partir da análise da história de luta e formação do Quilombo Sacopã, a pesquisa tem como objetivo centralizar a liderança do Luiz Sacopã, que, em suas palavras, é um verdadeiro arquivo, por ter nascido e vivido no que hoje conhecemos como Quilombo Sacopã, refletindo sobre a importância da figura dele no movimento de preservação da ancestralidade de quilombos urbanos no Rio de Janeiro. Luiz foi precursor na busca por regulamentação do território como espaço quilombola, sendo a figura familiar responsável pela luta por

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

preservação ambiental, conquista de políticas públicas para terras quilombolas e luta pela implementação de legislações favoráveis aos quilombos. Essa pesquisa pretende ainda discutir o papel fundamental da cultura quilombola como parte da cultura nacional, ampliando a reflexão da urgência do reconhecimento e da valorização das comunidades tradicionais do Brasil.

3. Justificativa

A presente pesquisa é de extrema relevância para entender as estratégias de especulação — legais (3.1), ambientais (3.2) e culturais (3.3), em paralelo à relação que os Sacopã têm com o território físico na prática, que não só garante recursos para sua subsistência, mas que faz parte da comunidade como um igual.

3.1. Meios Legais

Segundo a Constituição de 1988, conforme o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), é reconhecido pelo Estado Brasileiro o direito das comunidades quilombolas às terras que tradicionalmente ocupam (Constituição Federal, 1988). O processo é regulamentado pelo Decreto nº 4.887/2003, que detalha as etapas de reconhecimento e titulação, mas enfrenta desafios como burocracia, conflitos fundiários e tentativas de retrocesso político. Essa legislação representa um avanço na reparação histórica às comunidades afrodescendentes no Brasil. Esse artigo também garante:

1. *Propriedade Definitiva: As comunidades quilombolas têm direito à posse permanente das terras que ocupam.*
2. *Titulação pelo Estado: O Estado deve identificar, delimitar e emitir títulos de propriedade, que são coletivos, inalienáveis e imprescritíveis*
3. *Preservação Cultural: O reconhecimento das terras quilombolas também visa*

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

proteger a identidade cultural e histórica dessas comunidades.

A comunidade quilombola do Sacopã, composta pela família Pinto, está situada na Ladeira Sacopã, nº 250, ocupando uma área de aproximadamente 6.404,17 m². Essa comunidade é reconhecida como remanescente de quilombo, conforme o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (Constituição Federal, 1988).

No entanto, esse espaço é constantemente violado pelos especuladores que mantêm uma visão ocidentalizada de modernização a qualquer custo e a custo de qualquer um. Em 2000, foi criado o Parque Natural Municipal José Guilherme Merchior, que sobrepõe parte do território tradicionalmente ocupado pela comunidade do Sacopã. Essa sobreposição gerou um conflito entre a necessidade de preservação ambiental e os direitos territoriais da comunidade quilombola.

Diversas vezes imobiliárias entraram com pedido de reintegração de posse ou invadiram a propriedade. Para entrar com um processo de reintegração de posse você deve ter o mínimo de provas, como uma escritura, para então acusar alguém de estar invadindo a sua propriedade. O que acontece é que em uma vez específica (há cerca de 5 anos atrás), a justiça acolheu o pedido sem a imobiliária apresentar nada que comprovasse o que estava sendo alegado. Esse momento, que felizmente não culminou na expropriação do território Sacopã, leva a questionar como o espaço urbano é pensado para certos grupos e não para outros, e como o judiciário acaba contribuindo com essa narrativa.

Para os Sacopã, a luta contra o apagamento tornou-se rotina. Ao longo das conversas sobre a relação com os demais residentes da Lagoa, Luiz relatou diversos momentos de conflito com moradores do bairro, que direta ou indiretamente prejudicam a permanência da família Sacopã lá.

Um exemplo desses conflitos, que deixou o território permanentemente marcado, foi a

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

instalação de um paralelepípedo na entrada do quilombo sem a autorização da liderança Sacopã, sob a justificativa de que aquele espaço não possuía a documentação adequada, e, portanto, não era reconhecido como pertencente aos quilombolas.

A especulação imobiliária iniciou uma obra de modernização do espaço físico de quilombo na expectativa de construir, posteriormente, um condomínio de luxo que se parecesse com as demais construções da região. Diante dessa situação, Luiz questionou a realização da obra, apontando a invasão do território, sendo ironicamente respondido com a seguinte frase: *"vá então atrás dos seus direitos"*. Todavia, nas palavras de Luiz, isso de pouco adianta, pois o *"sistema judiciário é uma grande máfia; existe um grande corporativismo dentro de lá. A justiça não foi feita para nós, pobre e preto"*.

Infelizmente, a frase de Luiz não parte do nada; esse sistema não foi pensado para atender os direitos de minorias representativas como os quilombolas. O judiciário brasileiro, na prática, tende a perpetuar os preconceitos que fundamentaram, inclusive, a construção dele. O racismo, combinado a inferiorização do modo de vida quilombola a nível estrutural, faz com que as decisões tomadas institucionalmente perpetuem as desigualdades já existentes. Quando o rico invade e constrói, é interpretado como modernização; quando o quilombo resiste em um espaço que é seu por direito, uns veem como 'perda' de um espaço, como um 'impedimento' ao desenvolvimento da região. Luiz sabe que entrar na justiça é, por vezes, como jogar um jogo ensaiado, onde quem detém o poder dita as regras, e os povos tradicionais tendem a sair perdendo. Como bem elaborado por Antônio Bispo dos Santos (2023):

> "[…] hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os territórios, símbolos e significações dos nossos modos de vida."

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagem 1: Foto de uma das entrevistas com Luiz Sacopã. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.
Imagem 2: Foto do paralelepípedo colocado na entrada do Quilombo. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

3.2. Meios Ambientais

Ao decorrer das entrevistas, Luiz descreve a relação com o ambiente do quilombo como fundamental para o desenvolvimento de uma consciência política de preservação e luta pelos direitos quilombolas. Segundo ele, crescer rodeado pela fauna e pela flora do Quilombo Sacopã fortalece o processo de pessoalização do espaço físico e fomenta a necessidade de defendê-lo como se defende a vida, pois a terra para os quilombolas (assim como para os indígenas) não é apenas um recurso, mas um ente sagrado, que é integrado a sua tradição e é parte fundamental da sua identidade coletiva.

Imagem 3: Flor Helicônia. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.
Imagem 4: Flor popularmente conhecida como “camarão-amarelo”. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Em contrapartida, para os especuladores, a terra não é vista como parte integrada à cultura e ao território, mas meramente como algo submisso, servindo um propósito apenas de

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

suprir as necessidades humanas. Essa submissão da natureza ao ser humano é resultado de um processo de ocidentalização que diferencia fundamentalmente a natureza das pessoas. A noção de natureza como produto a ser explorado foi importada e implementada forçosamente na sociedade brasileira, de modo a produzir um estranhamento em relação às comunidades que vivem com ela como parte do próprio povo, segundo Ailton Krenak (2019). Para os quilombolas do Sacopã, a terra não é uma mercadoria, mas uma parte do legado a ser preservado.

Desse modo, o modus operandi dos quilombos é a preservação cultural por meio das manifestações, culinária, agricultura e a relação com o meio ambiente. Diante do vasto território e da localização em um espaço elitizado, altas ofertas em dinheiro já foram feitas aos Sacopã para compra do terreno, ofertas que custeariam um espaço até nos bairros mais caros da Zona Sul do Rio de Janeiro, mas, nas próprias palavras do Luiz Sacopã: *"uma cobertura do Leblon nunca teria a essência do Quilombo Sacopã, sem o ar puro, o clima ameno, sem as rodas de samba, sem os animais como nossa cobra Margot e nossos micos, o fogão a lenha…"*

Ademais, as estratégias de especulação também utilizam dos meios naturais. O lençol freático do território do quilombo foi contaminado pelo esgoto de alguns condomínios ao redor, o que tornou a água imprópria para o consumo por pelo menos 20 anos. Foi avaliada a situação por um geólogo, e para a descontaminação exigiria muito dinheiro, então eles deixaram de lado e estão pagando água no momento. Antes, essa água era usada para o consumo, porém hoje em dia só pode ser usada para lavar chão e roupa.

Durante as entrevistas com Luiz, por se localizar em uma ladeira, indagamos sobre possíveis dificuldades relacionadas à chuva. O retorno recebido foi que, por vezes, o esgoto dos condomínios ao redor escoa pelo território do quilombo em momentos de chuva muito forte, o que produz certo dano à vida natural que habita ali. Essa informação, em contraponto à construção de um parque que sobrepõe o território Sacopã sob a justificativa de preservação leva a refletir sobre a necessidade sistêmica de repensar nossa relação com a natureza e sua

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

preservação, olhando diretamente para os povos tradicionais como fonte de sabedoria essencial nessa questão. Nas palavras de Malcom Ferdinand (2022), pensador atual francês e ativista ambiental:

> "[...] Não devemos olhar as experiências quilombolas e indígenas de maneira extrativista, como se disséssemos 'vocês têm algo que podemos usar', sem, antes de mais nada, reconhecer seus direitos, suas vozes, sua História e as injustiças que eles sofrem. Esses povos criaram cosmogonias que não conhecem a divisão moderna entre natureza e cultura. Consequentemente, seus modos de habitar a terra não são tão destrutivos quanto aqueles forjados pelo dualismo moderno. Pelo contrário: são formas de resistência ao capitalismo e à dominação colonial que ainda move governos e multinacionais. Estamos vivendo um momento bizarro. Queremos preservar a 'natureza', a floresta amazônica e limitar o aquecimento global enquanto continuamos invisibilizando os direitos de quilombolas e povos indígenas. Mas seria ingênuo celebrar as práticas ecológicas desses povos sem combater o racismo, a desigualdade de gênero e o capitalismo [...]"

Imagem 5: Foto da nascente contaminada. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

3.3. Meios Culturais

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Dentre as estratégias de apagamento utilizadas pela especulação, a ameaça à cultura aparece como uma forma de reforçar a existência de uma distância entre os quilombolas e os demais residentes da Lagoa. Como disse Luiz Sacopã em uma das nossas conversas:

> "Estamos em um lugar onde o branco não acha que nos pertence. Para eles, pra estar aqui precisa ter dinheiro e quem tem dinheiro é preto? Não. Argumentam que estamos em uma área de risco, mas se você tirasse o 's', ficava área de rico. Somos invisibilizados, e quando não somos, somos suspeitos".

Uma das problemáticas trazidas por Luiz é a proibição da feijoada por parte dos moradores da rua Sacopã. Eles alegam que o evento atrapalha a vizinhança e que fica até tarde fazendo barulho, perturbando a paz do local. Todavia, no mesmo dia de uma das feijoadas promovida pelo quilombo, estava acontecendo, concomitantemente, um outro evento em um dos condomínios vizinhos, que fazia tanto barulho quanto a feijoada e isso não pareceu uma problemática, uma deturpação da ordem para os outros moradores do entorno. Isso evidencia que o problema dos moradores na rua Sacopã não é com o barulho em si, mas sim com as tradições culturais do quilombo que não alinham com as tradições que eles esperam que estejam presentes na região.

Sendo assim, os moradores do quilombo continuam exercendo suas manifestações culturais como forma de reforçar a ideia de que a Ladeira Sacopã não é apenas um lugar onde a cultura do branco é a única que deve prevalecer, mas sim um lugar em que também há uma cultura quilombola ativa e que não possui intenção alguma de se deixar sufocar pelo entorno. Segundo Abdias Nascimento (1980), quilombo é, para além da sua função inicial de acolher aqueles que conseguiam fugir da escravização no Brasil, também sobre esse movimento de solidariedade entre pessoas negras que se apoiam e resistem juntas. Dar continuidade aos eventos que promovem cultura no Quilombo Sacopã reforçam essa noção.

Além de manifestação cultural, a feijoada com roda de samba que acontece duas vezes ao mês também é uma fonte de renda essencial para o quilombo. A feijoada é conhecida entre

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

os moradores da Lagoa e outros bairros da região, e além da relevância cultural, também carrega a importância de dar luz à existência do quilombo. O samba é um meio de atrair as pessoas para o Quilombo Sacopã, fazendo com que elas contribuam financeiramente e ampliem também a visibilidade do local. Ainda que haja conflitos de interesse entre os quilombolas e os vizinhos, os encontros tradicionais que acontecem no quilombo contribuem para uma integração entre diferentes grupos em um mesmo local.

Imagens 7, 8, 9, 10: Fotos do evento de feijoada e samba mensal, no Quilombo Sacopã.
Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Ademais, nos últimos anos o Quilombo Sacopã tem realizado no dia 20 de novembro, feriado do Dia da Consciência Negra, uma feijoada com samba em comemoração, que também conta com roda de jongo e capoeira em integração com outros quilombos do Rio de Janeiro e com a comunidade carioca em geral.

---

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagens 11, 12, 13 e 14: Fotos do evento anual de Consciência Negra, dia 20 de novembro. Apresentação de jongo com o Quilombo Camorim. Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

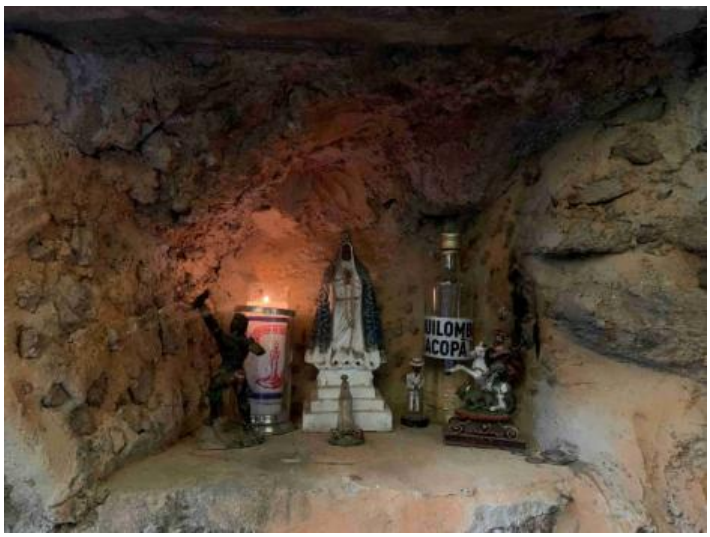


Imagem 15: Foto de um altar religioso presente no local.

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

---

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

4. Metodologia

Para realizar a pesquisa, fomos a campo fazer entrevistas com o líder quilombola Luiz Sacopã, por reconhecer a necessidade de escutar sua história de vida como elo primordial a compreensão da história do Quilombo como um todo. Ao desenvolver as entrevistas, buscamos trazer não só uma visão burocrática, como também uma visão carregada do sentimento e das vivências de seu cotidiano. Além disso, participamos em atividades promovidas pelo quilombo, através do engajamento em eventos culturais, como as feijoadas mensais e o evento de comemoração do dia 20 de novembro – Consciência Negra; além de idas semanais para conversas e acompanhamento da rotina da família Sacopã.

Na busca por uma análise mais contextualizada, fizemos uma revisão bibliográfica de documentos do território, notícias relacionadas ao Quilombo Sacopã e reportagens jornalísticas da situação do quilombo em diferentes épocas, contribuindo para um entendimento mais sofisticado do que trouxe a família Sacopã para sua situação atualmente. Além disso, foram utilizados outros trabalhos relacionados à regulamentação de terras quilombolas, especulação imobiliária e legislação quilombola para auxiliar na construção deste estudo.

Por fim, como forma de enriquecer a pesquisa, utilizamos a antropologia visual. Esse recurso aparece como um meio de garantir que, ao ler o estudo produzido, seja possível também observar o cenário no qual ele está acontecendo, e retratar de forma fidedigna a realidade Sacopã, principalmente porque suas maiores estratégias frente à especulação imobiliária são a preservação da fauna e flora do Quilombo, bem como os eventos culturais realizados no espaço, que são uma fonte financeira crucial para a manutenção do território.

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

5. Apresentação dos Resultados

Com base nos diálogos com a família Sacopã, especialmente com Luiz, entende-se que a compreensão da história de formação, resistência e obstáculos enfrentados pelo quilombo não pode ser contada de forma isolada à trajetória de vida de seu líder, Luiz Sacopã. A partir do contato direto com Luiz, ouvindo as experiências que fortaleceram o seu interesse na defesa do Quilombo Sacopã, observa-se que sua influência enquanto liderança quilombola ultrapassa os limites do território Sacopã e chega de forma positiva em outros quilombos no Rio de Janeiro. Luiz já foi presidente da Associação Quilombola do Estado do Rio de Janeiro, que conta hoje com 57 quilombos.

Por ter sido filho caçula, desde jovem Luiz foi incentivado aos estudos, tornando-se o único do Quilombo Sacopã a ingressar na faculdade – no curso de direito. Para ele, a importância de passar pelo curso se deu pelo reconhecimento da necessidade de entender o funcionamento do sistema judiciário, em conjunto ao aprendizado de novos conceitos e direitos que nem mesmo sabia que possuía, para que os seus pudessem fortalecer sua resistência e permanência diante das tentativas externas de expulsão.

Foi no curso de direito, conversando com um professor, que Luiz descobriu que o território de sua família era quilombola, que ele poderia se autodeclarar quilombola e correr atrás de medidas para a proteção da terra, como o usucapião e/ou a titulação do território. Luiz primeiro tentou o usucapião. Na primeira audiência, a maioria do júri votou a favor do usucapião. Todavia, na segunda audiência foi votado de forma unânime contra o usucapião, fazendo com que o processo fosse arquivado para sempre. A partir disso, Luiz lutou por duas décadas pela titulação do quilombo.

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Imagem 16: Foto do portão do Quilombo Sacopã.

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Imagem 17: Foto da entrada do Quilombo Sacopã.

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Depois de 20 anos de luta, no dia 29 de novembro de 2024, no encerramento do mês que celebra a Consciência Negra e o Dia Nacional do Zumbi, o presidente Luiz Inácio Lula da

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Silva assinou uma série de políticas voltadas para a população quilombola e negra do Brasil (Governo Federal, 2024). Dentre essas políticas, está a beneficiação da titulação de quilombo a 15 comunidades quilombolas, sendo Sacopã uma delas.

A titulação de quilombo é de extrema importância no que diz respeito à segurança legal de que o espaço físico do quilombo é garantido. Desse modo, esse documento é uma forma de registrar um reconhecimento dos quilombolas Sacopã como dignos de serem vistos, e proprietários legítimos de um espaço que constitui também a sua identidade enquanto comunidade quilombola. Ao analisar a situação deste aquilombamento, considerando sua localização, vizinhos e extensão territorial, fica evidente que Sacopã viveu sob ameaças constantes há muito tempo, tornando o reconhecimento legal uma forma de assegurar que, a partir de agora, ainda que os especuladores tentem comprá-lo, ainda que os vizinhos reprovem sua existência, o território pertence aos Sacopã. O esforço e a esperada chegada da titulação anteciparam uma comemoração em forma de roda de samba. Luiz falou emocionado sobre a conquista, refletindo sobretudo que o documento representa para toda a comunidade.

Em meio às idas e vindas da pesquisa, a concessão da titulação ao Quilombo Sacopã surgiu como um lembrete do reconhecimento e preservação de quilombos urbanos como imprescindível para a manutenção de uma identidade brasileira que não só reconhece como também protege e respeita todas as diferentes facetas de sua cultura. Durante as conversas com Luiz Sacopã, ouvindo seus relatos desde a infância, ficou evidente o trabalho e a força envolvidos no processo de resistir mediante às tentativas de extinção dos povos quilombolas na Zona Sul e em todo o estado do Rio de Janeiro. A titulação de quilombo, o reconhecimento a nível nacional e a segurança trazida por esses fatores é um sopro de esperança para os Sacopã e para outras comunidades quilombolas que ainda vivem sob risco e sem nenhum tipo de proteção jurídica.

Contudo**,** ainda que carregue uma importância gigantesca, a titulação não é o passo final para a preservação do Quilombo Sacopã. Depois dela, é necessário que se procure um

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

cartório para solicitar a emissão do RGI (Registro Geral de Imóveis), processo realizado por intermédio da defensoria pública pela falta de condições dos Sacopã, no momento. Atualmente, dadas as condições de permanência que os Sacopã têm enfrentado ao longo do tempo, nenhum dos núcleos da família possui uma documentação oficial de suas casas, devido à falta da escritura.

A burocracia envolvida no processo já era esperada, mas é incapaz de abalar a alegria da segurança promovida pela titulação. Por mais de uma vez, durante uma das entrevistas, Luiz Sacopã disse que *"ainda não caiu a ficha"*.

Ainda reconhecendo a importância desse momento, sabemos que não existe documentação capaz de apagar todo o racismo motivador de grande parte das dificuldades enfrentadas pelos Sacopã e por tantos outros quilombos urbanos que seguem na luta para garantia do direito de existir e permanecer. Comunidades quilombolas foram e ainda são instrumentos essenciais para preservar e acolher a história do povo negro, e devem ser valorizadas para além do direito à terra; que a luta continue pela dignidade de viver e resistir com respeito, estabilidade, acesso e os demais direitos que devem ser garantidos a todo cidadão do Brasil.

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

Imagens 18, 19 e 20: Fotos do espaço de eventos e celebrações realizadas no Quilombo Sacopã.
Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

6. Referências Bibliográficas

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF, 1988.

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

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

MAIA, Patrícia Mendonça Castro. Ladeira Sacopã, 250: um parque, um quilombo, um conflito socioambiental na Lagoa. Disponível em: https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2024/11/presidente-lula-assina-decretos-que-desapropriam-areas-para-quilombos. Acesso em: 30 nov. 2024.

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

Reconhecimento e proteção das comunidades quilombolas. set. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mda/pt-br/noticias/2024/09/reconhecimento-e-protecao-das-comunidades-quilombolas. Acesso em: 10 dez. 2024.

RODRIGUES, Jéssica. Quilombo Sacopã: símbolo de resistência da natureza e ancestralidade no Rio de Janeiro. Brasil de Fato, 11 nov. 2023. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2023/11/11/quilombo-sacopa-simbolo-de-resistencia-da-natureza-e-ancestralidade-no-rio-de-janeiro. Acesso em: 24 out. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

TORRES, Lívia; SOARES, Jorge; LIMA, Marcos Serra. Quilombo Sacopã resiste há 105 anos em meio a prédios e mansões na Lagoa. G1, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2023/11/11/quilombo-sacopa-simbolo-de-resistencia-da-natureza-e-ancestralidade-no-rio-de-janeiro. Acesso em: 24 out. 2024.

YABETA, Diogo. Quilombo Sacopã. [S. l.], 2024. Disponível em: https://youtu.be/mtf1fzmLLkQ?si=EC4YlN9ll-K9VRD7. Acesso em: 24 out. 2024.

[1] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: luizamoreiracabral.uerj@gmail.com
[2] Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: casemiroliza@gmail.com
[3]Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: ana.nrevilo@gmail.com

Territórios: modos de fazer T/terra

Eric Macedo[1]

Resumo

Tomando como ponto de partida o filme "O Território" (Alex Pritz, 2022), o trabalho mapeia equivocações a respeito das noções de território e terra no contexto de invasões, retomadas e resistências em Terras Indígenas na Amazônia. São investigados os diferentes sentidos implicados nos termos, tanto em usos cotidianos — tomando como exemplo personagens do filme —, como técnico-analíticos, em disciplinas como a antropologia e a geografia. Debruçando-se sobre a diferenciação de Bruno Latour entre territórios constituídos de "fora para dentro" e "de dentro para fora", busca-se compreender como modos particulares de traçar território resultam em diferentes formas de fazer/produzir a terra (ou a Terra), e vice-versa.

Palavras-chave: território; povos indígenas; monitoramento territorial; Amazônia.

1. Introdução

De tempos em tempos, a Antropologia renova seu interesse por questões de ordem espacial; o que talvez queira dizer que estas questões nunca saem totalmente de pauta. O olhar mais recente interessa-se especialmente pelo homônimo Terra/terra, tomando conjuntamente a terra como substrato material, porção de espaço vivido ou cultivado, e a Terra como sistema, planeta, mundo. No Brasil em particular, o primeiro aspecto ganha proeminência pela atenção a relações e concepções diversas dos povos indígenas sobre terra, no contexto de um

[1] Fundação Getulio Vargas, Centro de Estudos em Sustentabilidade.

acirramento de conflitos envolvendo o reconhecimento e a posse permanente dos locais que ocupam. O segundo, por outro lado, procura oferecer contornos conceituais diante do colapso ambiental em curso — colapso que, justamente, é de ordem planetária, demandando novas perspectivas sobre a Terra como entidade englobante.

A atenção a questões de ordem espacial vem mobilizando um vocabulário que ora alterna, ora opõe noções e conceitos de diferentes ordens, e mais ou menos pertinentes a diferentes disciplinas. Como afirmam as pesquisadoras do Laboratório de Antropologias da Terra, a tentativa de descrever etnograficamente práticas de conhecimento e territorialidades específicas refletidas em modos múltiplos de viver na terra ou constituir lugares, parecia apenas parcialmente possível "a partir de abordagens fosse da *terra* como substrato natural, fosse do *espaço* como categoria transcendental, fosse do *lugar* como dado fenomenológico, fosse do *território* como categoria geopolítica" (Coelho de Souza, 2017: 13). A estes somam-se ainda a paisagem (como categoria estética?), o cosmos, o ambiente, o meio, e o lugar.

Ainda que extrapole o seu viés geopolítico, ressonando fortemente, por um lado, com a etologia, e por outro, com diferentes acepções advindas da geografia e da filosofia, o conceito de *território* aparece frequentemente carregado de sentidos ligados a porções espaciais delimitadas, relacionado estreitamente a uma perspectiva de Estado[2]. No entanto, terra e território aparecem ainda em muitos contextos como termos mais ou menos intercambiáveis. Especialmente no campo da disputa política, e em particular no movimento indígena, o *território* aparece lado a lado com a *terra*, em usos que alternam diferenciações e identificações. "Nosso corpo é território! Somos as guardiãs do planeta pela cura da terra!",

[2] "O desencontro entre a figura jurídico-administrativa da Terra Indígena e as T/terras indígenas pode ser entrevisto ao compararmos dois modos de viver a T/terra: aquele que podemos denominar "moderno", que a imagina sempre por meio do modelo território, isto é, associado a limites fixos que operam como fronteiras, limites-contorno; e o modo "indígena" que, supondo a T/terra como um ente ou rede de entes vivos ("terrentes") em movimento, seria melhor descrito como um emaranhado de fios que escapam e que se enrolam em outros nós." (Coelho de Souza, 2017: 36)

afirma o documento final da IV Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em agosto de 2025 em Brasília.

Meu objetivo nesta apresentação é começar a navegar por entre usos conceituais possíveis da noção de território em sua relação com a T/terra. A intenção não é encontrar definições ou sugerir usos mais apropriados de cada termo, mas reconhecer como, diante de uma T/terra tornada plural, o conceito de território também se diferencia de si mesmo. Este é um passo inicial para investigar relações entre os conceitos, não como alternativos um ao outro, mas como integrantes dos mesmos agenciamentos.

O argumento toma como ponto de partida uma distinção entre dois modos do território realizada no último livro de Bruno Latour, *Onde estou? - Lições do confinamento para uso dos terrestres*. Motivado por reflexões sobre o confinamento na pandemia, Latour identifica na ideia de território — mais especificamente de um território traçado *de dentro para fora* — uma das lições a serem tiradas da situação excepcional criada pela crise sanitária. "Estranhamente", escreve ele, "o empenho em imaginar o "mundo por vir" aos poucos produziu nos confinados a impressão de viver em *um determinado lugar*, e não mais em *um lugar qualquer*." (Latour, 2020: 83)

Para o autor, o confinamento nos obrigou a, apesar de enclausurados, estarmos "enfim *ancorados* em algum lugar":

> Trata-se de uma surpreendente associação de ideias: *subsistir, formar um grupo, estar sobre um solo, descrever-se*. Para os globalizados de outrora, foi uma surpresa total ver emergir novamente a questão 'reacionária' de formar um grupo em um território tornado visível conforme vai sendo descrito. 'Território', essa palavra da administração, assumiu para os confinados um sentido existencial. É como se, em vez de ser delineado de longe, por outros, de fora para dentro e do alto, fosse possível descrevê-lo por si mesmo, com seus vizinhos, de dentro para fora e *de baixo* (idem: 84).

Em contraste com o território desenhado de fora para dentro, relacionado a distâncias mensuradas e representações cartográficas em extensão, a descrição de dentro para fora é de

ordem mais *etológica*, e ancora-se em relações de interdependência, em nossa capacidade de "encontrar os seres de que dependemos, não importa *quão longe* estejam em quilômetros" (: 87). "Do que dependo para subsistir? Quais são as ameaças que incidem sobre aquilo que me permite viver? Que confiança posso ter naqueles que anunciam essa ameaça? O que faço para me proteger delas? Que ajuda posso encontrar para me safar dessa? Quais são os oponentes cuja força devo tentar limitar?" (: 86).

A distinção de Latour, por si mesma, poderia submergir no vasto oceano de contribuições à noção de território (Haesbaert, 2004) não fosse por expressar de forma sucinta uma diferença fundamental entre concepções de território incorporadas na forma como territórios são *traçados*. Em ambos os casos, independente da direção do vetor, um território aparece como indissociável da ação que o produz. O território *é um ato*, uma intervenção no espaço-tempo[3]. Em um movimento latouriano típico, produz-se um alinhamento entre o conceito e seu "modo de produção", por assim dizer. Neste sentido, a direção que cada território-ato toma (de dentro para fora ou de fora para dentro), produz implicações específicas sobre como ele repercute no tempo, sobre sua consistência. O território de fora para dentro assume desde o princípio uma aspiração a ser reconhecido como objeto geopolítico, legal ou comercial; o território de dentro para fora, por outro lado, diz respeito ao vivido, às relações de interdependência, àquilo que é necessário à vida.

No exercício que se segue, tomo como referência ações de delineamento de território figuradas no conflito enfrentado pelos povos habitantes da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, em Rondônia, uma porção de floresta preservada em meio à devastação, ameaçada por investidas frequentes de grileiros e madeireiros.

A análise parte do filme de 2022 que carrega, não por acaso, o título de "O Território", dirigido por Alex Pritz. O documentário alia-se à luta indígena, retratando o acirramento dos

[3] Ver também, a propósito, a leitura de Milton Santos (1996) do território como "sistema de ações" articuladas, e definido pelo uso que se faz dele.

conflitos durante o governo Bolsonaro, quando o desmonte da política ambiental e indigenista somava-se a um discurso oficial de estímulo a invasões de Terras Indígenas. A combinação resultou em uma intensificação da pressão sobre territórios indígenas em toda a Amazônia. No caso da TI Uru-Eu-Wau-Wau, isso se refletiu em um aumento da confiança de posseiros e grileiros que há tempos vêm investindo contra a área: o monitoramento por satélite realizado pelo INPE registra um salto no desmatamento na TI já em 2016 (passa de 1,5 km2 para 5,3 km2), mas o número atinge um pico em 2019 (10,7 km2), com uma queda acentuada em 2020.

A curva é de certa maneira ecoada na narrativa do filme: começando em 2018, ela retrata a apreensão com a perspectiva da vitória de Bolsonaro nas eleições, enquanto o desmatamento na Terra Indígena ganhava fôlego. Sem a possibilidade de contar com a atuação de órgãos oficiais para coibir as invasões, as associações indígenas tomam a iniciativa de organizar ações autônomas de monitoramento territorial, realizando expedições pelo território para coletar informações e destruir estruturas montadas pelos invasores na Terra Indígena.

Realizado em parceria estreita com os Uru-Eu-Wau-Wau e a Associação Indígena Kanindé — organização indigenista liderada por Neidinha Suruí, uma das personagens centrais do filme —, o documentário se interessa não apenas pelas estratégias indígenas de resistência, mas também pelas práticas empregadas pelos invasores e pelo discurso que justifica suas ações. A justaposição permite vislumbrar como os dois modos de traçar território apontados por Latour são mobilizados em um único contexto.

2. O mapa e a motosserra (De fora para dentro)

Já nos créditos iniciais, “O Território” mobiliza imagens que marcam o filme como um registro precioso das dinâmicas de conflito territorial na Amazônia: o olhar atento para a preparação de motosserras e tratores, para os gestos que levam à substituição da floresta pelo pasto, à multiplicação dos bois. Seguem os créditos, e a abertura passa a uma composição de

imagens de satélite. Do alto, vê-se a extensão da conversão da floresta à agropecuária no estado de Rondônia, as estradas funcionando como fios condutores, a dinâmica das "espinhas de peixe" carcomendo a floresta; o cerco se fecha em torno dos limites da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.

A oposição entre alto e baixo é fundamental para a construção narrativa do filme, na medida em que o é também para os dois lados opostos do conflito sobre o qual o filme se debruça: de um lado, para os invasores que produzem traçados com o fim de se apropriar da terra; e, de outro, para as ações indígenas de monitoramento do território, que aliam o acompanhamento das transformações no espaço a partir de imagens de satélite às excursões em campo — onde, por sua vez, se faz um importante uso de drones e aparelhos de GPS como mediadores entre o alto e o baixo.

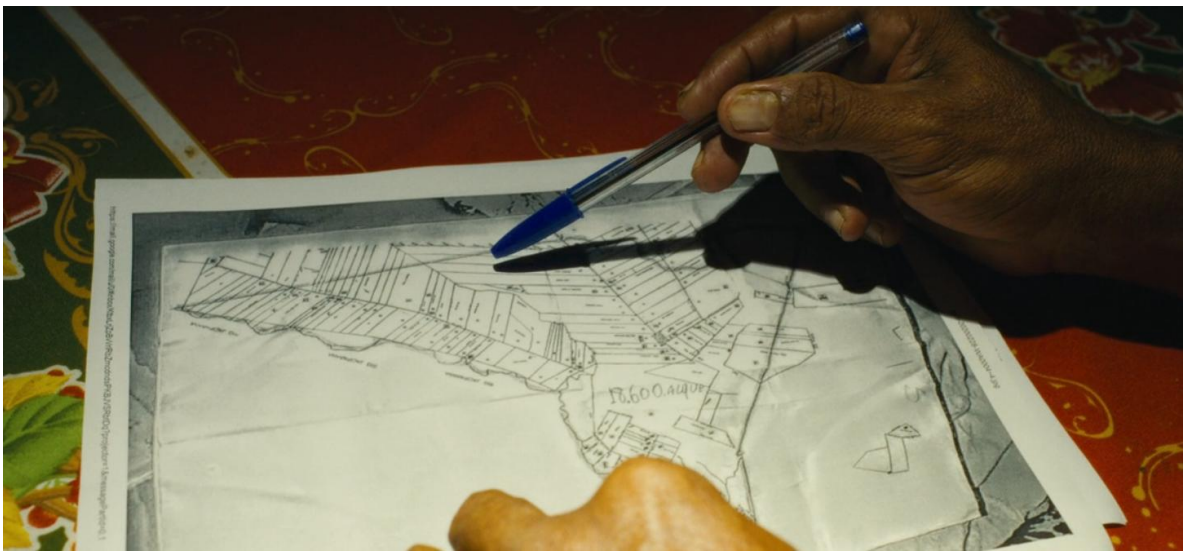


Fig. 1. O mapa: De fora para dentro, e do alto (imagem do filme *O Território*, Alex Pritz, 2022).

De dentro para fora, de fora para dentro, a partir do alto ou de baixo: os modos de traçar território articulam movimentos segundo estes dois eixos. "Como sabemos", escreve Latour, "descrever um território de fora para dentro e do alto significa consultar um mapa, localizar um ponto na interseção de abscissas e coordenadas, e depois inscrever nessas interseções

símbolos que substituam os lugares identificados apenas por suas relações de distância em quilômetros" (Latour, 2020: 84).

De fato, o traçado de territórios de fora para dentro encontra no mapa uma importante ferramenta de trabalho. Representação a partir do alto, o mapa resume o espaço a pontos e linhas, a elementos eleitos como determinantes para a orientação abstrata de uma pessoa qualquer. Ainda que venha ganhando cada vez mais importância como instrumento de gestão territorial pelos próprios povos indígenas — sendo exposto a potenciais ressignificações —, o mapa é um instrumento que tipicamente auxilia a localização de um estrangeiro no território. E, em ainda outro registro, o mapa é também empregado para o desenho de limites necessários à apropriação do espaço. A propriedade da terra, afinal, pressupõe sua delimitação em extensão, como porção de espaço mensurável; em última instância, o limite desenhado no mapa (do alto) se manifesta (em baixo) por meio de cercas (limite extenso[4]).

"O Território" descreve duas estratégias diferentes — e, de certa forma, antagônicas — empregadas pelos invasores da TI Uru-Eu-Wau-Wau. A primeira consiste na organização de interessados em ocupar uma parcela da TI por meio da Associação dos Produtores Rurais do Rio Bonito, que promove um mapeamento e loteamento da área. A intenção, aqui, era pressionar a política local e nacional de modo a ver a grilagem reconhecida oficialmente. O personagem que encarna a estratégia é Sérgio. Trabalhador rural, ele lidera a associação, almejando ter seu próprio lote na Terra Indígena. "Aqui parece aqueles filmes de faroeste", ele diz. "O povo vai chegando, aqueles da frente vão abrindo. E outras pessoas vêm vindo. Quando eu entrei, o pessoal estava '*essa terra é minha, essa terra é minha*', aí eu falei 'vamos montar uma associação pra gente correr atrás de documento'".

[4] Ver Nodari (2019) para uma distinção interessante entre limite-contorno (limite externo, extenso) e limite-dinâmico (limite imanente, intenso), cuja relação com as noções de território apresentadas aqui devem ser exploradas em versões posteriores deste trabalho.

O mapa é aqui a ferramenta crucial na produção do território. A estratégia é, pode-se dizer, ela mesma "do alto". Contrata-se um técnico para fazer a geolocalização da área, desenha-se um mapa com um quadriculado de linhas separando cada lote, calcula-se o número de famílias que poderiam ocupar a área. Em seguida, a legalização da área a ser subtraída da Terra Indígena é articulada por agentes políticos regionais, incentivados por um ambiente nacional favorável a discursos e ações anti-indígenas. "Você sabe que trabalhando certinho dentro da lei, no final tudo vai dar certo".

Paradoxalmente, para Sergio, era importante que fossem contidas as invasões "de baixo", as entradas ilegais para abertura de áreas e ocupação da TI. "As pessoas estão doidas pra entrar na terra. Estamos perdendo lavoura, o tempo de plantar um café. Temos que lutar pra que esse povo não vá pra lá. Porque se forem, as autoridades podem culpar a associação".

O ato de delinear um território funciona, neste caso, como um meio para a produção da terra-propriedade. Sabe-se, a propósito, que nas dinâmicas coloniais amazônicas é recorrente que a primeira leva de apropriação da terra se dê em lotes pequenos — em certos casos (por exemplo, nos projetos de colonização da ditadura), sob a égide da reforma agrária, da distribuição de terras. Entretanto, esta é uma espécie de etapa provisória: os trabalhadores descapitalizados se encarregam de desmatar a área e começam a produzir. Mas em um intervalo relativamente curto, as pequenas propriedades vão sendo compradas e reunidas em latifúndios, e o ciclo recomeça em outra parte (Schmink, Marianne & Charles H. Wood, 1992).

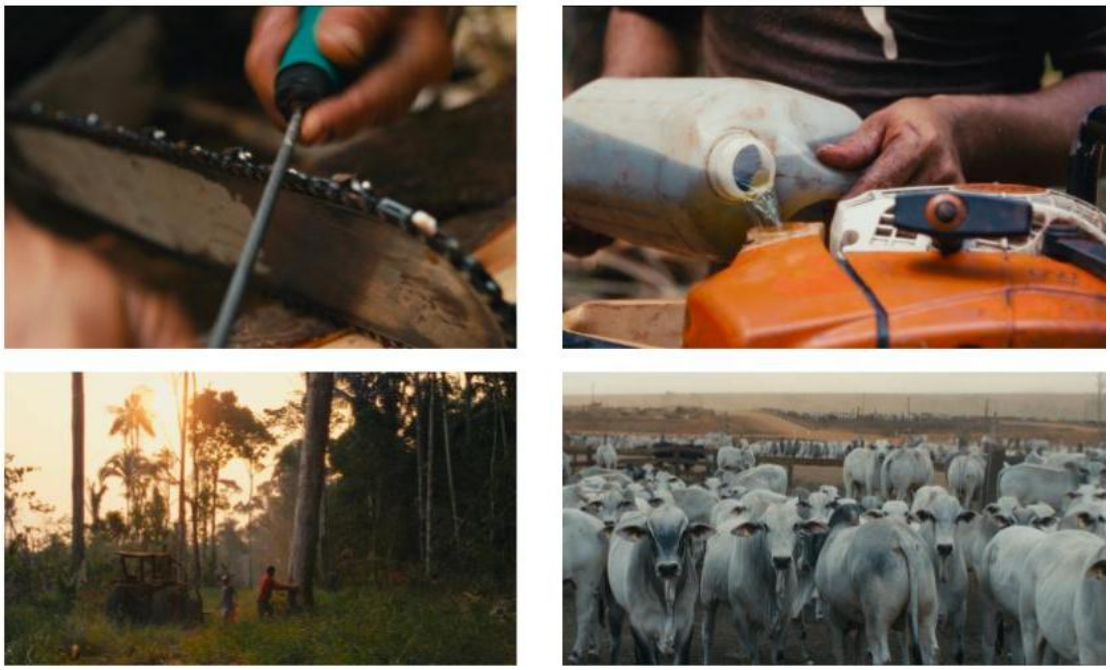


Fig. 2: A motosserra: de fora para dentro, e de baixo (composição de imagens do filme *O Território*, Alex Pritz, 2022).

A segunda estratégia aparece representada na figura de Martins. Na companhia de outros homens, ele aparece ultrapassando o limite da Terra Indígena ("Dizem que é aqui que começa a tal da reserva"), operando sua motosserra, pondo fogo na mata. Ao contrário de Sérgio, que opera "de cima para baixo", Martins busca apropriar-se de uma fatia da Terra Indígena a partir de seu próprio trabalho: desmatar, construir uma casa e começar a plantar.

"Porque eu considero essa terra aqui como minha, entende?", diz ele a certa altura do filme. "Se ela é minha, eu tenho que trabalhar em cima dela, tenho que fazer as coisas em cima dela. Eu tenho confiança no serviço. Trabalhando, plantando, tentando sobreviver daqui." A produção do território se confunde com o próprio desmatamento, seguindo a lógica de que "dono é quem desmata" (Torres et al., 2017). Na estratégia anterior, partia-se de uma tentativa de subtrair "legalmente" uma parte da Terra Indígena, atuando junto a alas do Estado a fim de torná-la terra apropriável. A ocupação da terra se daria posteriormente, já com alguma

chancela legal. Agora, a invasão é anterior à chancela. Ela compõe uma lógica do "fato consumado": o trabalho produz a propriedade, e a iniciativa individual de abrir novas áreas para a produção deveria ser recompensada pelo Estado com seu reconhecimento legal. Em ambos os casos, o Estado serve de canal para a estabilização do território traçado em terra apropriada.

Mesmo se dando a partir de baixo, o traçado de território de Martins é, ainda assim, "de fora para dentro". Ele depende pouco de uma identificação daquilo com o que mantém uma relação de interdependência (para retomar Latour) e muito com a aplicação de um modelo (de vida e colonização) que, para existir, exige uma mudança brusca na paisagem. Um trecho de Peter Gow resume brilhantemente a dinâmica colonial na Amazônia a partir de um olhar sobre a paisagem modificada:

> Ao olhar para uma paisagem amazônica desmatada, estamos olhando para o ambiente visual construído a partir de mapas, e para um simulacro de um ambiente de clima temperado do hemisfério norte. Muito da colonização recente da Amazônia se deu ao longo de estradas, que tiveram elas mesmas sua primeira existência como linhas atravessando o espaço vazio sobre mapas (Gow, 1995: 43 [tradução minha]).

3. Caminhos, rios, relações (De dentro para fora)

Latour afirma que o território traçado *de dentro para fora* tem um caráter "mais etológico". Não é novidade que a noção de território, qualquer que seja o contexto de discussão, apareça de alguma forma relacionada — aliada ou oposta — à forma como ela se desenvolve na Etologia. Toda a discussão de Deleuze e Guattari do território como *ritornelo*, por exemplo, deve muito aos estudos de comportamento animal. E, de fato, também aqui trata-se de um território que se constitui como *ato.* Os autores se interessam, por um lado, em como o território exerce uma função expressiva e, por outro, tendem a alargá-lo pouco a pouco para descrever processos abrangentes de desterritorialização e reterritorialização em planos

diversos.[5] A relevância do conceito de território sugerido por Latour parece estar em sua relativa concretude, por assim dizer, ou na maneira como ele permite descrever dois modos do território como atos fundamentalmente diferentes, tanto em seus procedimentos como em seus efeitos. Assim, "formar um grupo em um território tornado visível conforme vai sendo descrito" é algo de natureza muito diferente do que um zoneamento estático, do alto, ou uma produção de território apropriável.

A resistência dos Uru-Eu-Wau-Wau ao cenário de invasões, tal como apresentada em "O Território", se dá na forma de expedições indígenas. Munidos de equipamentos de geolocalização e registro de informações (como câmeras, celulares, aparelhos de GPS e drones), mas também de arcos e flechas, os integrantes do grupo de vigilância indígena percorrem o terreno, por terra e por via fluvial, a fim de documentar as invasões, destruir estruturas e expulsar invasores.

Não foram apenas os Uru-Eu-Wau-Wau que tomaram em suas mãos a responsabilidade pela proteção territorial em um momento de desmantelamento das estruturas estatais de coerção do crime ambiental aliado a um discurso (semi-)oficial anti-indígena e anti-ambiental (Pinto et al, 2021). Diversos povos, em diferentes partes da Amazônia brasileira, vêm se engajando — mesmo antes da escalada representada pelo governo Bolsonaro — em ações diretas que substituem ou complementam as ações oficiais, constituindo formas de autonomia para além do Estado[6]. Grupos de monitoramento ou de vigilância territoriais, autodemarcações,

[5] Seria interessante retomar o conjunto conceitual deleuze-guattariano em conexão com a proposta de Latour. De fato, parece possível ler os traçados territoriais como processos de desterritorialização e reterritorialização específicos, ou como envolvendo diferentes regimes de territorialidade. Por outro lado, resta ainda explorar como as noções de território relacionadas a etologia ocidental se relacionam com as ricas etologias indígenas imbricadas na diversidade de sistemas sociocosmológicos amazônicos. Tal investigação pode permitir contornar uma aproximação simplista entre modos de traçar território de dentro para fora e o "comportamento animal", aproximação que carrega o risco de reforçar estereótipos racistas que fazem uso de imagens de animalidade no escalonamento de diferenças étnico-raciais.

[6] O trabalho de Fabio Alkmin compila diversas iniciativas recentes, analisando-as sob a chave das autonomias indígenas. "Uma das características centrais nas formas de autonomia construídas para além do Estado é a ideia de pressão e tensionamento da institucionalidade estatal, mediante estratégias de ação direta. (...) Diante dos persistentes ataques de grileiros, madeireiros, garimpeiros e das próprias ações do Estado brasileiro, diversas

retomadas: as iniciativas têm em comum formas de traçar território que entretém relações complexas com a terra demarcada, território reconhecido ou em busca de reconhecimento pelo Estado.

Fig. 3: Expedição na TI Uru-Eu-Wau-Wau (composição de imagens do filme *O Território*, Alex Pritz, 2022).

Território, aqui, não se confunde com a Terra Indígena. Os limites da Terra Indígena podem resultar de um mapeamento que considera movimentos e ocupações constituintes de territórios *de dentro para fora* (sua "ocupação tradicional"), mas o estabelecimento necessário de um contorno fixo chancelado pelo Estado envolve um vetor territorial que é tipicamente *de fora para dentro*. Em um plano sobreposto à Terra Indígena como traçado jurídico, porém, os povos indígenas não cessam de traçar seus territórios *de dentro para fora*, articulando-se a uma infinidade de elementos em relações estreitas de interdependência[7]. O

organizações indígenas começaram a se auto-organizar por meio de ações diretas, assumindo funções que, conforme a Constituição Federal Brasileira, são responsabilidades do Estado. Assim, por meio de canais extrainstitucionais, os povos indígenas passaram a exercer direitos já assegurados institucionalmente, como a manutenção de suas formas de vida e o território" (Alkmin, 2024:52-53).

[7] Como afirmam Lewandowski e Otero dos Santos, "a territorialização imposta nunca é capaz de domesticar totalmente os modos indígenas de habitar a terra. O território garantido e assegurado, condição inegociável para a interrupção do genocídio permanente contra os povos da terra, é impulso para novas formas de produzir relações, lugares e vida" (2019: 18).

traçado continuado de territórios de dentro para fora produz a terra indígena na prática cotidiana e defende a Terra Indígena como figura legal.

Fig. 4. Registro de localização em ação direta (imagem do filme *O Território*, Alex Pritz, 2022).

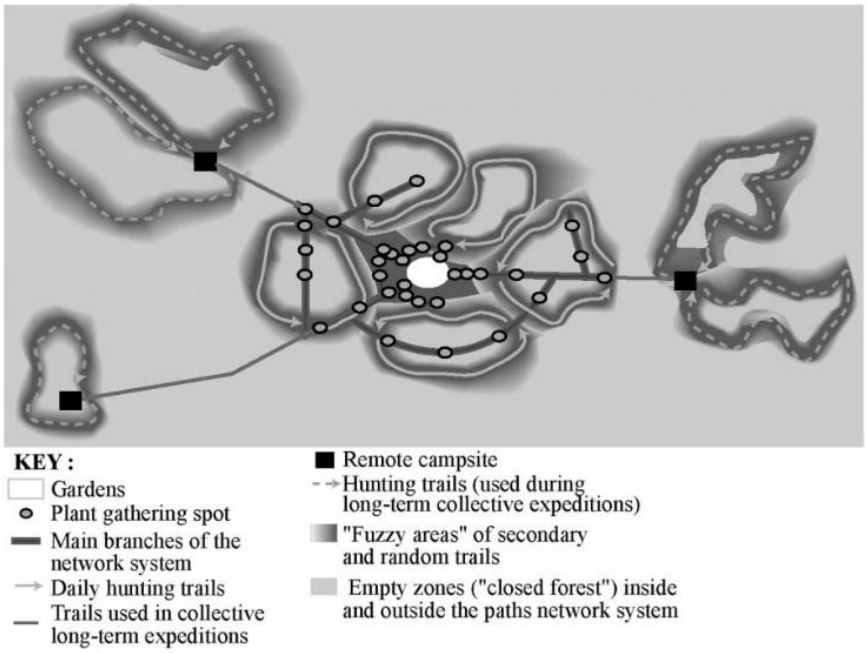
"Vigilância" ou "monitoramento" são formas de nomear ações de fazer território que, com algumas transformações (o uso de recursos tecnológicos de registro, por exemplo), remetem a práticas indígenas de relação com o espaço. O espaço reivindicado ou retomado tem relação com o espaço percorrido, visitado, conhecido e/ou observado — o território traçado por um coletivo. A conceituação karajá de território trabalhada por Eduardo Soares Nunes (2019) é particularmente expressiva neste contexto. Ela descreve não apenas o modo de estabelecer territórios a partir da circulação pelo espaço dos habitantes de uma determinada aldeia, mas também o reconhecimento da prática de habitar aldeias/territórios a outras gentes — os outros povos indígenas, os não indígenas, os animais e os espíritos:

> A cada aldeia, *hãwa*, é associado um território, que circunscreve basicamente os locais por onde sua população circula, com fins diversos: áreas não alagáveis onde geralmente se faz as roças, os trechos do rio e lagos onde pescam, as áreas de mata onde coletam materiais ou caçam. Os limites desse território são definidos com precisão e respeitados pelas outras aldeias (Nunes, 2019: 118).

Os Karajá traduzem *hãwa* frequentemente por "território". Mas a palavra é a mesma também para "aldeia" e, mais genericamente, para "lugar". Para Nunes, a polissemia do termo pode

residir justamente na "implicação recíproca entre uma aldeia e seu território" (: 119). Mas o autor nota que, mais amplamente, cada *hãwa* associado a uma aldeia abarca também territórios de outros seres: há uma superposição intensiva de territórios heterogêneos, em relações de coexistência (Soares Pinto, 2017). Se os espíritos dos mortos têm sua própria aldeia e seu próprio território, estes estão sobrepostos à aldeia/território dos vivos; da mesma forma, a aldeia/território dos não indígenas mais próxima — no caso, a cidade de São Félix do Araguaia — é reconhecida ao mesmo tempo como território dos brancos e território karajá. Onde hoje está a cidade, antes localizavam-se diversas aldeias. Os Karajá reconhecem ali cemitérios; em um brejo entre duas partes da cidade, acessam um buritizal particularmente frutífero; em uma fazenda, há uma mata de onde retiram há tempos um mastro ritual. "Se a gente quiser tomar a cidade, a gente toma, porque aqui é de Santa Isabel", disse um amigo diversas vezes a Nunes, "sempre esclarecendo, na sequência, que poderiam tomar, mas não irão, pois não querem" (: 129).

Fig. 5: Traçados yanomami (Albert & Le Tourneau, 2007).



Deslocar-se não é a única maneira de traçar territórios a partir de dentro; mas talvez tenha aí uma certa centralidade, pelo menos no que diz respeito à territorialidade ameríndia. Quando Bruce Albert e François Le Tourneau propõem um mapeamento da territorialidade yanomami (de Watoriki), registrando suas perambulações com o uso de aparelhos de GPS, encontram uma figura territorial de caráter completamente diferente da representação usual mobilizada por estudiosos desse povo. Ao invés de uma espacialidade zonal, organizada em círculos concêntricos ao redor da maloca, eles se deparam com uma topologia reticular, tecida por caminhos, percursos, rios, igarapés e lugares nomeados interconectados.

> Nossa pesquisa de campo mostrou que o conhecimento etnogeográfico Yanomami é organizado por uma rica toponímia consistindo em um conjunto de locais amarrados por caminhos interconectados (usados para caça, pesca, coleta e viagens). As rotas principais que formam a coluna vertebral dessas redes (*hwii* e *yo pata*, 'caminho pai') também têm nomes, e este complexo sistema de caminhos e lugares é entrelaçado com a rede local de rios e igarapés nomeados. Além disso, os espaços florestais fora do caminho contidos pelos círculos de trilhas entrecruzadas ou situados muito para fora da rede de caminhos são conhecidos pelo termo genérico *urihi komi*, 'floresta fechada'. Estes espaços são essencialmente definidos pela ausência de qualquer experimentação humana permanente e pela possibilidade de maus encontros com *në wãripë*, 'espíritos da floresta' patogênicos que caçam humanos (Albert & Le Tourneau, 2007: 589).

A conceitualização espacial yanomami, concluem os autores, parece de fato organizada por um conjunto de pontos e linhas, uma rede de locais e rotas que correspondem a diferentes usos, além das áreas de floresta fechada definidas, ao revés, pelo seu "não uso" e por seus habitantes perigosos. O fato destas áreas estarem contidas e no entorno das rotas de ocupação territorial confirmam esta figura do território como rede, em oposição a zonas circunscritas, mais ou menos delimitadas.

*

Os múltiplos modos ameríndios de pensar, fazer e habitar territórios talvez tenham em comum sua constituição a partir de dentro no sentido elaborado por Latour. Neste texto, apresentei apenas as linhas iniciais desta análise. Não obstante, ao tomar em conjunto as

modulações do conceito sugeridas pelo filme "O Território", fica evidente como há correspondências entre movimentos territoriais específicos e diferentes modos de conceber/produzir a terra. Fica evidente também como as territorialidades ameríndias, em sua pluralidade, podem ainda animar, como já o fazem, novas estratégias de luta. Assim, Joelson Ferreira e Erahsto Felicio, inspirados pelos povos indígenas, reenquadram a busca pela terra cercada para uma luta por um território vivo, para um trabalho de cuidado capaz de *transformar a terra em território*:

> E é por isso que passamos de uma luta para obter um pedaço de terra para a concepção de lutar para construir um território. Porque uma coisa é você ter um lote de 10 hectares de terra, outra coisa é você viver em um território com matas, lajedos, rios, lagos, etc. Quando pensamos território, não estamos falando de um quadrado ou de uma demarcação com determinado aspecto. Estamos falando de um lugar cheio de símbolos de pertencimento alicerçados na abundância da vida. É o que chamamos de *para além da cerca* (Ferreira & Felício, 2021: 43).

Referências

ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of "Reticular Space". **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584–592, ago. 2007.

ALKMIN, Fabio Márcio. **Rios vazantes: autonomias indígenas e geografias anticoloniais na Amazônia brasileira**. Doutorado em Geografia Humana—São Paulo: Universidade de São Paulo, 29 jul. 2024.

COELHO DE SOUZA, Marcela (coord.). T/terras Indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. **Entreterras**, v. Vol 1, n. n 1, 2017.

FERREIRA, Joelson; FELÍCIO, Erahsto. Por Terra e Território: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

GOW, Peter. Land, People, and Paper in Western Amazonia. *In*: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (Orgs.). **The Anthropology of Landscape**. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 43–62.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do" fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Bazar do Tempo, 2020.

LEWANDOWSKI, Andressa; OTERO DOS SANTOS, Júlia. Cosmopolíticas na terra: produção de lugares e os limites da territorialização. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 005–020, 7 out. 2019.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 068–102, 7 out. 2019.

NUNES, Eduardo Soares. Território e participação: Lévy-Bruhl nos país dos Karajá. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 103–138, 7 out. 2019.

PINTO, Daniela Gomes *et al.* (ORGS.). **Monitoramento territorial independente na Amazônia: reflexões sobre estratégias e resultados**. São Paulo, SP: Centro de Estudos em Sustentabilidade da Fundação Getulio Vargas, 2021.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. **Contested frontiers in Amazonia**. New York: Columbia Univ. Pr, 1992.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 1, p. 61–82, 1 jun. 2017.

TORRES, Mauricio; ALARCON, Daniela Fernandes; DOBLAS, Juan. Dono é quem desmata: dinâmicas de grilagem e desmatamento no sudoeste paraense. São Paulo: Urutu-branco, 2017.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Nós complexos terrestres: alianças incomuns no Antropoceno

Alyne Costa (PUC-Rio)

Como as reivindicações de povos indígenas, tradicionais e movimentos campesinos da América Latina vêm influenciando e tensionando o pensamento contemporâneo diante da crise ecológica global? Gostaria de começar com uma citação de Nêgo Bispo, lavrador e líder quilombola da comunidade Saco Curtume, no Piauí, falecido em 2023. No artigo "Somos da Terra", Bispo diz: "Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos, os espaços. [...] E isso nos permite conviver bem com a diversidade e sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. **A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas**".

Minha pesquisa se concentra sobretudo nos problemas ecológicos – mas também epistemológicos, ontológicos, existenciais e políticos – que marcam essa nova época geológica chamada por muitos de "Antropoceno". Isso porque a desarticulação das dinâmicas planetárias que a caracterizam nos faz notar com ainda mais clareza a insuficiência analítica e prática de dualismos outrora estabelecidos, como natureza/cultura, sujeito/objeto, moderno/não-moderno. Mais do que um diagnóstico sobre o fim do mundo, o Antropoceno deve ser entendido como um **chamado à composição de diferenças** e à experimentação inventiva para fazer nascer novos mundos do fim do mundo. Experimentação que, para "nós", herdeiros da modernidade europeia (mas não apenas), passa por **entender com outros, graças a outros**, como Bispo, "a necessidade de existirem as outras pessoas" – mais que isso, passa por aprender a **se nutrir de tal diversidade e celebrá-la**.

Por isso, hoje focarei em um dos aspectos mais cruciais dessa questão, ligado à exortação feita pelo antropólogo EVC (e ressoada por muitos outros) de **"levar a sério" o pensamento dos povos indígenas**. Aqui amplio o escopo dessa exortação para abarcar também as proposições de outros povos tradicionais e de movimentos populares e coalisões pela/para a Terra. Para isso, convoco três importantes intercessores: além de Nêgo Bispo, João Paulo Lima Barreto e Joelson Ferreira.

***

No texto citado, Nêgo Bispo afirma não se reconhecer como pensador, mas como **tradutor**. Ele diz: "Minhas mais velhas e meus mais velhos me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, **a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir**". Ele também se vê como um tradutor [para nós] do pensamento do [seu] povo; o texto que cito é prova disso. Mas o que interessa mais aqui é a razão pela qual seu povo fez dele "um tradutor do pensamento do colonialista": [SLIDE] "Quando estamos discutindo colonização, quilombos, seus modos e significações, nós estamos tentando compreender o que faz o colonialista pensar como pensa e **como devemos pensar para não nos comportarmos como ele**". Precisam pensar como ele pensa (virar um pouco ele) para não pensar como ele pensa (virar cada vez mais "nós").

O texto menciona diversas instanciações disso que a antropóloga Marisol de la Cadena chama, em outro contexto, de "**nós complexo**". Ele conta que, na década de 1940, um grande processo de regularização do uso da terra teve início no Brasil: a legalidade desse uso passou a estar atrelada à posse de um título. Nesse contexto, aprender a ler e **conhecer como pensam e agem os Brancos** se tornou essencial para seguirem vivendo em sua terra, com sua terra, num modo de **relação que excedia** aquele ao qual estavam sendo constrangidos.

Bispo é famoso também por ter cunhado a noção de "cosmofobia", o medo do cosmos que caracteriza, a seu ver, o modo de existir monoteísta colonial. Trata-se de uma doença, cuja imunização está associada ao que ele chama de "**contracolonização**": "reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes". A esse respeito, certa vez lhe perguntaram como seria possível contracolonizar se falamos a língua do inimigo. Ao que Bispo respondeu: [SLIDE] "Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las[, e vice-versa]. Por exemplo, se o inimigo adora dizer 'desenvolvimento', nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta [...] Porque a palavra boa é envolvimento". Seu interlocutor entendeu, exclamando: "Você tem toda a razão! **Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa**. E vamos botar palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar!". Vamos fazer essa língua que herdamos, que se tornou nossa, **dizer também outra coisa**.

[SLIDE] "**Para nós, quilombolas e indígenas**" prossegue o tradutor, "essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, **no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas** – em vez de ensinar [...], aí teremos uma **confluência [...] entre os saberes** [composição de incomuns]. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas deste lugar. Uma contracolonização".

***

Proponho agora um salto do Piauí para a Amazônia. Quero convocar um pensador indígena da etnia Tukano, que vou tomar como exemplo de uma nova geração de antropólogos indígenas, formados na Universidade Federal da Amazônia nos últimos 13 anos, que está **botando mais palavras na língua da universidade (e na língua da antropologia)**, fazendo ambas dizerem outra coisa.

Me refiro a João Paulo Lima Barreto, mestre e doutor em Antropologia, atualmente professor visitante naquela universidade. Ainda criança, João Paulo foi motivado por sua mãe a estudar como forma de escapar da "dura vida de roçado e de penúria". Em 2011, ingressou no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM com a proposta de fazer etnografia em laboratórios de pesquisa em ictiologia. Considerando o papel importante que o peixe ocupa no modo de vida tukano, sua intenção era oferecer "um olhar indígena (tukano) sobre a ciência". Mas, ao começar sua pesquisa, se sentiu, ao contrário, impelido a investigar o "conhecimento tukano sobre peixes e todo o contexto cultural que ele articula". Mais que isso: a seu ver, tal investigação deveria ser movida pelo que chamou de uma **reflexividade teórica**, pois sentia que as narrativas míticas "não davam conta de expressar as ideias indígenas e nem apresentavam um suporte teórico nativo". **Ele queria fazer teoria indígena**.

A posição ocupada por Barreto torce o tempo todo os sentidos de "antropólogo" e "nativo", tanto na forma como ele transitava entre diferentes tipos de conhecimento quanto em sua relação com seus interlocutores. Ao se tornar antropólogo, ele se identificava cada vez mais como nativo: "**a antropologia me fez virar índio**", dizia ele. Ao mesmo tempo, sua formação acadêmica não correspondia de forma alguma ao modelo e às práticas do conhecimento tukano; mais ainda, ele está ciente de que, cito, seu "exercício antropológico não apenas se distancia dessa realidade, [como também] **opera com outras lógicas**". Note-

se que a preocupação aqui não é bem "ocupar um lugar de fala", numa reivindicação baseada na presumida legitimidade do enunciador e na transparência da representação: o que interessa a Barreto é **inventar outra maneira de dizer outra coisa sobre seu povo**. A conclusão que resulta dessa antropologia cruzada é tão importante quanto desconcertante [SLIDE]:

"A tradução ou o entendimento de que 'peixe é gente' transformou-se numa espécie de senso comum em todo o Alto Rio Negro, especialmente entre os povos Tukano [...]. Eu mesmo, na condição de estudante de Antropologia, tomei essa referência como verdade inquestionável, tendo como ponto de partida a ideia de que "peixe (e todos os outros animais) é gente", isto é, que possui status de pessoa, de humanidade. [...] Depois de muito investigar essa verdade, cheguei a uma conclusão muito simples e oposta a esta, a saber, que **nas cosmologias Tukano, peixe não é gente**. Ele é uma categoria que se presta como veículo especial de comunicação entre humanos e wai-mahsã residentes e donos das habitações aquáticas (bahsakawi)."

Diante dessa conclusão, a própria Tania Stolze Lima pergunta: "O que aconteceria se uma pessoa, dentre os povos estudados, se insurgisse, abandonando, como diz Eduardo [Viveiros de Castro], a posição de paciente teórico para ocupar a de agente? Como seria uma **crítica ameríndia à afirmação antropológica de que os ameríndios afirmam a humanidade dos animais**?" Tânia também pergunta se, entre as afirmações "peixes são humanos" e "peixes não são humanos", o que está em jogo é uma mera política discursiva – determinante de quem tem o poder de enunciá-las, o antropólogo ou o indígena – ou, diferentemente, se estaríamos diante de uma **controvérsia ontológica**. Eu não saberia responder.

O que sem dúvida sabemos é que estamos – e aqui cito o orientador de Barreto, Gilson Santos – diante da "prática de um novo método ou de **uma nova maneira do método antropológico**". **Contracolonial**, talvez, pois radicaliza a exortação para as universidades abrirem espaço a modos indígenas de fazer teoria. E ao mesmo tempo **composicionista**, no sentido de Bruno Latour: embora Barreto conclua que a teoria perspectivista não explica com precisão como os peixes se encaixam na cosmologia tukano, seu método se alinha com a ideia central do perspectivismo: a de que **é a situação que deve definir quem assume a posição de sujeito**. A antropologia cruzada de Barreto provincializa o perspectivismo ao

mesmo tempo em que o amplia. **O que acontece com a antropologia quando o nativo ocupa essa posição dual**, não para representar mais fielmente sua própria cosmologia, mas para inventar conscientemente outra (epistemo)lógica? Que obrigações e exigências são impostas por esse jogo de espelhos?

***

Depois de pensar essa confluência de saberes, vamos da Amazônia até a Bahia para, no tempo que me resta, abordar uma experiência de **confluência de lutas por terra/com a terra**. [SLIDE] Criada em 2012, a Teia dos Povos é uma articulação de movimentos para fortalecer a cooperação e solidariedade entre modos distintos de lutar pela terra e constituir com ela território. Hoje ela é composta por representantes Pataxós, Tupinambás, Pataxó Hã-hã-hãe, quilombolas e campesinos de diversos movimentos, mas sua rede alcança também universidades, coletivos urbanos e até o movimento zapatista. Como descreveu o filósofo Maikel da Silveira, "o horizonte dessa articulação é a superação do capitalismo, não por meio de uma grande explosão revolucionária que permitiria a tomada do poder estatal, mas da criação de uma alternativa concreta ao sistema, uma **alternativa baseada em outra lógica**".

A história da teia se confunde com a de uma de suas principais lideranças: [SLIDE] Joelson Ferreira ou Mestre Joelson, como é mais conhecido. Tendo integrado por anos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, se afastou da direção por discordar de como o movimento conduziu suas pautas com a chegada da esquerda ao governo. Mestre Joelson instalou-se, então, no assentamento Terra Vista – ele próprio uma vitória da luta por terra do MST na Bahia – e ali, junto a outros, pôde experimentar na prática a distinção que começava a conceber entre "obter um pedaço de terra" e "construir o território". [SLIDE]

"Uma coisa é você ter um lote de 10 hectares de terra, outra coisa é você viver em um território com matas, lajedos, rios, lagos etc. Quando pensamos território, [...e]stamos falando de um lugar cheio de símbolos de **pertencimento alicerçados na abundância da vida**. É o que chamamos de 'para além da cerca'. Então, não basta que alguém conceda terra como hoje fazem mediante a distribuição de títulos individuais, que depois serão comprados pelo agronegócio, para depois essa terra se converter em máquina de destruição de vidas. O que queremos são territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado e cuidado".

No modo de atuar da Teia dos Povos, o **território adquire um sentido existencial**, e delineá-lo se torna uma tarefa cosmopolítica. Em primeiro lugar, porque o território passa a ser considerado **condição de existência digna e socialidade ampliada** – o "para além da cerca" implica também um "para além do humano". Como afirma Silveira, "o que está em jogo é a lógica da reciprocidade, que **cria obrigações, cria vínculos**. [...] Da perspectiva agroecológica da Teia dos Povos, o trabalho não cria riqueza *ex nihilo*, mas sim por meio da cooperação entre a terra e as pessoas que vivem nela e dela. **É essa relação cooperativa que configura, enfim, um território**".

Em segundo lugar, porque essa lógica da reciprocidade informa a **estratégia de expansão da teia: a associação entre heterogêneos**. No livro *Por Terra e Território*, escrito em parceria com o professor e militante Erahsto Felício, eles afirmam que a **unidade que buscam é a da ação**, não a da bandeira ou da identidade política. Sua autoconcepção como aliança indígena, preta e popular não denota um exclusivismo: são os territórios organizados que devem conduzir a luta, para que não se perca de vista a centralidade da terra, fundamento de sua soberania (capacidade de se autossustentar) e autonomia (capacidade de se autogovernar). Porém, ainda que tais territórios constituam os núcleos de base da teia, os coletivos, organizações e pessoas "desterritorializadas" são mais que **convidados a integrá-la como elos** que apoiam e acompanham as lutas. São, além disso, estimulados a "criar vínculos com organizações de base, povos e territórios". [SLIDE]

"Como um riacho que se forma junto a uma fonte, cresce e corre para chegar ao mar, nós não começamos grandes, profundos e caudalosos como vemos na foz. Nós começamos pequenos, finos e rasos. Mas ali adiante outro rio (outra luta) se incorpora ao nosso rio (nossa luta) e nos fortalece, e nossas águas ficam mais fundas. [...] É assim que vamos ganhando profundidade até sermos mar de luta".

Para produzir essa confluência, os autores prosseguem, é preciso se tornarem "antropólogos profundos de nosso povo" para **compreender as diferenças como oportunidades**, não barreiras. Elas são "a maior riqueza e patrimônio" dessa teia, que é dos povos, de povos que,

tendo sido apartados da terra, **reinventam meios e modos de se fazer pertencer**. Não pode haver aprendizado mais importante no Antropoceno.

Seguindo o filósofo Patrice Maniglier (e outros), proponho que uma tarefa crucial se impõe ao pensamento hoje: **considerar tais reivindicações como expressões da própria Terra**, e por isso como **mundos que demandam ser traduzidos uns nos outros**, para que sejamos capazes de perceber cada um deles "como maneiras complementares, em sua própria divergência, de colocar a questão da identidade do que nos une" [isto é, de terrestres]. Cabe a nós traduzir as propostas e vivências desses outros mundos em ideias e práticas capazes de modificar o nosso próprio mundo – o **pluralismo é uma questão de compromisso** com a capacidade de a Terra reinventar seus modos de existência. Fazer nascer a compreensão da necessidade de existirem as outras pessoas, os outros mundos, as muitas Terras que precisaremos habitar e fazer coexistir. Obrigada.

Baobáxia: apropriação tecnológica e construção de memória na Rede Mocambos

Rafael Gonçalves[1]
Antônio Carlos dos Santos Silva (TC)[2]
Larissa Medeiros de Andrade[3]
Vincenzo Tozzi[4]

Resumo: O Baobáxia (BBX) é um acervo multimídia e descentralizado criado e mantido pelo Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital da Rede Mocambos e utilizado por diferentes comunidades indígenas e quilombolas do Brasil. O objetivo deste trabalho é fazer uma apresentação do BBX de uma perspectiva sociotécnica, tendo em vista sua construção no encontro de ativistas da cultura digital e da luta afroindígena, e com ênfase nos processos de apropriação tecnológica e criação de memória nas comunidades. O nome "Baobáxia" aglutina as palavras "Baobá", árvore africana que representa a memória coletiva, e "galáxia", remetendo ao universo do sonho, da busca por novos futuros possíveis. Visando ser uma galáxia de memórias, o BBX estende práticas ancestrais de comunicação e compartilhamento, como o tambor, para tecnologias digitais contemporâneas. Tais práticas são reforçadas pela presença física de data centers em territórios como a Casa de Cultura Tainã (em Campinas) e a aldeia Wede'Rã (terra indígena Pimentel Barbosa), criando uma rede digital descentralizada e de acesso eventual à internet que mobiliza os membros da comunidade a participarem dos processos de construção tecnológica. O BBX é fruto de uma aliança entre quilombolas, indígenas e ativistas da cultura digital engajados na criação de tecnologias não apenas de resistência às violências coloniais e capitalistas, mas principalmente que vislumbrem a criação de mundos alternativos, que sejam, eles próprios, "mais do nosso jeito".

Palavras-chave: tecnologias digitais; descolonização; memória; Rede Mocambos; Casa de Cultura Tainã.

---

1 Estudante de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (PPGCS/Unicamp), membro do Laboratório da Sociologia dos Processos de Associação (LaSPA/Unicamp) e membro do Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital (NPDD) da Rede Mocambos. E-mail: rafaelg@riseup.net.

2 Mestre TC é fundador da Casa de Cultura Tainã e da Rede Mocambos e recebeu a Ordem ao Mérito Cultural em 2006 pelo Presidente Lula e o Ministro da Cultura Gilberto Gil. E-mail: tc@mocambos.net

3 Estudante de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Desenvolvimento Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGTDS/UFRJ). E-mail: larim@riseup.net

4 Coordenador do Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital da Rede Mocambos (NPDD), mestrando em Informática e Sociedade no Programa de Engenharia de Sistemas e Computação (PESC/COPPE) e pesquisador do LabIS da UFRJ. E-mail: vince@mocambos.net

Introdução

> *A apropriação tecnológica nos permite criar alternativas a esse universo que tá aí, que nos é imposto. A Rede Mocambos e o Baobáxia nos permitem pensar num outro modelo de internet, mais autônoma e mais independente.*
>
> TC Silva em Fardin (2021)

A prática[5] de compartilhamento de memórias é bastante importante em comunidades negras e indígenas. Ela é também muito anterior ao advento das tecnologias digitais. A maioria das comunidade da Rede Mocambos, tem como primeiro objetivo a luta pela terra, e a terra é também onde se inscrevem as memórias. Um local de cultivo, por exemplo, guarda em si inscrições de práticas muito antigas, que ficam registradas em seu solo. A motivação para a criação de uma rede digital de memórias vem dessas tecnologias muito mais antigas de preservação e compartilhamento. É nesse registro que as práticas coloniais que visam, até hoje, desconstruir os território, visam também a destruição da memória, fonte importante da potência coletiva. As memórias dão um senso de comunidade que nos faz não nos percebermos sozinhos, mas em uma coletividade que tem uma história, bem como valores e práticas compartilhados. Em territórios de Oriximiná, no estado do Pará, por exemplo, é possível entrar em contato com memórias antigas, anteriores à lei áurea, porque a memória está espalhada no seu território. Nesse local, os rádios amadores já foram uma tecnologia importante para a transmissão de recados entre comunidades quilombolas. Nesse caso, a tecnologia digital entra em aliança com uma prática mais profunda de comunicação, também muito mais antiga, observável, por exemplo, no toque de tambores. O tambor convida e convoca, seu toque é um chamado para estar em roda, para a escuta e para a troca. É uma perspectiva de comunicação que não faz sentido sem o encontro e a vivência compartilhada. “Terra, água e comunicação é poder” (TC Silva). Como observado por Beatriz Nascimento (2006), a memória comunitária não é apenas uma experiência reativa de resistência, mas uma prática contínua de afirmação e constituição de identidade. É essa a essência do desenvolvimento de uma tecnologia de memória. No caso das comunidades afroindígenas,

5 A introdução deste texto é um registro escrito de uma conversa sobre “Memória e o Baobáxia”.

a construção de memórias é feita principalmente por meio da oralidade, em rodas e por meio de compartilhamentos que acontecem no *encontro* entre pessoas de diferentes comunidades, mas que possuem uma confluência de valores. São as vivências de compartilhamento de sementes e de presentes entre quem visita diferentes comunidades que inspiraram a ideia de carregar na bolsa, junto às sementes, uma mucua[6]: nome dado aos dispositivos da Rede que, por meio do software Baobáxia (BBX), permitem o compartilhamento de memórias digitais.

No caso do rádio em Oriximiná, a comunicação tecnicamente mediada ainda é instantânea e efêmera, e a tecnologia requisita que as pessoas estejam sempre atentas ao rádio. Essa experiência é uma grande inspiração para as tecnologias digitais da Rede Mocamos: é possível construir um software que concretize esse esquema de operação, da transmissão de recados. Além de outras possibilidades: a memória de máquina, quando aliada à memória humana, pode complementá-la com durabilidade e uma estrutura que pode ser suporte de diferentes tipos de conteúdo (áudio, vídeo e texto, por exemplo; conferir Simondon, 2020, p. 188 *et seq.* sobre a memória na máquina). De particular relevância para a Rede Mocambos, muitos dos territórios que a constituem já possuíam práticas de registro audiovisual utilizando software livre (ver abaixo). Assim, no início dos anos 2000, as comunidades começaram a se organizar para trocar suas memórias digitais, primeiramente por meio de CDs, HDs e pendrives que poderiam ser facilmente levados em uma bolsa e conectados em qualquer computador digital dos territórios da Rede. Depois, com mucuas de BBX, frutos digitais recheados de memórias[7]. Nesse sentido, a tecnologia digital se torna um meio através do qual expandir as práticas ancestrais de compartilhamento. O Baobáxia surge a partir das vivências concretas que já existiam na Rede, estendendo-as para o contexto digital.

Pensado nesse registro, o BBX visa instituir um território digital comum para o compartilhamento de memórias. Surgindo de uma demanda concreta da Rede, ele visa

---

6 Nome do fruto da árvore baobá. A escolha do nome "mucua", ao recusar o termo "servidor", comumente utilizado, também é uma forma de cuidado, ao afastar os nomes das tecnologias da Rede daqueles de conotação colonial e escravista.

7 Conferir o conto de Tozzi (2016) que ilustra essa situação; comparar também os paralelos com a ideia de Ursula Le Guin (2021) sobre o paradigma da bolsa de compartilhar histórias como modelo alternativo ao da lança e da dominação.

ser uma solução adaptada a contextos com pouca ou nenhuma conectividade, de modo a preservar a autonomia dos territórios, facilitando os encontros e as trocas. Alternativamente à lógica operacionalizada por grandes empresas de tecnologia, a aliança com ativistas do software livre permitiria construir uma tecnologia livre, pautada em vivências da Rede, com sua própria estrutura e temporalidade. Diferente do imediatismo, do imperativo de conexão absoluta e permanente com a internet e do fluxo algoritmicamente controlado das plataformas digitais, o desenvolvimento do Baobáxia seguiu outros valores. Foi construído com um tempo alargado que permitiria o cuidado, a construção coletiva e a apropriação tecnológica pelos membros envolvidos com a Rede. Uma importante demanda da Rede era a construção de memórias duráveis e acessíveis. A escolha em armazenar as memórias digitais em um sistema de arquivos é decorrente desses valores: se o software quebra, os arquivos são facilmente acessados por um navegador em pastas em um computador digital. Além disso, a árvore de arquivos também remete ao baobá, árvore africana que representa a memória coletiva e que dá nome ao software. Baobáxia: galáxia de baobás. Essa decisão visava contornar o problema da demanda infindável de novas técnicas de computação, ao se assentar em uma opção já estável. Com isso, outras demandas foram resolvidas: o uso de um algoritmo de sincronização e versionamento (o git e o git-annex) permitiram dar concretude à ideia da rede digital[8]. Se sua estrutura funciona, é porque ela significa apenas a replicação de uma arquitetura já consolidada pelas práticas de comunicação das comunidades da Rede.

Entretanto, a tecnologia sempre traz consigo um duplo aspecto de potência e problema, o que é particularmente visível no caso em que alguns debates são separados da maioria da comunidade por serem de caráter "técnico". A isso se soma o fato de que, em algumas comunidades, os próprios dispositivos digitais que existiam ali acabavam por não serem realmente utilizados. Uma solução para isso é escolher construir as tecnologias de forma coletiva e promover práticas de apropriação tecnológica[9]: um exemplo são

8 Uma memória importante a este respeito foi o encontro com Joey Hess (2014), criador do git-annex, no quilombo Casa do Boneco em Itacaré (BA). Na ocasião, o desenvolvedor fez uma simulação que atestava a possibilidade de uso do git-annex para a implementação do BBX.

9 Diferentemente da ideia de "inclusão digital", muitas vezes empregada para remeter a familiarização de pessoas com ferramentas proprietárias, a "apropriação tecnológica" visa compartilhar conhecimentos sobre o funcionamento das tecnologias que habilitem outras pessoas a participarem da própria prática de construção tecnológica.

oficinas de duração estendida que poderiam começar com uma prática de abrir as máquinas físicas em roda para se familiarizar com seu funcionamento. Essas oficinas, que visam remover o distanciamento entre pessoas e tecnologias, podem fazer com que pessoas que nunca tiveram um contato prévio com computadores aprendam a criar sites pessoais ou páginas wiki em poucos dias. Esse é o espírito das *mucuações*, rodas coletivas de programação ou de construção de hardware que são promovidas até hoje pela Rede.

Entretanto, o contexto político mudou: a ideia utópica da internet como uma rede livre e horizontalizada que um dia animara ativistas desenvolvedores a confluírem com os quilombos e aldeias indígenas foi largamente problematizada. Isso não significa que uma outra internet não seja possível, mas que o ideal de apropriação tecnológica foi em parte desviado pelo desenvolvimento capitalista que tornou grandes empresas de tecnologia e sua lógica proprietária verdadeiros pontos de passagem obrigatória (Latour, 2011). É necessário vontade política, bem como pessoas com disposição, para "construir um mundo mais do nosso jeito", uma internet que não seja .com, .org, ou .gov, mas .nós (Casa de Cultura Tainã, 2025). A Casa de Cultura Tainã foi, e ainda é, um polo que unia vivência comunitária e conhecimento em software livre, o que fez com que muitos de seus membros se tornassem implementadores em políticas públicas estatais (como o GESAC e Pontos de Cultura, ver abaixo). Hoje, a Tainã e a Rede Mocambos são articuladores centrais da pauta sobre software livre e soberania digital no país. Para tornar esse "sonho" possível, a Rede Mocambos e seus Núcleos de Formação Continuada, isto é, as comunidades integrantes da Rede, têm articulado alianças através de uma ideia de "extensão comunitária": o reconhecimento efetivo das comunidades como pontos de produção de conhecimento deve permitir que elas se tornem proponentes de projetos. Isso deve acontecer com parceiros como, por exemplo, a Universidade, que historicamente praticou uma extensão universitária que coloca os territórios em uma posição de beneficiários de políticas e de pesquisas (ver CASA DE CULTURA TAINÃ/REDE MOCAMBOS *et al.,* 2024).

Embora exista um reconhecimento das instituições oficiais da necessidade de se valorizar os saberes gestados em localidades não acadêmicas, e a introdução de políticas como ações afirmativas e programas de notório saber, uma mudança institucional significativa ainda não aconteceu. A proposta de extensão comunitária

tensiona a lógica centralizadora do Estado e os privilégios das Universidades como os únicos lugares onde se produz conhecimento válido. Além disso, ela questiona a lógica da concorrência inerente às políticas baseadas em editais e a ideia de projetos com um começo e um fim, que não dão conta da continuidade dos processos comunitários: um território não tem um começo e um fim. O Baobáxia, ao dar concretude ao sonho por meio da criação de um acervo de memórias compartilhadas, mostra a potência de uma alternativa afroindígena que questiona o individualismo e o imediatismo dados, estendendo as vivências comunitárias já existentes para a internet, a construção de territórios digitais livres.

História

Como relatado por Vincenzo Tozzi (2011), um dos inícios do BBX pode ser traçado até o ano de 2004, em Florença (Itália), quando um grupo de estudantes do curso de informática da Universidade de Florença, o coletivo de informática Ada Byron, se associa com o coletivo Hipatia para organizar um evento sobre "liberdade do conhecimento". Nessa oportunidade, o autor conhece representantes do governo brasileiro, Sérgio Amadeu e Elaine da Silva, e, em 2005, se muda para Brasília, onde começa a trabalhar no programa de inclusão digital do Brasil, o GESAC (Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão).

O GESAC e o software livre no Brasil

O GESAC era, na ocasião, um grande projeto de inclusão digital na América Latina, prevendo um número inicial de 3200 conexões de internet via satélite que teria se expandido, em 2011, para mais de 11000 conexões (Tozzi, 2011). Além disso, o programa contava com uma plataforma de serviços online e uma equipe para realizar a implementação nos territórios. Um aspecto notável foi o uso de software livre em diferentes níveis do programa. Alternativamente ao software proprietário, que inclui um estrito regime de propriedade intelectual que permite a seu dono transformar uma sequência lógica de operações abstraída do hardware e escondida de quem adquire sua permissão de uso em uma mercadoria como qualquer outra (conferir Kittler, 1995), o software livre pode ser definido como:

> aquele software que respeita a liberdade e senso de comunidade dos usuários.

> Grosso modo, isso significa que **os usuários possuem a liberdade de executar, copiar, distribuir, estudar, mudar e melhorar o software**. Assim sendo, "software livre" é uma questão de liberdade, não de preço (Free Software Foundation, 2023, **grifo no original**).

Para que um software seja considerado livre ele deve conter quatro liberdades: 0) de executar o programa; 1) de estudar como ele funciona e adaptar para suas necessidades; 2) de redistribuir cópias; 3) de redistribuir cópias de versões modificadas. Para que isso seja possível, é imprescindível que o código-fonte do programa seja disponibilizado. Esse tipo de software é publicado com licenças como a GNU General Public License (GPL, Licença Pública Geral). Exemplos de softwares livres são os sistemas operacionais baseados em GNU/Linux (como o Ubuntu e o Debian), o navegador de internet Mozilla Firefox e o processador de texto Libre Office Writer.

Segundo relata Tozzi (2011, p. 2), seu trabalho, como o de outros agentes do programa, "consistia na pesquisa e experimentação de soluções informáticas aplicadas aos mais variados habitat e contextos sociais e culturais". O GESAC atendia as mais distintas realidades tais quais escolas, associações, quarteis, comunidades rurais, aldeias indígenas, quilombos e comunidades caiçara, priorizando o diálogo e a troca, como na preferência de rodas de conversa alternativamente a aulas (Tozzi, 2011). Essa experiência congregou pessoas de diferentes contextos para trabalhar no programa, aproximando ativistas de coletivos como o Indymedia e o Intervozes.

A Casa de Cultura Tainã e a Rede Mocambos

Foi por meio dessa experiência que se inicia a colaboração com uma das comunidades inicialmente atendida pelo GESAC, a Casa de Cultura Tainã, que, naquela ocasião, "colocava as bases do primeiro núcleo da Rede Mocambos" (Tozzi, 2011, p. 2). A Casa de Cultura Tainã, localizada na periferia de Campinas, no estado de São Paulo, foi fundada em 1989 como uma associação de moradores e atualmente se constitui como um espaço de formação cultural, política e tecnológica cuja missão é "possibilitar o acesso à informação, fortalecendo a prática da cidadania e a formação da identidade cultural, visando contribuir para a formação de indivíduos conscientes e atuantes na comunidade" (Casa de Cultura Tainã, s.d.). O espaço mobiliza diversas atividades como horta

comunitária, biblioteca, oficinas, peças teatrais, entre outros projetos.

Uma das iniciativas da Casa de Cultura Tainã é a articulação da Rede Mocambos, a qual pode ser descrita como uma "rede solidária de comunidades" (Tozzi, 2011, p. 7), envolvendo mais de duzentos territórios, como quilombos, aldeias indígenas e pontos de cultura, a fim de compartilhar ideias e fortalecer esses territórios por meio do apoio mútuo. Uma das frentes de atuação é a articulação tecnológica, para que possam gerir e construir seus próprios meios de comunicação, adaptando as tecnologias digitais aos seus contextos (Tozzi, 2011). Segundo Tozzi (2011, p. 7):

> A Casa de Cultura Tainã, núcleo fundador da Rede Mocambos, [está] entre as primeiras realidades populares que perceberam a necessidade do Software Livre, como expressão de liberdade de poder criar as próprias ferramentas tecnológicas digitais. A exclusão digital não diz respeito somente ao acesso ao mundo digital mas também da impossibilidade de participar [d]a sua criação e desenvolvimento.

Nesse contexto, o protótipo do BBX surge como "uma solução tecnológica para facilitar a comunicação entre comunidades quilombolas [da Rede Mocambos]" (Tozzi, 2011, p.2). Seu desenvolvimento dá a possibilidade de participação efetiva das comunidades da Rede no universo tecnológico digital.

Redes federadas eventualmente conectadas e o surgimento do Baobáxia

Contra a arquitetura largamente centralizada da internet em sua forma prática atual, e por surgir de uma demanda já existente de quilombos brasileiros, o BBX parte da ideia alternativa de se constituir como uma rede *descentralizada* (também chamada de rede federada). Essa arquitetura é um ponto intermediário entre o modelo *centralizado* em que um nó da rede é o mais importante e centraliza todas as conexões, e o *distribuído*, também chamado ponto a ponto (p2p, *peer-to-peer)* em que nós atomizados se comunicam diretamente entre si sem a mediação de nós relativamente centralizadores. Embora as tecnologias p2p existam e sejam uma alternativa ao modelo centralizado, elas não se adaptam bem à realidade concreta da Rede Mocambos:

> As conexões das comunidades da RM [Rede Mocambos] são quase todas via satélite, com banda muito limitada. Os protocolos P2P, pesando na banda de muitos nós, para operações efetuadas por um único nó, penalizariam exatamente o recurso mais escasso, [a banda de internet]. (Tozzi, 2011, p. 5).

Além disso, a própria Rede Mocambos possui uma estrutura que se assemelha mais a uma arquitetura descentralizada – diferentes coletividades que se comunicam entre si – do que uma arquitetura distribuída – indivíduos isolados que se comunicam em um mesmo plano achatado[10]. No momento de escrita da tese, a Rede Mocambos envolvia "mais de duzentas comunidades quilombolas, coletivos, aldeias indígenas, pontos de cultura e terreiros" (Tozzi, 2011, p. 7). A conexão de internet para as comunidades eram providas pelo GESAC e cada comunidade possuía uma sala com 10 computadores para acesso público providos pelo programa Telecentros.BR, outra iniciativa do governo federal. Além disso, a maioria das comunidades se encontravam na área rural, com difícil acesso a outros meios de comunicação. Uma rede federada é particularmente adequada para essa realidade em que existe uma estrutura organizacional que "pode se espelhar na estrutura da rede" e que faz a sua gestão (Tozzi, 2011, p. 6).

Uma importante demanda da Rede Mocambos foi um funcionamento adaptado à realidade em que nem todas as comunidades da Rede possuem conexão com a internet ou estão conectados a ela o tempo todo. Desse modo, projetou-se uma arquitetura denominada "rede federada eventualmente conectada", "uma rede federada baseada em conexões não sempre disponíveis, como as conexões por satélite, com a exigência de manter os serviços federados ativos, mesmo em ausência de comunicação" (Tozzi, 2011, p. 6-7).

Primeira versão, mucuas e data centers comunitários livres

Essa ideia foi tomando forma até a constituição da primeira versão do BBX (figura 1).

---

10 Conferir o seguinte relato oferecido por Tozzi (2011, p. 8) que, embora em outro contexto, oferece paralelos para pensar a diferença entre uma arquitetura em que os nós são indivíduos ou comunidades: "Alguns anos atrás, em Brasília, numa reunião do programa Luz Para Todos, programa federal para levar a eletricidade a população da área rural, um cacique disse que, mesmo querendo energia elétrica, esta deveria ser limitada aos espaços comunitários e não resisdenciais. […] Além dos aspectos culturais, ter um contador e uma conta para cada casa significarai introduzir custos em dinheiro [de maneira individualizada], que não são compatíveis com a economia deles".

Cada instância que roda a aplicação do BBX é chamada de mucua, uma alusão ao fruto do baobá. Tal como este contém sementes, ela conteria sementes das memórias (fotos, musicas, vídeos, textos, …). O BBX funciona de modo que as diferentes mucuas podem se comunicar via internet, trocando conteúdos entre os territórios. Na ausência de conexão, as trocas também podem ser feitas estabelecendo-se uma conexão local. As chamadas "mucuas móveis" são construídas já com uma antena de wi-fi que supre a ausência de conexão dos territórios, criando uma rede local.

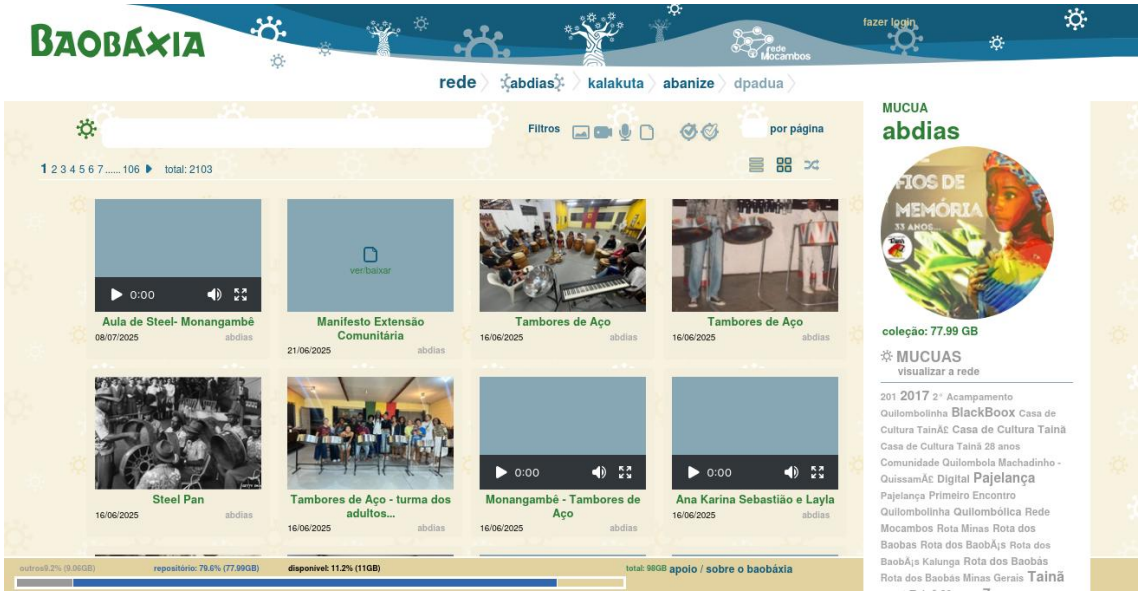


Figura 1: Primeira versão do Baobáxia. Fonte: https://baobaxia.mocambos.net/#mocambos/abdias/bbx/ search/ (acesso: 15 out. 2025).

Com isso, teve início o Baobáxia, na *Rota dos Baobás*. Nas caminhadas entre os territórios, além de sementes e mudas de baobá, foram levadas as mucuas digitais para serem instaladas nas infraestruturas locais das comunidades pertencentes à RM. A questão da terra e do território era comum a todas essas comunidades, de modo que o BBX significou a criação de um território digital livre, respeitando as particularidades de cada região e fortalecendo os compartilhamentos e encontros. Mais do que apenas levar uma aplicação, a *Rota* incentiva a comunicação comunitária autônoma, incentivando a apropriação tecnológica crítica por parte dos territórios, de forma articulada com as vivências e

práticas locais[11].

A primeira mucua de BBX foi plantada na Ocupação Cultural Mercado Sul Vive, em Taguatinga (DF), e foi chamada de DPadua. A segunda mucua criada foi a Abdias, na Casa de Cultura Tainã, em Campinas, e a terceira, a Cabruca, no Assentamento Terra Vista, em Arataca (BA). Esses territórios e mucuas formam os Núcleos de Formação Continuada (NFCs), pontos mais estruturados e fortalecidos da RM, que funcionam como articuladores e multiplicadores da Rede.

Paralelamente aos NFCs, criou-se o Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital (NPDD) da Rede Mocambos. O NPDD é responsável por apoiar o desenvolvimento de tecnologias digitais da RM. Além de estruturar a rede digital, o NPDD também visa formar novos desenvolvedores para contribuir na construção de tecnologias. Ele participa da construção de redes:

> Pense na rede como algo que te pertence não como algo que pode somente usar. A partir disso vamos construindo a rede do jeito que a gente precisa. Vamos construindo redes nas nossas comunidades, estruturando elas de forma que possam funcionar na Internet, mas não depender dela. (Rede Mocambos, 2024)

Diante dessa premissa, os territórios digitais da RM estão em contínuo desenvolvimento, sempre se adaptando às necessidades e vontades da RM. A primeira versão do BBX, espalhada pelas comunidades através da *Rota dos Baobás* ainda segue sendo utilizada por diferentes territórios da Rede.

Nova versão

Como apresentado por Fernão Lopes (2024), uma nova versão do Baobáxia está em desenvolvimento (figura 2). As principais diferenças em relação à versão original é a possibilidade de criação de múltiplos repositórios de arquivos e a extensão do Baobáxia para outros objetivos que envolvem a gestão compartilhada. Um exemplo deste é a criação de um mapa construído coletivamente. Os diferentes repositórios são chamados

11 Uma versão desatualizada da Rota pode ser acessada em <https://mapa.mocambos.net/> (acesso: 15 out. 2025).

"galáxias" – "um conjunto de dados, temático ou de afinidade, que contém sua rede própria de mucuas" – e guardam em si diferentes "saberes" – "tipos de conteúdos específicos passíveis de armazenamento na plataforma, cada um com suas particularidades":

> Pode-se dizer que ambas novidades são multiplicadoras das possibilidades do Baobáxia: as galáxias multiplicam seu uso por diferentes assuntos ou interesses. Assim, é possível criar uma galáxia relacionada a fichas de plantas cultivadas nas comunidades; ou galáxia para conteúdos a serem usados por rádios livres e comunitárias; e é também possível criar um saber do tipo semente, que pode ser um objeto digital que referencia um objeto físico. Sendo software livre, é possível codificar novos saberes com funcionalidades totalmente novas. Os caminhos são vários e dependem mais do uso que se faça da ferramenta (Lopes, 2024).

Figura 2: Nova versão do Baobáxia. Fonte: https://baobaxia.net/pt-BR/archive (acesso: 15 out. 2025).

Assim como no caso da primeira versão, o objetivo das galáxias e das novas funcionalidades de gestão compartilhada visam estender as práticas comunitárias da Rede para o universo digital.

O Baobáxia, uma galáxia de memórias

O termo Baobáxia aglutina as palavras galáxia – significante que remete ao universo das estrelas e do sonho – e baobá – árvore africana que representa a memória coletiva. Assim, o BBX carrega os sonhos e as memórias da Rede Mocambos. Nesse sentido, o BBX traduz as práticas comunitárias já existentes nos territórios para o meio digital.

No BBX, a simbologia e arquitetura refletem os modos de viver dos territórios da RM. Não se trata de impor tecnologias digitais hegemônicas que não dialogam com as percepções das comunidades, mas sim de criar infraestruturas que os territórios possam se apropriar e que possam fortalecer a organização coletiva. Ao invés de "servidores" e uma nuvem abstrata, há mucuas e data centers comunitários livres em localidades conhecidas. Ao invés de inclusão digital, tem-se apropriação tecnológica. Ao invés de uma segurança baseada em restrições e segmentação de informações, tem-se uma perspectiva de segurança baseada na confiança, nas trocas e no cuidado coletivo. Tudo isso inspira a arquitetura e o uso. A tecnologia é uma semente que germina nas vivências, trocas e cuidado entre os territórios da rede.

Construção de memória afroindígena

Se podemos dizer, contrariando a tese da neutralidade da tecnologia, que todo algoritmo age afetando seu entorno social (ver, por exemplo, Gonçalves, 2025, sobre a ideia de mediação algorítmica), qual a ação desempenhada pelo Baobáxia? Vimos que sua arquitetura e modo de funcionamento são baseados na estrutura da rede de comunidades e suas práticas e que seus mecanismos se assentam sobre outros algoritmos, como é o caso do git-annex. Desse modo, podemos dizer que o que é próprio do Baobáxia é a extensão das práticas comunitárias para o meio digital, o que permite a criação de um acervo de memórias afroindígena que é perene, categorizado e compartilhável com outras comunidades da Rede. Como apresentado por Lopes (2024):

> Não foi apenas uma vez que acervos se formaram e se perderam, seja por fatores relacionados à guarda dos arquivos e das máquinas, ao sabor das mudanças políticas ou ainda por mudanças outras que nos afastavam da posse efetiva dos arquivos físicos. No meio digital, é possível que um arquivo esteja longe em termos de distância e ainda estar sob seu controle. Mas essa ação

> requer mais cuidado. Percebemos que os acervos ficam mais seguros quando estão conosco, mas também quando multiplicamos nossa segurança distribuindo e compartilhando com nossa rede. São muitas as vantagens: além de garantir que nossos dados são melhor cuidados por uma comunidade do que por uma empresa privada, de quebra os compartilhamos e acessamos também a memória de outras comunidades da nossa rede. Território caminha com a autonomia.

Desse modo, além da criação e preservação da memória, a rede digital também participa da vida comunitária pela criação e possibilitação de novas formas de encontros:

> Caminhos que separam e juntam são os caminhos de nossas comunidades, que caminham juntas mas cada uma trilhando seu chão local. Assim, quando um novo vídeo é enviado para uma mucua no território Xavante, uma nova música é enviada dos estúdios da Tainã em Campinas. E a rede segue seu caminho, até que em dado momento houver uma sincronização: são os encontros, as rotas, em que trazemos e levamos presentes, seja uma farinha de mandioca especial, um tambor ou uma música nova que nunca foi tocada antes por aquelas bandas, ou uma que já não se canta mais e foi lembrada. E nesses encontros, que podem ser instantâneos como uma roda de conversa online ou de corpo presente como uma viagem, dados e memórias trafegam de uma mucua para a outra - seja por um computador ligado à internet ou pela uma rede local por meio de um computador portátil (Lopes, 2024).

São esses encontros, a construção de um acervo coletivo de memória e as trocas por ele possibilitadas que dão fundamento para a existência do Baobáxia. Nesse sentido, tal qual outras tecnologias analógicas de compartilhamento e comunicação, o BBX é sobretudo uma tecnologia de memória, que estende as capacidades da Rede por meio das tecnologias digitais.

Apropriação tecnológica

Dentro da Rede, não há nem uma atitude tecnofílica, que vê nas tecnologias a solução para todos os problemas, nem tecnofóbica, de completa rejeição. A tecnologia não é nem

ferramenta neutra, nem robô, adversário do humano (Simondon, 2020). Enquanto parte da RM, as tecnologias estão em processo de interação contínua, adaptando-se aos modos de vida da RM e os transformando. Por isso, elas não podem ser entendidas como caixas-pretas fechadas (Latour, 2011):

> A neutralidade do meio é muitas vezes tida como certa, assim fica difícil perceber quanto este na realidade influi e condiciona nossas ações e nossos objetivos. Somos levados a pensar o meio como neutro, mas se considerarmos, como exemplo, os principais e mais comuns meios de comunicação, as línguas, podemos perceber como essas não são intercambiáveis sendo a expressão das culturas e das sociedades que as usam e as vivem. Na era digital é importante considerar o peso e a influencia das novas linguagens e meios de comunicação. (Tozzi, 2011, p. 2-3)

Nesse sentido, a RM propõe uma aproximação com as tecnologias digitais oposta ao convencional, abrindo as caixas fechadas, desafiando a alienação técnica do tempo presente (Simondon, 2020). Primeiro, busca-se compreender a tecnologia: desmontar as máquinas em roda, entender como elas funcionam, ver quais peças e códigos se articulam para que ela possa funcionar. Junto a isso, tem-se a apropriação: entender para que as máquinas servem, qual a função de cada parte, o que é possível fazer com elas. Por fim, existe um processo de ressignificação: pensar de que formas a tecnologia pode colaborar com as lutas concretas dos territórios e criar novas formas de criação e uso. É por isso que a perspectiva do letramento digital não é suficiente: não basta aprender a utilizar as principais tecnologias digitais, é preciso se apropriar verdadeiramente delas, passar de um estado de usuário passivo, para um de participante ativo no próprio processo inventivo e de construção das tecnologias contemporâneas.

Considerações finais

Partindo de uma experiência concreta, uma roda de conversa sobre o Baobáxia e memória, este texto buscou fazer uma apresentação breve e inicial do Baobáxia, um acervo multimídia e descentralizado criado e mantido pelo Núcleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital da Rede Mocambos. Tal apresentação focou em duas dimensões: o aspecto inventivo e participativo das práticas de apropriação tecnológica

envolvidas na construção das tecnologias digitais da Rede; e o modo como o BBX se constitui como uma tecnologia de memória por meio da extensão de práticas comunitárias de registro e compartilhamento nos territórios para o ambiente digital. A perspectiva apontada pelo software, fortemente baseada nas práticas comunitárias da Rede Mocambos, diverge do funcionamento dominante das tecnologias digitais hegemônicas, apontando para uma internet mais independente e autônoma, a constituição de territórios digitais livres e, em última instância, de "um mundo mais do nosso jeito".

Referências

CASA DE CULTURA TAINÃ. **Manifesto Ponto Nós**. Baobáxia, 2025. Disponível em: https://baobaxia.net/pt-BR/midia/rede-mocambos_4a08/laudelina_977e/manifesto-ponto-nos_8b69. Acesso em: 9 jul. 2025.

CASA DE CULTURA TAINÃ. **Casa de Cultura Tainã – Patrimônio, memória e resistência**. Disponível em: https://taina.net.br/taina-30-anos-patrimonio-memoria-e-resistencia/. Acesso em: 15 de out. 2025.

CASA DE CULTURA TAINÃ/REDE MOCAMBOS *et al.* **Por uma Extensão Comunitária!: Manifesto dos territórios, dos coletivos negros e dos coletivos de extensão da Unicamp**. Baobáxia, 2024. Disponível em: https://baobaxia.mocambos.net/##mocambos/abdias/media/9bc57417-0a18-4303-8f47-e22ff3372669. Acesso em: 9 jul. 2025.

FARDIN, Sônia A. TC Silva: tecnologia e ancestralidade. *In*: OLIVEIRA JUNIOR, Wenceslao Machado De; LUZ, Renata Soares Da (orgs.). **Casa dos saberes ancestrais : diálogos com sabedorias africanas e afro-americanas**. 1. ed. Universidade Estadual de Campinas, Biblioteca Central Cesar Lattes, 2021. p. 332–69. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/omp/index.php/ebooks/catalog/book/145. Acesso em: 13 fev. 2025.

LOPES, Fernão G. de L. **Nova versão do Baobáxia vem aí!**. 2024. Disponível em: https://baobaxia.net/pt-BR/blog/rede-mocambos_4a08/copaiba_d768/nova-versao-do-baobaxia-vem-ai_0b5a. Acesso em: 30 set. 2025.

FREE SOFTWARE FOUNDATION. **O que é o software livre?**. 2023. Disponível em: https://www.gnu.org/philosophy/free-sw.pt-br.html. Acesso em: 20 set. 2025.

GONÇALVES, Rafael. **Mediação algorítmica e aprendizado de máquina: uma caracterização baseada em patentes da Google sobre técnicas de modulação de**

atividade. 2025. 219 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2025. Disponível em: https://rafaelg.net.br/dissertacao.pdf. Acesso em: 30 mar. 2025.

GUIN, Ursula Le. **A teoria da bolsa da ficção**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2021.

HESS, Joey. **Who needs whiteboards when you have strange seed pods from the jungle**. 2014. Disponível em: https://joeyh.name/blog/entry/who_needs_whiteboards_when_you_have_strange_seed_pods_from_the_jungle/. Acesso em: 29 set. 2025.

KITTLER, Friedrich. There is No Software. **CTheory**, 1995. Disponível em: https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14655. Acesso em: 29 jun. 2024.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. tradução: Ivone C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2011.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *In*: RATTS, Alex. **Eu Sou Atlântica: Sobre a Trajetória De Vida De Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imesp, 2006.

REDE MOCAMBOS. **Nucleo de Pesquisa e Desenvolvimento Digital**. 2024. Disponível em: https://wiki.mocambos.net/index.php/NPDD. Acesso em: 15 out. 2025.

SIMONDON, Gilbert. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. tradução: Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020.

TOZZI, Vincenzo. **Redes federadas eventualmente conectadas: Arquitetura e protótipo para a Rede Mocambos**. 2011. 42 f. Tese do Corso di Laurea in Informatica - Università degli Studi di Firenze - UniFI, Itália, 2011. Disponível em: https://baobaxia.mocambos.net/#mocambos/kalakuta/media/3ba96dee-2c8e-47a8-b6fe-e0e01d1283d0. Acesso em: 20 set. 2025.

TOZZI, Vincenzo. A viagem de Mana. *In*: BORGES, Fabiane M. (org.). **Technoxamanismo**. Invisíveis Produções, 2016. p. 255–6. Disponível em: https://baobaxia.net/pt-BR/midia/baobaxia-2014_a954/mana_bee9/tcnxmnsm-livro-tecnoxamanismo_43b8. Acesso em: 20 set. 2025.

O que contam os caminhos das águas?
Pensando a partir de experiências artístico-pedagógicas entre México e Brasil

Alice Lima Nin[1]

Resumo

Frente a renovada ofensiva extrativista por Abya Yala, este trabalho parte da criação coletiva de um material chamado “Cartas D'água”, uma experiência política, artística e pedagógica realizada entre México e Brasil. O objetivo é refletir sobre a importância de dar-se conta da interdependência ecológica, em especial a interdependência com corpos de água, para retomar a autodeterminação dos povos e a construção da vida em comum. As Cartas D'água nos contam sobre pedagogias de retomada, pedagogias reconstrutoras, seus caminhos e relações, situados, particulares, diferentes (e antagônicos) aos propostos pelo capital. Mas também nos contam, a partir das águas, sobre como o capitalismo reorganiza a condição de interdependência, tentando ocultar sua relação ontológica com a reprodução da vida na terra. Através das cartas, o trabalho elabora sobre a capacidade de reproduzir a vida comum, em oposição a lógica do valor capitalista, percorrendo diferentes escalas e caminhos de interdependência entre seres humanos e mais-que-humanos.

Palavras-chave: Ecologia Política, Educação Popular, Retomada, Interdependência.

[1] Mestre em Estudios Latinoamericanos pelo Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos da Universidad Nacional Autónoma do México (UNAM).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Esse trabalho é parte do desdobramento da pesquisa de mestrado titulada "Tejiendo insurgencias junto al río Tapajós: Interdependencia y politicidad en las luchas por la defensa de la vida en la Amazonía brasileña" (Lima Nin, 2023), desenvolvida no programa de pós graduação em Estudos Latino-americanos da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A pesquisa tinha como objetivo refletir sobre como as relações de interdependência com os corpos de água criam linguagens políticas, desde um estudo de caso sobre a defesa do baixo Rio Tapajós, no estado do Pará, Brasil.

Acompanhar várias experiências de práticas educativas no baixo Tapajós permitiu refletir sobre a diversidade de linguagens e ferramentas que a educação popular utiliza na região, e como cada uma delas inclui e disputa, à sua maneira, o rio como território de política, ampliando a diversidade de estratégias de resistência à voracidade capitalista e extrativista no Tapajós. Como uma das formas de materializar a pesquisa para além da dissertação, e de estabelecer uma contribuição mais direta para a prática educativa das minhas interlocutoras, foi elaborado um material artístico-pedagógico em colaboração com educadoras do Instituto Mureru Eco Amazônia (IMEA), para ser utilizado nas oficinas de educação popular realizadas por elas. Trata-se, portanto, de um material orquestrado pelas necessidades que surgiram do encontro com o baixo Tapajós.

O texto segue a estrutura apresentada no congresso, desenvolvendo e aprofundando o que foi debatido no Seminário Temático "Terra viva, terra livre: retomadas, movimentos e alianças contracoloniais no tempo das catástrofes". Por isso, está dividido em três partes: a primeira dedicada a definir do que estamos falando quando falamos de interdependência; a segunda aos gestos de retomada que marcam a disputa pelos termos de interdependência; e a terceira a um mergulho na experiência das Cartas D'água, contando sobre seu processo criativo, sua estrutura, seus desafios e limitações, e fazendo um sobrevoo por duas oficinas realizadas com elas no México, em 2024, respectivamente em Tlalnepantla, no Estado do México, e Coatepec, em Veracruz.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Assim, esse trabalho parte também de um outro encontro fundamental, entre o México e o Brasil. Trata-se de uma experiência marcada pelo encontro com o México, suas tradições de luta e pensamento crítico. Portanto, essa reflexão sobre as Cartas é também totalmente permeada pelos debates mexicanos que pude conectar-me, e existe nesse meio-do-caminho curioso, que é também linguístico: escreve-se entre idiomas e linguagens que se assemelham e, ao mesmo tempo, se distanciam constantemente. Há, portanto, muitas camadas de tradução (para além da língua) que condicionam este trabalho, além do desejo de estabelecer pontes entre a experiência mexicana e a brasileira.

Do que estamos falando quando falamos de interdependência?

"Nadie vive en todas partes, todo el mundo vive en algún lugar. Nada está conectado a todo, todo está conectado a algo."
Seguir con el Problema, Donna Haraway

O ciclo e o pulsar das águas fluviais produzem e são produzidos pela interdependência multiespecífica entre as naturezas humanas e extra-humanas. Ou seja, o pulso dos rios participa na coordenação entre as diferentes formas de vida vinculadas a ele e seus ritmos reprodutivos. A partir dessa perspectiva, poderíamos dizer que, com os rios, surgem mundos multiespecíficos, e que o rio vivo é produzido pelos cruzamentos metabólicos desses organismos construtores, como chama Anna Tsing (2021).

Assim, os diferentes trânsitos (cosmológicos? metabólicos?) entre naturezas — ou encaixes, nos termos de Moore (2020) — configuram condições de interdependência que implicam exercícios cosmopolíticos (Stengers, 2014). O capitalismo, por exemplo, organiza posições (e políticas) entre naturezas humanas e extra-humanas em função de seus interesses produtivos, criando assim uma ecologia-mundo (Moore, 2020).

A interdependência, da forma como a entendemos aqui, diz respeito ao conjunto de relações que tornam possível a reprodução da vida em seu conjunto, tratando-se de uma condição ontológica para a vida (Herrero, 2023; Navarro; Gutiérrez, 2018; Navarro Trujillo; Linsalata, 2021; Orozco, 2014). Desde essa perspectiva as relações fundamentais

para a vida na terra são, portanto, muito mais vinculadas a colaboração e a simbiose do que às competição entre espécies (Margulis, 2022).

Isso não significa que as relações de interdependência se estabeleçam de forma automática e pacífica entre as espécies, quer dizer, essas relações também, e sobretudo, são relações conflitivas. A disputa por suas formas, termos e caminhos é relativa, entre outras coisas, à escolhas (cosmo)políticas. Não se trata, portanto, de relações necessariamente positivas, e muito menos românticas, afinal, o capitalismo também reorganiza a interdependência de acordo com suas necessidades metabólicas (Linsalata, 2020; Moore, 2020). Mas baixo a forma capitalista a interdependência é frequentemente invisibilizada, como se não dependêssemos de seus termos (Herrero, 2023). Perdemos o traço de seus caminhos, de suas histórias. Parece que pela mão da tecnologia capitalista seria possível emancipar-nos dessa rede de relações constitutiva da vida em comum, evadindo consequências e responsabilidades. Assim, muitas vezes esquecemos que existem outros caminhos e encaixes para a vida interdependente, como se não houvesse trajetórias de larga temporalidade que nos lembram dessas outras formas de estar no mundo (Neves, 2022).

Existe, portanto, a necessidade de reconhecer a interdependência entre os seres e, nesse caso, com a água, tornando perceptível a intrínseca relação entre a água e a vida, construindo e reconstruindo continuamente esse vínculo que, à primeira vista, pode parecer dado, mas que na realidade requer muita elaboração e atenção. O material das Cartas D'água busca, através da prática artística e pedagógica, identificar alguns caminhos pelos quais a conexão com os corpos d'água é coletivamente percebida, mapeando as formas de presença e ausência da relação com a água no cotidiano dos territórios, com atenção especial aos esforços voltados à reconstrução sensível de linguagens políticas capazes de reafirmar a autodeterminação dos povos em sua convivência interdependente. Nesse contexto, destaca-se o papel central da Educação Popular como prática criadora de mundos, por meio da qual se torna possível dar a ver a interdependência com o rio e com os mundos hídricos, mobilizando processos de aprendizagem sustentados pela potência do entrelaçamento entre diferentes linguagens políticas, artísticas e afetivas. (Lima Nin, 2023, 2025)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Fica claro que a interdependência constitui o eixo central desta reflexão. E que refere-se ao conjunto de relações produzidas coletivamente entre humanos e mais-que-humanos assegurando a reprodução material, simbólica e afetiva da vida (Navarro; Gutiérrez, 2018). Embora a interdependência seja, "em si mesma" (Orozco, 2014, p. 238), uma condição ontológica da existência, não sendo possível excluir-se ou dissociar-se de suas múltiplas conexões, tais vínculos podem ser sistematicamente ocultados, como tende a ocorrer sob o capitalismo. Assim, conforme propõe Amaia Pérez Orozco, "a aposta política é torná-la visível e construí-la de outra forma" (Orozco, 2014, p. 238). Nessa perspectiva, ainda que a interdependência seja compreendida como uma condição ontológica, segue em disputa as formas, caminhos, e sentidos que lhe são atribuídos.

A interdependência entre seres necessita, portanto, de práticas de cuidado. É preciso cuidar para lembrar desses outros caminhos de interdependência centrados não na reprodução do valor capitalista, mas na reprodução da vida em comum. São essas práticas de cuidado, práticas construtoras, às quais as Cartas D'água se conectam, perseguindo formas de conjurar uma e outra vez a capacidade de forma (Gutiérrez; Navarro; Linsalata, 2016) na ação coletiva, servindo como ferramenta de criação e memória desses outros mundos que perseguimos juntos frente ao tempo de catástrofes que nos tocou viver.

Os gestos ou pedagogias de retomada

Entendendo, portanto, que existem diversas práticas que tem a capacidade de retomar, recriar e reimaginar esses caminhos e formas de interdependermos entre-mundos, nos centramos na recorrente presença dos gestos de retomada, buscando aprofundar um pouco em suas dimensões e sentidos. Retomar, aqui, não está vinculado ao sentido de retorno à um passado que ficou morto e estendido atrás de nós. Retomar, aqui, configura um processo vivo de aprendizagem entre diferentes gerações e formas de vida em comum. E esse processo é ao mesmo tempo muito concreto, material, sensível e afetivo.

Em algum lugar essas retomadas tratam de um esforço por forjar mundos que reconheçam a interdependência como condição para a vida. Sobre o ato de forjar mundos, Renato Sztutman (Sztutman, 2018) aponta que o ato ou atitude de *reclaim*, nos termos de

Stengers, que ele traduz para o português como "retomar" ou "reativar", é crucial para a proposta cosmopolitica da autora. Em movimento de reapropriação e reativação, pensando na produção, em parte por recuperação, de capacidades e politicidades que permitam que as lutas persistam em "tornar-se capazes de habitar novamente as zonas de experiência devastadas" (Stengers; Pignarre; Goldstein, 2018, p. 188), a partir de movimentos práticos de experimentação coletiva que incluem "curar e reapropriar-se, reaprender e lutar" (Stengers; Pignarre; Goldstein, 2018, p. 188).

Mas o que é que estas pedagogias reativam, reapropriam e retomam? De alguma forma, elas reorganizam a interdependência, disputam seus termos (Navarro Trujillo; Linsalata, 2021), e muitas vezes isso implica outras formas de encaixar o humano e o não humano diferentes das capitalistas (Moore, 2020). Assim, esse deslocamento (em movimento de reapropriação) de encaixes e cosmologias entre naturezas humanas e mais-que-humanas acompanha um constante questionamento da forma capitalista de organizar a interdependência.

Assim, as cosmopoliticas invocadas aqui "passam forçosamente por agenciamentos e conexões entre modos de existência heterogêneos" (Sztutman, 2018, p. 342) permitindo assim destacar também a articulação entre modos heterogêneos de luta e linguagens políticas. Essa exercício cosmopolítico permite visibilizar e experimentar as possibilidades de coexistência entre mundos, e negociá-las, limitá-las, às vezes até impedi-las. Em outras palavras, permite gerenciar contradições e localizar antagonismos: entre quais formas de vida e entre quais mundos é possível produzir coexistências? Quais contradições escolhemos habitar e quais não suportamos? Que mundos devoram mundos?

Talvez esses gestos e pedagogias de retomada estejam justamente disputando esses mundos que devoram (sacrificam) mundos. Como pedagogias de criação coletiva de pragmáticas de luta e, portanto, de recuperação e fortalecimento de vínculos disfuncionais ao capital. Mas nunca no sentido de um retorno ao passado que se perdeu. São práticas de retomada que não significam um retorno ao passado linear de uma suposta "pré-modernidade", mas exercícios de retomada de capacidades cosmopoliticas de criação e trânsito (guerra?) entre mundos. Pedagogias que tentam recuperar e reativar vínculos que produzem o comum (Gutiérrez Aguilar, 2017) e defendem a interdependência radical com os corpos de água a partir da disputa cosmopolitica.

Em outras palavras, na provocação cosmopolitica que as lutas por retomada fazem, a educação popular surge como um organismo invasor (condutor) capaz de "potencializar encontros, conectar práticas. Reativar aquilo que foi saqueado, o conhecimento que faz o comum, a comunidade – sem cair na ideia de um mundo comum unificado" (Sztutman, 2018, p. 355). Dessa forma, a educação popular acompanha o trabalho a partir de sua capacidade de reorganizar a experiência da interdependência, produzindo e gerenciando experiências políticas de resistência e reapropriação a partir de seu potencial subversivo e criativo.

Essas pedagogias, portanto, estimulam novas linguagens políticas que são centrais em sua pragmática, e essas outras linguagens configuram uma forma de fazer política onde debater a interdependência é central. Linguagens que atravessam diversas corporalidades humanas e mais-que-humanas, marcando um modo de fazer e uma forma de coletividade que desafia, tensiona ou rompe com as mediações capitalistas estado-cêntricas (Gutiérrez Aguilar, 2017; Gutiérrez; Navarro; Linsalata, 2016).

Sobre o baralho de cartas

As Cartas D'água são um baralho cujo objetivo é debater significados e imaginar possibilidades em torno da relação e importância da água em nossas vidas. Deseja reconstruir de forma sensível a percepção coletiva, atualmente enfraquecida e/ou esquecida, sobre a interdependência essencial entre os seres humanos e os corpos d'água como rios, oceanos, igarapés e aquíferos.

Figuras 1 e 2: Cartas D'água.
Fonte: Imagem da autora, 2024

Se trata de um material quimérico e aberto, ao mesmo tempo pedagógico e artístico. Cada baralho contém no total 45 cartas divididas em dois grupos: as **Cartas-Mãe** (15 unidades)**,** que já vêm prontas, e as **Cartas-Abertas** (30 unidades), cartas em branco que serão criadas coletivamente durante o jogo. As **Cartas-Mãe**, por sua vez, são subdivididas em dois grupos:

1. **Casas D'água** (05 unidades)**:** Representam as diferentes escalas e camadas trabalhadas pela metodologia do projeto Escola D'água, sendo elas: **Água-Corpo, Água-Casa, Água-Comunidade, Água-Bioma e Água-Planeta.**

2. **Cartas-tema** (10 unidades)**:** Representam assuntos e temáticas a serem trabalhados coletivamente, sendo eles: **Memória, Cuidado, Saúde, Emoção, Sonho, Desafio, Violência, Arte, Transformação, Futuro.**

A proposta é que as cartas prontas inspirem a criação das cartas em branco, permitindo que parte do baralho seja desenvolvido de forma colaborativa pelos jogadores. O numero de participantes varia. No máximo 05 pessoas ou 05 grupos de pessoas.

Dinâmica:

1. Cada pessoa ou grupo tira 01 carta das **Casas D'água** e 01 **Carta-tema**.
2. A partir da combinação de cartas sorteadas para cada pessoa ou grupo, novas cartas são criadas utilizando as **cartas-abertas** em branco. No caso de grupos, cada participante pode criar sua própria carta, ou o grupo pode se unir para criar uma única carta coletivamente.
3. Ao final, as pessoas ou grupos se reúnem para um momento de partilha, onde cada um apresenta as cartas que tirou e explica as novas cartas que criou a partir delas.

Casa D'água + Carta-tema = Carta-aberta

Exemplos de jogadas possíveis:

Casa D'água	**Carta-tema**	**Reflexão**	**Carta-aberta**
Água-Planeta	Transformação	Como a água transforma paisagens e comunidades do nosso planeta?	Desenhos Frases Poemas Palavras-chave Gestos ou Ações
Água-Corpo	Saúde	Qual é a relação da água com a saúde física e mental das pessoas?	Desenhos Frases Poemas Palavras-chave Gestos ou Ações

Essa é apenas uma forma de usar as cartas, é possível adaptá-las como for melhor para cada prática e grupo. Por exemplo, quando acabarem as cartas em branco, as cartas-mãe podem ser usadas junto de cartolinas e papéis, ou ainda para ativar outras ações como a realização de vídeos, entrevistas, conversas, histórias, etc. Na prática, não existe

manual. As cartas estão no mundo para serem movidas conforme as situações e realidades que as encontrem.

O material é inspirado na metodologia do projeto Escola D'água, executado pelo Instituto Mureru Eco Amazônia (IMEA), em Santarém (Pará, Brasil). Partindo da diversidade dos encontros amazônicos para dar corpo às cartas, trazendo proposições e reflexões sobre os mundos hídricos que nos envolvem. O projeto Escola D'água faz parte do programa internacional Swarovski Waterschool, implantado em Santarém em 2014, em parceria com o Earth Child Institute. A partir do ano de 2017, o projeto passou a ser executado e coordenado localmente pelo Instituto Mureru Eco Amazônia e, desde 2022 conta com a parceria da Fundação Amazônia Sustentável (FAS), estando presente em 17 escolas-polos da zona urbana, rural, ribeirinha e de territórios indígenas e quilombolas. A iniciativa busca inspirar as gerações atuais e futuras a adotar práticas de uso sustentável da água, assegurando saúde e disponibilidade de água limpa para todos. A concepção do material foi feita por Alice Lima Nin, Pablo Meijueiro, Fernanda Varella, Cibele Pixinine, Samara Borari, Lucineide Pinheiro, Henrique Ferreira e Mariana Malheiros. O projeto gráfico é do Pablo Meijueiro e da Fernanda Varella.

As cartas, portanto, nesse esforço por recriar esses caminhos onde diferentes formas de vida se conectam com outras, partem também de um esforço por articular desde diferentes temas a complexidade da interdependência e suas múltiplas escalas. Para isso, trabalham com as casas da água, locais onde a água *habita* o tecido da vida. A professora Lucineide Pinheiro, coordenadora do projeto, conta um pouco sobre essa metodologia em uma entrevista:

> Nós trabalhamos a partir da água do corpo, até a água do planeta. A água do corpo, a água da família em casa, a água na escola, a água na comunidade, a água no bioma amazônico, e a água do planeta. Então a discussão vai desde como lidar com a água do nosso próprio corpo e tudo que alimenta o nosso corpo, onde está essa água? Localizar, situar, depois entender como essa água é trabalhada na nossa casa, como nós utilizamos a água, como nós percebemos a água. E depois a água na comunidade, que cursos d'água estão próximos a nós? Como nós estamos percebendo esses cursos da água? Ou não estamos? O que fazemos para cuidar

> desses cursos d'água, como evitamos sua contaminação? Os abusos que acontecem em torno dos mananciais e tudo mais. Em seguida, localizamos estudantes e professores. Nosso foco é trabalhar a partir da escola com estudantes e professores. (Entrevista com Lucineide Pinheiro, 2022)

Resgato três palavras na forma como ela descreve o trabalho com a água: perceber, situar e localizar. Reconstruir os caminhos hídricos implica reconstruir a capacidade de perceber coletivamente as diferentes escalas e dimensões da interdependência em relação à água na vida quotidiana dos territórios. O que a professora nos diz é que, para perceber a interdependência com a água, é preciso situar, localizar e rastrear esses lugares onde a água habita a vida, contextualizando-os, localizando as particularidades de cada camada de relação, para que possamos observar como a interdependência com a água se articula com a complexidade do tecido da vida, mapeando presenças, ausências e separações.

Jogando as cartas no México

As oficinas realizadas no Estado do México e em Veracruz são interessantes para aterrissar esse processo elaborado a partir do contexto amazônico em outros territórios, mostrando como, através da proposta das Cartas D'água, conseguimos visualizar as particularidades na forma como diferentes lugares vivem a interdependência com a água. Por isso, vamos fazer um passeio pelas cartas criadas nas oficinas em ambos os territórios, buscando apontar algumas dimensões da relação com a água em cada caso, além de comentar algumas diferenças ou experiências em comum. O objetivo aqui não é fazer uma análise profunda sobre os resultados da experiência das Cartas D'água, mas oferecer um sobrevoo pelo que foi criado a partir do material amazônico em outros territórios, nesse caso desde a experiência das lutas ecoterritoriais mexicanas anteriormente mencionadas.

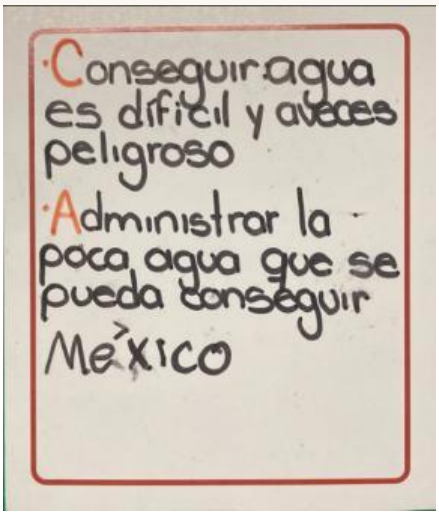
A oficina realizada em Tlalnepantla, Estado do México, aconteceu em 2024, na escola pública "Colegio de Bachilleres Plantel 5", a convite da professora de filosofia e humanidades Mayte Xintal. A atividade foi realizada na sala de aula da escola, com duas turmas de alunos entre 15-16 anos. O Estado do México fica na periferia da Cidade do

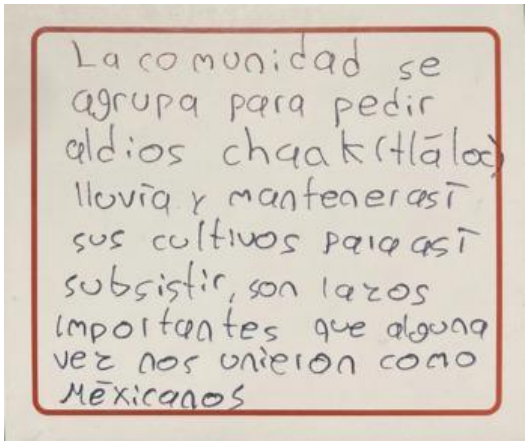
México, e passa por uma crise hídrica que afeta todo o Vale do México. A escola fica localizada entre os municípios de Naucalpan e Tlalnepantla, bastante afetados pela crise hídrica no Estado do México.

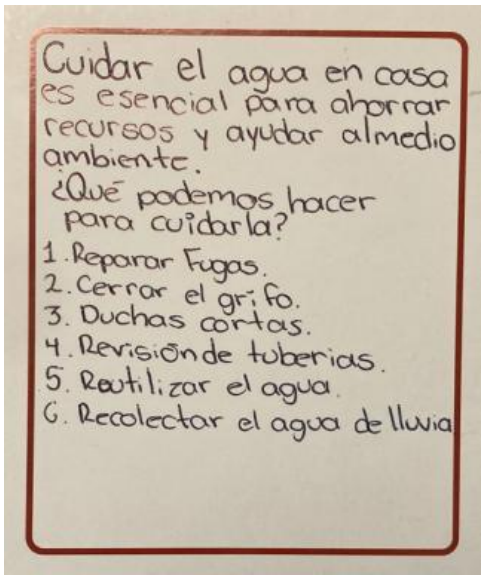
Figura 3: Oficina realizada junto com Mayte Xintal no Estado do México.
Fonte: Imagem da autora, 2024.

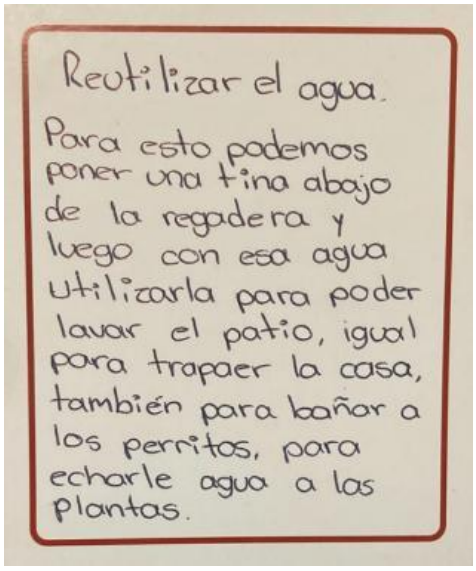
Depois de um primeiro momento introduzindo a história das Cartas e contando um pouco de como e onde elas foram feitas, as turmas foram divididas em grupos, e cada grupo tirava uma carta das Casas d'água e uma Carta-tema para debater e criar novas cartas a partir da reflexão coletiva. No final voltávamos para uma conversa geral onde um interlocutor de cada grupo contava para todos quais foram as cartas que seu grupo tinha tirado, que temas tinham trabalhado a partir delas, e que cartas tinham criado juntos. A oficina se encerrava com reflexões sobre as cartas criadas coletivamente, buscando estabelecer conexões sobre os temas que cada grupo trabalhou, debatendo as diferentes dimensões da experiência coletiva com a água que surgiam naquele contexto.

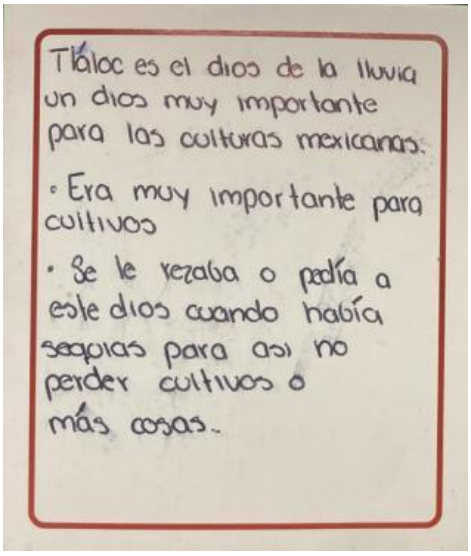
10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

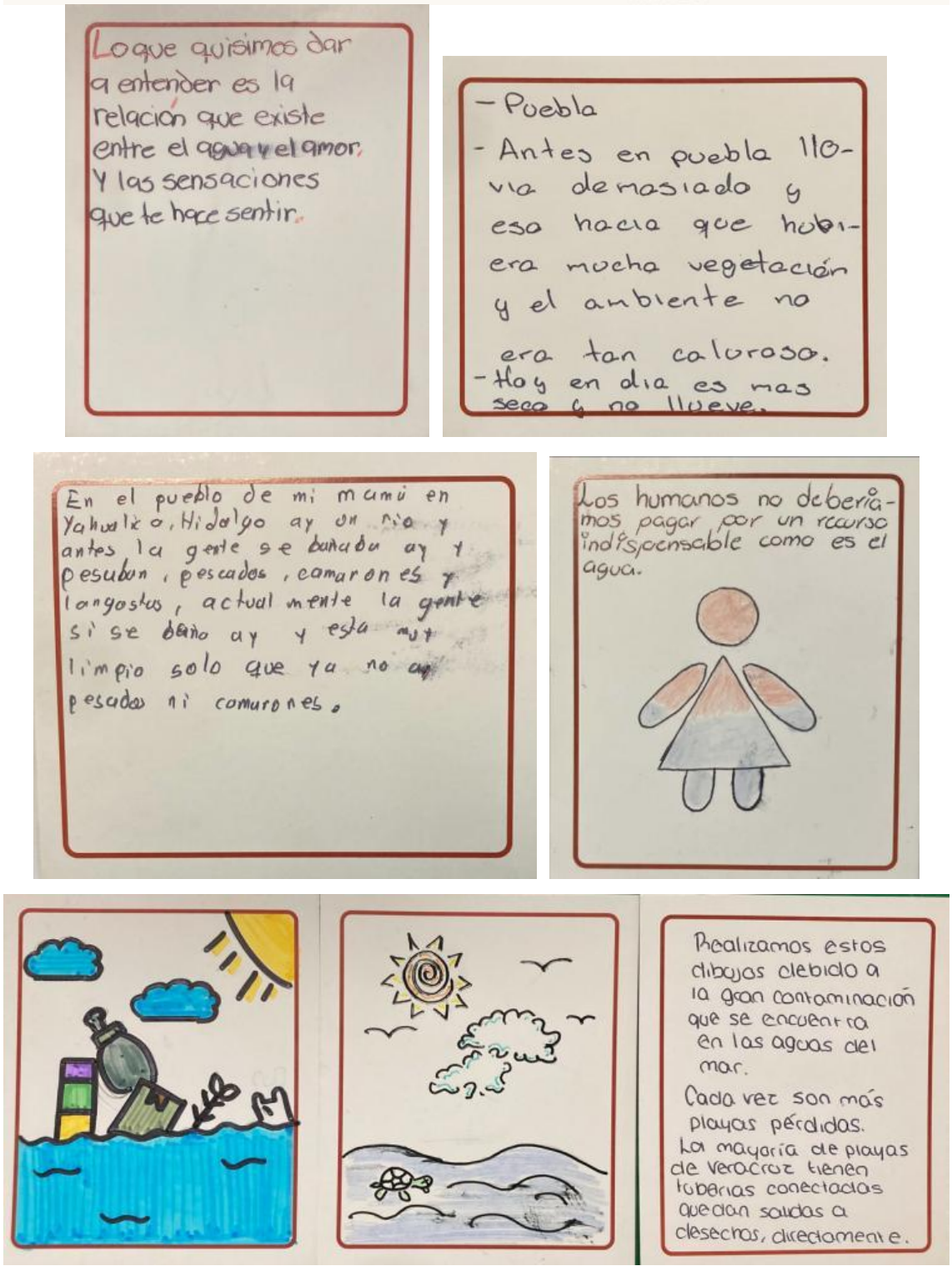












Figuras 4 - 14: Cartas criadas coletivamente na oficina realizada junto a Mayte Xintal no Estado do México. Fonte: Imagens da autora, 2024.

Surgiram nas cartas da oficina do Estado do México problemáticas em relação a água que refletem o contexto periférico e urbano de uma das maiores concentrações populacionais do México. Quer dizer, um cotidiano onde as mediações capitalistas dos corpos de água e seus fluxos se encontram em uma condição bastante avançada, com uma forte privatização da presença da água na vida das pessoas, distância e quase desaparecimento das redes e trajetos da agua na vida cotidiana, contaminação dos corpos hídricos, etc.

É interessante, por exemplo, como nesse caso surge a questão da violência atrelada a água, trazendo uma dimensão de risco e perigo à relação com os corpos de água (Figura 4). O grupo que criou a carta vinculada a dificuldade e ao perigo de conseguir água no México (Figura 4) contou, no momento da conversa final, que não costumavam ir até os rios, porquê não se sabe o que se pode encontrar ali, vinculando o território do rio como um território abandonado, vazio, morto, onde pode se encontrar todo tipo de descarte, e por isso entendido também como um lugar perigoso. Temas como mercantilização (Figura 13), perigo (Figura 4), contaminação (Figura 14) foram frequentes, mas também surgiram outras relações, não tão trágicas, como na carta em que as estudantes contam sobre o os sentimentos que surgem da relação com a água, destacando o amor (Figura 10).

Surgiram também vínculos históricos e comunitários com relação a água, através da presença de deuses como *Chaak* e *Tláloc* (Respectivamente figuras 5, 8 e 9), associados a chuva, a agricultura, a subsistência, e a laços de pertencimento, elementos de uma forma de coletividade parcialmente perdida. Há cartas que falam sobre transformações no clima (Figura 11) e no convívio com de seres mais-que-humanos vinculados aos corpos de água, como esta que diz: "En el pueblo de mi mama en Yahualica, Hidalgo, hay un río y antes la gente se bañaba ahí y pescaban pescados, camarones y langostas, actualmente la gente si se baña ahí y esta muy limpio solo que ya no ay pescados ni camarones" (Figura 12).[2] A atividade, portanto, terminou trabalhando também a percepção de distâncias, perdas, fraturas e separações no que diz respeito a vida multiespecie vinculada aos corpos de água.

[2] "Na cidade da minha mãe, em Yahualica, Hidalgo, tem um rio e antes as pessoas se banhavam nele e pescavam peixes, camarões e lagostas, atualmente, as pessoas ainda tomam banho lá e o rio está muito limpo só que já não tem peixes nem camarões". Tradução livre.

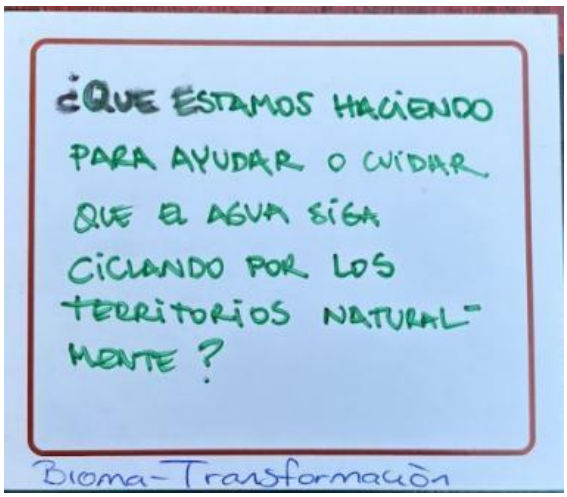
Por fim, o conjunto das cartas realizadas no Estado do México contam sobre diferentes dimensões situadas nas formas e caminhos das relações com a água e seus muitos seres, humanos e mais-que-humanos, visíveis e invisíveis, que surgem da vida nos territórios. Em outras palavras, desde as presenças e ausências que conformam os vínculos hidrosociais, contam sobre os caminhos de interdependência desde sua especificidade.

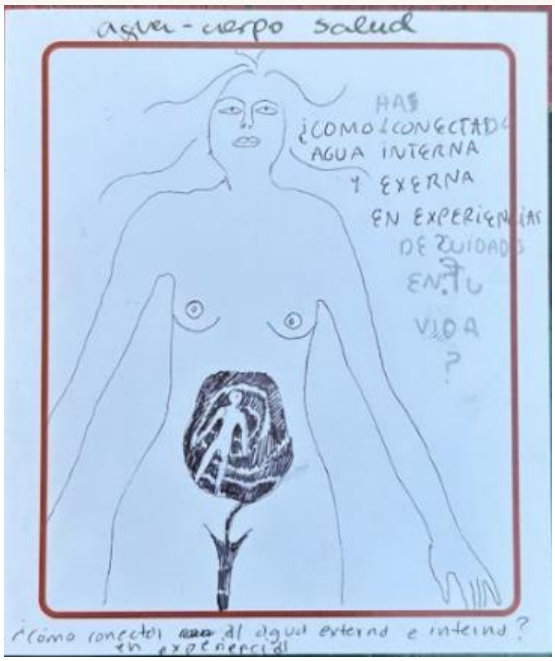
A oficina realizada em Coatepec, Veracruz, foi diferente em muitos sentidos. Aconteceu no marco da 12a Asamblea Comunitaria por el Agua de los Pueblos Unidos de la Cuenca la Antigua, um espaço de decisão coletiva e comunitária que vem sendo construído já a vários anos pelo coletivo Pueblos Unidos de la Cuenca Antigua por los Ríos Libres, que atua na defesa da bacia de La Antigua, em Veracruz. Se tratava, portanto, de um espaço composto por pessoas de diferentes idades já organizadas na defesa de seus territórios hídricos. Em dado momento a assembleia se dividia em diferentes mesas de trabalho, e a oficina ocorreu como uma dessas mesas, com um grupo de aproximadamente 20 adultos, sendo a maioria mulheres.

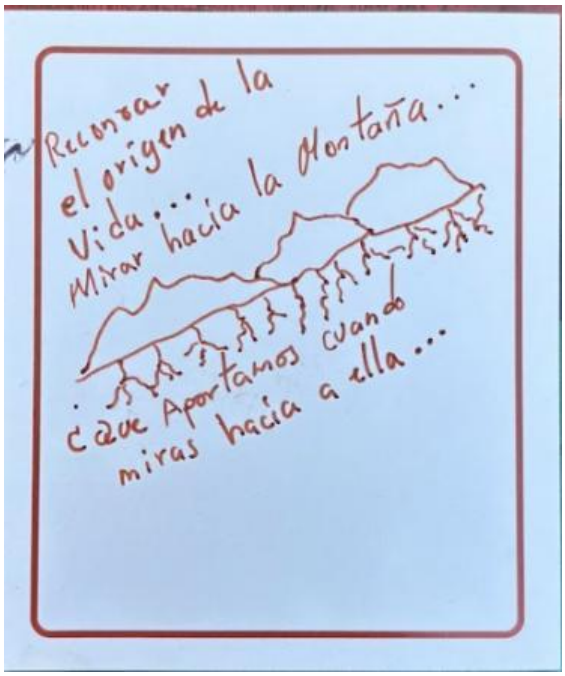
Figuras 15, 16 e 17: Oficina realizada na 12a Asamblea Comunitaria por el Agua de los Pueblos Unidos de la Cuenca la Antigua. Fonte: Imagem da Autora, 2024.

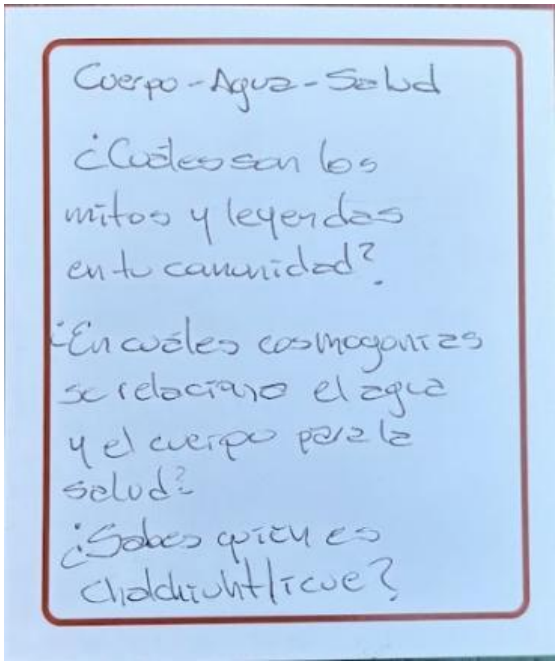
Depois de uma primeira conversa, foi decidido que nas cartas em branco se criariam novas perguntas para seguir com a oficina na assembleia seguinte. A dinâmica foi a mesma da oficina do Estado do México: um primeiro momento introdutório, apresentando a proposta para o grupo todo, logo a divisão em pequenos grupos de trabalho, tirando duas cartas para serem debatidas em cada grupo, uma Casa da água e uma Carta-tema, depois um tempo para cada grupo conversar e criar novas cartas, nesse caso, novas perguntas, e um momento final de partilha e reflexão com o grupo todo.

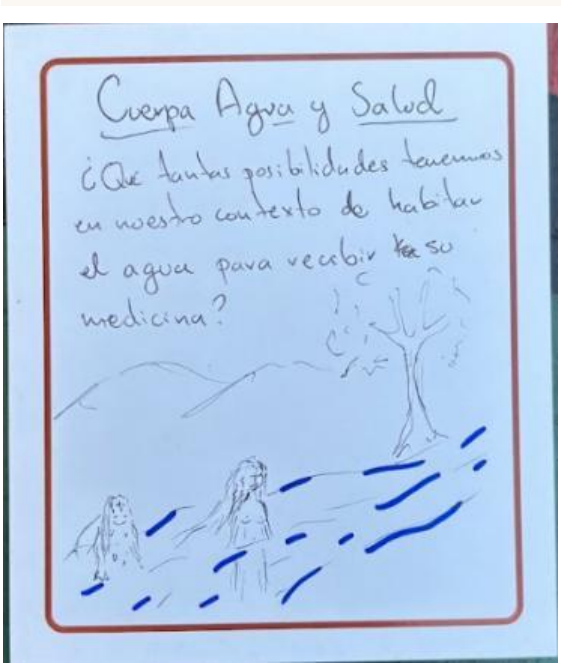
10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

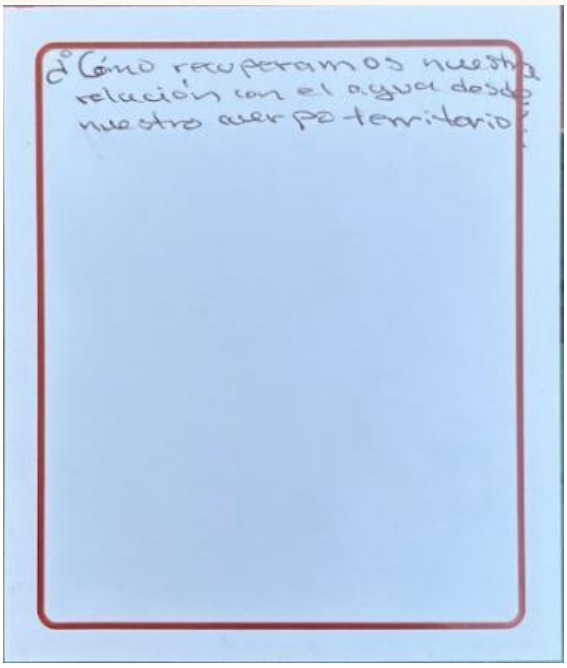


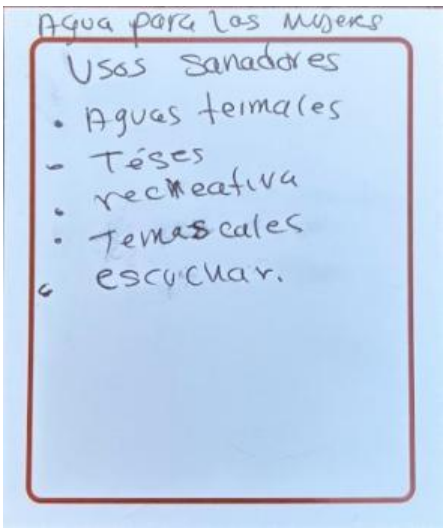


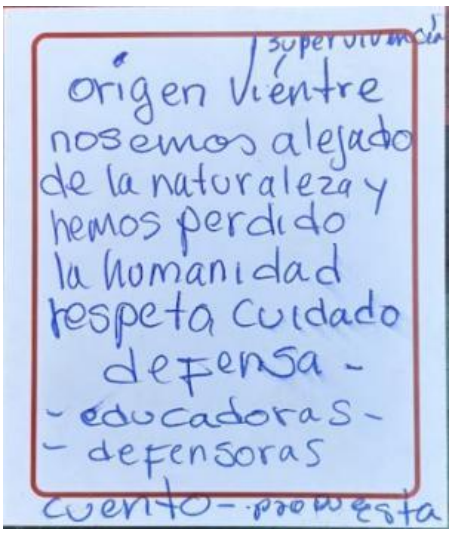


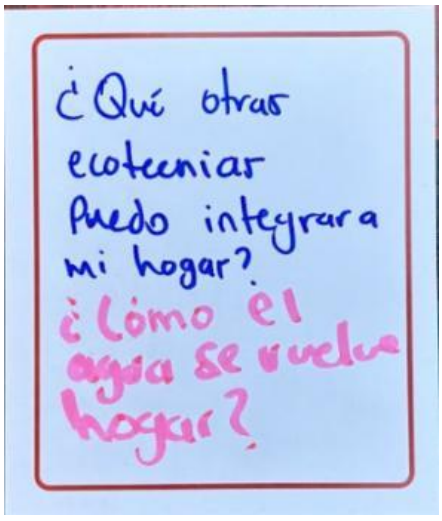


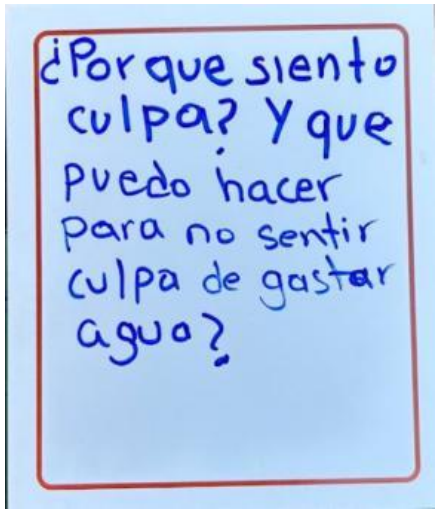












Figuras 18 - 27: Cartas criadas coletivamente na oficina realizada em Coatepec.
Fonte: Imagens da autora, 2024.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Na oficina de Coatepec o tema do gênero esteve bem presente nas cartas criadas, com uma grande presença dos corpos e cuidados associados a relação com as águas. Além das diferenças associadas aos grupos de pessoas e lugares da oficina, é interessante que cada experiência é relativa também as cartas escolhidas na sorte, quer dizer, o conjunto de cartas tiradas em cada oficina é único. Assim, as presenças e ausências de cada experiência são também relativas às cartas que foram primeiro tiradas pelos grupos, que se refletem diretamente nas cartas em branco criadas coletivamente. Por exemplo, a questão do perigo não esteve tão presente nas discussões, seja porque a carta da violência pode não ter aparecido, ou porquê a relação mesma entre água e violência está marcada por outras experiências. Isso não impede, por exemplo, que surja tanto nas cartas criadas em Coatepec, como nas do Estado do México (mesmo que em termos diferentes em ambas as experiências), a questão das distâncias, fraturas e separações nas relações com a água e com a natureza em geral (Figuras 19, 23 e 25), assim como as referências cosmológicas (Figura 20 e 21), e os sentimentos e emoções (Figura 26 e 27).

É claro que não podemos, e nem devemos, tirar grandes e definitivas conclusões dessas diferenças, coincidências, presenças e ausências mencionadas num sobrevoo por ambas as oficinas. O que importa é observar, a partir da parcialidade, e dos limites da experiência das oficinas em si mesmas, como elas permitiram resgatar da poeira do dia a dia questões a importantes de serem debatidas coletivamente, sobre os diferentes termos e caminhos de interdependência nos territórios. Assim, o foco é na especificidade da experiência, trabalhando a história dessas relações multiespecíficas em cada território, grupo de pessoas, e demais seres não-humanos envolvidos.

Um par de considerações finais

Essas pedagogias ou gestos de retomada, dotados da capacidade de reorganizar a percepção da interdependência e redirecionar as formas de atenção, configuram-se como frentes fundamentais na tarefa de conformar a vida em comum, promovendo importantes subversões à lógica de valor capitalista.

Nesse sentido, a dimensão sensível é central para vulnerabilizar a ordem das coisas. Se é certo que tornar vulnerável o pensamento é uma condição para a aprendizagem, só aprendemos, e ensinamos, quando nos tornamos vulneráveis juntos, conectando nossas práticas buscadoras, fazendo da educação e da pedagogia lugares que cultivam sensibilidades, emoções, e linguagens comuns. Ponto de partida para "poner el pensamiento en estado de rebelión" (Gago, 2022), quer dizer, ponto de partida para "caminhar perguntando" (EZLN).

As Cartas D'água, portanto, atuam de maneira concreta e sensível diante dos limites e possibilidades sobre a mesa: ao mesmo tempo em que demarcam e mapeiam as diferentes fraturas e separações características da organização capitalista da interdependência nos territórios, demarcam também a criação de caminhos de ação coletiva capazes de retomar outros vínculos de interdependência humanos e mais-que-humanos.

Referências

GAGO, Verónica. Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde. **Revista de Estudios y Políticas de Género**, v. 6, p. 19–36, abr. 2022.

GUTIÉRREZ AGUILAR, María Raquel. **Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas**. Primera edición ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

GUTIÉRREZ, Raquel; NAVARRO, Mina; LINSALATA, Lucia. Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. *In*: **Modernidades Alternativas**. *[S.l.: S.n.]*.

HERRERO, Yayo. **Toma de tierra**. Bilbao: Caniche, 2023.

LIMA NIN, Alice. **Tejiendo insurgencias junto al Río Tapajós : interdependencia y politicidad en las luchas por la defensa de la vida en la amazonía brasileña**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

LIMA NIN, Alice. La reconstrucción sensible de lo político. Pedagogías de retomada y caminos de interdependencia con el río Tapajós (Pará, Brasil). **Ecología Política**, v. 69, n. Ecología Politica de Abya Yala para el mundo, p. 67–71, 2025.

LINSALATA, Lucia. ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. **Revista Trabalho Necessário**, v. 18, n. 36, p. 44–68, 22 maio 2020.

MARGULIS, Lynn. **Planeta Simbiótico: um novo olhar da evolução**. Tradução: Laura Neves. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Dantes Editora, 2022.

MOORE, Jason W. **El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

NAVARRO, Mina Lorena; GUTIÉRREZ, Raquel. Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. **Bajo el Volcán**, v. 28, 2018.

NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena; LINSALATA, Lucía. Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina. **Relaciones Internacionales**, n. 46, p. 81–98, 28 fev. 2021.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central**. São Paulo: EDUSP, 2022.

OROZCO, Amaia Pérez. **Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. **Revista Pléyade**, v. 14, p. 17–41, jul. 2014.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe; GOLDSTEIN, Víctor. **La brujería capitalista prácticas para prevenirla y conjurarla**. Buenos Aires, Argentina: Hekht Libros, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. n. 69, p. 338–360, abr. 2018.

TSING, Anna. **La seta del fin del mundo**. Madrid: Capitán Swing Libros, 2021.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Pedagogias Insurgentes no contexto de retomadas de terra e território

Priscila Fazio Rabelo[1]

Resumo: Este trabalho busca compartilhar algumas práticas pedagógicas insurgentes a partir da perspectiva tecida por mestras e mestres no contexto de retomadas de terra e território, principalmente em solo afro-pindorâmico. Por meio de uma abordagem antiespecista, busco destacar a tessitura dessas práticas por meio das alianças entre povos contracoloniais e outros seres além do humano, demonstrando como essas alianças interespécies têm sido fundamentais na construção da autonomia pedagógica em diversos territórios. O trabalho tem como intuito destacar que se, por um lado, estamos diante de um contexto marcado pela violência propagada por um habitar colonial, escravagista, ecocida, cosmofóbico e pela precariedade global (Ferdinand, 2022; Dos Santos, 2023; Tsing, 2022), por outro lado, também estamos diante de um contexto marcado pelas retomadas de terras e territórios (Alarcon, 2013; Dos Santos, 2015; Ferreira e Felicio, 2021; Andrade, 2021). Destaco também que essas retomadas acontecem em diferentes camadas: da terra ao corpo, do território à identidade, dos sonhos ao reencontro com os seres espirituais. Além disso, busco demonstrar que no atual contexto, essas práticas de ensino e aprendizagem têm sido fundamentais na criação e preservação de refúgios de habitabilidade multiespécies e na construção de práticas pedagógicas que rompem com a lógica da violência colonial/ambiental. Por fim, como exemplo de práticas pedagógicas insurgentes em contexto de retomada, destaco alguns elementos de educação e ensino que compõem a proposta da articulação nacional da Teia dos Povos.

Palavras-chave: Pedagogias, insurgente, retomadas, multiespécie

Introdução

Assim como as plantas brotam das rachaduras do concreto, formas de existir, aprender e ensinar também brotam em contextos marcados pela dificuldade de imaginar

[1] Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e bolsista CAPES

um mundo por vir. Assim também são os rios-avôs que num movimento espiralar (re)brotam nas terras férteis das matas curadas a partir da consolidação de uma aliança cosmológica entre uma pluralidade de seres, incluindo povos ligados à terra e ao território, seres espirituais, animais, vegetais etc. Em um mundo, em que somos bombardeados constantemente, desde o veneno que percorre o ar até os nossos alimentos, à ansiedade e a depressão que o modelo de sociedade capitalista nos impõe, não podemos nos render a narrativa de que tudo está perdido "porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos" (Krenak, 2022, p.37).

Não podemos nos render à narrativa de fim, no entanto, se faz necessário compreender os desafios de um mundo em arruinamento e as violências que nos atravessam com a finalidade de criar estratégias de *sobrevivência colaborativa*[2]. Nesse sentido o que quero destacar é que se, por um lado, estamos diante de um contexto determinado pela *precariedade global* (Tsing, 2022), pelas mudanças climáticas e colapsos ecológicos, por outro, também presenciamos a intensificação das retomadas de terras e territórios (Alarcon, 2013; Dos Santos 2015; Ferreira e Felício, 2021; Andrade, 2021). Dito de outra maneira, mesmo diante da permanência do *habitar colonial*, ou seja, uma forma escravagista, ecocida e *cosmofóbica* de habitar o mundo (Ferdinand, 2022; Dos Santos, 2023), uma pluralidade de povos em movimento confluem com outros seres em um processo insurgente de retomada de terra e território. Essas retomadas acontecem em diferentes camadas e para além da criação de zonas de habitabilidade multiespécie, também possibilitam a construção e a consolidação de processos de autonomia, inclusive nas formas de aprender e ensinar.

Sendo assim, o percurso deste trabalho visa apresentar o movimento de retomadas em solo afro-pindorâmico, principalmente a partir das contribuições do mestre quilombola Antônio Bispo do Santos - Nêgo Bispo (2015) sobre como os processos de retomadas se constituem a partir das alianças entre povos contracoloniais diante da recolonização perpetuada pelo Estado e pelo capitalismo. As contribuições de Nêgo Bispo aparecem em diálogo com o intelectual martinicano Malcom Ferdinand (2022) que expõe como a exploração de povos e territórios está atrelada, desde o início da colonização, à

[2] Segundo Anna Tsing (2022, p.63) a materialidade da sobrevivência colaborativa se encontra nas manchas nas paisagens, nas temporalidades múltiplas e nas assembleias instáveis entre humanos e não humanos.

consolidação de uma dupla fratura colonial/ambiental. Em relação ao processo de recuperação territorial, destaco a partir da concepção de *forma-retomada,* proposta por Daniela Alarcon (2013), elementos que constituem as razões pelas quais as retomadas tem se constituído enquanto uma das principais estratégias de ações coletivas na garantia do direito à terra e ao território de povos contracoloniais.

Em seguida, busco caracterizar tanto a perpetuação da política colonial nas estruturas do ensino oficial a partir das contribuições de Luiz Rufino (2019, 2022), Dos Santos (2015), Mariléa Almeida (2022), Geni Nunẽz (2022) e Glicéria Tupinambá (2022); como também as alianças afetivas, as temporalidades multiespécies e experiências insurgentes na educação e no ensino por meio das contribuições de Mariléia Almeida (2022), Ailton Krenak (2022) e das obras *Composto Escola* (Firmeza et al., 2022) e *Um mundo onde caibam muitos mundos* (Morel, 2023). Por fim, apresento a experiência da articulação nacional da Teia dos Povos como um exemplo exitoso, embora desafiador, na construção de uma caminhada para a soberania pedagógica.

O movimento de retomadas em solo afro-pindorâmico

Ao realizar uma recuperação histórica de movimentos rebeldes e insurgentes, Antônio Bispo dos Santos (2015) demonstra que os modos de vida fundamentados na biointeração dos povos *contracoloniais* (indígenas, quilombolas, de terreiros etc.), são fundamentais para compreender a forma pela qual a colonização instaurou, a partir das suas instituições, uma guerra que incide não apenas aos territórios e seres vivos, mas igualmente aos símbolos e significações. Na contramão da modernidade/colonialidade, o mestre reforça “a importância de biointeragirmos com todos os elementos do universo de forma integrada, a ponto de superarmos os processos expropriatórios do desenvolvimento colonizador” (Santos, 2015, p.100)

Esses processos, nomeado pelo mestre quilombola como *guerra das denominações,* exerce violência não só aos seres humanos e seus modos de vida, mas também aos seres não humanos, à terra, aos rios, etc. Dito de outra forma, o que Nêgo Bispo está demonstrando é que o projeto político colonial tem sido, além de um processo de etnocídio e ecocídio, também um projeto de epistemicídio. Essa dupla exploração

ambiental e humana, tratada pelo mestre quilombola, também é abordada pelo intelectual martinicano Malcom Ferdinand (2022).

Ferdinand defende que no início da Modernidade é inaugurado uma *dupla fratura colonial/ambiental* que consiste na separação entre a história colonial e a história ambiental do mundo. Além de ser o problema central da atual crise ecológica, essa dupla fratura dificulta a elaboração de um pensamento crítico e consequentemente, estratégias efetivas de mitigação. Nas palavras do autor (Ferdinand, 2022, p.31-32):

> Eis a dupla fratura. Ou se coloca em questão a fratura ambiental desde que se mantenha o silêncio da fratura colonial da modernidade, de suas escravidões misóginas e de seus racismos, ou se desconstrói a fratura colonial, sob a condição de abandonar as questões ecológicas. Entretanto, ao deixar de lado a questão colonial, os ecologistas negligenciam o fato de que as colonizações históricas, bem como o racismo estrutural contemporâneo, estão no centro das maneiras destrutivas de habitar a Terra. Ao deixar de lado a questão ambiental e animal, os movimentos antirracistas e pós-coloniais passam ao largo das formas de violência que exacerbam a dominação de pessoas escravizadas, colonizados e mulheres racializadas. Essa dupla fratura tem como consequência estabelecer a arca de Noé como metáfora política adequada da Terra e do mundo diante da tempestade ecológica, trancando no fundo do porão da modernidade os gritos de apelo por um mundo.

Diante dessa dupla fratura, Ferdinand propõe práticas de cuidado e pistas para *fazer-mundo* a partir de alianças multiespécies que restabeleçam uma relação matricial com a Terra[3]. Nesse sentido, argumento que as retomadas de terra e território têm forjado alianças capazes de romper com a dupla fratura colonial/ambiental. Aqui em solo afro-pindorâmico a retomada acontece, como lembra Nêgo Bispo, desde o início da colonização. Essas retomadas vão sendo tecidas a partir da confluência de modos, pensamentos e alianças cosmológicas entre indígenas, povos da diáspora africana e outros seres. Nêgo Bispo também cita outros dois movimentos de confluências: o segundo a partir da constituição de 1988, frente à discussão sobre a regularização de terras, e o terceiro que vem acontecendo tanto dentro dos próprios territórios, como na atual intensificação das retomadas de terra. Isso significa também atentar que, mesmo perante um Estado que reatualiza a colonização (Santos, 2015), uma pluralidade de povos em movimento confluem em um processo insurgente de retomada.

[3] Essa proposta de fazer-mundo também aparece em Anna Tsing quando a autora argumenta que "projetos de fazer-mundos surgem de atividades práticas do fazer da vida" (Tsing, 2021, p.66)

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A partir de uma revisão literária sobre as retomadas, a antropóloga Daniela Alarcon (2013) destaca que, embora essas ações coletivas sejam amplamente difundidas, ainda são escassos os trabalhos que tratam desses processos de recuperação territorial. Da literatura disponível, Alarcon data que historicamente a retomada, enquanto ação coletiva, aparece associada à mobilização indígena no período da ditadura militar, principalmente no nordeste brasileiro a partir das ações do povo Xokó em Sergipe e do povo Kiriri, do Norte da Bahia. A partir de sua pesquisa sobre as retomadas de terra do povo Tupinambá na aldeia Serra do Padeiro, a antropóloga propõe uma caracterização empírica e teórica da *forma retomada*[4]. Embora o foco de Alarcon seja caracterizar esse processo entre os Tupinambá, podemos supor alguns elementos que também podem estar presentes em outros processos de retomadas.

O primeiro elemento que gostaria de destacar é que, diante de processos de expulsões e exploração, a recuperação territorial se associa à continuidade material da vida para os povos indígenas. Ao retomar o território, se retoma também práticas de cuidado com a terra: desde o plantio de culturas alimentares através dos roçados até o reflorestamento das matas degradadas. Como explicita Alarcon, as retomadas também são ferramentas de pressão para garantir processos de demarcação de terras indígenas. A antropóloga situa que as retomadas não se resumem à razões históricas e políticas, uma vez que são compostas, de igual modo, por razões cosmológicas e afetivas. No caso dos Tupinambá, as retomadas só acontecem com consentimento dos seres encantados, que além de serem fundamentais nesses processos também são beneficiados, à medida que vão retornando gradualmente a seus domínios.

Nesse sentido, podemos observar que as retomadas acontecem em diferentes camadas: da terra ao corpo; do território à identidade; dos sonhos ao reencontro com os seres espirituais. Nesse processo vai se tecendo a reafirmação de um modo de vida que tem como horizonte o bem viver, o respeito à Mãe-Terra, a responsabilidade e solidariedade com uma pluralidade de seres. Para esta nossa reflexão é importante considerar que a reafirmação desse modo de vida orgânico e integrado à natureza também é tecido a partir dos processos de aprendizagem e ensino.

[4] Alarcon (2013) tem como inspiração o modelo analítico desenvolvido por Lýgia Sigaud (2000, 2005) sobre os acampamentos na Zona da Mata pernambucana realizados por agricultores sem-terras.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Isso significa que em meio às ruínas que constituem o mundo o qual conhecemos, povos em confluência com outros seres vão plantando e manejando uma prática pedagógica contracolonial e, portanto, insurgente. E aqui compreendo a insurgência enquanto práticas coletivas e individuais de reação e resistência frente a violência do Estado/Capital, como também outras estruturas de dominação como o colonialismo, o especismo, o racismo, a misoginia, a transfobia, o capacitismo etc. Devemos considerar que a violência colonial perpassa todas as instituições modernas, inclusive a escola, seus métodos e processos pedagógicos (Tsing, 2022, Rufino, 2022). Nesse sentido, antes de situar práticas pedagógicas insurgentes é necessário elucidar alguns elementos que constituem a escola oficial diante do contexto de múltiplas crises que marcam nossa atualidade.

A perpetuação da colonização na educação oficial

Na elaboração de uma análise crítica sobre a estrutura escolar oficial do Estado-nação Brasil, o educador Luiz Rufino (2019, 2021) têm argumentado que essa estrutura preserva inúmeras características do projeto político colonial. Rufino caracteriza alguns elementos, como componentes do currículo e plano de ensino oficial: o esquecimento (língua, costumes, saberes, técnicas) e a naturalização de um mundo radicalizado na violência[5]. Além disso, acrescenta que um dos principais métodos da *grilagem existencial* da educação colonizadora é a produção de afetos e subjetividades marcada pela violência, como, por exemplo, a humilhação. Essa produção é contínua nos espaços institucionais, como argumenta a historiadora Mariléa de Almeida (2022) a escola tem em sua funcionalidade dispositivos racistas que funcionam "pela desqualificação intelectual de corpos racializados como negros, propiciando uma sensação constante de inadequação nos espaços acadêmicos e escolares" (Almeida, 2022, p.225). No Brasil essa desqualificação ocorre sobre corpos não-brancos, dissidentes de gênero, e com diversidade funcional[6]. A historiadora também argumenta que, sob a chave da

[5] A educadora indígena Glicéria Tupinambá também demonstra que se por um lado há um projeto de epistemicídio, por outro há um projeto de resistência a partir da oralidade, da contação de histórias e da transmissão de saberes dos povos indígenas. Nesse sentido, a luta por território e educação se entrelaçam, uma vez que a educação tem como objetivo garantir que não haja apagamento da memória, da própria etnia e das origens de cada comunidade (*apud* Firmeza, et al., 2022).

[6] Em *Um apartamento em Urano*, Preciado (2020, p.182) utiliza o termo"diversidade funcional", ressoado pelo movimento Vida Independente, em ruptura com termos criados, a partir dos processos de normalização do corpo de da sexualidade na modernidade industrial como o termo "deficiência". Para o autor, "O

meritocracia, a *governamentalidade racista* naturaliza as exclusões a partir da diferença racial, constituindo, assim, uma educação que reforça a dominação da branquitude do saber (ibid., p.260).

Esse reforço de dominação da branquitude[7] está presente no projeto colonial e é perpetuado através da cosmovisão monoteísta cristã. Como nos lembra o mestre Nêgo Bispo (2015), essa cosmovisão tem regido valores e regras morais. Além disso, o mestre argumenta que há uma continuidade do cristianismo nas instituições de poder no Estado Democrático de Direito e, consequentemente nos espaços institucionais de ensino e aprendizagem, nos currículos, na linguagem e nas concepções de mundo, ou seja, na própria estruturação e significado do que é escola e o que é necessário aprender.

Da mesma forma, Rufino argumenta que a agenda colonial perpetua até hoje um modelo de escolarização/catequese que reduz as experiências coletivas e individuais a partir de uma política contrária à vida (Rufino, 2022, p.39). Já a intelectual e ativista indígena guaraní Geni Núñez (2022), ao historicizar o processo de catequização, recupera o caráter ideológico cristão e colonial do punitivismo. A autora lembra que foram os jesuítas que introduziram o disciplinamento das crianças indígenas a partir do castigo físico e da punição como pedagogia seletiva de extermínio. A concepção dessa pedagogia como processo civilizatório da catequização objetivava o abandono e a abominação dos costumes indígenas pelas próprias crianças[8]. Ademais, a pedagogia cristã punitiva contra as crianças estava vinculada à ideologia de gênero, associando a civilização ao cristianismo e a transformação de animais em humanos. Essa visão moldou as concepções de homem e mulher e seus respectivos papéis hierárquicos predefinidos (Núñez, 2022, p. 87).

Para compreender a continuidade das estruturas coloniais na educação oficial brasileira é preciso retomar a argumentação de Nêgo Bispo (2015) de que o processo

movimento pela diversidade funcional mostra que a deficiência não é uma condição natural, mas o efeito de um processo social e político de incapacitação. O mundo sonoro não é melhor que a surdez. A vida bípede, vertical e móvel não é uma vida melhor sem a arquitetura que a possibilita"

[7] Neste texto utilizo a concepção de Branquitude adotada pela intelectual indígena Geni Núñez. A autora define a Branquitude enquanto "um efeito colonial que busca manter e atualizar os benefícios oriundos da escravização e é também uma posição racial de dominação que busca submeter humanos e não humanos (demais animais, florestas, rios, etc) ao seu projeto colonial de sociedade." (Núñez, 2022, p.40)

[8] Além disso, os padres jesuítas condenavam o "amor excessivo", a ampla liberdade e a ausência de repressão entre famílias indígenas e suas crianças (Núñez, 2022, p. 86 – 87).

colonial não finda com a proclamação da república, mas se estende a todos os setores da vida até os dias atuais. Neste sentido, o mestre chama tais processos pós-proclamação da república de recolonização. Nêgo Bispo cita, por exemplo, que a implementação de uma série de empreendimentos voltados à exploração econômica da terra e dos territórios no período do Estado Novo (1937-1945), contribuíram para o aceleramento de vários processos de degradação e expropriação territorial. Além disso, situa que o projeto político do Estado Novo é reafirmado e ampliado no período da Ditadura Militar a partir do desmantelamento e "substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitido oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita" (Dos Santos, 2015, p.52).

O mestre também lembra que, até o final da Segunda Guerra Mundial, a maioria da população brasileira ocupava seus territórios tradicionais. Com o final da Guerra, houve uma importação de tecnologias e maquinários utilizados até então para fins bélicos para serem utilizados na produção de monoculturas mecanizadas e nos pacotes agroquímicos, o que, consequentemente, implicou em um êxodo rural. Nêgo Bispo relembra que o "lixo da Segunda Guerra Mundial" foi inserido no Brasil a partir da "Revolução Verde" e esteve intimamente ligado tanto na criação e fortalecimento dos centros acadêmicos de ciências agrárias, como também na continuidade de um plano de ensino voltado à alfabetização das populações do campo descontextualizada de seus modos de vida e que desqualificava os saberes tradicionais[9]. Embora o Brasil tenha se constituído como um Estado Democrático de Direito, como Dos Santos (2015; 2023) argumenta, a sua estrutura colonial permanece presente, inclusive nos governos que se autodenominam como esquerda progressista. Tanto é que de 1995 à 2016, a partir de uma lógica neoliberal e sob a justificativa de impossibilidade de manter financeiramente estes espaços institucionais, mais de 60.065 escolas rurais foram fechadas no país, uma média de 8 escolas por dia[10].

[9] Em *Fuga, Escola e Oráculo* (apud Firmeza et al., 2022) Nêgo Bispo também elabora uma distinção entre sistema educacional, marcado pela educação que é algo externo às comunidades e o sistema criacional, comum aos povos de cosmovisão politeístas e quilombolas. Para ele, a educação nas escolas convencionais tem como característica o ensino do par leitura e escrita com foco em abastecer profissões monolineares e verticais, já o processo criacional têm ensinado que é possível brincar de fazer as coisas e fazer as coisas brincando.

[10] Arcanjo, Glayson, et al. **Expedição Catástrofe:** por uma Arqueologia da Ignorância. Brasil, Alexandre Campos, Carolina Fonseca, Pablo Lobato, Renata Marquez, 2017.

É importante lembrar que as escolas rurais, embora estejam localizadas em uma diversidade de territórios, ainda seguem as diretrizes da educação estatal. A educadora indígena Glicéria Tupinambá[11] (*apud* Firmeza et al., 2022) critica esse modelo educacional por não valorizar a diversidade e prejudicar a transmissão de conhecimento baseada na observação e na experiência. A educadora destaca a precariedade do trabalho de professoras/es indígenas, que recebem um subsídio fixo de R$ 950,00 sem possibilidade de aumento. Além disso, enfrentam más condições nas escolas, falta de merenda, problemas com transporte e falta de material escolar. Glicéria também menciona os desafios dos estudantes indígenas, como conciliar os estudos com o trabalho e superar obstáculos para chegar à escola. Em relação às escolas em territórios quilombolas, Mariléa de Almeida (2022) destaca a defasagem escolar das crianças e a ausência de saberes locais nos currículos. Além disso, a autora observa que a dificuldade de profissionais em chegar a esses territórios gera alta rotatividade, interrompendo os processos pedagógicos.

Se, por um lado, a precarização do ensino e o fechamento das mais de 60 mil escolas carrega em si uma perspectiva de luto, por outro, promove um giro nas abordagens. No contexto atual, essas abordagens passam a atentar, também, às escolas em resistência diante do arruinamento causado, sobretudo pela expansão das fronteiras neoextrativistas. Como resultado desse giro, em 2022 é lançado *Composto Escola: comunidades de sabenças vivas* ,que inicia com o seguinte questionamento: *onde nascem, como nascem e o que pode uma escola?*[12]. Neste livro é perceptível que para além de compreender a espacialidade e os contextos pedagógicos, há a necessidade de compreender as distintas temporalidades, os afetos que as atravessam e as alianças afetivas interespécies tecidas nos processos de retomada de terra e território.

---

[11] Glicéria Tupinambá é liderança, artista e educadora do Colégio Estadual Indígena Serra do Padeiro e começou a ensinar no processo de retomada do território. Glicéria também dirigiu o documentário Voz das Mulheres Indígenas e atualmente integra o Programa de Pós Graduação em Antropologia na UFRJ.

[12] Composto Escola é um projeto coletivo criado a partir da jornada pedagógica *Vocabulário para catástrofes* realizada em 2021. O livro traz análises importantes tanto sobre a estrutura colonial do Estado na educação, quanto em relação às experiências de contra-colonização do ensino. A relevância e pertinência deste livro, para além de lançar luz sobre as ruínas do Estado neoliberal, também traz contribuições fundamentais para pensar as comunidades de sabenças vivas, a partir das contribuições do quilombola, Antônio Bispo dos Santos (PI), do mestre e articulador da Teia dos Povos, Joelson Ferreira (BA), da educadora quilombola Givânia Maria da Silva (PE), da educadora e multiartista indígena Glicéria Tupinambá e do Quilombo Indígena Tiririca dos Crioulos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Alianças afetivas, temporalidades multiespécies e experiências insurgentes na educação e no ensino

No texto intitulado *Abrindo picadas em um vocabulário para catástrofes*, presente no livro *Composto Escola* (Firmeza et al., 2022), a questão temporal é tratada a partir da ruptura com o pressuposto da linearidade. Esse texto nos interessa, pois destaca a natureza trans-temporal entre passado e futuro e questiona o imaginário apocalíptico das organizações euro-cristãs-monoteístas baseado na concepção linear do tempo. Nesse sentido, invocam a concepção circular elaborada por Nêgo Bispo de *começo-meio-começo*. o texto retoma que essa concepção não postula o fim. Mais que isso, convoca o arruinamento das estruturas que sustentam a ficção salvacionista, já que "Sem fim, não há terra prometida" (ibid., p.13). Este *tempo espiralar* (Martins, 2021) é para o mestre quilombola muito mais que uma simples anunciação: "é um modo de vida, um jeito de fazer" (ibid., p. 100).

O conceito de *tempo espiralar*, forjado pela dramaturga Leda Maria Martins, como um tempo comum aos povos afro-diaspórico, é capaz de entrelaçar uma percepção cósmica e filosófica entre tempo, ancestralidade e morte, em que a "primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação" (Martins, 2002, p.84). Nesse sentido, o tempo espiralar, que rege a dinâmica dos povos contracoloniais e das florestas, se mostra enquanto um tempo insurgente diante a tirania do relógio. Essa tirania tem regido o tempo da escola oficial, a partir de uma educação bancária e instrumentalista fundamentada em um projeto político pedagógico colonial, que tem, entre outras características, a disseminação da concepção de finitude.

Pensando a partir da constituição do tempo espiralar podemos argumentar que os tempos que constituem os espaços de ensino e aprendizagem que rompem com a escola oficial, nos situa que tanto a temporalidade de povos contracoloniais quanto as temporalidades que constituem e atravessam cada planta, mineral e animal é imensurável, uma vez que dependem da própria relacionalidade com o todo e, portanto com uma pluralidade de tempos distintos interconectados. Não só a relacionalidade, como também

a ancestralidade clivada por "um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma" (Martins, 2021, p.63) constituem as paisagens multiespécies (florestas, áreas de retomadas etc.), principalmente se considerarmos que a ancestralidade é um "princípio master que inter-relaciona tudo que no cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciado de todos os seres e de tudo no cosmos" (ibid., p.42)

Para Ailton Krenak (2022) a invocação da ancestralidade é educativa. Nesse sentido, pensar sobre educação e futuro, requer primeiro abandonar a ideia de que o futuro existe. Para Krenak, o futuro na Modernidade só existe em nossas imaginações e está pautado pela lógica da competitividade. Assim, a projeção de um futuro prospectivo "vem embalado em ansiedade, fúria e uma tremenda aceleração do tempo" que tem refletido tanto no estado emocional das pessoas, como também no ecossistema do nosso planeta (Krenak, 2022, p.97). Nesse sentido, o autor argumenta que educação nada tem a ver com futuro, uma vez que o futuro "é imaginário, e a educação é uma experiência que tem que ser real" (ibid., p.107). A partir do seus escritos podemos considerar também que essa experiência real é tecida a partir de *alianças afetivas*. Segundo Krenak, esse conceito forjado nos anos 2000, "pressupõe afetos entre mundos não iguais" (p.82) e reconhece a alteridade de cada pessoa e cada ser, além de romper com uma centralidade no ser humano.

Ao romper com a linearidade, outros tempos também são incluídos no processo de transmissão de saberes como o tempo da chuva (Rumford, 2012), das águas (Esbell, 2021), do barro (Xakriabá, 2021) e dos terreiros (Stella de Oxóssi, 2010). Além do tempo não-humano há ainda, como argumenta Glicéria Tupinambá, o tempo dos encantados, da comunicação com os sonhos (*apud* Firmeza, et al; 2022). Para Glicéria Tupinambá, seu conhecimento vem do cosmos, por meio de um processo de escuta dos seres que compõem a natureza e dos ensinamentos transmitidos pelos encantados.

Abordar as pedagogias insurgentes e as temporalidades que a constituem no contexto das retomadas de terra e território implica supor que nesses processos de transmissão de conhecimento, surgem espaços alternativos de subjetivação. Como argumenta Almeida (2022, p.37) na luta pela terra é crucial o fortalecimento de vínculos afetivos. Para compreender esses espaços de subjetivação, a historiadora forja o conceito

de *território de afeto* que "referem-se às práticas construídas pelos deslocamentos dos sentimentos relacionados tanto à materialidade da terra" quanto em relação "aos dispositivos dominantes de poder, que se baseiam nas exclusões de raça, gênero e classe" (ibid., p.34). Ademais, a autora elabora que nestes territórios há a presença de "uma atitude política, que privilegia o uso de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação" (ibid., p.39).

Esse fortalecimento de vínculos afetivos e de cuidado com a terra se faz presente em diversos contextos de retomadas, não só no que hoje chamamos de Brasil, mas também em outros lugares como, por exemplo, em Chiapas, no México. Nesse sentido, duas contribuições significativas que ajudaram a traçar o percurso na construção deste trabalho foram as publicações dos livros *Composto Escola* (Firmeza et al., 2022) e *Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista* (Morel, 2023). Esses livros apresentam experiências em diferentes territórios que destacam outros elementos e seres na construção de pedagogias insurgentes diante da perpetuação das estruturas colonialistas de um modelo de educação que propaga formas de aniquilamento e extinção, seja dos povos, seja de seus conhecimentos. Nesse sentido, gostaria de iniciar com as contribuições do livro Composto Escola que tem como tema central as comunidades de sabenças vivas, em território afro-pindâmico, e destacam a relacionalidade interespécie na elaboração e transmissão de conhecimento.

Uma das experiências vivas que o livro apresenta tem como lócus a Terra Indígena Xakriabá aldeia Barreiro Preto, em São João das Missões, Minas Gerais. O professor de artes que atua nesse território, Nei Leite Xakriabá, nos apresenta que uma das singularidades dessa escola é o entrelaçamento com outros elementos vivos, como o barro e o Jenipapo, elementos que possuem outras temporalidades. Nei Leite recupera em Célia Xakriabá, que o barro é tanto corpo do território, como também um lugar sagrado de morada da alma (*apud* Firmeza et al, 2022, p.24):

> O barro, portanto, é território e sua constituição é de pertença do corpo do povo com o corpo da terra à qual pertence. Nas picadas abertas pelo pensamento de Célia, há uma série de materialidades em jogo - visíveis e não visíveis - o barro, o jenipapo, o giz, a sinergia do contato, do encontro com essas materialidades vivas junto a dimensões de durabilidades fundamentalmente distintas entre si. O tempo do Jenipapo, como o do barro, demanda outros lugares de aprendizado, que não a do prédio escolar

O livro também retoma um texto de 2021 do artista indígena Macuxi Jaider Esbell que narra sobre a escola das águas. Para o artista a escola também está no caminho e se faz no caminhar entre a travessia de um rio à outro e se incorpora a existência dos curumins. Em relação à perspectiva e ética antiespecista, o livro aborda a necessidade de considerar outros seres para além do humano como agentes no processo pedagógico "O caititu, a cotia, o vento, a formiga, o fungo, o beija-flor, a água-viva, os sismos, a abelha, a embaúba, o musgo, a obsidiana, o urubu (...) Uma escola também feita como antídoto frente às tantas formas de extinção da vida em pleno curso" (ibid., p. 30). O caititu, também conhecido como porco-do-mato, é retomado adiante no texto intitulado *das escolas fechadas às escolas biomas* em que o mestre Joelson Ferreira compartilha que aprendeu muito com os caititu "Os caititus andam em bando para fugir da onça. Nós da Terra à Vista entendemos que se quisermos fugir da onça grande do capital, do império, temos que nos juntar com os caititus e se defender dessa grande ameaça da humanidade" (ibid., p.53).

O mestre também argumenta que, diante da barbárie do contexto atual precisamos ter a escola como projeto de vida "A escola é para construir outro modo de vida, outros saberes e outros seres, opostos a esses seres alienados, super capitalistas, super consumistas, que o planeta não aguenta" (ibid., p.42). Para o mestre, na tessitura dessas escolas é necessário se reconectar com a terra, com a espiritualidade, a ancestralidade. Ademais, é preciso reconhecer que o que entendemos hoje como ciência não é uma criação do capitalismo, mas uma apropriação, um roubo "nós estamos retomando a nossa escola no sentido de fazer uma escola de dentro para fora, não de fora para dentro. E isso significa quebrar muros da escola e levar as crianças para aprender a brincar na floresta, no rio, em vários locais, aqui é um lugar muito bonito." (ibid., p.53).

Em relação ao fechamento das mais de 60 mil escolas, um texto pertinente é o *Fuga, Escola e Oráculo* escrito por Antônio Bispo dos Santos e Givânia Maria da Silva. Nêgo Bispo argumenta que não compreendeu esse momento como crítico. Na perspectiva do mestre, o fechamento das escolas é semelhante ao fogo que adentra as camadas secas das florestas: ele a transforma em cinzas que se espalham e aderem ao solo, a partir das chuvas, alimentando a terra e germinando sementes. Para ele, "as organizações euro-

cristã-monoteísta, estão passando por esse fogo. E muitas sementes já estão germinando" (ibid., p.89). Ainda em relação ao fechamento das escolas, Nêgo Bispo compara esse contexto à queda de uma árvore, ou seja, para ele é o momento de se atentar se essa árvore vai espraiar as sementes ou se vai adubar a terra. Já Para Givânia, a partir de uma linha mais radical, a árvore do sistema educacional do Estado está podre "Aquela escola fechada não ensinou e a que está aberta também não ensina" (ibid., p.91), isso porque, segundo Givânia, tanto as escolas fechadas quando as que ficaram abertas estão sob a égide de um mesmo sistema, por isso, assim como Nêgo Bispo, Givânia acredita que a tarefa está em mudar o pensamento.

No tocante aos elementos que compõem os processos de ensino e aprendizagem, o sonho aparece como elementar para Glicéria Tupinambá, em *Contra-arquivos*, a educadora defende que ao contrário da lógica antropocêntrica, o conhecimento não vem dos seres humanos, mas sim do cosmos a partir, do que ela nomeia como *cosmotécnica*. Além disso, para Glicéria, a tessitura do conhecimento é algo que leva tempo e que não está fixado nas escolas nem nos livros, mas na observação e na vivência. É importante salientar que a educadora tem feito um trabalho de revitalização sobre o modo de vida Tupinambá a partir dos sonhos "então a questão do cosmo que trazemos é sobre ouvir a natureza, as árvores, os sons, os ensinamentos transmitidos pelos encantados, que não são as pessoas que morreram e se encantaram. São seres guardiões encantados na criação do mundo" (ibid., p.135).

A partir do livro *Um mundo onde caibam muitos mundos*, podemos observar que a educação tecida pelo movimento zapatista também considera outros seres (espirituais, vegetais, animais) na construção do conhecimento, o ato de aprender caminhando, mas também a inseparabilidade entre escola e território e luta pela terra a qual mestre Joelson destaca em seus textos.

Como situa Ana Paula Morel, o movimento é composto por "forças, deuses e espíritos" (Morel, 2023, p.15) que, a partir de um entrelaçamento entre a celebração do espírito (*ch'ulel*) e o pertencimento à terra (*lum, balumil*) tem constituído o processo de ensino-aprendizagem autônomo. Segundo a autora, a elaboração teórica dos zapatistas está enraizada no cotidiano das comunidades, tanto na compreensão do lugar que ocupam, das lutas contra o Estado e o capitalismo, quanto no entendimento de que a elaboração de

um projeto político de educação perpassa necessariamente pelo encantamento do mundo e por um deslocamento do humanismo a partir "de uma profunda relação com a produção cotidiana da autonomia no cosmos" (ibid., p.22)

A educação verdadeira (*chanel*), denominada pelo movimento, tem como característica o ato de conhecer junto o que inclui, a partir de uma relação vital com a natureza, outros seres para além do humano e intrínseca à vida cotidiana, já que a *educação verdadeira*, não começa na escola, mas sim na família. Morel também destaca que, embora não exista a palavra pedagogia, os zapatistas consideram que o processo de aprendizado está relacionado com a prática de caminhar perguntando, que antecede o próprio movimento, mas que está presente na construção dos espaços de educação autônomo e é fundamental "na arte de cuidar-se como povo na relação com *ch'ulel* (espíritos), *yajval* (deuses) e *balumil* (mundo)" (ibid., p.93)

Assim como em solo afro-pindorâmico, o movimento zapatista também tem tecido uma educação autônoma no processo das "tierras recuperadas", ou seja, a partir da retomada dos territórios e das relações matriciais com a terra. Para Morel essas grandes retomadas zapatistas estão implicadas em um movimento de "politização da natureza" e isso implica, por exemplo, na recusa de programas assistencialistas e projetos de desenvolvimento incentivados pelo Estado, que tendem a romper a relação com a terra, além de tratá-la como recurso ou bem universal. Nesse sentido, a autora não deixa dúvidas de que a luta pela terra é também uma luta contra o Estado e a institucionalidade, que desde sua formação, tem atacado o modo de vida indígena e promovido saques e mortes.

Na conclusão de seu livro, Morel destaca que a "grave tormenta" anunciada pelos zapatistas — esse momento de crises e colapsos ecológicos, políticos etc. — nos mostra que, embora vivenciamos uma destruição sem precedentes, a existência e as práticas de autonomia abrem caminhos tanto para questionarmos o mundo que conhecemos quanto para construirmos outras formas de nos relacionar com a Terra. Ao descrever e refletir sobre práticas educacionais no movimento zapatista, Morel nos fornece elementos que possam servir de ferramentas de luta contra uma educação colonizadora, tanto para quem está inserida no sistema de educação normativo e oficial, quanto para quem está nas trincheiras da luta por terra e território como é o caso da articulação nacional da Teia dos Povos.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A educadora e articuladora da *Teia dos Povos*, Mestre Mayá[13], ao tratar sobre o ato de educar nas retomadas, nos ajuda a compreender que os territórios de afeto se constituem para além das relacionalidades humanas, uma vez que é composta por uma diversidade de outros elementos, como a espiritualidade, os cantos e o ato de caminhar pelo território. Outro elemento que implica na construção desses territórios de afeto em paisagens multiespécie é a própria relação com a terra, "ouvir a terra", "o gemido da terra, escutar seu chamado" (Andrade, 2021, p.74). Para Mayá "A Teia dos Povos é a nossa universidade" (ibid.,p.106)

A Teia dos Povos e o caminhar para a soberania pedagógica

Nesse processo de retomadas, uma das articulações que tem se destacado na produção de conhecimento, práticas de ocupação e transformação no atual contexto é a articulação nacional da *Teia dos Povos,* que desde sua criação em 2012, tem reunido povos indígenas (Tupinambá, Pataxó Hã-hã-hãe, Payayá, Maxakali), quilombolas, sem-terra, pescadores, movimentos urbanos e rurais. Fundamentada na agroecologia contra-hegemônica e na difusão de sementes crioulas, a Teia tem proposto um projeto político voltado à emancipação do Estado e a construção da soberania alimentar, energética, hídrica e pedagógica. Soma-se ainda o fato da Teia, em pouco mais de uma década, ter realizado experiências exitosas através da agroecologia, na recuperação de nascentes, nas retomadas de terra e no âmbito da educação e ensino.

As experiências de educação e práticas pedagógicas contracoloniais desta articulação têm sido tecidas, a partir do pensamento crítico e da prática política ligada ao território. Para mestre Joelson[14], fundador e articulador da Teia, a luta singular de cada território nos ensina: seja o respeito pelo mar na luta das comunidades pesqueiras, o respeito e reverência aos orixás nos terreiros, ou ainda a indivisibilidade entre o corpo e

[13] Mestre Mayá, indígena da etnia Tupinambá de Olivença, além do seu papel fundamental como professora no processo de retomadas de terra do povo Pataxó Hã-hã-hãe, no sul da Bahia, também é articuladora da Teia dos Povos. Além disso, Mayá trabalhou durante 36 anos no setor de educação da FUNAI e ajudou a consolidar a Escola Indígena da Aldeia de Caramuru – BA.

[14] Mestre Joelson (Joelson Ferreira) tem uma trajetória fundamentada na luta pela terra e território. Desde o final da década de 1980 compõe o MST, tendo atuado inclusive como dirigente estadual e nacional deste movimento (2004 à 2005). Joelson tem tecido críticas profundas ao MST e na relação do movimento com o Estado e com outras pautas urgentes, como a questão étnica, racial e de gênero. Desde 2012, vem construindo a articulação nacional da Teia dos Povos em busca de uma unidade de ação entre movimentos, povos e territórios por soberania e bem viver.

a terra pelos povos indígenas. Além disso, o mestre afirma que um mutirão, a construção de uma horta, a confecção de uma panela de barro são experiências pedagógicas, assim como brincar no rio é didático (Ferreira e Felicio, 2021, p.38). Nesse sentido, Joelson destaca a importância da construção de escolas próprias, uma vez que as escolas do Estado e dos municípios não tem como projeto político uma educação emancipadora.

Além disso, como o mestre lembra, a maior parte dos nossos problemas cotidianos são transdisciplinares e não fragmentados, como as disciplinas das escolas oficiais nos ensinam a partir de uma lógica que divide "o todo que é a vida e a natureza em partes" (ibid., p.82). Ao contrário, o mestre argumenta que as escolas dos Povos são as escolas "da unidade do saber, do ser humano integral e integrado à natureza" (ibid., p.83). Além do mais, destaca que nas escolas dos Povos, ao contrário das escolas oficiais, "o povo, a organização, o território, a comunidade são os sujeitos da aprendizagem" (ibid., p.82). Joelson também defende que a construção de uma educação própria, uma soberania pedagógica e cognitiva precisa ter como alicerce "saberes, técnicas, memórias e tradições fundamentais para manter sua vida e organicidade como povo". Assim, uma tarefa fundamental da Escola dos Povos é o fortalecimento de mestras e mestres, o reconhecimento e difusão de suas artes e mais variadas técnicas para as novas gerações e, portanto, o reconhecimento como educadores "Assim, as novas gerações poderão ter acesso a conhecimentos fundamentais e uma inteligência criativa viva para a existência e o viver bem ali" (ibid., p.85)

Joelson também defende que a escola precisa ter como tarefa o reconhecimento das demandas objetivas que os territórios carecem com a finalidade de promover a soberania. Logo, um problema de poluição das águas, por exemplo, pode exigir conhecimentos como a construção de fossas ecológicas, compostagem etc. "Ou seja, a escola precisa buscar o conhecimento que nos dê mais autonomia frente ao capital. E isso vai da plantação à segurança da informação, da consciência racial e de gênero até a autodefesa" (ibid., p.85). Nesse sentido, o currículo pedagógico também é norteado pelo movimento, uma vez que se segue a demanda da comunidade, ou seja, as experiências comunitárias também direcionam o currículo.

Nessa caminhada, Joelson defende que somos partes da terra e não seus proprietários, além disso lembra que a terra é viva, embora não seja isso que aprendemos

na escola. Diversos territórios em retomadas têm nos últimos anos resgatado o cuidado da terra a partir do que Joelson chama de agroecologia contra-hegemônica ou agroecologia popular, que é fincada na prática e está intimamente ligada aos povos originários e ao povo preto. Se o modo de vida dos povos que lutam por terra e território são tecidos por práticas contracoloniais, e se estamos diante da dilatação da dupla fratura, a agroecologia aparece como uma forma de preservar e transmitir saberes que podem regenerar a Terra e garantir a continuidade da vida.

Mestre Joelson defende que a partir da agroecologia podemos recriar um modo de vida e um modelo de escola em que "a escola é o assentamento e o assentamento é escola", ou seja, indicando que não há separabilidade entre escola e território. (*apud* Firmeza, et. al; 2022, p.42). Como ensina o mestre (*apud* Carnevalli, et. al; 2023, p.66):

> Cada pedacinho de terra, cada território que conquistamos, queremos transformar com a ciência da agroecologia na prática, no dia a dia. Aprendemos com as formigas, com os passarinhos, com as árvores. Eles nos ensinam como se faz a transição, como se morre para dar vida a outros seres, como se faz a biodiversidade.

Além disso, Joelson nos lembra que, na sociedade ocidental, as pessoas são orientadas por uma lógica capitalista e educadas como se fossem superiores a natureza e que esse direcionamento legitima práticas de destruição e ausência de cuidado com a terra. Na proposta de educação tecida pela Teia, além da ruptura com a ideia de superioridade, também há a ruptura com a ideia de que a natureza é um recurso para a sobrevivência humana[15]. Ao considerar as águas como morada espiritual e fonte de vida de uma pluralidade de seres, as cosmologias afro-indígenas constituem saberes que situam as águas como fundamento de luta, uma vez que "essas tradições alicerçam sua experiência no território e sempre em defesa das águas" (Ferreira e Felicio, 2021, p.56). Como lembra

[15] Um exemplo pertinente pode ser a relação que o povo Tuxá mantém com o Rio São Francisco. Ao contrário da ideia instrumentalista e utilitarista, o povo Tuxá pensa a partir e junto com o rio, em uma relação cosmológica mais-que-humana, constituindo "relações com forças invisíveis através da quais a ancestralidade Tuxá pode ser exercida." (Tuxá e Tuxá, 2020, p. 31). Para o povo Tuxá, as águas do Rio São Francisco não são um recurso natural, mas a fonte da sabedoria milenar desse povo, morada das forças espirituais e, na sua forma personificada, um amigo. Já os seres humanos são "apenas uma parcela específica desse ambiente biofísico e espiritual" (ibid., p.42). Diante das agressões contínuas da modernidade/colonialidade, o povo Tuxá se organiza, através do rio e com ele, um espaço de autoafirmação cosmopolítica.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

o mestre Joelson, sem água não há vida. A partir desse fundamento, podemos identificar como práticas pedagógicas da teia o mapeamento, a identificação e cuidado com nascentes, rios, mangues e açudes, a construção de cisternas de captação de água de chuva e outras tecnologias de manejo e purificação de água, construção de fossas e preservação e plantio de matas ciliares (ibid., p.59).

Como argumenta a mestra Mayá (2021), para além da luta e da interação com os territórios e da ruptura com a ideia de superioridade humana, a própria Terra e os seres espirituais também ensinam, uma vez que, para Mayá, a Terra é um ser vivo, é a nossa mãe e é dela que adquirimos os ensinamentos que nos dão poder de sobreviver. Mayá compartilha que nasceu em meio a dois massacres, ouviu a terra, ensinou, cantou guiada pelos encantados e caminhou tecendo escola e "sala de aula" por 396 retomadas. A mestra nos lembra da importância fundamental de escutar anciães e anciões e do grande poder da música na sua prática de ensino (Andrade, 2021, p.82):

> Sempre começo minhas aulas cantando. Temos que estar preparados para tudo e nunca se está preparado. Os nossos cantos têm uma força muito grande para as lutas. A gente canta na hora da alegria, na hora da tristeza. Cantar tem uma grande importância para os nossos seres encantados da nossa floresta. Tem um sentido muito grande. Cada um dos cantos que temos tem um chamado. Tem uma razão de ser e de alguém do ser espiritual se apresentar. Saem muitos cantos nas retomadas, nas lutas, diante das diversas dificuldades

Foi assim que a mestra foi se transformando numa professora andarilha e tecendo a educação "trabalhando, caminhando, cantando e conversando" (ibid, p.62). A mestra também compartilha que seus ensinamentos foram tecidos em diferentes ambientes, como nas beiras dos rios, ao pé das árvores e nas casas de farinha. Embora sua obra tenha outras contribuições para refletirmos sobre práticas pedagógicas insurgentes, gostaria de destacar um último elemento presente ao longo do seu livro: a relação com os seres ancestrais, seres espirituais na tessitura de uma educação emancipadora. Mayá desde o início pontua que sempre caminhou com os seres espirituais, assim como aquelas que vieram antes dela. Diante das dificuldades que perpassam desde sua infância, como as humilhações e preconceitos por ser indígena, até os ataques violentos de pistoleiros e fazendeiros, quem a ajudou no trabalho da educação foram os seres ancestrais, seres espirituais (ibid, p.66). A mestra reforça ao final do livro que são esses seres, que habitam

as matas e florestas, que iram ajudar na defesa dos territórios. Para ela "ou estamos junto com nossos seres espirituais, chamando, fazendo uma chamada bem forte, ou não temos como enfrentar essa batalha terrível que está aí. E não só as comunidades indígenas: os quilombolas, os ribeirinhos, os sem teto, as nações carentes" (ibid., p.89)

A terra é viva e o saber é orgânico. São nas retomadas e ocupações que vão se tecendo saberes e modos de vida que têm como fundamento o respeito a Mãe-Terra, a luta por terra e território, a solidariedade, o envolvimento, o compartilhamento e o bem viver. Também importa destacar que para além do fundamento da luta no coração dessas práticas pedagógicas, essa insurgência não se resume a seu caráter combativo e de resistência ativa à colonização contemporânea, ao epistemicídio e ao neoextrativismo da agropecuária e da mineração. Essas práticas pedagógicas também tecem a reconexão espiritual com os territórios sagrados e conduz ao exercício de imaginar outras possibilidades de vida diante das ruínas do mundo moderno. Ao que tudo indica, a articulação da Teia dos Povos, inspirada no movimento zapatista, tem sido um espaço em que as retomadas são semeadas também nos sonhos e na criação de "um outro mundo possível".

No livro *Sonhando a terra do bem-virá* (2025) mestre Joelson inicia lembrando que "Todos os povos ancestrais sonham" com um território povoado de fartura e autonomia. Em outras palavras, com uma "terra sem males". No entanto, segundo Joelson, alcançar a "Terra do Bem Virá" implica "sonhar todos os dias com a revolução", construir alianças com os povos e semear práticas que visam a autonomia e o bem viver. Assim, com a força da sua trajetória e daqueles que vieram antes, o mestre lança o chamado para que:

> Sejamos, então, todos e todas, plantadores e plantadoras, construtores e construtoras, revolucionários e revolucionárias, para alcançar o sonho dos Povos. Com essa nova práxis, podemos construir a revolução e o mundo com que tanto sonhamos. Desapeguemo-nos do comodismo, da abstração e da fantasia com a revolução sonhada e cantadas em teses impossíveis de serem praticadas no dia a dia para sonhar e praticar com as causas reais" (*apud* Reyes, 2025, p.13)

Ao convocar os diferentes povos na construção de um mundo e de uma educação que rompa com os pressupostos da colonização, mestre Joelson lembra que a luta zapatista

tem sido uma referência global de resistência, autonomia, solidariedade e bem viver e que "foi com esse espírito que surgiu a Teia dos Povos em 2012" (*apud* Reyes, 2025, p.9). Assim como os zapatistas, a Teia dos Povos também tem construído uma caminhada para a soberania pedagógica e nela está inclusa a luta por escolas plantadas a partir da própria semente de cada território "para que nasça com as características da terra onde foi semeada" (Ferreira e Felício, 2021, p.88). Assim como os zapatistas, a Teia dos Povos e outros povos e territórios tem conduzido práticas pedagógicas que tecem a reconexão espiritual com a terra e conduz ao exercício de imaginar outras possibilidades de vida diante das ruínas do mundo moderno.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS (Campinas, Online)**, v. 7, n. 1, 2013.

ALMEIDA, Mariléa de. **Devir quilomba:** antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas / Mariléa de Almeida. São Paulo: Elefante, 2022.

ANDRADE, Maria Muniz de (Mayá). **A escola da reconquista**. Maria Muniz de Andrade(Mayá); organizado por Rosângela Pereira de Tugny – Aracata, BA: Teia dos Povos, 2021.

CARNEVALLI, Felipe et al. (Ed.). **Terra: antologia afro-indígena**. Ubu Editora, 2023.

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

FERREIRA, Joelson; FELICIO, Erahsto. **Por terra e território:** caminhos da revolução dos povos no Brasil/ Joelson Ferreira, Erahsto Felício; prefácio de TünyCwe Wazahi Tremembé (RosaTremenbé). – Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

FIRMEZA, Yuri, [et.al.]. **Composto Escola:** comunidades de sabenças vivas – São Paulo: N-1 edições, 2022.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**/ Ailton Krenak. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela.** 1. ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações.** Brasília: INCTI/UnB, 2015.

TSING. Anna Lowenhaupt . O Antropoceno mais que humano. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

_____. **O Cogumelo no Fim do Mundo**. Sobre Possibilidade de Vida nas Ruínas do Capitalismo. N-1 Edições, 2022.

REYES, Alejandro. **Sonhando a Terra do Bem Virá:** zapatismo, autonomia e a Teia dos povos. São Paulo: GLAC edições, 2025

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019.

_____. **Vence-demanda:** educação e descolonização/ Luiz Rufino. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

TUXÁ, Antonia Flechiá; TUXÁ, Felipe Cruz. "Eu vi dois peixinhos: o reencontro do Povo Tuxá com suas águas encantadas". I**n: SOUZA, André Luís Oliveira Pereira de; TOMÁZ, Alzení de Freitas; MARQUES, Juracy (Org.)**. Povo Tuxá: das águas do Opará. Paulo Afonso: Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2020. http://www.sabeh.org.br/?mbdb_book=1618

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Florestania e Futuro Ancestral: geopolítica contracolonial em tempos de catástrofes

Othon Pantoja Oliveira de Azevedo[1]
Mariana Carraca Pinto da Costa[2]

Resumo

Em um cenário marcado por múltiplas catástrofes (climáticas, políticas e ontológicas), este trabalho propõe refletir sobre a florestania como expressão de uma política contracolonial. Inspirada por práticas como as de Chico Mendes e por movimentos contemporâneos de comunidades tradicionais, a florestania articula territórios e saberes entre campo, floresta e cidade, promovendo alianças insurgentes contra a devastação promovida pelo "povo da mercadoria". A crise climática, entendida aqui como herança e continuidade da colonialidade, evidencia a necessidade de uma geopolítica da diferença enraizada no Sul Global, mas também de uma virada contracolonial mais radical e relacional. A noção de metacidadania ecológica e o conceito de futuro ancestral, presente nas cosmologias de Krenak e Kopenawa, ampliam o horizonte político da resistência territorial e epistêmica. A arte indígena contemporânea — como nos trabalhos de Daiara Tukano — é aqui considerada não apenas como expressão estética, mas como cosmopolítica da florestania. Ao propor a indigenização e aquilombamento das cidades, busca-se ativar práticas territoriais que reencantem o mundo e multiplicam refúgios. Esta reflexão busca contribuir com o debate sobre como viver e resistir no tempo das catástrofes por meio de alianças entre humanos e mais-que-humanos (para além de Natureza e Cultura), ancestralidade e futuro, floresta e cidade.

Palavras-Chaves: Catástrofe; Florestania; Ancestralidade; Arte; Resistência.

1. Introdução

Falar em "catástrofe" costuma produzir uma dicotomia pobre: ou se performa urgência, ou se cai na paralisia quando não na omissão. Parte dessa omissão repousa no sistema onusiano

1 Doutorando em direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É Mestre em Direito pelo UNICEUB (2019). Possui graduação em Direito pela UNIRON (2008). Assessor jurídico na Defensoria Pública da União. É pesquisador do Laboratório de Estudos e Pesquisas Avançadas em Direito Internacional e Ambiental - LEPADIA - UFRJ. É advogado socioambiental.

2 É advogada e pesquisadora com foco em problemas socioambientais e direitos humanos. Possui especializações em: Direito Ambiental, Etnologia Indígena e Antropologia. É conselheira ambiental no estado do Rio de Janeiro, assessora parlamentar na Câmara Municipal de Valença (RJ) e integra o laboratório de estudos LEPADIA/UFRJ. Sua pesquisa transita por cosmopolíticas, relações interespécies e governança das catástrofes.

e no multilateralismo tal como operam: instituições marcadas por arquiteturas coloniais que reiteram o imaginário eurocêntrico do chamado Norte Global. Como lembra Krenak, para esse tipo de racionalidade basta cercar alguns pontos do planeta e deixá-los como lembrança do que a Terra foi um dia (KRENAK, 2020).

Tempos de Catástrofes, são tempos em que os vários mundos que habitam o mesmo mundo são extintos diariamente, seja os patrimônios materiais pela biodiversidade, como os imateriais, que são as práticas e costumes ancestrais preservados e modificados desde tempos imemoráveis. Também podem ser muito bem guardados pela memória, seja pela cultura oral, prática artística, herança genética ou até mesmo nas transformações linguísticas de palavras e gestos que invadem o nosso cotidiano.

Se de um lado as instituições pouco se importam com a extinção dos mundos, desde que a casca seja preservada e completamente subjugadas a sociedade da mercadoria e a cultura do consumo (KOPENAWA, ALBERT, 2015). Por outro, esses diferentes mundos podem dar o acorde dissonante para causar estranheza aos ouvidos desatentos, ascende a cultura de síncopes conforme explicado por Simas e Rufino aos ouvidos, olhos e peles mais atentos — numa espécie de fenomenologia "das margens". Nem sempre chamar a atenção seja a melhor estratégia, por vezes, reexistir nas frestas pela marginalidade seja modos de existências mais inteligentes, pela ginga, pela arte e pela malandragem (SIMAS, RUFINO, 2018).

O presente artigo apresentará formas de reexistência que envolvam o campo, a cidade e a floresta, por alianças afetivas que invocam outro tipo de cidadania (florestania) para contar histórias através da arte a fim de "adiar o fim do mundo". Para tanto, o presente estudo será tecido em fios que se ligam por uma epistemologia da confluência, da partilha de saberes e práticas - a fim de desafiar a geopolítica colonial pela crítica da colonialidade e do poder. A *Florestania* parte da ideia inspirada em Chico Mendes e ampliada pelas práticas contemporâneas de resistência territorial e entende a relação campo-cidade-floresta como espaço de resistência cosmopolítica.

O tipo de resistência proposto nesta pesquisa será realizada por dois estudos de casos voltados à arte como práxis: O primeiro será realizado sobre a obra realizada pela artista Daiara Tukano, pelo seu quadro "A queda do céu e a mãe de todas as lutas", onde a arte é utilizada não

apenas como estética, mas principalmente como práxis cosmopolítica de resistência como disputa simbólica dos espaços políticos hegemonicamente de uma *verve* colonial.

Em seguida, será analisada a música *boicore* da banda rondoniense Quilomboclada como sinônimo da contracolonialidade e geopolítica da resistência no aquilombamento da cidade. O espaço urbano como disputa contracolonial em que a arte representa uma [cosmo]estética, em que se joga o cânone colonial na encruzilhada a fim de subvertê-lo.

2. Ancestralidade e Futuro como movimento da flecha do tempo

Começamos pelo incômodo: quem roubou o nosso tempo? Não é o ponteiro do relógio, é a respiração do mundo. O que chamam de futuro virou corredor de metas com portas sempre adiante; corre-se sem chegar. Esse desenho cansa, adoece, seca o que deveria regar. Quando reposiciono "ancestral" não volto ao passado como vitrine: abrimos passagem para aquilo que nos antecede e nos acompanha. O futuro, aqui, é cuidado do agora, um pacto com o que nos faz possíveis — rios, florestas, bichos, encantados, memórias. (KRENAK, 2022, p. 11).

O futuro ancestral recusa a pressa que atropela. Ele tem outro compasso: aprende com as estações, com o barranco que cede, com a semente que espera o tempo da chuva. Não há linha reta, há ciclos. Em vez de "avançar", amadurecer. Em vez de inaugurar do zero, retomar. Uma política pública que pretende transformação não começa na licitação: começa na escuta. E escuta não é rito de ata — é acordo de mundos. Quais ritmos, interditos e alianças já sustentam o território antes de qualquer edital? (STENGERS, 2015, p. 68-70).

Ancestralidade não é moldura genealógica: é aliança ativa. Está na comida feita sem desperdício, no mutirão que salva a roça do fogo, na roda que espanta a morte com canto. Está nos velhos que conhecem a via da água sob o asfalto e nos grafismos que guardam caminhos de bicho e de gente. São formas de política, embora o manual administrativo não as reconheça. O futuro que interessa brota desse chão: futuro que retorna, que busca quem ficou para trás e reconecta o que foi separado.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Há uma ética simples e radical: não prometer o que destrói a condição da promessa. O discurso que acena prosperidade e entrega florestas derrubadas, rios mortos e territórios exaustos será sempre devedor da vida que diz proteger. O futuro ancestral cobra coerência: se a política fere a terra, fere o nosso próprio corpo ampliado. Daí a cosmopolítica do tempo: a negociação real entre modos de existir. Não se trata de enfeitar a gestão com palavras bonitas, mas de refazer o passo: reconhecer que outros agentes — rios, ventos, bichos, entes — têm lugar na decisão. (LATOUR, 2004, p. 72-73; DESCOLA, 2023, p. 68-73).

Esse reconhecimento muda a pergunta de partida. Em vez de "quanto custa?", perguntar "a quem serve?" e "quem paga o preço que a planilha esconde?". Onde a contabilidade comum só vê gasto, a contabilidade dos vivos enxerga manutenção de vínculos: corredores ecológicos que fazem a cidade respirar; ritos que guardam nascentes; espaços de refúgio que sustentam dignidade quando tudo falha. O futuro que presta se entende em parentesco. (PUIG DE LA BELLACASA, 2017, p. 74-75).

Consideremos a catástrofe para além do estrondo: não um relâmpago único, mas um arrastado, um cair lento — a água que não volta, o peixe que some, o silêncio do inseto que não acorda a manhã. A ancestralidade dá ferramentas de demora para perceber esse desmoronar. Quem conhece o uso antigo da terra identifica de imediato o que tiraram; quem reconhece a canção de um território ouve a nota ausente. Isso não é romantismo: é método de diagnóstico. Sem essa delicadeza, normaliza-se o dano; com ela, interrompe-se a normalização. (POVINELLI, 2021, p. 1-6).

No plano das práticas, o futuro ancestral pede rituais de devolução materializados em dispositivos concretos: acordos de co-gestão com quem já guarda o território; assentos deliberativos para guardiões de nascentes, matas e trilhas d'água; indicadores de cuidado que contem o que realmente importa — água limpa, sombra, alimento, descanso, tempo. Pede também licença: antes de intervir, indagar se a obra tem permissão de mundo ou se rasga fios sutis que mantêm a vida de pé. Aqui, "guardar" não é paralisar: é dar condições para que a vida prossiga.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Há uma pedagogia do tempo a reaprender. A cidade desaprendeu; quis transformar cada dia em sprint. Proponho outra imagem: roçado. No roçado, há planejamento, cálculo e previsão — e há paciência, reciprocidade, reposição. O que a roça devolve mede-se menos por tonelada e mais por pertencimento: quantas mãos colheram juntas, quantos corpos comeram, quanto saber circulou. Essa contabilidade retorna à escola, à saúde, ao conselho ambiental quando trocamos a lógica do "usuário" pela do parente — o vínculo que obriga e protege. (LATOUR, 2004, p. 72-73; DESCOLA, 2023, p. 68-73).

No campo simbólico, o futuro ancestral descongela imagens. Devolve densidade a palavras gastas — território, cuidado, comunidade, bem viver. Não são slogans; são tecnologias finas. Cuidado não é afeto difuso: é infraestrutura — sombra planejada, água disponível, mobilidade que não estrangula, tempo sem culpa para existir. Território não é mapa: é corpo expandido; a pele sente o calor do asfalto como febre. Comunidade não é unanimidade: é capacidade de costurar diferenças sem sacrificar o que sustenta a vida.

Voltamos, então, à pergunta que atravessa este texto: que mundos as nossas políticas permitem existir? Se a resposta couber apenas numa ficha técnica, falhamos. Se couber numa roda de escuta, numa tabela de cuidados e numa agenda de co-gestão que vincula orçamento à regeneração e à cultura viva, começamos a falar a língua do que queremos defender. O nome — "cosmopolítica do tempo", "futuro ancestral", "florestania" — importa menos que o compromisso: não negociar o inegociável. (MIGNOLO, 2002, p. 66-82; QUIJANO, 2000, p. 533-541).

O resto é método: escutar devagar, decidir junto, cuidar continuamente. Com paciência e coragem, o futuro deixa de ser miragem e volta a ser o que sempre foi entre quem escuta a terra: um compromisso coletivo com a continuidade do mundo.

3. Florestania - a dialética entre floresta, campo e cidade

A *Florestania,* foi inspirada em Chico Mendes (KRENAK, 2022, p. 75) e ampliada pelas práticas contemporâneas de resistência territorial, entende a relação campo-floresta-cidade como espaço de insurgência política e cosmopolítica. Esta relação pode ser vista como

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

dicotômica e opostas pelo imaginário do modo de viver ocidental, os direitos humanos com a sua visão universal não compreende que há relação dialética entre esses espaços que podem se interseccionar por múltiplas possibilidades.

Emerge a *Florestania* do regional, pela aliança dos afetos mediante a luta dos povos da floresta, do entendimento do trabalhador no seringal de que o comum é melhor do que o lote, a propriedade aprendido com a cosmovisão indígena de viver em comunidade pela partilha — pelo envolvimento em vez do desenvolvimento (KRENAK, 2022, p. 75-77). Cria-se então um novo tipo de cidadania, aquela que é [de]marcada em contraposição ao povo da mercadoria que inventou uma cidadania neoliberal consumerista (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

Ademais, não serve a *Florestania* somente para ser uma categoria ou um conceito de um operariado extrativista em defesa da floresta — estabelece um tipo de cidadania que não serve apenas para se limitar aos humanos ou um modo de se participar da participação política — aproxima a cidade da floresta e coloca o campo nesse *entremeio* de criar outras gramáticas de levar esse encantamento para cidade e reformulá-la pelo "encruza" de outras perspectivas:

> Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo o outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É o limite entre o que é cruzado, que o catiço pratica seus rodopios inventivos. Assim, uma educação que busca ser emancipatória, ato de deseducação do cânone e seus binarismos, terá de versar no que chamamos de uma pedagogia das encruzilhadas (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19).

Quando se afasta o binarismo em que se busca emancipação, *ir em direção a,* pelo *perspectivismo* que se transmuda em cosmopolítica e cosmoestética provocada pela *Florestania* sem por um peso demasiado nos povos da floresta como salvadores do planeta — mas o seu papel transgressor pode se unir a outros saberes que se encontram nas cidades (PALLOTTA, 2024) resistindo a hegemonia mercantilista e financista do espaço urbano neoliberal e até mesmo com os saberes campesinos de reexistências a essa lógica perversa de financeirização e [des]possessão.

O encontro desses saberes (campo, cidade e floresta) forjam outros tipos de cidadania, de proteção dos cosmos ou do que chamamos de ecologia — na necessidade de ser nomeado

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

podemos chamar de metacidadania ecológica, termo trazido pelo uruguaio Eduardo Gudynas em pensar na natureza como sujeitos de direito (GUDYNAS, 2019, p. 213-223) numa aliança afetiva entre humanos e não-humanos. Nesse sentido, a metacidadania ecológica se coloca como meio de aproveitar os saberes marginalizados a fim de transgredir ao cânone ocidental, colocando-se como pela *práxis* desses saberes de alianças afetivas entre humanos e não-humanos.

Outrossim, essa *práxis* se coloca como dialética para admitir e aceitar que existem contradições, pois estas não se anulam em oposições dicotômicas, mas se admite uma pedagogia pelo envolvimento do modo de viver, ou pela *arte do bem-viver* principalmente pela cosmoestética indígena (WERÁ, 2024). Desse modo, esse *perspectivismo* coloca uma ontologia relacional de alianças afetivas e a arte é um exemplo de criar meios de reexistência como reflorestamento simbólico da cidade e do campo.

Portanto, para criar mais histórias a fim de "adiar o fim do mundo", apresenta-se essa cosmoestética como um meio de expressão cosmopolítica de outras cosmovisões, entendendo que o cânone ocidental continuará existindo — no entanto, não dita mais as regras de cima para baixo, ele pode ser subvertido, ressignificado, desconstruído, para ser reconstruído novamente. Os tempos de catástrofes podem ter determinado a queda do céu, mas inspira outras lutas, até mesmo outras maneiras de lutar — esse é o papel fundamental da arte como expressão fundamental de territorializar para expandir do local para o global.

4. Arte como resistência - a queda do céu e a mãe de todas as lutas

A obra A Queda do Céu e a Mãe de Todas as Lutas (2022), de Daiara Tukano, excede a categoria de quadro: funciona como enunciado cosmopolítico inscrito na tessitura das lutas indígenas contemporâneas. Acrílica sobre tela, com dimensões monumentais (4 × 2 m), foi apresentada na exposição *Brasil Futuro: As Formas da Democracia* (Museu Nacional da República, Brasília) e integra hoje o acervo da Presidência da República — gesto que tensiona as fronteiras entre arte, Estado e território simbólico (AGÊNCIA BRASIL, 2023; AGÊNCIA BRASÍLIA, 2023).

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

A artista reconfigura a Pietà: onde o Ocidente consagra o sofrimento redentor, vemos o gesto de sustentação do mundo — uma mulher indígena erguendo o corpo do céu em colapso. A referência a *A queda do céu* opera como profecia e diagnóstico; a advertência de que o céu cai quando não se escuta a floresta torna-se forma visível — testamento-flecha que atravessa o tempo e finca no presente (TUKANO, 2022a; TUKANO, 2022b).

Como apontam leituras recentes, as obras de Daiara atualizam narrativas ancestrais, denunciam apagamentos históricos e funcionam como demarcação ontológica — isto é, dispositivos que reatam alianças entre humanos e mais-que-humanos e reposicionam o sensível como campo de disputa (MORO; CASTRO, 2023, p. 3-5). Cores, pássaros e grafismos não representam: são presenças. Aqui, a arte não ilustra uma cosmologia; atua dentro dela. Cada linha convoca à escuta; cada cor chama a floresta que insiste.

Ao entrelaçar referências e linguagens, o gesto articula ancestralidade e futuro como categorias ético-políticas. Se a política precisa devolver a si mesma sua dimensão cosmológica, a arte devolve a si o caráter insurgente: pintar torna-se resistir ao sequestro do tempo e ao epistemicídio das imagens ameríndias — devolver às formas a potência de dizer "não" às rotinas de expropriação.

Nessa chave, A Queda do Céu e a Mãe de Todas as Lutas pode ser lida como reantropofagia: devorar e ressignificar matrizes visuais ocidentais — Pietà, céu cristão, sofrimento redentor — para devolvê-las transfiguradas sob o signo da floresta e da mulher-terra. É cosmopolítica do tempo em pintura: o futuro que pulsa no passado, o cuidado que sustenta o mundo quando tudo desaba.

Exposta num museu nacional e incorporada ao acervo do Executivo, a obra desloca a gramática institucional: o Estado passa a abrigar uma imagem que o interroga. Se o céu pesa, é porque ainda falta aprender com quem sabe ampará-lo. Daiara não enfeita o colapso — enfrenta-o com beleza. E, ao fazê-lo, transforma arte em resistência, estética em ética, pintura em política.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

[Figura 1 — *A Queda do Céu e a Mãe de Todas as Lutas* (2022), Daiara Tukano — acrílica sobre tela, 200 × 400 cm. Fonte: Acervo Cultural da Presidência da República / *Brasil Futuro: As Formas da Democracia*, MuN-DF]

O gesto pictórico de Daiara converge com nossa tese: florestania é prática de tempo — uma cosmopolítica em que o futuro é sustentado por mãos ancestrais. Se "o céu" pesa, é porque ainda insistimos em separar vida, arte e território. A obra reencanta essa relação: chama de volta os rios, os seres e as alianças para que possamos, juntos, segurar o céu sem repetir o mesmo mundo. É o convite ético-estético que anima este artigo: aprender com quem já sabe manter de pé o que importa — a Terra viva, os vínculos, as diferenças.

5. Contracolonialidade e geopolítica da resistência no aquilombamento da cidade de Porto Velho pela música Boicore

A banda Quilomboclada foi fundada por volta de 2002/2003, na cidade de Porto Velho, capital de Rondônia, surgiu como uma manifestação da identidade ribeirinha, ou "beradeira" — termo que se refere aos habitantes das beiras dos rios. O nome "Quilomboclada" é uma fusão de "Quilombo" (que remete à resistência) e "Caboclada" (habitante local), significando

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

algo como a "Defesa/Resistência da identidade local Beradeira/Ribeirinha". Esse modo de resistência ocorre pela arte como manifestação + festejo cultural ou manifes(tejo). Dentro desse contexto, a banda lançou um videoclipe da música Boicore (QUILOMBOCLADA, 2021) contou com uma excelente produção — o projeto foi contemplado pelo Edital 86/2020/Sejucel/Codec 1° Edição Marechal Rondon através da Lei ALDIR Blanc - expondo toda a cosmoestética de reflorestamento da cidade como exercício da florestania.

Figura 2: Banda Quilomboclada com os artistas rondonienses Bado e Sandra Braids, fonte: SESC/RS (2021)

A música apresenta como transgressora ao cânone ocidental, desde a letra ao qual demonstra ousadia que alterna entre orgulho beradeiro, regional e faz do território local a possibilidade de expansão para o global — ao mesmo tempo desafia a mercantilização da música como produto para consumo imediato, de criar rótulos estritamente segmentados numa tentativa esdrúxula de fragmentar e marginalizar a arte. Por esses motivos, *Boircore* não se trata apenas de uma música básica de trabalho apresentada ao mercado, mas é um verdadeiro manifes(tejo) e ruptura num gesto ao que Walter Mignolo chama de "Geopolítica do

conhecimento da diferença colonial, acrescento aqui o contracolonial, termo alcunhado por Nego Bispo (BISPO DOS SANTOS, 2023).

A ideia de contracolonialidade se dá ainda pelo ideário colonizador de colonização interna, a cidade de Porto-Velho, capital de Rondônia, está localizada na periferia da região norte (em relação a Belém e Manaus) e também na periferia do Brasil. O colonialismo interno é a manutenção das estruturas coloniais, ao qual segue a lógica de metrópole (regiões centrais) e colônia (regiões periféricas) (CASANOVA, 2003). Porto-Velho sofreu por ciclos de exploração e extrativismo, sempre de retirar as riquezas daquele local e transferi-las para outros locais. Mas esse modo de explorar afeta o modo de viver vindos de outras regiões, principalmente do Sul do país, impondo-lhes outros costumes que sejam considerados mais civilizados (brancos) — então contracolonizar é utilizar do modo de viver caboclo dentro do território urbano, em disputa pela luta de classes — a música *boicore* representa esse ethos de resistência pela arte.

A música pode ser dividida em três partes: a primeira se inicia em clima de festa, em ritmo de toada de boi-bumbá/bumba-meu-boi — bem comum das festas populares da região norte, ao mesmo tempo a letra possui um ar de manifesto, ou manifestejo - título do álbum ao qual pertence a música. O primeiro vocalista (Tino) canta na introdução com a voz sincopada e conclama para o manifesto "*pegue o seu remo e sua arte/bora partir para o protesto/coração manifesto*", mais adiante faz uma transição do estilo de vida caboclo, e começa fazer referência à cultura *underground* urbana ao cantar "*voadeira underground é toada*".

Em seguida, entra o vocalista Samuel Pessoa cantando como caboclo e busca (no videoclipe) o seu remo para pescar. Essa é a deixa para uma forte parada (síncope), já emendando para as guitarras pesadas da música quando começam a cantar "bumba bumba bumba bumba-meu-boi!", com a magnífica participação do vocalista Giovani Marini da banda Coveiros com seu vocal gutural — a música emenda a novos versos para um eletrizante hip-hop/funk/soul magistralmente cantado pelo vocalista Berákillas com o seguinte trecho (2m13s a 2m46s):

[hip/hop (com elementos percussivos)]

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> Tá ligado caboclo/na piracema dos boto/ na corredeira dos louco/na correnteza do jogo/jogar o dobro na ideia/pegar a ideia e amplia/mostrar a sua beira pro mundo/mostrar meu béra seu mundo/o que é feito Brasil/é carrocinha e canil/se é flechada é fuzil/a caboclada é fuzil/o nosso boicore chegar/não vão calar, malocar !/o pensamento é tribal/o nosso quintal é global/Sou regional!/
>
> [Funk/Soul]
>
> o meu tipo de batuque é quilomboclada da quebrada/se liga nesses béra um boicore da pesada/que chega com a força dos antigos ancestrais/humanos e animais, nós lutamos pela paz de Deus/Traz mais, qual que é , qual que foi![3]

Esse pequeno trecho que dura em torno de 30 segundos da música, explicita o tom geopolítico proporcionado pela arte. O norte é bastante desprezado, pois o Centro-Sul do Brasil não conhece o Norte do Brasil, as suas múltipla[s] cultura[s] e os seus modos de viver, pois o colonialismo interno compreende o Norte como um monolito chamado "Amazônia". Essa geopolítica da diferença reflete exatamente na forma de fazer arte, música, pois *Boicore* é exatamente a mistura entre o Boi-bumbá, ritmo típico da região norte, com o *hardcore,* um subgênero marginalizado do rock pesado.

Ainda que o hardcore como um estilo que corresponde a uma resposta marginalizada dos anos 1970, embora também marginal — punk rock. A música *Boicore* não nega o cânone ocidental, abraça a marginalidade do hardcore, mas com as características próprias de quem vem de uma cidade da região norte chamada Porto Velho.

Luíz Antônio Simas e Luiz Rufino chamam isso de subverter o cânone ocidental, jogando-o à encruzilhada, saindo dos sofás epistemológicos [ocidentais] (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19), e compreender a globalização da arte urbana, mas ao seu modo com os trechos abaixo:

> (...) jogar o dobro na ideia/pegar a ideia e amplia/mostrar a sua beira pro mundo/mostrar meu béra seu mundo (…) Sou regional![o meu tipo de batuque é quilomboclada da quebrada/se liga nesses béra um boicore da pesada/que chega com

3 Não há uma fonte oficial que contenha a letra da música, mas passou pela revisão e aprovação do compositor, o vocalista Berákillas.

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> a força dos antigos ancestrais/humanos e animais, nós lutamos pela paz de Deus/Traz mais, qual que é , qual que foi!

Não se nega as diferenças, muito pelo contrário, orgulha-se da própria identidade, mas avisa que tem o seu próprio modo de fazer as coisas, e quer fazer o sentido inverso da globalização— *sou regional*, mas pretende mostrar o seu rico mundo beradero, respeitando e se apoiando na força da ancestralidade e da não diferença entre Natureza e Cultura, como o cânone ocidental insiste em nos impor. Esse tipo de pensamento cria uma ruptura epistemológica que vai contra a colonização — uma epistemologia contracolonial . Pode-se dizer que o hardcore como estilo e movimento é uma crítica ocidental, mas não há uma subversão do ser colonial - necessita tornar-se o outro do outro, "*mas tem de ser, antes, uma relocalização do pensamento e uma consciência crítica da geopolítica do conhecimento*." (MIGNOLO, 2020, p. 197)

A terceira parte da música ocorre após o refrão a partir de 2m57s-3m27s, trecho cantado pelo vocalista Samuel Pessoa com certa influência de Nação Zumbi e Planet Hemp, com uso ostensivo de pick ups pelo DJ e mesclando com certa dose de maracatu e outros ritmos como o Boi-Bumbá - "Q*ue quilomboclada é eu e você/Bumba esse boi que é som que vem da gente/Bumba esse boi pros irmãos que tá presente/Bumba esse boi revolucione a sua mente/qual que é, que que foi*!". A [cosmo]estética da música já desconstroi qualquer noção de rótulos e estilos, adicionando elementos da música popular dos festejos brasileiros como maracatu, boi-bumbá, ou bumba-meu-boi - o primeiro originário da região Norte e o segundo, do Maranhão. Nesse caso é importante destacar que deve ser proposital pela própria banda, já que a cidade de Porto Velho há influências culturais tanto do boi-bumbá, quanto do bumba-meu-boi, essa própria mistura da cultura cabocla + quilombola, inspirou o nome da banda.

Desse modo a linguagem utilizada na música, traz elementos linguísticos de ruptura epistemológica da norma culta, pois não se trata meramente licença poética, mas disputa do idioma que a Lélia Gonzalez chama de pretuguês numa categoria cultural de africanidade ao que pode ser chamado de Améfrica Ladina.

> **Améfrica Ladina** (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os "pretos" e os "pardos" do IBGE) são **ladino-amefricanos.** (…) Graças a um contato

10ª ReACT
REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA
PRÁTICAS GERMINANTES
06 a 10 de outubro de 2025
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

> crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país. (…) Ou seja, aquilo que chamo de "pretuguês" e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de "pretos", e de "crioulos" os nascidos no Brasil). (…) Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo "**cultura popular**", "**folclore nacional**" etc. que minimizam a importância da contribuição negra. (grifos nossos)

Portanto, a arte beradeira se apresenta como uma transgressão contracolonial, de aquilombamento da cidade, ou de reflorestamento simbólico de resgate do modo de viver caboclo. A geopolítica da diferença é contracolonial justamente pela prática artística pelo modo de se protestar mediante o ato do manifestejo, de ser contrário a colonização interna, das regiões economicamente dominante do país. A música boicore é um manifesto da cultura das margens, ao que podemos chamar de cultura marginal, inspirando a construção de uma utopia beradeira das margens ou utopia marginal.

6. Considerações finais

Reabrir o tempo. Tirar o "futuro" da linha reta e devolvê-lo ao compasso do cuidado: ciclos, retorno, recomposição. A pergunta que fica ecoando é simples e decisiva: que mundos esta política permite existir?

Chamamos a isso florestania: costura campo–floresta–cidade feita contra o projeto da mercadoria e a favor do parentesco. Não é ornamento conceitual; é prática — acordos de mundo(s), protocolos de escuta, co-gestão com quem já guarda o território.

Onde o procedimento costuma silenciar, abrimos passagem para a diplomacia entre ontologias: humanos e mais-que-humanos convocados a decidir juntos. É nessa mesa ampliada que a arte opera como cosmopolítica — ela demarca, educa o sensível e ativa cuidado, abrindo o vocabulário do que pode participar. Sem aprender com esse gesto, a política pública continua cega ao que sustenta a vida e erra o objeto de sua própria proteção.

Em termos urbanos, o caminho é indigenizar e aquilombar as cidades: reconhecer protocolos próprios, assegurar co-gestão territorial, redistribuir recursos conforme as necessidades do vivo, não apenas da obra. Chamamos isso de metacidadania ecológica — ampliar direitos, deveres e responsabilidades para além do humano isolado, incorporando as relações que nos sustentam.

Quando regra e encantamento caminham juntos, o futuro deixa de ser miragem e volta a ser o que sempre foi entre quem escuta a terra: um compromisso coletivo com a continuidade do mundo. Fecho, então, com o convite que nos guiou até aqui: escutar devagar, ver formas outras, decidir junto, cuidar continuamente.

7. Referências

AGÊNCIA BRASIL. Um mês após atos golpistas, exposição em Brasília celebra a democracia. Brasília, 8 fev. 2023. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-02/um-mes-apos-atos-golpistas-sexposicao-celebra-democracia Acesso em: 17 out. 2025.

AGÊNCIA BRASÍLIA. Brasil Futuro: as Formas da Democracia reúne mais de 100 obras de arte. Brasília, 8 fev. 2023. Disponível em: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/w/museu-nacional-inaugura-exposicao-brasil-futuro Acesso em: 17 out. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dar, a terra quer.** - São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

CASANOVA, Pablo Gonzáles. Colonialismo Interno (una redefinición), [en línea]. **En Revista Rebeldía,** No. 12, (octubre de 2003):

http://www.revistarebeldia.org/revistas/012/art06.html

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Tradução de Andrea Daher e Luiz Cézar de Sá. - Niterói: Eduff, 2023

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. - Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. Tradução Igor Ojeda. - São Paulo: Elefante, 2019.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu - Palavras de um xamã yanomami.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés. - São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral.** - São Paulo: Editora Companhia das letras, 2022.

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

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia.** Bauru: EDUSC, 2004.

MIGNOLO, Walter. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista Lusófona de Educação**, 48, 2020.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILANEZ, Felipe. **Lutar com a floresta - uma ecologia política do martírio em defesa da Amazônia**. - São Paulo: Elefante, 2024.

MORO, Cesar Augusto; DA LUZ CASTRO, Mirella Mileidy Assunção. Daiara Tukano e as artes indígenas contemporâneas: demarcação, representatividade e resiliência. F**aces de Clio, v. 8, n. 16,** p. 3-31, 2022.

POVINELLI, Elizabeth. **Catástrofe ancestral: existências no liberalismo tardio.** Tradução de Mariana Lima e Mariana Ruggieri. - São Paulo: Ubu Editora, 2024.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. **Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. **Espacio abierto, v. 28, n. 1,** p. 255-301, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research, v. 6, n. 2**, p. 342–386, 2000.

QUILOMBOCLADA. Boicore, banda Quilomboclada, clipe oficial. Youtube. Disponível em: <https://youtu.be/WJJid4uVly0?si=5ju9OFGHYjWciJyl >, acesso em: 14/07/2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Mórula editorial, 2018.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. - São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TUKANO, Daiara. A queda do céu e a mãe de todas as lutas. Instagram, 23 dez. 2022. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CmiRrKCNR-I/. Acesso em: 17 out. 2025.

TUKANO, Daiara. A queda do céu e a mãe de todas as lutas (reel). Instagram, 29 dez. 2022. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/CmwWwO5hTW9/. Acesso em: 17 out. 2025.

WERÁ, Kaká. **Tekoá: uma arte milenar indígena para o bem-viver**. - Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 1. ed, 2024.