

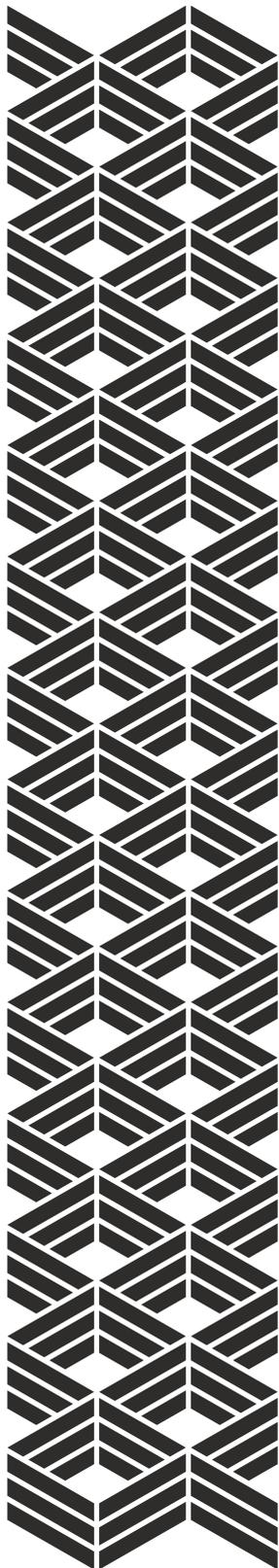


anuário antropológico

v. 49 • nº 3 • 2024.3

Direito
Saúde
Parentesco
Mudanças Climáticas
Produção de Narrativas

ISSN 2357-738X



anúário antropológico

v. 49 • nº 3 • 2024.3

**Direito
Saúde
Parentesco
Mudanças Climáticas
Produção de Narrativas**

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, publica em fluxo contínuo orientado pelos princípios de ciência aberta pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). O AA aceita para avaliação artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação.

Equipe Editorial

Kelly Silva (Editora-Chefe)

Universidade de Brasília (UnB), Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9053593895999276>

ORCID: 0000-0003-3388-2655

Email: kellysa67@gmail.com

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Antropología e Psicología Social, Madrid, Comunidad Autónoma, Espanha.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4767379039034154>

ORCID: 0000-0002-0538-5582

Email: alberfid@ucm.es

Luis Abraham Cayón Durán (Editor Associado)

Universidade de Brasília (UnB), Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6491817482510411>

ORCID: 0000-0001-6282-8282

E-mail: cayon@unb.br

Sara Santos Morais (Editora Associada)

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Campinas, São Paulo, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4779069040150534>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>

E-mail: sarasmorais@gmail.com

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henry Trindade Barretto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México)

Antônio Augusto Arantes Neto (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Carmen Rial (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)

Cecília Maria Vieira Helm (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Claudia Fonseca (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Cristina Sánchez-Carretero (CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha)

Francisco Ferrándiz Martín (CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha)

João de Pina Cabral (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal)

Josilêth Gomes Consorte (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Luiz Fernando Dias Duarte (Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Mara Viveros (Universidad Nacional de Colombia, Colômbia)

Mariza Peirano (Universidade de Brasília, Brasil)

Michael Fischer (Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos)

Miguel Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México)

Myriam Jimeno (Universidad Nacional de Colombia, Colômbia)

Raimundo Heraldo Maués (Universidade Federal do Pará, Brasil)

Roberto DaMatta (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)

Roberto Motta (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil)

Rosana Guber (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Satish Deshpande (University of Delhi, Índia)

Virgínia García Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Laise Tallmann

Projeto gráfico

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Diagramação

Áporo Editorial

Diagramação em Open Edition

Stefano Alfarelos

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

Renata Ewa Hryciuk

Universidade de Varsóvia

Glória Sammartino

Universidade de Buenos Aires

Maria José Carneiro

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Mireia Campanera Reig

Universidade Complutense de Madrid

Charlyne Curiel

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca

Yago Quiñones Triana

Universidade de Brasília

Joana Lucas

Universidade Nova de Lisboa

Julia Navas

Universidad Católica San Antonio de Murcia

Viviane Kraieski Assunção

Universidade do Extremo Sul Catarinense

Maria Clara Gaspar

Universidade de Barcelona

Maria Catarina Zanini

Universidade Federal de Santa Maria

Thalita Kalix

Universitat Rovira i Virgili

Karolyna Marin Herrera

Universidade Federal de Santa Catarina

Mónica Fernanda Figurelli

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina

Christine Chaves

Universidade de Brasília

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino

Universidade Federal do Piauí

Eduardo Martinelli Leal

Instituto Federal Sul Rio Grandense

Adela Franzé Mundano

Universidad Complutense de Madrid

anúário antropológico

v. 49 • n° 3 • 2024.3

sumário

PPGAS 50 ANOS

Apresentação

Comitê Editorial do Anúário Antropológico

ARTIGOS

e-12p44

A atuação de organizações de fundo religioso em Cortes Superiores: os casos Anajure e ADF

Roberta Olivato Canheo

e-12p53

Todo mundo tem uma história para contar, produção de livros e escrita etnográfica no Recôncavo da Bahia

Maíra Cavalcanti Vale

e-12p45

Quando as diferenças importam: notas sobre efeitos da presença e ausência da raça e do racismo no cuidado à saúde

William Paulino Rosa

e-12p52

La negación de la maternidad y del peso de la genética en la construcción del parentesco por parte de las donantes de óvulos

María Isabel Jociles Rubio e Ariadna Ayala Rubio

e-12y wz

Saberes e fazeres do povo de axé na universidade

Isabel Santana de Rose

e-12y qg

Negociando valores, conciliando direitos e deveres: notas sobre indenização e reparação civil

Paula Lacerda

ANTROPOLOGIAS
NA VIDA

e-12y x0

Mudanças climáticas, mudanças antropológicas

Renzo Taddei

table of contents

PPGAS/UNB – 50 YEARS

PPGAS/UnB – 50 years

Editorial Committee of the Anuario Antropológico

ARTICLES

e-12p44

“The role of religious-based organizations in Superior Courts: the cases of Anajure and ADF”

Roberta Olivato Canheo

e-12p53

Everyone has a story to tell: Collective book production and ethnographic writing in Recôncavo da Bahia

Maíra Cavalcanti Vale

e-12p45

When differences matter: Notes on the effects of the presence and absence of race in healthcare

William Paulino Rosa

e-12p52

The denial of motherhood and of the weight of genetics in the construction of kinship by egg donors (*Español*)

María Isabel Jociles Rubio e Ariadna Ayala Rubio

e-12y wz

Knowledge and practices from the people of axé in the University

Isabel Santana de Rose

e-12y qg

Negotiating values, reconciling rights and duties: notes on compensation and civil reparation

Paula Lacerda

ANTHROPOLOGIES IN LIFE

e-12y x0

Climate change, anthropological changes

Renzo Taddei

Apresentação

Em 2022, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília completou meio século de existência. Criado em 1972, como mestrado, sob a liderança de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1981 ele passou a formar também doutores e doutoras.

A tônica de seus primórdios – protagonismo em novas áreas de estudo etnográfico, excelência na produção intelectual e cultivo de colaboração com centros de pesquisa nacionais e internacionais – segue marcando suas atividades de pesquisa e de ensino até o presente. Sob esta tônica e ao longo de quase cinco décadas, o corpo docente e as linhas de pesquisa do PPGAS/UnB variaram e se renovaram.

Com o objetivo de realizar um balanço crítico das principais contribuições do PPGAS/UnB à nossa disciplina, tal como percebidas por seus próprios agentes, o *Anuário Antropológico* publica, a partir a partir do vol 47.(2), a seção “PPGAS/UnB - 50 anos”. Dela farão parte artigos que sistematizam proposições teóricas, metodológicas e etnográficas elaboradas por seus professores e professoras, e seus respectivos grupos de pesquisa. Tais artigos são problematizados por comentaristas e comentaristas, a fim de tornar ainda mais densas as mediações analíticas necessárias para melhor expressar e conhecer os desafios que marcam a construção de saberes no país e no mundo contemporâneos.

Neste número contamos com o artigo de Stephen Grant Baines, que é comentado por Bruce Miller e Francesca Merlan. Nos próximos números, seremos brindados e brindadas com artigos de Lia Zanotta Machado e demais colegas cujas contribuições ao PPGAS e à antropologia são indisputáveis.

Certos do caráter edificador das críticas, esperamos que esta seção opere como um espaço de registro histórico e aprimoramento de alguns dos desafios que caracterizam nosso ofício no primeiro quartel deste século.

PPGAS/UnB – 50 years

In 2022, the Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS) at Universidade de Brasília reached half a century of age. Created in 1972, as a master's degree program, led by Roberto Cardoso de Oliveira, in 1981 it started training PhD students also.

The same spirit that guided it back in the beginning – one of taking the lead in new areas of ethnographic study, one of excellence in intellectual production and one that is about collaborating with national and international research centers – still guides its research and teaching activities today. In this spirit, over almost five decades, the PPGAS/UnB faculty and academic staff as well as its lines of research have diversified and renewed themselves.

With the goal of carrying out a critical assessment of the main contributions brought by the PPGAS/UnB to our discipline, as perceived by its own actors, the *Anuário Antropológico* is publishing, starting from vol 47(2), the section called “PPGAS/UnB - 50 years”. It will include articles that systematize theoretical, methodological and ethnographic propositions elaborated by its professors and their respective research groups. Such articles are problematized by commentators, in order to offer the analytical mediations necessary and to allow us a deeper understanding of the challenges involved in the construction of knowledge in Brazil and in the contemporary world.

In this issue we have an article by Stephen Baines, which is commented on by Bruce Miller e Francesca Merlan. The next issues will provide readers with articles by Lia Zanotta Machado and other colleagues whose contributions to PPGAS and anthropology are indisputable.

We are sure this will provide constructive and edifying criticism as food for thought and thus we hope that this section will be a historic space to register some of the challenges that characterize our craft in the first quarter of this century and to foster improvement.

Editorial Committee of the *Anuário Antropológico*



A atuação de organizações de fundo religioso em Cortes Superiores: os casos Anajure e ADF

The role of religious-based organizations in Superior Courts: the cases of Anajure and ADF

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12p44>

Roberta Olivato Canheo

Fundação Getúlio Vargas, Escola de Direito de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

ORCID: 0000-0002-6849-2553

Este artigo examina as estratégias de atuação de duas organizações religiosas — Anajure (Associação Nacional de Juristas Evangélicos) no Brasil e ADF (Alliance Defending Freedom) nos Estados Unidos — no cenário jurídico-político, com foco especial em suas intervenções em cortes superiores. A partir de análise documental e entrevistas, o estudo explora os impactos que essas organizações têm gerado, direta e indiretamente, nas decisões jurídicas, mesmo quando sua influência se manifesta de maneira discreta ou por meio de rumores. Conclui-se que ambas as entidades estão intensificando sua presença em debates jurídicos e políticos, utilizando o direito como ferramenta para avançar agendas conservadoras ligadas à liberdade religiosa e questões de gênero.

Anajure; Supremo Tribunal Federal; Direito e religião; Alliance Defending Freedom; rumores.

This article examines the strategies of two religious organizations — Anajure (National Association of Evangelical Jurists) in Brazil and ADF (Alliance Defending Freedom) in the United States — focusing on their interventions in superior courts. Through document analysis and interviews, the study explores the direct and indirect impacts these organizations have on judicial decisions, even when their influence is subtle or driven by rumors. The article concludes that both entities are increasing their presence in legal and political debates, using law as a tool to advance conservative agendas related to religious freedom and gender issues.

Anajure; Brazilian Supreme Court; Law and religion; Alliance Defending Freedom; rumors.



Introdução

Em outubro de 2020, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) publicou a Resolução CNJ nº 348/2020, que estabeleceu diretrizes e procedimentos para o Poder Judiciário, em “relação ao tratamento da população lésbica, gay, bissexual, transexual, travesti ou intersexo que seja custodiada, acusada, ré, condenada, privada de liberdade, em cumprimento de alternativas penais ou monitorada eletronicamente”. Dentre muitas diretrizes, a Resolução instituiu o critério da autodeterminação de gênero como o princípio norteador da escolha do local de cumprimento de pena, devendo ser colhida a vontade no momento da audiência pelo juiz ou juíza ou em qualquer fase do procedimento penal, a partir da consulta à pessoa presa. Assim, o cerne da Resolução 348 era a necessidade de indagação à pessoa autodeclarada parte da população transexual, travesti e intersexo acerca da preferência pela custódia em uma unidade prisional feminina, masculina ou específica. A aprovação, por este motivo, foi bastante comemorada pela militância LGBTQI+ e organizações de defesa dos direitos humanos. Não obstante, este ponto, que foi o mais comemorado da Resolução, também foi o mais contestado.

Cerca de três meses após a aprovação da Resolução 348, em 20 de janeiro de 2021, uma segunda Resolução é publicada (Resolução Nº 366 de 20/01/2021), alterando parte do teor da anterior, especialmente no que se refere à escolha do local de cumprimento da pena. Com a nova redação, uma diferenciação entre transexuais e travestis seria estabelecida, flexibilizando justamente o critério da autodeterminação, o ponto mais comemorado por movimentos LGBTQI+, organizações de direitos humanos e especialistas da área.

Este texto, por meio da análise documental e entrevistas com uma interlocutora envolvida na elaboração das resoluções mencionadas, foca na Anajure (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), um dos atores apontados nas entrevistas como responsáveis pela alteração na Resolução 348; e nos paralelos de sua atuação com a atuação da ADF (Alliance Defending Freedom) nos Estados Unidos. Embora a influência da Anajure no processo de modificação não seja facilmente identificável, sua presença no cenário jurídico-político gera efeitos concretos, mobilizando medos, afetos e estratégias. A menção à Anajure nesse contexto ilumina, de forma mais ampla, a atuação da Associação no contexto brasileiro. As entrevistas, que totalizaram três, foram realizadas nos anos de 2021 e 2022, de forma remota e presencial, e posteriormente transcritas.

Este artigo apresenta um recorte de minha pesquisa de doutorado, que se debruçou sobre o *fazer política pública* para “grupos específicos” presos (especialmente pessoas LGBTQI+) em diferentes escalas de poderes; e está dividido em cinco seções, para além desta introdução.

Na primeira seção, busco contextualizar, de forma breve, o processo de elaboração das resoluções no CNJ, levando em consideração a estrutura do Conselho. Na segunda seção, objetivo demonstrar de que forma a Anajure aparece em meu campo de pesquisa, mobilizada especialmente na fala de uma interlocutora implicada na aprovação da Resolução 348 do CNJ; e em como a atuação da associação



ganha novos contornos e alcança diferentes esferas de poder na atualidade. Na terceira seção, são traçados os paralelos entre a atuação da Anajure e da ADF (Alliance Defending Freedom) nos Estados Unidos, com destaque para os contextos jurídico-políticos que favoreceram a ampliação da influência de ambos os atores nos dois países. Na quarta seção, a presença oculta e fantasmagórica da Anajure na fala de minha interlocutora é trabalhada sob a chave dos rumores, com especial atenção para os afetos e efeitos concretos produzidos. Por fim, as considerações finais trazem breves sintetizações e conclusões, apontando para a possibilidade de desdobramentos e agendas de pesquisa futuras.

Percursos para aprovação e modificação da Resolução 348

O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) foi criado em 2004, com a promulgação da Emenda Constitucional 45, como parte das reformas destinadas a melhorar a transparência e eficiência do Judiciário brasileiro. O órgão é composto por 15 membros, incluindo ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), do Superior Tribunal de Justiça (STJ), do Tribunal Superior do Trabalho (TST), juízes estaduais e federais, além de representantes do Ministério Público, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e da sociedade civil. O presidente do CNJ é o ministro do STF, que acumula a presidência do órgão, o que confere um poder decisório significativo em sua gestão (Ballesteros 2019). Essa estrutura garante uma composição predominantemente formada por membros do Judiciário, o que gera questionamentos sobre a possibilidade de um controle efetivo por parte de setores externos, já que a maioria dos membros pertence às esferas internas do poder (Fragale Filho 2013, 976).

Além disso, o CNJ é responsável pela supervisão administrativa e financeira do Judiciário, bem como pelo cumprimento de normas éticas. Entre suas atribuições, está o poder de editar resoluções, instruções normativas e recomendações, algumas das quais têm força vinculante sobre os tribunais. No entanto, o CNJ não atua apenas por provocação externa; ele pode agir de ofício, sem a necessidade de demanda prévia, o que reforça sua autonomia e centralidade nas reformas do Judiciário (Fragale Filho 2013). Sua capacidade de emitir decisões não recorríveis, e a ausência de contraditório em alguns casos, são características que geram controvérsias, especialmente dentro de instituições como o Ministério Público, que veem essas ações como excessivamente centralizadoras (Ballesteros 2019).

Desde o início de suas atividades, o CNJ assumiu um papel central na questão penal, principalmente em função da “crise do sistema penitenciário” à época, marcada pelo aumento da população carcerária, especialmente de presos provisórios, e denúncias de violações de direitos humanos (Ballesteros 2019, 24). Diante desse cenário, o CNJ foi convocado a agir, considerando que suas competências poderiam contribuir para a justiça criminal ou, pelo menos, apoiar medidas de redução de danos. Ballesteros (2019) sugere que iniciativas como o “descongestionamento da Justiça” receberam pouca crítica por estarem alinhadas a um discurso progressista no campo penal.

Desde então, a atuação do CNJ oscila entre projetos voltados para a redução do superencarceramento e o combate à impunidade, como o projeto “Metas do



Poder Judiciário”. A autora classifica essa atuação como um “gerencialismo penal”, composto por ações de gestão, governança com parceiros externos e governamentalidade sobre indivíduos criminalizados (Ballesteros 2019, 30). Nesse contexto, o Departamento de Monitoramento e Fiscalização do Sistema Carcerário e do Sistema Socioeducativo (DMF), criado em 2009, passou a ser o responsável pela coordenação de projetos penais no CNJ.

De acordo com minha interlocutora entrevistada entre os anos de 2021 e 2022, a Resolução 348, encabeçada por funcionárias “pessoalmente engajadas” do DMF, foi apenas aprovada diante de uma conjuntura favorável, formada por um certo ofuscamento da pauta por outras temáticas e a existência de um juiz auxiliar que “bancasse” a proposta diante dos conselheiros. Como já aludido, a aprovação foi celebrada pela militância LGBTQI+ e por organizações de direitos humanos, especialmente pelo critério da autodeterminação para a alocação das pessoas presas. Contudo, esse foi também o ponto mais contestado.

Em janeiro de 2021, a Resolução 366 alterou parte da anterior, introduzindo uma diferenciação entre transexuais e travestis. A nova redação, segundo a minha interlocutora, tinha se dado à revelia das discussões tocadas pelas funcionárias do DMF, e possibilitada por um cenário de crescimento do conservadorismo dentro do próprio Conselho. A troca da presidência, por exemplo, do Ministro Toffoli, considerado mais “alinhado” a pautas progressistas no campo penal, para o Ministro Fux, “mais conservador”, seria, para minha interlocutora, um dos motivos centrais para a mudança. Não obstante, segundo ela, “forças ocultas” teriam também atuado e pressionado pela mudança.

“Duas forças que têm crescido muito, em várias pautas”: ANAJURE e sua intervenção no cenário jurídico brasileiro

Então o que a gente tá entendendo agora, é que aconteceu uma pressão da AMB, a associação dos magistrados brasileiros, em associação com a ANAJURE, que é a associação de juristas tipo evangélicos. A AMB e a ANAJURE são duas forças que têm crescido muito, em várias pautas. Mas uma pauta que eles têm pegado muito e muito forte é a questão da liberdade religiosa. Então tanto a pauta de direitos sexuais e reprodutivos, como liberdade religiosa, são duas pautas que tá tendo uma atuação muito forte deles. Pois é... o negócio é baixo (entrevista realizada em fevereiro de 2021).

Para minha interlocutora, duas das “forças ocultas” que teriam atuado para a alteração da Resolução, seriam, como o trecho de entrevista transcrito revela, a ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos) e a AMB (Associação dos Magistrados Brasileiros). Neste texto, as análises são focadas na atuação apenas da ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), ainda que outros atores, como a AMB, sejam também apontados por ela como responsáveis pela alteração da Resolução 348, a partir da publicação da Resolução 366 pelo Conselho.



Na página da ANAJURE (2021a), encontram-se informações sobre sua fundação, em novembro de 2012 na Câmara dos Deputados, que contava com Damares Alves (ex-ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos do governo Bolsonaro) como diretora de Assuntos Legislativos à época. Segundo a página, o lema da ANAJURE seria a “defesa das liberdades civis fundamentais”, e seus objetivos a busca para ser “uma voz representativa do meio jurídico evangélico nos fóruns de discussões públicas da sociedade” e a supressão de “uma lacuna institucional, possibilitando aos cristãos protestantes, por exemplo, participar como *amicus curiae*¹ nos processos de controle de constitucionalidade”.

A associação centrava sua atuação inicialmente no Poder Legislativo, assessorando projetos de lei para a bancada evangélica, como aqueles relativos à proibição da discussão de “teorias sobre gênero” no âmbito escolar. No entanto, a Anajure tem intensificado sua atuação dentro do Poder Executivo, após a eleição de Jair Bolsonaro, e no STF (Luna e Porto 2023) nos últimos anos (até 2021 havia atuado em 17 processos como *amicus*, já finalizados ou em andamento). A atuação de apoio ao governo Bolsonaro foi pautada por uma agenda moral, incluindo o combate à corrupção, a defesa da moral cristã e a proximidade com figuras como Damares Alves e Sérgio Moro. Além disso, a associação comemorou vitórias políticas relacionadas à isenção fiscal para templos religiosos e influenciou na escolha de figuras para cargos de destaque (Cunha 2020).

A maioria das atuações na Corte se dá na condição de *amicus curiae*, especialmente em casos que envolvam temas relacionados a gênero e sexualidade, como a criminalização da homofobia (Couto e Vidon 2021) e a descriminalização do aborto (Zanatta 2019). A partir de 2020, porém, a ANAJURE passou a ser também autora de ADPFs (Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental), sendo a mais emblemática delas a ADPF 701, que questionou decretos que suspenderam as atividades religiosas durante a pandemia de COVID-19 (ANAJURE 2021b, 2021c). O relator do processo, o Ministro Nunes Marques, afirmou a legitimidade da associação para propor a ação e deferiu a liminar requerida em abril de 2021, autorizando a reabertura de igrejas e templos, decisão posteriormente revertida pelo Plenário do Tribunal. Assim, nos últimos anos a ANAJURE tem atuado no STF como autora de demandas judiciais, e não apenas no papel de terceira interessada (Wohnrath 2023, 223).

Na área acadêmica, a Anajure tem também ampliado sua atuação ao longo dos últimos anos, promovendo atividades como a Revista Brasileira de Direito e Religião, a Academia ANAJURE, que visa formar juristas sob princípios cristãos e uma pós-graduação denominada Estado Constitucional e Liberdade Religiosa, com diploma emitido pela Universidade Mackenzie e em colaboração com as Universidades de Coimbra e Oxford (Bahia e Kitagawa 2022). Também é realizado anualmente o Enajure (Encontro Nacional de Juristas Evangélicos). Em maio de 2019, foram organizados o 6º Congresso Internacional sobre Liberdades Civis Fundamentais e o lançamento da Frente Parlamentar Mista da Liberdade Religiosa, Refugiados e Ajuda Humanitária (ANAJURE 2021d) com o tema “Liberdade Religiosa, Liberdade de Expressão e Objeção de Consciência”, no auditório do Superior Tribunal

1 *Amicus curiae*, expressão em latim que significa “amigo da corte” ou “amigo do tribunal”, é utilizada para designar um terceiro (ou seja, que não é parte do processo) que ingressa no processo com o objetivo de fornecer subsídios às decisões dos tribunais, oferecendo informações adicionais para questões relevantes e de grande impacto. O *amicus curiae* pode apresentar manifestação escrita, como também fazer sustentações orais.



de Justiça, em Brasília. A mesa da sessão inaugural contou com a presença de Sérgio Moro, então Ministro da Justiça e Segurança Pública; Damares Alves, então ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; o então advogado-geral da União André Mendonça, hoje ministro do STF. Na ocasião, a Anajure entregou uma proposta de redação do PNDH-4 (Programa Nacional de Direitos Humanos) elaborada pela associação, como resultado de uma comissão interna de trabalho, a “Comissão do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH)”, criada meses antes após solicitação da então Ministra Damares Alves para que a organização contribuísse “tecnicamente” com o texto do novo Programa (ANAJURE 2021e).

Em relação aos PNDHs, o primeiro foi instituído em 1996, durante o mandato de Fernando Henrique Cardoso (1994 a 2002). É nesse período que o tema de direitos humanos entra com força na agenda política nacional, ainda que “a composição de forças e alianças de sustentação do governo FHC [não] fosse inteiramente simpática à agenda, sobretudo quando em pauta estavam iniciativas que visassem exercer férreo controle civil sobre as forças policiais militares (..)” (Adorno 2010, 9). A concepção dos programas surgiu a partir da Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em Viena, no ano de 1993. Na ocasião, recomendou-se aos países participantes que formulassem programas de governo visando à promoção e proteção dos direitos humanos.

Com 228 propostas, o PNDH-1 foi o primeiro documento do tipo na América Latina, construído mediante ampla consulta a movimentos sociais, ONGs, pesquisadores; e reservava diretrizes relativas às penas privativas de liberdade, dentre elas: melhorias tecnológicas; implementação de penas alternativas; formação de pessoal e tratamento digno a presos e seus familiares; e a desativação da Casa de Detenção de São Paulo (Carandiru) e de outros estabelecimentos penitenciários que contrariassem as normas mínimas penitenciárias internacionais. Concomitantemente, constava explicitamente no rol de recomendações a criação de “novos estabelecimentos e aumentar o número de vagas no país, em parceria com os Estados, utilizando-se recursos do Fundo Penitenciário Nacional – FUNPEN” (Brasil 1996), assinalando a expansão prisional brasileira como uma política de direitos humanos (Marques 2018). Seis anos mais tarde, lançou-se o PNDH-2, ainda durante o mandato de FHC, e fruto da revisão do primeiro programa, a partir de críticas e recomendações da IV Conferência Nacional dos Direitos Humanos, ocorrida em 1999.

O terceiro PNDH, lançado em 2009, já durante o governo petista, visou à ampliação do elenco de direitos das versões anteriores, em resposta a demandas originadas de dezenas de conferências temáticas, a partir de 2003, e às conclusões da XI Conferência Nacional de Direitos Humanos, em 2008 (Adorno 2010). O programa sofreu duras reações de parcelas da sociedade brasileira, especialmente no que diz respeito a temas relativos aos “direitos sexuais”, como o entendimento do direito ao aborto como questão de saúde pública.

Acerca da temática LGBT, o PNDH-3 passou a estabelecer diretrizes para o combate à violência institucional, regulamentação de visitas íntimas para a população carcerária, implementação de Centros de Referência em Direitos Humanos



de Prevenção e Combate à Homofobia, dentre outras (Brasil 2009). A diretriz de número 16 (Modernização da política de execução penal, priorizando a aplicação de penas e medidas alternativas à privação de liberdade e melhoria do sistema penitenciário) estabeleceu como uma das ações programáticas: “Debater, por meio de grupo de trabalho interministerial, ações e estratégias que visem assegurar o encaminhamento para o presídio feminino de mulheres transexuais e travestis que estejam em regime de reclusão” (Brasil 2009).

O conteúdo do PNDH-3 teve papel expressivo nos debates conduzidos nas eleições presidenciais de 2010. Em julho daquele ano, o bispo da Diocese de Guarulhos, São Paulo, publica um artigo na Folha Diocesana de Guarulhos e no site da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), orientando os fiéis a não votarem em partidos e candidatos que desrespeitassem a vida e os valores familiares, em uma clara referência à candidata Dilma Rousseff (PT). Outros líderes religiosos, como o Pastor Silas Malafaia, que apoiou a candidatura de José Serra (PSDB) à presidência, divulgaram ferrenhas críticas ao PNDH-3, classificado por Malafaia como o “Plano Nacional da Vergonha Humana” (Machado 2012, 34).

Tal conjuntura fez com que a candidata Dilma e o então presidente Lula se reunissem em Brasília, em outubro de 2010, com líderes evangélicos, os quais exigiram uma manifestação pública garantindo o não encaminhamento de propostas de lei que envolvessem determinados temas, dentre eles, o aborto e a união civil homoafetiva. Em 15 de outubro, a candidata divulga a “Mensagem de Dilma”, enfatizando, que, caso eleita, não tomaria “a iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião no País” (Machado 2012, 39).

As diferentes versões dos PNDHs ao longo do tempo evidenciam os crescentes esforços de incorporação da “sociedade civil” nas políticas governamentais, bem como a de sujeitos cada vez mais específicos, com o conseqüente reconhecimento de diferenças e desigualdades; além da sedimentação de um universo léxico com as ações programáticas: “apoiar, fomentar, criar mecanismos, aperfeiçoar, estimular, assegurar e garantir, articular e integrar, propor, elaborar, definir, ampliar, expandir, avançar, incentivar, fortalecer, erradicar, promover, adotar (medidas), desenvolver, produzir (informações, pesquisas), instituir” (Adorno 2010, 13), dentre outros. Além disso, a “transversalidade” passa a ser o mecanismo do “arranjo burocrático-institucional” mobilizado para a superação de desigualdades entre os sujeitos (Aguião 2017, n.p).

Como já mencionado, desde 2019, encontra-se em discussão a publicação da nova versão do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-4). A então ministra Damares Alves nomeou a Anajure como chefe da comissão técnica para a elaboração da redação do documento, cujo conteúdo está indisponível publicamente (Kalil 2020). Em fevereiro de 2021, Damares assinou a Portaria nº 457, constituindo um grupo de trabalho composto exclusivamente por representantes do MMFDH (Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos), excluindo-se a participação da sociedade civil e prevendo o sigilo da atividade desenvolvida pelo grupo, com o objetivo de reavaliar a atual política nacional de direitos humanos. A Portaria



é contestada em uma ação proposta pelo PCdoB (Partido Comunista do Brasil), a partir da alegação de inconstitucionalidade pela vedação da participação social no processo².

Também em 2019, a ANAJURE emite Nota Pública sobre a orientação do Governo brasileiro sobre o uso do termo “Gênero” (ANAJURE 2021f). A nota, dirigida especialmente à ONU e à OEA, é em apoio à orientação do Itamaraty aos seus diplomatas “de que, em negociações e foros multilaterais, a palavra ‘gênero’ deve ser utilizada em consonância com a visão adotada pelo governo brasileiro, segundo a qual o termo se refere ao sexo biológico: feminino e masculino”. A orientação também recomendava a retirada do termo de textos de documentos internacionais que fossem submetidos à análise dos representantes, como, por exemplo, resoluções da ONU.

A nota da Anajure faz também uma longa exposição sobre os porquês da “teoria de gênero”, assim no singular, não se sustentar, incluindo argumentos médicos sobre as diferenças anatômicas e fisiológicas. A associação faz a ressalva, valendo-se de uma “gramática da proteção”, de que sua posição não implica o não acolhimento à população LGBT, tendo em vista que suas contribuições técnicas para a elaboração do novo PNDH incluiriam, “dentre diversos preceitos relativos à proteção dos direitos humanos, dispositivos voltados para a proteção das minorias sexuais, inclusive no tocante ao combate da violência praticada contra esses grupos”.

Por fim, ao longo dos anos de 2020 e 2021, várias foram as manifestações de apoio à nomeação de André Mendonça, então Advogado-Geral da União e ex-Ministro da Justiça e Segurança Pública (entre 2020 e 2021) do governo Bolsonaro (ANAJURE 2021g, 2021h, 2021i), para o STF, sendo, segundo a organização, “um nome de consenso dentro do segmento evangélico”. A nomeação de André Mendonça para Ministro do STF aconteceu em dezembro de 2021, depois de um período de vacância de cinco meses a contar da aposentadoria do Ministro Marco Aurélio Mello.

Uma reportagem da Agência Pública de junho de 2019 (Zanatta 2019), além de enfatizar as atuações anteriormente descritas no cenário nacional da Anajure, sublinha sua parceria institucional com a Alliance Defending Freedom (ADF), em tradução livre Aliança em Defesa da Liberdade, uma associação estadunidense de fundo religioso que também tem um histórico de litigância judicial em causas relativas a direitos sexuais, gênero e sexualidade. Sua incidência política alcança espaços como a Assembleia Geral da OEA e cortes constitucionais de países latino-americanos (Moragas 2020, 22–39). Por meio da parceria com a ANAJURE, eram custeadas bolsas para que acadêmicos de direito brasileiros participassem nos Estados Unidos do programa de treinamento Blackstone, o que impulsionou a criação de um programa de treinamento nacional em 2016, a Academia Anajure.

Cenários de Intervenção Jurídica: ANAJURE e ADF

A ADF e seu programa Blackstone são citados inúmeras vezes por Wendy

2 Os trâmites da ADPF (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) nº 795 estão disponíveis em: <https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=6121614>. Último acesso em 28 out. 2022.



Brown (2019) em “Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antide-mocrática no Ocidente”. A aliança é descrita pela autora como “o braço mais poderoso da cristandade evangélica nos Estados Unidos” (Brown 2019, 135). Segundo Brown (2019, 135–137),

a contestação da igualdade e da lei antidiscriminação como proteções à liberdade individual é a estratégia aperfeiçoada de modo brilhante pela Alliance Defending Freedom [Aliança em Defesa da Liberdade] (...) A aliança dedica-se a questionar os limites enfrentados por cristãos para exercer sua fé de modo expansivo e público. Seu trabalho inclui contestar proibições de exposição de crucifixos ou a educação sexual obrigatória em escolas públicas; lutar contra o aborto legal; acima de tudo, rechaçar as proteções daquilo que os conservadores chamam de “leis SOGI” - proteções contra discriminação baseada na orientação sexual e na identidade de gênero. Descrita por seu fundador como o “exército legal cristão” e apoiada por contribuições privadas de mais de 50 milhões de dólares anualmente, a ADF treinou milhares de advogados e legisladores, juízes, promotores, professores e procuradores-gerais. Ela é a fonte da mais recente legislação de liberdade religiosa em níveis estadual e federal, e seus advogados aparecem frequentemente diante da Suprema Corte e da Corte Europeia de Direitos Humanos.

(...) Além disso, os esforços da ADF para dismantelar a lei do aborto e as proteções aos transgêneros, para combater o casamento homossexual e para permitir a prece e a iconografia cristã em escolas e câmaras municipais deixam claro que há mais em jogo do que permitir que confeitores, farmacêuticos, professores e ativistas antiaborto sigam sua consciência. A estratégia de longo prazo da ADF é (re)cristianizar a cultura por meio de contestações de aparatos políticos e legais comprometidos com o secularismo, o igualitarismo e a inclusão.

Já o Programa Blackstone de Bolsas Jurídicas da ADF, por meio do qual são desenvolvidos novos quadros de advogados em faculdades de direito, parte do princípio de que uma jurisprudência voltada à cristianização da cultura deve ser inculcada em seus membros, sendo necessário aos bolsistas a adesão da “Declaração de Fé e de Princípios Guia’ da ADF, que inclui a afirmação do Deus cristão como o único Deus e a rejeição ao casamento transgênero e homossexual e aos direitos relacionados ao aborto”. Assim como ocorre no Brasil com a Anajure, a ADF também encontra parceiros nas esferas governamentais estadunidenses. Brown cita, por exemplo, as íntimas ligações de membros da administração Trump com a aliança, tendo a ADF influência direta nas nomeações judiciais feitas durante a administração (Brown 2019, 138–139).

A ADF tem incidido em casos de grande repercussão no país. Um desses casos, analisado detalhadamente por Brown, refere-se à recusa do confeitiro Jack Phillips em fazer um bolo de casamento para um casal homoafetivo, sendo condenado por ter violado o Ato Antidiscriminação do Estado pela Comissão de Direitos Cívicos do Colorado, que recusou os argumentos do confeitiro de que a Primeira



ARTIGOS

Emenda³ lhe permitiria não exercer seus talentos artísticos na expressão de uma mensagem com a qual não compactuava, e de que ser forçado a fazer o bolo feria seu livre exercício religioso. Após recursos a diferentes instâncias e tribunais, em 2017 o caso chegou à Suprema Corte, e tendo a ADF em sua equipe de defesa, o confeitiro saiu vencedor, por 7 votos contra 2.

Ainda que a Suprema Corte não tenha se debruçado sobre as questões controversas do caso, tais como se a produção de bolos seria uma manifestação artística, e portanto, livre expressão; e se o bolo em si seria uma expressão, e a obrigação de confeccioná-lo violaria a liberdade religiosa, ela descreve Jack Phillips não como “um confeitiro ou dono de um negócio, mas como um confeitiro especialista, dono de negócio e artista” e como um “cristão devoto cujo maior objetivo na vida é ser obediente a Jesus Cristo e aos ensinamentos de Cristo em todos os aspectos de sua vida”. Ele é um homem, relata a Corte, que ‘busca honrar Deus por meio de seu trabalho’” (Brown 2019, 160).

Assim, a jurisprudência que vem se desenvolvendo no país expande o sentido civil clássico das liberdades constantes da Primeira Emenda, enquanto uma distinção entre ato e pessoa tem permitido à objeção religiosa não parecer discriminatória, ao passo que perpetua a desigualdade (Brown 2019, 155–165). O último caso de grande repercussão com atuação direta da ADF foi a decisão da Suprema Corte dos EUA, em junho de 2022, que reverteu a decisão do tribunal de 1973 no caso *Roe v. Wade*, que, em síntese, reconhecia o direito constitucional das mulheres ao aborto no país (US. Supreme Court, 2022). A decisão recente é referente ao caso *Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization*, em que a única clínica de aborto do Mississippi processou Thomas E. Dobbs, oficial de saúde estadual do Departamento de Saúde do Estado do Mississippi, questionando a constitucionalidade de uma lei estadual de 2018, que proibia a maioria das operações de aborto após as primeiras 15 semanas de gravidez. A Aliança compôs a equipe de defesa do estado de Mississippi, como amplamente divulgado em suas redes.

Dessa forma, tanto o ativismo da ADF nos EUA como o da ANAJURE no Brasil, são marcados pela apropriação de um saber jurídico, que, paulatinamente, especializa-se em uma linguagem de assessoria parlamentar e na produção de projetos de lei, com incidência inclusive internacional, pelo domínio contínuo da máquina pública. Distanciando-se de outros grupos religiosos com atuação política, possuem advogados como dirigentes, e não necessariamente pastores ou indivíduos com formação teológica formal (Wohnrath 2023, 226).

Como se antevê, a atuação desses grupos não é um movimento recente⁴, facilitado pela ascensão de governos presidenciais de extrema-direita, ainda que por meio desta ascensão seja possível um aprimoramento e uma diversificação das suas práticas de ação. Portanto, ao invés de mudanças bruscas de percurso, em que se vislumbram zonas de antagonismo absoluto a partir do momento conjuntural do governo federal, a atuação de muitas figuras em outras redes e outros poderes, como no Legislativo, já se fazia presente ao longo das últimas décadas.

Em solos brasileiros, por exemplo, a eleição de Marco Feliciano como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara em 2012 provoca

3 Diz a primeira emenda à Constituição dos Estados Unidos: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievance”. Em tradução livre: “O congresso não deverá fazer qualquer lei a respeito de um estabelecimento de religião, ou proibir o seu livre exercício; ou restringindo a liberdade de expressão, ou de imprensa; ou o direito das pessoas de se reunirem pacificamente, e de fazerem pedidos ao governo para que sejam feitas reparações de queixas”.

4 Jaqueline Teixeira (2013) mostra como, desde o final dos anos 1980, o fortalecimento da representação de políticos evangélicos no Congresso Nacional se faz presente com o surgimento da chamada “Bancada Constituinte dos Evangélicos”, que tem como protagonista a Igreja Assembleia de Deus.



uma reconfiguração na leitura sobre *direitos humanos*, e é diretamente articulada por Damares Alves e outras lideranças da Anajure. Damares, por sua vez, também possui uma longa trajetória enquanto assessora parlamentar de vários congressistas, desde 1999, e, especialmente, do pastor e ex-senador Magno Malta, cujo mandato se estendeu de 2003 a 2019, sendo já uma figura influente no meio ativista conservador e religioso (Shalders 2020).

Ademais, no Brasil, novas camadas de complexidade fazem-se presentes quando se observa que pautas sensíveis, como a legalização do aborto, já foram defendidas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como parte de um programa de incentivo à disciplina familiar rumo à prosperidade (Teixeira 2013, 32). O contexto de prevalência da agenda econômica liberal, em detrimento inclusive de pautas morais, passa a assumir novos contornos quando a IURD vê a possibilidade de disputar posições no Poder Executivo, o que acontece, por exemplo, com a eleição de Marcelo Crivella para a prefeitura do Rio de Janeiro em 2016. Ou seja, a agenda da moralidade parece ser carregada menos de religiosidade do que de estratégia política ordinária.

Ao mesmo tempo, tais articulações são matizadas com a justificativa de que esses grupos, ainda que abertamente religiosos e movidos por uma cosmologia cristã, prestam auxílios “meramente técnicos” (Fonseca *et al.* 2016). Como descreve Andressa Lewandowski (2019, 306–307), a separação entre técnica e política “tanto evoca uma distinção moral entre política e direito como reforça a ideia de que se trata de coisas ou campos distintos com suas próprias formas de regulação”. Se o procedimento de se redigirem pareceres, projetos e planos nacionais de direitos humanos é considerado técnico e “apolítico”, é também por meio dessas práticas que as tarefas de formação do estado, governança e exercício de poder são tornadas sustentáveis (Sharma e Gupta 2006).

A presença oculta da Anajure: rumores, afetos e efeitos

Retomando a afirmação feita no início do texto, não fica explícito, nem por meio das narrativas de minha interlocutora nem por meio da análise documental, de que forma teria a Anajure incidido especificamente nos trâmites da alteração da Resolução 348 do CNJ. Com uma profusão de notas emitidas sobre liberdade religiosa, sobre os usos (ou o não uso) do termo “gênero”, ou a favor da nomeação de André Mendonça, e um aumento significativo da atuação da associação em ações no STF, nenhuma nota ou publicação foi por mim encontrada sobre a Resolução 348 do CNJ. Neste registro, algumas perguntas – de caráter retórico – emergem: seria a Resolução do CNJ, que mobilizou tantos atores, desimportante aos olhos da Anajure? O teor da Resolução é de alguma forma compatível com a gramática de proteção às pessoas LGBTQs empregada na redação do novo plano de direitos humanos? Estariam as disputas da associação orientadas para outras questões entendidas como de maior impacto?

Não obstante, sua presença no cenário jurídico-político produz efeitos concretos, mobilizando medos, afetos e estratégias. A associação é por algum motivo



citada por pessoas envolvidas na publicação da Resolução, e isso de fato importa. Ainda que apareça mais como uma presença fantasmagórica, como uma associação que apenas influenciou uma alteração de uma Resolução do Conselho, o que se pode depreender das entrevistas realizadas é que a presença da Anajure é de fato sentida, temida e esperada.

O medo trazido pela presença da Anajure independe de sua atuação ou não, e é elemento central no *fazer estado*, ao mesmo tempo em que enseja estratégias antecipadas para tentar contornar os possíveis efeitos de ações levadas a cabo por atores como a associação. Nesse sentido, a menção ao papel da Anajure na mudança da Resolução aparece mais como um rumor, aquilo que não pode ou é difícil de ser comprovado.

A discussão acerca dos “rumores” desempenha um papel fundamental nesse contexto, especialmente na medida em que eles não se confundem com fofocas ou desinformações, mas articulam ansiedades coletivas e angústias que afloram em momentos de incerteza, como destacado por Difonzo e Bordia (2007). Eles mobilizam defensores de certas causas a tomarem medidas preventivas ou a reconfigurarem suas estratégias frente a ameaças que podem ser tanto concretas quanto potenciais.

Como alerta Palloma Menezes (2014, 2020), ao invés da procura pela correspondência com o que seria o real, ou seja, se tais interferências são de fato verdadeiras ou se ocorreram nos moldes em que suspeita minha interlocutora, importa “investigar as múltiplas verdades que essas narrativas são capazes de colocar em cena”, que “se referem tanto a problemáticas concretas da vida cotidiana como a angústias presentes nas situações nas quais as narrativas surgem” (Menezes 2020, 22).

Dessa forma, pensando nos rumores como reveladores de situações problemáticas e ambíguas, e como “sínteses expressivas de problemas públicos” (Menezes 2014, 680), temos que seu contexto de nascimento e proliferação se dá a partir de eventos considerados importantes por um determinado grupo social, especialmente quando seus efeitos são incertos e imprecisos. A centralidade do Estado, representado aqui diretamente na figura desses atores que *fazem estado*, como a Anajure, aparece como fundamental na construção dos rumores, imprecisões e da desconfiança (Gutterres 2016, Das 2020), particularmente em situações que geram “sensações de crise” (Das 2020). “Crise” que aqui pode ser entendida como uma categoria que ganha sentido nos bastidores do CNJ.

A noção de afetos também se torna indispensável para a compreensão dos mecanismos de poder que sustentam a atuação da Anajure. Seguindo o trabalho de Stoler (2007), pode-se afirmar que os afetos, como medos e ansiedades, são incorporados às práticas políticas e jurídicas, não sendo meros efeitos secundários ou simples acessórios, mas sim atravessamentos nas rotinas do *fazer Estado*. Os afetos qualificam e constituem essas práticas, como ocorre nos espaços institucionais mencionados.

Por sua vez, as resoluções, documentos e decisões não são neutros; eles incitam energias afetivas (Navaro-Yashin 2007), que, ao serem transacionadas nos



círculos jurídico-políticos, produzem impactos que ultrapassam os limites da racionalidade burocrática. A presença, mesmo que fantasmagórica, da Anajure, então, é capaz de gerar sensações de crise e insegurança, afetos que alimentam a criação de estratégias antecipadas de defesa. Assim, os afetos não podem ser dissociados das práticas de governança (Ferreira 2013) e, neste contexto, estão entrelaçados com as formas de exercício do poder.

A Anajure, como já evidenciado, aparece como uma presença fantasmagórica, uma presença sentida (e temida) mesmo quando ausente. Embora o sentido de “fantasmagórico” aqui guarde grandes diferenças com o emprego do termo por Grace Cho (2008), as análises da autora ajudam a pensar no potencial afetivo da assombração. Em “Haunting the Korean Diaspora”, a autora sugere uma leitura transgeracional do trauma, em que silêncios e fantasmas do passado são transmitidos às gerações seguintes, através das relações cotidianas. Os fantasmas do passado são sintetizados na figura da Yanggongju, que em sentido amplo, representa a mulher coreana que mantém relações sexuais com norte-americanos; e que, em sentido pejorativo, prostitui-se para militares estadunidenses. Cho desnuda a polissmia da palavra *Yanggongju*, que é, ao mesmo tempo, indizível para as famílias fruto da diáspora coreana nos Estados Unidos; que é central, e simultaneamente, subjugada nas histórias familiares.

Nesse contexto, Cho (2008, 31, tradução minha) localiza essa figura fantasmagórica, que possui agência própria, “na encruzilhada de múltiplas formas de violência – a social e familiar, a psíquica e a epistêmica” e adverte sobre o possível descarte, pelas correntes principais das ciências sociais, da “noção de que algo aparentemente ausente ou inexistente pode ser uma força poderosa na formação da realidade empírica, sem falar que essa presença invisível pode ser objeto de estudo”. Dessa maneira, tendo como objeto aquilo que não pode ser dito com certeza, e que se afasta das metodologias e fontes de dados tradicionais, a autora concentra-se na investigação do que produziu esse fantasma, e no desenrolar dos efeitos do trauma.

Se para Cho (2008), os fantasmas do passado, sintetizados na figura da Yanggongju, revelam a complexidade da identidade e do pertencimento, no caso da Anajure, os “fantasmas” podem refletir as ansiedades contemporâneas em relação aos direitos LGBTQI+ e as dinâmicas de poder que permearam o debate sobre a Resolução do CNJ. Assim, a presença da Anajure revela, neste caso, um campo de batalha onde rumores e afetos moldam as interações e as respostas dos diversos atores envolvidos. Aqui, a capilaridade e a penetrabilidade crescente da Anajure em espaços como o STF produzem “sensações de crise”, bem como a necessidade de que atores preocupados com possíveis interferências em políticas que lhe são caras se mobilizem e elaborem estratégias para contornar os efeitos dessas presenças (ainda que ausentes) no cenário jurídico-político.

Considerações finais

Este artigo analisou a atuação de organizações religiosas no campo jurídico-



-político, com especial atenção para a Anajure e a ADF, destacando seus impactos nas decisões de Cortes Superiores no Brasil e nos Estados Unidos. Ao traçar um paralelo entre essas associações, foi possível identificar a complexa e multifacetada maneira como elas têm utilizado estratégias jurídicas para influenciar pautas de direitos civis e sexuais.

A análise das entrevistas realizadas demonstra que, ainda que a Anajure não seja sempre visível nas decisões formais, sua presença é sentida por atores envolvidos, operando como uma força que mobiliza afetos, medos e estratégias de resistência. A “presença fantasmagórica” da associação, como este artigo discutiu, revela um padrão de influência que ultrapassa a simples participação institucional e se insere nas dinâmicas de poder e controle jurídico, sendo capaz de afetar decisões mesmo quando sua participação formal é inexistente ou não confirmada.

Ao estabelecer um comparativo com a ADF, o artigo destacou como ambas as associações compartilham uma agenda jurídica e política que busca ampliar o campo de influência das religiões evangélicas no aparato estatal, utilizando o direito como ferramenta para promover suas visões conservadoras de liberdade religiosa e direitos civis. O sucesso da ADF nos Estados Unidos, em casos emblemáticos como o da reversão da decisão *Roe v. Wade*, e a crescente atuação da Anajure no Brasil, inclusive com participações como *amicus curiae* em processos importantes e na propositura de ADPFs, sinalizam para uma tendência global de avanço de pautas conservadoras por meio de mecanismos jurídicos e políticos. Essas organizações têm se especializado em transformar suas pautas morais em questões técnicas e jurídicas, conferindo-lhes legitimidade em esferas onde tradicionalmente não operavam.

Além disso, a pesquisa revelou como a influência dessas associações religiosas está atrelada a um processo de apropriação da máquina pública e dos discursos jurídicos, especialmente no que diz respeito à proteção dos direitos humanos. No Brasil, a Anajure tem buscado estabelecer sua legitimidade dentro do Poder Judiciário e Legislativo, posicionando-se como interlocutora relevante em temas sensíveis, como o direito ao aborto, à identidade de gênero e à liberdade religiosa. O fato de a associação ter sido chamada a contribuir tecnicamente na redação do novo Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-4) demonstra seu crescente poder de influência e a articulação que vem desenvolvendo com atores políticos estratégicos, como a ex-ministra Damares Alves.

As considerações finais deste artigo, portanto, apontam para a necessidade de futuras investigações sobre as formas pelas quais essas organizações religiosas se articulam no campo jurídico, com especial atenção para as suas estratégias de incidência indireta e não declarada. A atuação da Anajure, bem como de outras associações similares, evidencia a importância de se considerarem os efeitos subjetivos de medo e rumor que elas geram, além dos impactos materiais e normativos de suas ações.

Do ponto de vista teórico, a noção de “fantasmagoria” e de “rumor”, como discutido ao longo do texto, emerge como uma chave analítica produtiva para se entender a maneira como o poder se manifesta de forma velada, mas eficaz, em



esferas formais de decisão. Esses conceitos revelam a intrincada rede de afetos e percepções que orientam as ações de resistência e conformidade dentro das instituições, particularmente quando atores religiosos adquirem espaço de atuação no campo jurídico. Finalmente, os desdobramentos práticos desta pesquisa indicam que, para além de uma análise normativa sobre a influência das associações religiosas no campo jurídico, é essencial compreender como essas dinâmicas de poder afetam a implementação de políticas públicas voltadas para a proteção de minorias.



Sobre a autora

Pós-doutoranda em Direito na Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas (FGV Direito SP). Doutora e mestre em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

E-mail: rocanheo@gmail.com

Contribuição da autora

Roberta Canheo concebeu a pesquisa que fundamenta este artigo, além de ser responsável pela sua execução e pela elaboração deste texto.

Declaração de disponibilidade de dados

As informações que sustentam a análise realizada neste artigo não estão disponíveis em repositórios de dados abertos devido à natureza sensível e confidencial dos dados, que envolvem entrevistas. Por questões éticas e de privacidade, o compartilhamento público dessas informações é restrito. Contudo, mediante solicitação direta à autora e após a publicação deste artigo, dados selecionados e devidamente anonimizados poderão ser disponibilizados.

Recebido em 12/06/2023

Aprovado para publicação em 11/10/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)



Referências

- Adorno, Sergio. 2010. “História e Desventura: O 3º Programa Nacional de Direitos Humanos”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 86: 5–20.
- Aguião, Silvia. 2017. “Quais políticas, quais sujeitos? Sentidos da promoção da igualdade de gênero e raça no Brasil (2003-2015)”. *Cadernos Pagu*, nº 51: e175107.
- ANAJURE. 2021a. “Sobre a ANAJURE – Associação Nacional de Juristas Cristãos”. <https://anajure.org.br/sobre-a-anajure-associacao-nacional-de-juristas-cristaos/>.
- ANAJURE. 2021b. “Nota de Imprensa com Esclarecimentos Sobre a Decisão Relativa ao Funcionamento das Igrejas na Pandemia”. <https://anajure.org.br/nota-de-imprensa-com-esclarecimentos-sobre-a-decisao-relativa-ao-funcionamento-das-igrejas-na-pandemia/>.
- ANAJURE. 2021c. “Nota Sobre o Julgamento da ADPF 811 Relativa à Suspensão das Atividades Religiosas Presenciais”. <https://anajure.org.br/nota-sobre-o-julgamento-da-adpf-811-relativa-a-suspensao-das-atividades-religiosas-presenciais/>.
- ANAJURE. 2021d. “ANAJURE no Congresso Internacional ‘Liberdades Civis Fundamentais’ da Frente Parlamentar Mista Para a Liberdade Religiosa, Refugiados e Ajuda Humanitária”. <https://anajure.org.br/anajure-congresso-internacional-liberdades-civis-fundamentais-frente-parlamentar-mista-liberdade-religiosa-refugiados-ajuda-humanitaria/>.
- ANAJURE. 2021e. “ANAJURE Cria Comissão do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e Comissão de Direito Previdenciário das Igrejas, Suas Entidades e dos Ministros de Confissão Religiosa”. <https://anajure.org.br/anajure-cria-comissao-do-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-e-comissao-de-direito-previdenciario-das-igrejas-e-suas-entidades-e-dos-ministros-de-confissao-religiosa/>.
- ANAJURE. 2021f. “ANAJURE Emite Nota Pública Sobre a Orientação do Governo Brasileiro Sobre o Uso do Termo ‘Gênero’”. <https://anajure.org.br/anajure-emite-nota-publica-sobre-a-orientacao-do-governo-brasileiro-sobre-o-uso-do-termo-genero/>.
- ANAJURE. 2021g. “Nota Pública em Resposta à Manifestação que Postula a Rejeição da Indicação do Dr. André Mendonça ao STF”. https://anajure.org.br/nota-publica-em-resposta-a-manifestacao-que-postula-a-rejeicao-da-indicacao-do-dr-andre-mendonca-ao-stf/?fbclid=IwAR32SVThBaK_OJl-2BhEZckVfq9WAc6GIAjzpEI5yEknIWNBNZnxwBV25hGrc.
- ANAJURE. 2021h. “Recomendação da ANAJURE Para a Nova Vaga de Ministro do STF”. <https://anajure.org.br/recomendacao-da-anajure-para-a-nova-vaga-de-ministro-do-stf/>.
- ANAJURE. 2021i. “Nota Pública Sobre Indicação da ANAJURE Para Vaga no Supremo Tribunal Federal”. <https://anajure.org.br/nota-publica-sobre-indicacao-da-anajure-para-vaga-no-supremo-tribunal-federal/>.
- Bahia, Joana, e Sérgio Tuguio Kitagawa. 2022. “Conservadorismo religioso na política brasileira: A discreta presença da teologia política calvinista na esfera pública”. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, nº 29: 243–66. <https://doi.org/10.36551/2081-1160.2022.29.243-266>
- Ballesteros, Paula Karina Rodriguez. 2019. Conselho Nacional de Justiça e Gerencialismo Penal no Brasil: O Poder Punitivo sob a Lógica da Administração da Justiça. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.



- Brasil. 2020. Conselho Nacional de Justiça. *Resolução nº 348, de 15/10/2020*. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3519>
- Brasil. 1996. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-1)*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.
- Brasil. 2009. *Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.
- Brown, Wendy. 2019. *Nas ruínas do neoliberalismo: A ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Filosófica Politeia.
- Cho, Grace M. 2008. *Haunting the Korea Diaspora: Shame, secrecy and the forgotten war*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Couto, Marlen, e Filipe Vidon. 2021. “Autora de pedido para liberar cultos e missas, associação de juristas evangélicos mira agenda conservadora no STF”. *O Globo*. <https://oglobo.globo.com/brasil/autora-de-pedido-para-liberar-cultos-missas-associacao-de-juristas-evangelicos-mira-agenda-conservadora-no-stf-24962540>
- Das, Veena. 2020. *Vida e palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp.
- Difonzo, Nicholas, e Prashant Bordia. 2007. *Rumor Psychology: Social and Organizational Approaches*. Washington: American Psychological Association.
- Ferreira, Letícia. 2013. “‘Apenas Preencher Papel’: Reflexões sobre Registros Policiais de Desaparecimento de Pessoas e Outros Documentos”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 19, nº 1: 39–68.
- Fonseca, Claudia et al. 2016. “Apresentação”. *Horizontes Antropológicos* 22, nº 46: 9–34.
- Fragale Filho, Roberto. 2013. “Conselho Nacional de Justiça: Desenho Institucional, Construção de Agenda e Processo Decisório”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais* 56, nº 4: 975-1007.
- Gutterres, Anelise. 2016. “O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na Zona Portuária do Rio de Janeiro”. *Mana* 22, nº 1: 179–209.
- Kalil, Isabela. 2020. “Políticas antiderechos en Brasil: neoliberalismo y neoconservadurismo en el gobierno de Bolsonaro”. In *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores*, editado por Ailynn T. Santana, 35–54. Quito: Fundación Rosa Luxemburg. (ebook).
- Lewandowski, Andressa. 2019. “Entre a política e a técnica: prática jurídica no Supremo Tribunal Federal brasileiro”. *Etnográfica* 23, nº 2: 299–322.
- Luna, Naara, e Rozeli Porto. 2023. “Aborto, valores religiosos e políticas públicas: A controvérsia sobre a interrupção voluntária da gravidez na audiência pública da ADPF 442 no Supremo Tribunal Federal”. *Religião & Sociedade* 43, nº 1: 151–80.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2012. “Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 7: 25–54.
- Marques, Adalton. 2018. *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. São Paulo: IBCCRIM.
- Menezes, Palloma Valle. 2014. “Os rumores da ‘pacificação’: a chegada da UPP e as mudanças nos problemas públicos no Santa Marta e na Cidade de Deus”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, nº 7: 665–83.
- Menezes, Palloma Valle. 2020. “Teorias dos rumores: comparações entre definições e perspectivas”. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, nº 4: 21.



- Moragas, Mirta. 2020. *Políticas Antigénero en América Latina: El Caso de la Organización de los Estados Americanos (OEA)*. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Navaro-Yashin, Yael. 2007. "Make-Believe Papers, Legal Forms and the Counterfeit: Affective Interactions between Documents and People in Britain and Cyprus". *Anthropological Theory* 7, nº 1: 79–98.
- Roe v. Wade Reversed: U.S. Supreme Court Upholds MS Law, Protects Mothers, Unborn Babies". 2022. *ADF Media*. <https://adfmmedia.org/press-release/roe-v-wade-reversed-us-supreme-court-upholds-ms-law-protects-mothers-unborn-babies>
- Shalders, André. 2020. "Como Damares Alves saiu de ministra 'periférica' a figura central do bolsonarismo". *BBC News Brasil*. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53980530>
- Sharma, Aradhana, e Akhil Gupta. 2006. "Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization". In *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Aradhana Sharma e Akhil Gupta, 1–42. Malden: Blackwell Publishing.
- Stoler, Ann Laura. 2007. "Affective States". In *A Companion to the Anthropology of Politics*, editado por by David Nugent e Joan Vincent, 4–20. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Teixeira, Jaqueline M. 2013. "Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas da Igreja Universal". Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- U.S. Supreme Court. 2022. Dobbs v. Jackson Women's Health Organization. *Supreme Court of the United States*, nº 19-1392. https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/19-1392_6j37.pdf
- Vital da Cunha, Christina. 2020. "Governo Bolsonaro e ANAJURE: Barganhas religiosas entre Judiciário e política". *Observatório da Laicidade na Educação*. <http://ole.uff.br/2020/05/08/governo-bolsonaro-e-anajure-barganhas-religiosas-entre-judiciario-e-politica/>
- Wohnrath, Vinicius. 2023. "Católicos e evangélicos na suprema corte brasileira". *Religião & Sociedade* 43, nº 1: 209–34.
- Zanatta, Carolina. 2019. "Associação de juristas evangélicos fundada por Damares Alves amplia lobby no governo". *Agência Pública*. <https://apublica.org/2019/06/associacao-de-juristas-evangelicos-fundada-por-damares-alves-amplia-lobby-no-governo/>



Todo mundo tem uma história para contar: Produção coletiva de livros e escrita etnográfica no Recôncavo da Bahia

Everyone has a story to tell: Collective book production and ethnographic writing in Recôncavo da Bahia

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12p53>

Maíra Vale

Imuê - Instituto Mulheres e Economia / Universidade Federal do Norte do Tocantins, Araguaína, Tocantins, Brasil

ORCID: 0000-0001-5562-0352

Este artigo se baseia na experiência do projeto *Cachoeiras: Mulheres escrevendo Recôncavo da Bahia*, fruto de uma parceria entre a andarilha edições e o imuê – Instituto Mulheres e Economia. Contemplado pela chamada Engaged Research (2021) da Wenner-Gren Foundation, o projeto financiou a escrita e a produção de cinco livros de autoras das cidades de Cachoeira, São Félix, Muritiba e Conceição da Feira, na Bahia, entre 2022 e 2023. A metodologia de escrita coletiva dessas obras foi inspirada nos *levantes poéticos* (Barbosa 2020), encontros de rememoração e contação de histórias entre mulheres na cidade de Cachoeira, somados a pesquisas individuais, encontros *online*, trocas e circulação de textos. A produção coletiva desses livros como parte de um projeto de antropologia engajada é percebida aqui como uma experiência de contracolônização (Bispo 2015) que enseja uma reflexão sobre a produção de narrativas contracoloniais e a escrita coletiva como parte do fazer etnográfico. O objetivo deste artigo é mostrar como essa escrita coletiva permite tensionar e deslocar a maneira como se faz etnografia, como método e forma de escrita.

Escrita etnográfica, mulheres, Recôncavo da Bahia, narrativas contra-coloniais

This paper is based on the experience of the *Cachoeiras Project: Women writing Recôncavo da Bahia*, the result of a partnership between andarilha edições and imuê – Instituto Mulheres e Economia. Funded by the Wenner-Gren Foundation's Engaged Research Call (2021), the project financed the writing process and production of books by five authors from Cachoeira, São Félix, Muritiba and Conceição da Feira, in Bahia, between 2022 and 2023. The collective writing methodology was inspired by the "poetic uprisings" (Barbosa 2020), remembering and storytelling meetings between women held in the city of Cachoeira, combined with individual research, online meetings and circulation of texts. The collective production of these books as part of a project of engaged anthropology is conceptualized here as an experience of counter-colonization (Bispo 2015), which makes it possible to build a reflection on the production of counter-colonial narratives and collective writing as part of the ethnographic practice. The aim of this paper is to show how this collective writing allows to produce tension and to displace the way that ethnography is done, as a method and form of writing.

Ethnographic writing, women, Recôncavo da Bahia, counter-colonial narratives



Apresentação

O Recôncavo da Bahia é um território negro, onde um saber relacionado às religiões de matriz africana resistiu espiritual e epistemologicamente desde o período colonial (Vale 2018). Tal saber se diferencia do conhecimento grafado em livros e documentos históricos que contam sobre a região a partir dos tempos de glória portuguesa e de heróis que travaram guerra pela independência do Brasil (Albuquerque 1999, Amaral 1957, Kraay 1999, Leite 2005, Loureiro de Souza 1972, Ott 1996, Pinho [1946] 1982, Risério 2004, Rocha 2015, Santos 2010, Vilhena 1969). Se a narrativa oficial sobre a região é influenciada por uma vertente da historiografia brasileira do final do século XIX e início do século XX, que buscava a consolidação de um discurso de identidade nacional, baiana e cachoeirana, o conhecimento ensinado nas esquinas da cidade, nos bares da Praça 25, na beira do rio Paraguaçu ao pôr-do-sol, nas feiras aos sábados, nos terreiros em noite de festa ou durante os dias de trabalho fala dos perigos espirituais, cuidados corporais, memórias ancestrais e as diversas maneiras de se habitar esse território em movimento, som e dança.

A narrativa oficial parte de um conhecimento centrado em fatos, lugares históricos e pessoas importantes. Já as histórias daqueles que remanesceram nas cidades do Recôncavo podem ser vistas como parte de um exercício cotidiano de contracolonização da linguagem e do pensamento, como argumenta Antonio Bispo (2015). Segundo ele,

podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contracolonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores (Bispo 2015, 97).

Para o filósofo quilombola, a interlocução de linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores é, em si, uma prática de contracolonização. Tendo por base essa ideia, este artigo se propõe a tratar de uma dessas experiências contracoloniais: a produção coletiva de cinco livros de autoras da região do Recôncavo da Bahia como parte de um projeto de antropologia engajada. O *Projeto Cachoeiras: Mulheres escrevendo o Recôncavo da Bahia* contou com o financiamento da Wenner-Gren Foundation e foi desenvolvido entre março de 2022 e abril de 2023¹, em uma parceria entre o Imuê – Instituto Mulheres e Economia e a andarilha edições².

Essa experiência nos permite refletir tanto sobre a produção de narrativas contracoloniais quanto sobre a escrita coletiva como parte do fazer etnográfico.

1 O projeto fazia parte ainda de uma pesquisa de pós-doutorado vinculada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), entre 2021 e 2023, e realizado sem bolsa para a pesquisa, pois durante a gestão de Jair Bolsonaro (2019-2022) houve corte nos recursos do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES).

2 Em 2019, o Imuê foi fundado com a proposta de desenvolver pesquisas construídas coletivamente com grupos comunitários, de cultura popular, escritoras, professoras e educadoras sociais, sobretudo na Bahia e em Pernambuco. Parte dos nossos trabalhos são feitos em parceria com a andarilha edições, uma editora independente do Recôncavo da Bahia coordenada por Deisiane Barbosa, pesquisadora do Imuê e co-coordenadora e autora do Projeto Cachoeiras descrito a seguir. Para mais informações, ver: <https://institutoimue.org/>; <https://www.instagram.com/andarilhaedicoes/?hl=pt-br>. Acesso em: 15 ago. 2023.



Assim, de um lado, o artigo descreve os cinco volumes que compõem o que se tornou a Coleção Cachoeiras. Pautados pela reinvenção de memórias do Recôncavo da Bahia, os livros são baseados em uma perspectiva coletiva sobre os lugares e os segredos dessa região, suas festas, encontros, perigos e caminhos. O cotidiano de mulheres das cidades de Cachoeira, São Félix, Muritiba e Conceição da Feira permeia as histórias ali produzidas em contranarrativas de um lugar em geral contado a partir do ponto de vista econômico de uma elite herdeira de engenhos de cana-de-açúcar. De outro lado, o artigo reflete sobre o processo de pesquisa e escrita coletivas desenvolvido no Projeto Cachoeiras entre 2022 e 2023. Com isso, busca-se mostrar como a produção coletiva de conhecimento permite tensionar e deslocar a maneira como se faz etnografia, como método e forma de escrita.

É importante ressaltar que os debates em torno da escrita etnográfica não são novos na teoria antropológica. Desde *Writing Culture*, a obra clássica de James Clifford e George Marcus ([1986] 2016) que se tornou um marco no debate pós-moderno na disciplina³, diversas autoras se debruçaram sobre o tema e experimentaram com a escrita na antropologia. Vincent Crapanzano (1980), ao escrever com o marroquino Tuhami, aponta como a escrita se transforma na medida em que o próprio antropólogo também se transforma. Richard Price (1983), por sua vez, experimenta na escrita a visão histórica sobre os quilombolas Saramaka do século XVIII, no Suriname, ao deixar metade das páginas do livro com transcrições diretas de relatos orais e a outra metade com seus comentários e comparações teóricas.

Para além deste debate, experimentações mais radicais com a escrita surgiram muito antes na antropologia, como em Zora Hurston (2008), que escreveu ainda em 1935 em forma de contação de histórias (*storytelling*), seguindo o estilo narrativo de seus *black folks* no sul dos Estados Unidos, “destacando a sonoridade da fala por meio da grafia das palavras tal como pronunciadas” (Moreira 2020, n.p). Hurston (2008) performava assim “o estilo da contação de histórias” que “caracterizava a sociabilidade das comunidades negras do sul” (Moreira 2020, n.p). Anos mais tarde, Hubert Fichte (1987) propôs uma antropologia poética das religiões afro-americanas (Fichte 1987) e Kathleen Stewart (2007, 4) buscou escrever os afetos cotidianos em “um Estados Unidos capturado por um presente que começou há algum tempo” ao performar algo da intensidade e da textura que tornam tais afetos habitáveis em uma narrativa sem interrupções para explicações teóricas⁴.

A intenção deste artigo, no entanto, não é retomar esse debate clássico, mas aproximar a experiência de produção de escrita coletiva a algumas discussões bibliográficas sobre produção de conhecimento, corpo e teoria quilombola. Como se verá mais adiante, trata-se de discussões pensadas em termos da geopolítica dos corpos (Figueiredo 2017), suas posicionalidades (Anzaldúa 2000; 2009) e as tecnologias sociais do comum (Júnior *et al.* 2021) na forma de se fazer conhecimento acadêmico, somadas a alguns debates sobre a produção de textos de mestras e mestres de comunidades tradicionais (Tugny 2022) e inspiradas ainda em reflexões como as de Glória Anzaldúa (2000, 234), que sugere uma escrita orgânica: “não é no papel que você cria, mas no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos”.

3 A tradução brasileira foi publicada apenas em 2016 sob o título *A escrita da cultura*.

4 Citação original em inglês: “This book is set in a United States caught in a present that began some time ago” (Stewart 2007, 4), tradução minha.



A escrita aqui aparece como comum (Dardot e Laval 2017), um engajamento coletivo (Morawska *et al.* 2021) com o qual riscamos outros conhecimentos (Rodrigues 2021) e contamos outras histórias (Haraway 2016). Catarina Morawska *et al.* (2021, 25) propõem “transformar a antropologia como prática de conhecimento em uma experimentação que se conecta ativamente com as experimentações em curso no mundo”. Assim, “importa menos respostas a questões previamente contidas em modelos teóricos do que a atenção a possibilidades de produção de questões comuns” (Morawska *et al.* 2021, 25). A experimentação etnográfica é, a partir dessa perspectiva, um procedimento para construir composições ao engajar-se com outras práticas de conhecimento, articulando diferentes modos de estar no mundo. Trata-se de uma aliança na diferença em que “a etnógrafa e o etnógrafo sintonizam a sua própria técnica com aquelas mobilizadas em lutas particulares, criando assim um novo corpo, na forma de um texto etnográfico, que possa se juntar a tais lutas” (Morawska *et al.* 2021, 23). Argumento que a experiência da escrita coletiva é um dos modos em que o fazer etnográfico pode potencialmente se aliar a narrativas contracoloniais.

Para tanto, o presente artigo se divide em duas partes, além da apresentação e considerações finais. Primeiro, descrevo o Projeto Cachoeira, esmiuçando reflexões sobre a escrita etnográfica que surgem a partir do engajamento coletivo que marcava o projeto. Em seguida, abordo a estética e histórias das diferentes obras para pensar narrativas contracoloniais sobre o Recôncavo feitas a partir de uma experiência coletiva, em que a história da região é contada não por fatos históricos e tempos de glória e guerra, mas em histórias feitas de encontros e relações cotidianas.

Assim como foi com o Projeto Cachoeiras, em que tecíamos textos com conjuntos heterogêneos de memórias e vivências, também este texto se faz na composição pela diferença, com conceitos e ideias que vêm de lugares diferentes e a partir de preocupações bem distintas. E assim como se faz entre as autoras do Recôncavo, que na costura e na contação de história conjuntas fazem cultura, com artefatos estéticos que afetam, atravessam e fazem sentir, também este texto se pergunta como fazer do conhecimento antropológico não um lugar da mobilização de conceitos bons para pensar, mas da produção de textos que afetem, atravessem e façam sentir através de histórias capazes de contar mundos vivos e fazer com que possamos manter-nos juntos, como convocam Annemarie Mol e John Law (2007), em corpos-que-fazemos ao longo da nossa vida.

Projeto Cachoeiras e o fazer etnográfico como engajamento coletivo

Durante minha pesquisa de doutorado na cidade de Cachoeira, quando dizia que queria trabalhar com as histórias da cidade, as pessoas automaticamente me indicavam historiadores locais e professores para entrevistar, todos homens (Vale 2018). Seu discurso oficial sobre a cidade ressoava o que também era dito em sessões solenes e momentos cívicos do calendário festivo cachoeirano, que se iniciava no dia 13 de março, com o aniversário do município, passando pelo 25 de junho



para celebrar o início da guerra de Independência da Bahia e demais atividades relacionadas à liturgia católica. A história oficial pensava a cidade através de classificações, explicações e noções de fatos históricos e contava sobre os seus tempos de glória no período colonial, sua fundamental participação na Independência da Bahia, a riqueza dos seus engenhos. A história de um povo aguerrido, heroico e rico culturalmente. Se eram os homens os mais indicados para falar sobre a glória cachoeirana, ao longo dos anos, a minha rede de apoio ia sendo cada vez mais composta por mulheres.

Deisiane Barbosa, escritora e artista do Recôncavo da Bahia que já vinha experimentando uma produção literária pautada na ficcionalização de memórias afetivas (suas e de outras mulheres), por meio de um laboratório urbano e coletivo de performance (Barbosa 2020), nascia o sonho conjunto de realizar oficinas de escrita na região. A nós se somaram Lucineide Souza, produtora cultural e fundadora do Centro Cultural Santa Bárbara (CCSB), que já havia trabalhado com oficinas de escrita promovidas pela Irmandade da Palavra – a voz da mulher no Recôncavo, e Clara Amorim Duca, produtora cultural e professora que sempre afirmava em nossas conversas que eu escreveria sua história. Não tardou também o convite a Rose Miranda, educadora e comerciante, e a Any Manuela Freitas, sambadeira, gestora cultural e coordenadora da Casa do Samba de Roda de Dona Dalva.

O projeto Cachoeiras, portanto, foi gestado em anos de relações marcadas pela diferença racial e de classe entre as autoras e parceiras de campo, mulheres cis negras, e eu, primeiro como pesquisadora no meu doutorado, depois como coeditora da andariça edições e da Coleção Cachoeiras, uma mulher cis branca. O Projeto só se tornou possível porque a diferença nunca foi obliterada do nosso cotidiano e textos, e porque tivemos tempo para construir afeto e confiança. O sonho que movia a todas nós era construído não a despeito da diferença, mas reconhecendo-a nesse projeto comum, o que incluía considerar a realidade de cada uma no processo de escrita.

Entre março e outubro de 2022, o projeto foi desenvolvido em uma dinâmica de encontros presenciais e escrita dos textos atravessada por impedimentos e obrigações diárias em vínculos empregatícios, cuidados com famílias, casa e filhos. Como inventar memórias e compartilhar sonhos em uma rotina capturada por obrigações generificadas? Clara Amorim Duca trabalhava três vezes na semana na comunidade quilombola de Santiago do Iguape e nos demais dias dava assessoria a uma escola na sede urbana de Cachoeira, além de cuidar de seu filho adolescente. Any Manuela Freitas tocava os projetos culturais do Samba de Roda de Dona Dalva e enfrentava questões de saúde na família, em Muritiba. Lucineide Souza trabalhava na prefeitura de São Félix e tinha um filho pequeno de 3 anos, além de cuidar da mãe com quem morava. E Rose Miranda cuidava de sua mãe idosa e também de seus sobrinhos, além de cursar Ciências Sociais na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), em Cachoeira. Escrever em meio a tantos afazeres ressoava uma experiência sobre a qual Glória Anzaldúa (2000) já alertara:

As vozes de Maria e Cherríe chegam da cozinha e caem nestas páginas. Eu



posso ver Cherríe andando em seu quimono, lavando os pratos de pés descalços, batendo a toalha de mesa, passando o aspirador. Enquanto sinto um certo prazer em observá-la fazendo estas simples tarefas, fico pensando, **eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita** (Anzaldúa 2000, 233, grifos adicionados).

E ainda que vida e escrita se misturem, para perseguir o sonho de escrever era preciso conseguir recursos para que algumas horas da vida fossem dedicadas a isso. Suas rotinas atribuladas se misturavam com algo que elas carregavam desde muito cedo, uma sensação de estranhamento com relação ao lugar de escritoras. Para submeter a proposta à chamada Engaged Research (2021) da Wenner-Gren Foundation, era preciso apresentar como documentação de inscrição cartas daquelas que iriam participar da pesquisa engajada. Nelas, podemos ver como esse lugar não parecia natural aos seus corpos:

O grande sentido para mim em integrar esse projeto é deixar uma referência para os mais novos e uma lembrança aos mais velhos ocupando o lugar de autora/escritora. Sempre achei que jamais poderia escrever um livro. Integrar esse grupo de autoras me diz da importância em disseminar a voz literária feminina e baiana que não é valorizada pela nossa sociedade, onde prevalece a escrita de homens brancos como referência única e central. A partir desse projeto, poderei publicar o meu primeiro livro, resistindo no corpo de uma mulher negra nesse país tão desigual, patriarcal e racista, incentivando as minhas iguais e provando que podemos sim ser escritoras, falando de nós e do nosso território de vivência muitas vezes marginalizado com as verdades das entrelinhas que não contam quando falam sobre nós e não somos protagonistas (Lucineide Souza 2021)⁵.

Naquele momento inicial, Lucineide Souza já anunciava um dos pontos principais que discutiríamos em nossos encontros: o fato de terem dificuldade em se ver como autoras. Era possível ver ali em algumas cartas também como a escrita muitas vezes engessava um modo de falar tão fluido. O desafio seria, por um lado, a transformação da fala e da escrita, criando um texto escrito coletivamente com ritmo de fala. E por outro, seria necessário que as autoras se apropriassem do lugar de autoria que parecia incompatível com suas rotinas sem tempo e silêncio para escrever, mas também com seus corpos de mulheres cis e negras que se diferenciam do lugar historicamente entendido como válido para a construção de conhecimento (Kilomba 2019).

Havia mais um passo a ser dado: pensar coletivamente sobre a necessidade de desenvolver uma metodologia de escrita para cada uma das autoras que produzisse ainda um encontro comum característico da coleção. A forma de fazer foi inspirada nos *levantes poéticos* produzidos por Deisiane Barbosa (2020). Dentro do campo artístico, Barbosa (2020) propõe encontros para a escrita coletiva de histórias através do que chama de “invenção de memórias e compartilhamento de

5 Carta escrita para o Projeto Cachoeiras: Women writing Recôncavo da Bahia, Engaged Research Call, Wenner-Gren Foundation, 2021.



sonhos”. Ao se reunir com mulheres da Ilha de Itamaracá e do quilombo Conceição das Crioulas, em Pernambuco, e da Ilha de Itaparica e da Ladeira do Milagre de Santa Bárbara, na Bahia, Barbosa (2020) buscou maneiras diferentes de contar narrativas de mulheres por meio de experiências compartilhadas e escritas em suportes materiais diversos, como lençóis e cartolinas.

Para o Projeto Cachoeiras, o Levante de Abertura se deu em março de 2022. Se em um primeiro momento o grupo de autoras que se encontrava pela primeira vez estava tímido, assim que a palavra circulou, desaguaram histórias de suas vidas e possibilidades de grafar essas experiências por meio de uma ferramenta, a escrita, que sempre lhes foi apresentada como algo alheio aos seus corpos. Deisiane Barbosa e Lucineide Souza eram exceção, pois a primeira começava ali a escrever seu quarto livro literário e a segunda já havia participado de oficinas de escrita criativa e publicado um conto na coletânea fruto de tais encontros (Prazeres e Uila 2019), mas sua rotina não lhe dava tempo para se dedicar à escrita como gostaria. Clara Amorim Duca, embora seja professora e escreva cotidianamente, nunca havia se imaginado escrevendo e publicando um livro. Any Manuela Freitas lida com projetos culturais já há alguns anos, mas achava difícil sair da escrita técnica para uma mais literária.

Já Rose Miranda, com seu jeito que mistura a sabedoria de uma família cachoeirana antiga de axé com as molequices de um erê, é capaz de passar pelo menos duas horas contando uma história em seus mínimos detalhes. Em uma das nossas reuniões individuais, ela contava sobre o dia em que seu marido foi embora de casa. Dias depois, ela, impedida por ele de trabalhar, não tinha como dar vencimento das contas que chegavam e foi atrás do “beleza” na casa de sua cunhada. Chegando lá, depois de muita discussão, ele teve o descaramento de lhe entregar “20 reais em duas notas de 10”. Mas quando chegava na escrita, Rose parecia deixar sua forma viva de contar detalhes, atenta à diferença entre dinheiro pegado e dinheiro miúdo que circula em sua cidade natal, para colocar palavras como “entretanto” e “diante do ocorrido” no início de suas frases e cortar sua narrativa tão ritmada.

Como os livros faziam parte de um processo de pesquisa, o trabalho como editora de seus textos, ideias, sonhos, gravações e lembranças ao longo de 10 meses exigiu que para cada um de seus estilos narrativos e rotinas, fosse preciso pensar em uma metodologia de criação coletiva – gravar conversas para serem transcritas, ler junto em voz alta e reescrever, instigar com perguntas e esperar o retorno escrito, mudar a ordem do texto. Todo o processo, portanto, demandou a criação de diferentes métodos para a produção de textos coletivos. A própria prática de transcrição aparecia aqui como coescrita, ao marcar a pontuação para dar um ritmo de fala ao texto. Escrever implicava assim transformar a fala em escrita, mas também a escrita em uma narrativa falada.

Tal processo foi também uma experimentação na forma de fazer etnografia ao repensar a produção de relatos e dados de campo de maneira coletiva e não individual. Cada autora, assim, fez sua própria pesquisa buscando e analisando fotos antigas, escrevendo memórias de suas vidas, entrevistando parentes e pesso-

as próximas, e recolhendo depoimentos de integrantes dos grupos culturais e de dança que povoavam suas escritas. A partir desse material transcrito e escrito por elas, fazíamos leituras coletivas e reorganizávamos o texto em capítulos. Assim, construímos o caminho de cada livro em reuniões semanais e revisando o que iam produzindo, primeiro dos relatos, depois dos textos já trabalhados.

O projeto gráfico e a diagramação foram elaborados por Deisiane Barbosa, e as ilustrações foram feitas pela artista de Santo Amaro, Maine Jesus. Todo o processo criativo foi realizado em diálogo com as autoras e a equipe editorial, e as escolhas das cores características de cada livro fazem parte da própria narrativa, daquilo que importa nas histórias contadas. Lucineide Souza, por exemplo, sempre enfatizava: “o meu não pode passar sem vermelho” – por conta da sua relação com Santa Bárbara. A estética da andarilha edições também marca a grafia em letras minúsculas e a atenção aos detalhes, desde uma impressão de capa que potencializasse as cores escolhidas até a costura de cada um dos 500 exemplares, feita cuidadosamente por Luana Oliveira, do Alinhavos⁶.

6 Alinhavos é o ateliê de Luana Oliveira, que costura cadernos e os livros da andarilha edições. Ver mais em: https://www.instagram.com/alinhavos_/?hl=pt-br. Acesso em: 11 set. 2024.

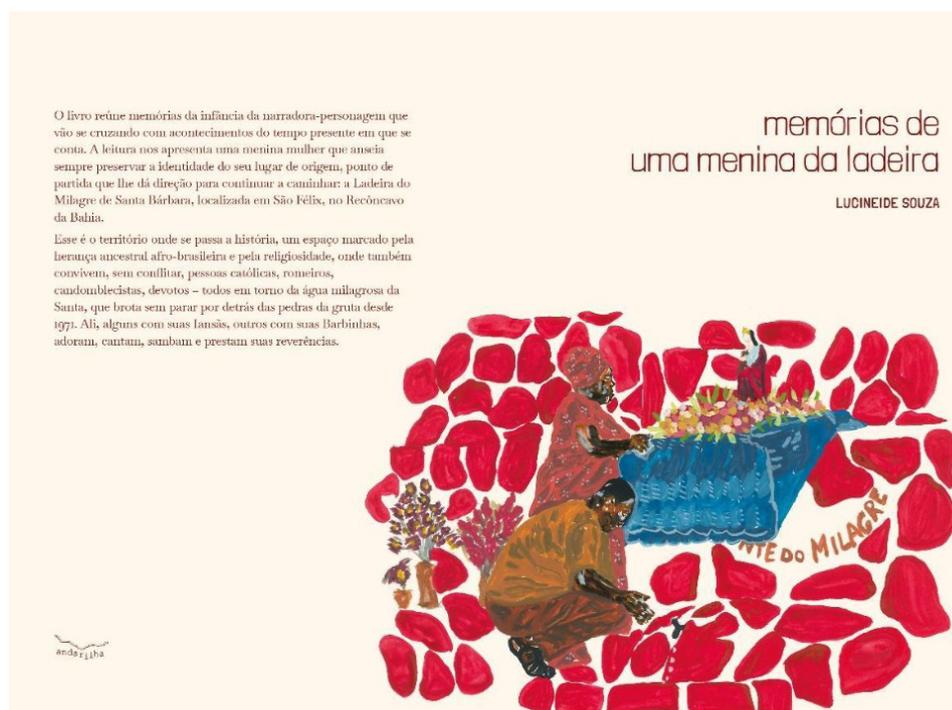


Imagem 1 – Capa do livro *Memórias de uma menina da ladeira*, Lucineide Souza

Fonte: Coleção Cachoeiras, andarilha edições (2023)

Essa escrita experimentada e coletiva ensejava, assim, formas e estéticas diversas. Além da cor vermelha, Lucineide Souza pediu para que a imagem da capa fosse feita a partir de uma foto do batizado de seu filho, Naim, na Gruta de Santa Bárbara, na Ladeira do Milagre, cenário do seu livro (Souza 2023). Clara Amorim Duca (2023), que alternou sua própria lembrança com aquelas dos integrantes que fizeram parte de sua CIA DUANA'S DE RITMO, no início dos anos 2000, também teve a ilustração de sua capa inspirada em uma fotografia de seu acervo pessoal. A foto é de um dos tantos trança-fitas que organizou. Duca admirava essa manifestação cultural desde pequena e resolveu fazê-la no momento em que a CIA DUANA'S assumiu por alguns anos uma quadrilha no São João de Cachoeira.



Imagem 2 – Capa do livro *Foi um prazer estar em sua companhia*, Clara Amorim Duca

Fonte: Coleção Cachoeiras, andarilha edições (2023)

A capa do próprio livro de Deisiane Barbosa (2023), *casamendoeira*, também veio de uma fotografia sua. A imagem da saia rodada de folhas de amendoeira tem o telhado da casa, que é sede da andarilha edições, como fundo. Casa e amendoeira narram a história da construção de moradas de adobe da família de Deisiane na zona rural de Conceição da Feira.

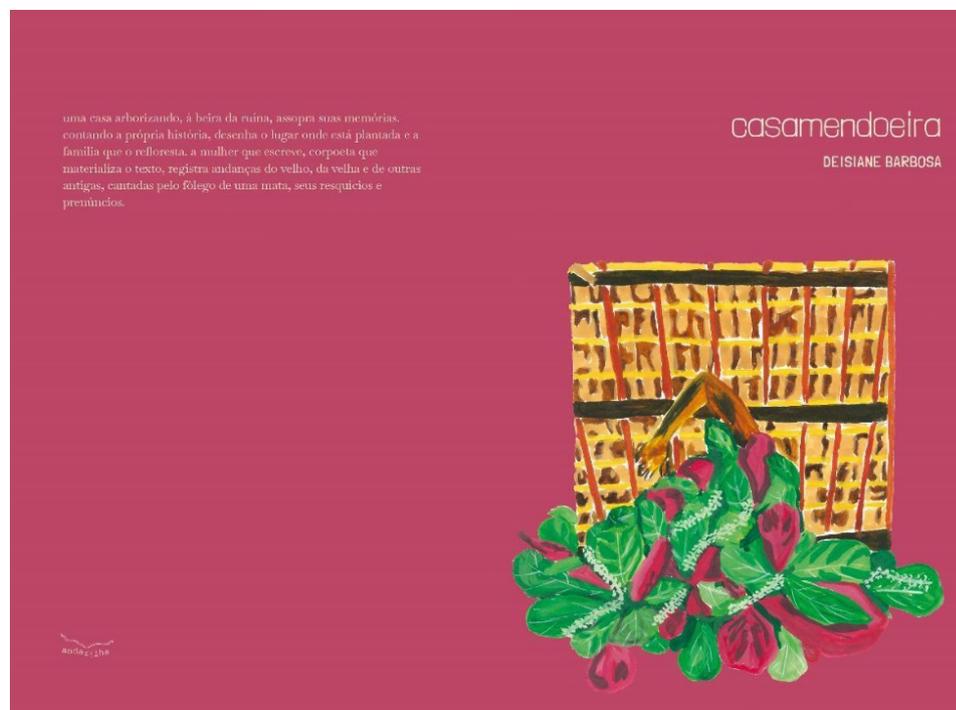


Imagem 3 – Capa do livro *casamendoeira*, Deisiane Barbosa

Fonte: Coleção Cachoeiras, andarilha edições (2023)

Por meio desses artefatos estéticos, que juntam narrativas vivas e atenção aos detalhes visuais, o processo de elaboração da Coleção levantou questões importantes sobre a construção de pesquisas etnográficas e, por consequência, sobre a autoria de trabalhos acadêmicos produzidos na universidade. Ao propor uma



abordagem etnográfica de pesquisa para construção de composições coletivas na escrita e na formulação de estratégias de luta (Imuê 2019), essa produção permitiu a experimentação de diferentes metodologias de escrita conjunta que resultaram em formatos e argumentos textuais diversos, dificilmente enquadrados como mero resultado de uma pesquisa individual.

O fazer etnográfico aparece aqui, portanto, como uma produção coletiva e compartilhada por corpos e cotidianos marcados pela diferença racial e de classe que comumente atravessa as relações de pesquisa antropológica (Ferraz de Lima e Vale 2019). O reconhecimento da geopolítica dos corpos na construção de conhecimento acadêmico (ou literário), como conceitua Ângela Figueiredo (2017), e a posicionalidade e experiências daquelas que misturam fronteiras bem delimitadas, sejam acadêmicas ou nacionais, como faz Glória Anzaldúa (2000; 2009), são fundamentais para a reflexão sobre uma forma coletiva de se fazer pesquisa e a falta de autorreconhecimento das autoras da Coleção Cachoeiras enquanto escritoras no início do projeto. No processo coletivo de escrita desses livros, passamos a entender a própria escrita como comum (Dardot e Laval 2017, Júnior *et al.* 2021), ou seja, a contação de histórias como uma tecnologia social comunitária, cujo vetor é o princípio político do comum, que parte do coletivo para ocupar lugares hegemônicos. Com a Coleção, afirmamos que tal escrita se dá com corpo e no pretuguês de tanta gente, teorizado por Lélia Gonzalez (1983), e marcada por uma divisão racial do espaço que naturaliza o lugar do negro em favelas, cortiços e alagados e o lugar do branco nos centros, prédios altos e seguros de cidades grandes (Gonzalez 1983), locais em que se torna escritor e se produz conhecimento acadêmico.

Assim, o esforço em reconhecer as epistemologias do comum carrega a possibilidade de transformação da própria produção acadêmica do conhecimento. Nesse sentido, há uma crescente preocupação não apenas em resgatar autoras apagadas pela história⁷, mas também aquelas que escreveram a partir de formas criativas de narrativas, como é o caso de Zora Hurston (2008). A contação de histórias, ao ser tomada como forma de pensar e prática contracolonial, se faz como possibilidade de se nomear em lugares historicamente negados (Lucineide Souza 2021), e a escrita torna-se o lugar de uma teoria que permite que os territórios sejam contados na confluência (Bispo 2015), com as pessoas que nele habitam.

Como então pensar um fazer etnográfico que possa se engajar com narrativas contracoloniais? Como buscamos fazer no Projeto Cachoeiras, é preciso abdicar de uma perspectiva academicista que parte de algum autor ou modelo específicos para falar sobre o mundo, e pensar os procedimentos a partir dos quais se faz pesquisa, como engajamento, que possibilitam “a produção de questões comuns, que resultam em artefatos cada vez mais diversos e criativos: além de etnografias, também filmes, eventos, laudos e relatórios técnicos, mapas, documentos administrativo-burocráticos” (Morawska *et al.* 2021, 22), ou mesmo livros autorais, como no caso aqui tratado.

Se Morawska *et al.* (2021) nos convocam a pensar as composições textuais que emergem dos engajamentos em pesquisas de campo, Anzaldúa (2000), Haraway

7 Para um exemplo, ver o importante trabalho de Alex Ratts e Flávia Rios com a obra de intelectuais negras, como Lélia González (2020).



(1995) e Pereira (2020) nos convidam a escrever a vida explicitando uma posição marcada e desequilibrar, romper imagens confortáveis, mantendo vivo o espírito da revolta. É preciso, portanto, assumir “a racialização que sempre marcou o lugar do outro” na antropologia para poder assumir também “o aspecto fundamentalmente relacional da produção de sentido, não apenas de identidade, mas sobretudo de conhecimento”, pois “não é mais possível às ciências sociais brasileiras habitarem este lugar da universalidade ocidental” (Pereira 2020, 11). É importante, assim, “juntar-se a outro”, mas “ver junto sem pretender ser outro” (Haraway 1995, 26), situar-se, pois uma visão parcial nos possibilita conexões e aberturas inesperadas: “o único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular” (Haraway 1995, 33). Uma vez que operar a partir de modelos totalizantes recai no perigo de “ser muito universal e humanitário e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico” (Anzaldúa 2000, 233).

A experimentação etnográfica feita a partir de pesquisas engajadas, assim, nos leva a uma construção de conhecimento que não busque classificar diferentes modos de vida ou povos, mas narrar com as pessoas as diversas formas de viver e habitar mundos. No caso do Projeto Cachoeiras, a experiência da escrita coletiva mostra como o fazer etnográfico pode potencialmente se aliar a narrativas contracoloniais, como se verá a seguir.

Escritas coletivas para guardar a memória

Ao comentar o livro *A escola da reconquista*, de Maria José Muniz Andrade Ribeiro, a mestra Mayá, escritora, educadora e líder espiritual e política do povo Pataxó Hã Hã Hãe, Rosângela Tugny (2022), ressalta a importância das histórias que precisam ser enunciadas e transmitidas:

É no processo permanente de nomeação desta espiritualidade que Maria Muniz funda também seu método educativo. Era necessário, junto com as famílias dispersas e expulsas do território, contar as histórias que lhes foram tomadas. A falta de espaço físico para as escolas deu ensejo a uma prática nômade da escuta de histórias que precisavam ser enunciadas e transmitidas (Tugny 2022, s.p.).

Como uma das editoras do livro, Tugny (2022) reflete sobre a escrita *contra-histórica* das autobiografias indígenas, de mestras e mestres de comunidades tradicionais, e como ela possibilita um novo estilo literário em que biografia e teoria se intercalam, “ao mesmo tempo em que trazem as vozes de protagonistas notáveis de histórias apagadas na narrativa majoritária da História de nosso país, intervindo, rasurando, recolocando os termos e as direções desta narrativa” (Tugny 2022, s.p.).

A produção coletiva de cinco livros no Projeto Cachoeiras foi fruto de uma experiência reflexiva conjunta que também possibilitava um novo estilo literário



que, a todo tempo, fazia ver a geopolítica dos corpos envolvidos e desestabilizava posições naturalizadas. Neste caso, a escrita aparece como um território de disputas em que é preciso se nomear, para que “o racista não nos dê um nome”, como sempre afirmava uma das autoras do projeto, Lucineide Souza. E também como lembra Grada Kilomba, ao escrever, “eu me torno narradora e escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade da minha própria história” (Kilomba 2019, 28), e Glória Anzaldúa: “escrevo para registrar o que os outros apagaram quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você” (Anzaldúa 2000, 232).

Essa recusa de permanecer em um lugar de não protagonismo (Lucineide Souza 2021) se mostra uma marca de mulheres *ladino-amefricanas* (Gonzalez 2020)⁸ na criação de um porvir quilombola (Ratts 2021). A partir de modos de conhecer cotidianos, transmitidos de geração em geração, o porvir é uma ocupação aqui-lombada de territórios e espaços hegemônicos:

Mais do que entrever, salta aos olhos o conhecer, o saber, o fazer, uma história territorial e uma geo-grafia: a inscrição de um passado e um porvir quilombola nos corpos e nos espaços. Merece destaque o protagonismo das mulheres no local e fora dele, algo que se tornou uma marca da Afro-Latino-América (Ratts 2021, 12).

As autoras da Coleção Cachoeiras contam uma história territorial e uma geo-grafia muito distinta da história oficial do Recôncavo da Bahia. Junto com as pessoas que fizeram parte da CIA DUANA'S, Clara Amorim Duca relata o cenário de cultura e dança em Cachoeira nos últimos 20 anos (*Foi um prazer estar em sua companhia*, 2023). Por meio de personagens históricos de sua família e da cidade de São Félix, Lucineide Souza traz contos da Ladeira do Milagre e da Gruta de Santa Bárbara que misturam as lembranças encantadas de uma menina e os confrontos religiosos entre católicos e candomblecistas (*Memórias de uma menina da ladeira*, 2023). A luta pela patrimonialização, transmissão e preservação do samba de roda como bem imaterial ganha vida através da história do surgimento do Samba de Roda de Dona Dalva e sua relação com a trajetória de mulheres negras do Recôncavo nas palavras de sua neta, Any Manuela Freitas (*O samba do pé e da palma delas*, 2023). É também essa luta do samba de roda que inspira a arte de Maine Jesus para a ilustração da capa amarela de Any Manuela.

8 “Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos” (Gonzalez 2020, 115).



Maíra Vale

ARTIGOS



Imagem 4 – Capa do livro *O samba do pé e da palma delas*, Any Manuela Freitas

Fonte: Coleção Cachoeiras, andarilha edições (2023)

Já Deisiane Barbosa dá voz narrativa a duas personagens principais: a amendoeira e a casa de adobe construídas-plantadas pelo seu avô, que contam as histórias de uma família que habita um recôncavo-casa de farinha, pouco mencionado pela literatura que fala do Rio Paraguaçu e do porto que conectava a capital, Salvador, ao sertão baiano (*casamendoeira*, 2023). Por fim, Rose Miranda se distancia de vez de uma narrativa heroica e masculina para lembrar o caminho de uma mulher com fome de conhecimento que enfrentou um casamento que não lhe permitia abrir as asas (*Ninguém fica no silêncio*, 2023). E com sua doçura, fez ver em palavras a menina carregando folhas e flores desenhada por Maine Jesus.



Imagem 5 – Capa do livro *Ninguém fica no silêncio*, Rose Miranda

Fonte: Coleção Cachoeiras, andarilha edições (2023)

Nessas narrativas, a região do Recôncavo passa a ser contada por meio daquilo



que não cabe na história oficial da cidade, que cria a figura de um povo aguerrido marcada muitas vezes por uma imagem freyriana do brasileiro como amálgama do português, indígena e negro (Vale 2018). O cotidiano aqui é marcado por um saber feito nas relações afetivas e nos conflitos. Clara Amorim Duca sempre me disse que, por ela, os prédios portugueses de Cachoeira poderiam cair, pois quem remanesceu na região foram as pessoas descendentes dos africanos levados à força até lá. O que importa aqui não é a arquitetura colonial tombada, mas as histórias daqueles que ali ficaram, mantendo o Recôncavo vivo. O saber trazido por seus ancestrais e que ali remanesceu é também o que contrasta com as imposições de religiões e conhecimentos hegemônicos, como podemos ver no livro de Lucineide Souza (2023).

Um conhecimento cotidiano relacionado às religiões de matriz africana está presente mesmo para aquelas pessoas que não são do candomblé, caso de Dona Lucinha, mãe e personagem de Lucineide Souza (2023). Já o pai, Seu Natinho, era de santo, mas guardava isso em segredo. Em suas memórias, a autora recorda sempre dos embates entre o padre da Igreja de Santa Bárbara, na Ladeira do Milagre, e o povo de terreiro que subia em dezembro para a festa da santa que dava nome à igreja:

Contava que era dia de procissão e tava uma consumição danada, o padre queria toalha branca e as beatas seguiam o padre, mas o pessoal do candomblé e os romeiros queriam que botassem a vermelha ou as duas cores, mas sem vermelha não poderia ficar. Nisso, o tempo foi passando, o horário do cortejo sair foi chegando e nada da missa começar. A filarmônica União Sanfelixta já a postos, Eduardo Macedo, o então prefeito, com o rosto avermelhado de tão agoniado, junto da primeira dama, Dona Cleuza, reclamava da demora. De repente, do seu balcão ele só avistou o clarão, eram as velas pegando fogo na gruta e lá vai lá vai, correu imediatamente para apagar, não podia jogar água senão piorava mesmo, o correto era terra e então haja terra para apagar.

Cessado o fogo na gruta, foi que ele lembrou que havia deixado os filhos despachando na barraca e quando voltou só viu os foguetes que vendia, do nada pegando altura e explodindo, foi fumaça pra todo lado. Levou a mão na cabeça e ali do meio da rua gritou – marminino, tá vendo vocês, com a agonia de vocês, sobrou até para mim, a criatura agora se danou e tocou fogo em tudo! Então, fogo né vermelho? Bota a toalha vermelha mesmo, seu padre. Valei-me, minha Santa Bárbara, não tenho o que a ver com isso! (Souza 2023, 36-37).

Nessa relação entre diferentes formas de cultuar a santa, podemos ver as entrelinhas de um evento que move a cidade de São Félix, envolvendo prefeitura, igreja, romeiros e povo de santo. Vemos também os atritos que atravessam relações de poder, advindas de um encontro colonial marcado pela invasão. Tal



encontro também é narrado por Deisiane Barbosa:

então tudo começa porque há uma estrada. caminho de pó, terra pura, atalho pelo meio do que talvez um dia fosse tudo mata densa. depois foi propriedade privada, pasto, rodovia que corta o Brasil ponta a ponta na bainha do litoral. dono tinha, mas fizeram vista grossa, ou antes somente fosse. fizeram guerra e muito sangue (Barbosa 2023, 21).

A reocupação de um território invadido, que enseja o porvir quilombola, pode ser também uma refloresta, como escreve a autora de *casamendoeira*:

sítio tapera foi o nome escolhido. ainda homem, o velho já sabia que palavra é coisa forte, desde o dizer mesmo, de boca, até o grafar. palavra convoca a espiritualidade duma coisa. na raiz tupi de tapera evoca-se uma aldeia ida, fruto da junção de *tawa* [taba, aldeia] e *pwerá* [que foi, extinta].

a mulher corpoeta prontamente desconfia, muito além do que diz certos livros, tapera é mais que uma casa simples, em ruína, abocanhada pelo mato. há uma versão suprimida apontando um aldeamento não necessariamente abandonado, como sugere a variação do verbete. se existe algo tomado na raça, não foi uma casa pelo mato, simplesmente, mas antes houve usura de explorar toda uma mata, usurpando-a, rasurando dali sua povoação nativa.

o velho homem já supunha. a mulher que escreve toma tento e se espanta com a noção da poesia. teria ele tomado no ouvido o ciclo da história massacrada, assinalando já no nome um enredo, prenúncio de passado e memória dum futuro rascunhando? urdidura de ontem e amanhã, para dali reflorestar uma terra encruzilhada (Barbosa 2023, 22-23).

Em outra experiência de encontro entre comunidades tradicionais, universidade e movimentos sociais na produção de narrativas contracoloniais, Maria Aparecida Rodrigues (2021, 25), liderança quilombola do norte do Tocantins, associa a luta pela titulação da terra do Quilombo Grotão ao conhecimento ali produzido: “Mas, tá como o dizer: ‘estamos lá’. Estamos resistindo! Porque o território quem vai remarcar somos nós. Não vamos esperar governo marcar, não, porque se nós formos esperar... Primeiro nós temos que riscar e ir por onde o risco do nosso conhecimento passa. É isso a luta”. É com a prática contracolonizadora que mistura linguagens orais com a linguagem escrita (Bispo 2015) que podemos riscar o conhecimento (Rodrigues 2021) dessas autoras e fazê-lo ocupar os espaços acadêmicos, ainda que suas vidas corridas não lhes deem muito tempo. Rose Miranda (2023) fala disso ao finalizar o seu livro:

Essa é a história e, como já falei, narro não porque é das melhores, mas porque damos a volta por cima. E se houver também outras pessoas a contar



seus enredos, a tentar fazer um balanço da sua vida e buscar o melhor do melhor para viver, que possa também se encorajar. É como diz Conceição Evaristo, né? A nossa vida é sempre uma história, cada uma escreve do jeito que quer. Mesmo que eu não tenha muito tempo de sentar, assim, para ler e beber da fonte de mulheres que espalham suas escrituras pelo mundo, porque minha vida é muito corrida, eu quero aprender de tudo! Agora mesmo, eu vou aprender a costurar. Quero costurar na máquina de costura, quero fazer tricô, quero bordar. E essa cabeça guenta tanta coisa? E como guenta!, porque uma coisa é certa, quando Rose chega em um ambiente, *ninguém fica no silêncio* (Miranda 2023, 57).

Partir desse desejo de ocupar esses espaços e aprender é também entender a escrita como comum, é riscar, com dona Aparecida, e escolher contar outras histórias (Haraway 2016) em busca de especulações indígenas, quilombolas, camponesas, sertanejas, mais que humanas, ficcional-científicas e outras, que revelem modos de viver que são simultaneamente constituintes e contraditórios ao projeto capitalista. A escrita, assim, é um ato político, como pontua Any Manuela Freitas ao trazer o cotidiano de duas tataravós, a formação do Samba de Roda de sua avó, o seguimento de sua mãe e dela própria no livro que compõe a Coleção Cachoeiras:

Organizar um grupo de Samba de Roda é um ato político, assim como escrever sobre os métodos de transmissão de sua prática. Esta escrita de muitas gerações propõe também uma reflexão sobre os obstáculos presentes na manutenção de patrimônios culturais e desafios enfrentados por grupos de Samba de Roda. Embora caminhemos com um legado vindo de longos passos, ainda estamos distantes de reconhecimentos sólidos para a nossa sobrevivência e preservação da sabedoria cultural (Freitas 2023, 14).

Enunciar e transmitir histórias que precisavam ser contadas (Tugny 2022) são estratégias de guardar a memória do que não se é escrito oficialmente. Tais escritas coletivas são, assim, um ato político. Ao contar sobre a formação da CIA DUA-NA'S, Clara Amorim Duca (2023) fala sobre a falta de financiamento para projetos sociais em Cachoeira e de como aquele espaço se tornou uma família, "composta por muitas pessoas que tinham sonhos" (Duca 2023, 129):

Muitos dos que acompanhavam sugeriam lugares para ensaiarmos, entendendo que as acomodações não eram adequadas e que também havia ali uma invasão de privacidade por parte do projeto [os ensaios se davam na sala de sua casa]. Mal sabiam que não era tão simples de lidar com o poder público ou privado quando o assunto é um "bando de jovens fazendo dança de rua". Como as experiências que tive nesse sentido não deram muito certo, preferia me organizar por ali, o que talvez fosse um tipo de orgulho. Mas a realidade é que, infelizmente, a arte no nosso país não é vista como algo que se alicerça na educação de base, certamente por isso seja tão revolucio-



nária. Não precisamos de favores, mas é isso que se acredita fazer por nós, pois sempre que se dá algum apoio, precisamos de uma moeda de troca, como se nosso processo criativo autônomo precisasse de assistencialismo para se estabelecer.

A cultura e a arte precisam, sim, de suporte, apoio e incentivo, mas como projeto e programa estruturados de governo, não como favor de ninguém. O que nos espantava era: como não valorizar um grupo de jovens dedicados a um projeto artístico já bem-sucedido e reconhecido pela comunidade? (Duca 2023, 92-93).

Seja como ato político (Any Manuela Freitas), seja como projeto social (Clara Amorim Duca), a arte era a base das propostas do Projeto Cachoeiras que permitia tensionar lugares historicamente naturalizados por aqueles que não têm dúvidas de que são escritores. Além da escrita no espaço acadêmico, por se tratar de um projeto de antropologia engajada, portanto, também seguimos os passos de Deisiane Barbosa (2020) para repensar os próprios livros como artefatos. Como desdobramento de sua pesquisa de mestrado, para além da dissertação, ela produziu um videoarte e intervenções itinerantes⁹. Inspirada em muitas autoras, especialmente Conceição Evaristo e sua *escrevivência* como modo de fazer literatura alinhavando memórias afetivas, Barbosa (2020) parte de reflexões sobre livro de artista, livro-objeto, obra-livro, que pensam o livro como suporte experimental (Derdyk 2012) e poético. Segundo Edith Derdyk (2012, 166), essa forma ampliada de se fazer livro entende seu suporte como algo que expande, estende, estica a sua habitação (Derdyk 2012). A ideia de guardar a memória de maneira estendida por meio das narrativas de mulheres contadoras de história guiou o processo de escrita coletiva, ao pensar os livros escritos como habitados e expandidos pelo cotidiano do Recôncavo da Bahia, em suas histórias e suas formas materiais.

Ao seguir esta proposta de ativar a imaginação quilombola contracolonial a partir de escritas coletivas em um território negro, as cinco autoras do Projeto Cachoeiras incitaram a apropriação da linguagem hegemônica da palavra escrita para produzir narrativas pautadas por uma perspectiva em geral silenciada quando se trata da história oficial da região. Quem são os personagens que se mantêm na memória dos que ali se criaram? Como a memória da escravização dos antepassados emerge nos corpos a todo tempo refeitos e reinventados? Quais saberes de cura, nascimento e morte guardam as mulheres daquelas cidades? Como podemos pensar e criar juntas tecnologias sociais comuns dos territórios como narrativas contracoloniais? Tais questões se tornam cada vez mais centrais para projetos de antropologia engajada que, como busquei argumentar, tensionam a ideia do sujeito de conhecimento no fazer etnográfico.

Considerações finais

Toda vez que vai falar de seu livro, Rose Miranda respira profundo e fica em si-

9 O sonho puído, disponível em: <https://vimeo.com/391622301>. Acesso em: 14 ago. 2023.



lêncio. Vez em quando os olhos marejam. Para ela, “todo mundo tem uma história para contar”. Ao longo do processo de escrita, as autoras passaram a se chamar de irmãs de livro. A feitura coletiva desses artefatos estéticos, entre irmãs, nos ensina sobre as possibilidades de organização de textos, trechos, argumentos que um processo de editoração faz emergir e que tensiona o próprio exercício da escrita, que idealmente prevê silêncio, racionalização e tempo livre:

(...) pessoas como Davi Kopenawa e a mestra Maria Muniz, (...), não dispõem de mais tempo para redigir seus livros. É algo que iria muito além de dominarem ou não a escrita alfabética dos países em que se encontram. Suas vidas estão atravessadas de urgências de toda ordem, cerimônias de cura, incursões na mata, participações em reuniões, assembleias, preparação de rituais, trabalhos na roça, enfrentamentos, mobilizações. É então necessário que a etnologia se decida a transcrever e promover as publicações autobiográficas neste cenário de lutas e visibilidade dos movimentos indígenas em tempos de cólera. Imaginemos o quanto conhecer tais histórias mudaria o currículo das instituições de ensino de todos os níveis (Tugny 2022, s.p.).

Assim como etnógrafos fazem com falas e cenas que produzem em seus trabalhos de campo, mexer nos textos das autoras junto com elas foi também recortar e construir uma narrativa que levanta questões caras às nossas pesquisas antropológicas em diferentes formatos. No caso dos livros da Coleção Cachoeiras, desde temas clássicos nas ciências sociais como a cena cultural de Cachoeira e a relação entre *street dance* e danças tradicionais da região; a patrimonialização do samba de roda; as não raras relações de violência em casamentos heteronormativos; a espiritualidade que mistura candomblé e catolicismo, marcada por conflitos; a retomada de territórios ancestrais; a agroecologia e a construção de casas de adobe; as relações de trabalho na região e as desigualdades que marcam os corpos até sensibilidades etnográficas.

Um dos jovens que participou da CIA DUANA'S DE RITMO diz que Duca era uma *coreógrafa intuitiva*: “Ela parava, ligava o som nas alturas, lá no salão da casa dela, e fechava os olhos, sentia o que a música queria transmitir e montava ali os movimentos” (Duca 2023, 50). Lucineide conta que nasceu com a marca de fumo em sua barriga, sinal de toda criança filha de mulheres charuteiras que trabalharam até o fim de suas gestações nas fábricas de charuto da região. E Any traz as falas de sua avó, Dona Dalva, lembrando a infância, a presença de línguas africanas no seu cotidiano e as mulheres africanas que fundaram a Irmandade da Boa Morte:

Vovó falava nagô, era bem preta. Morou na casa que Glória morou. Você viu Dona Glória da Boa Morte? Vovó era a mesma coisa. Teve uma barriga de dois, uma barriga de três e uma barriga de quatro, mas muitos não vingou... Eu fui a primeira neta, me chamava de Cidavi. Ô Cidavi, e eu que não aten-



desse... Era negociante, vendia maniçoba, sarapatel, cocada. Na Boa Morte, passou por todos os cargos (Freitas 2023, 17).

A proposta deste artigo foi contar sobre a produção coletiva de contranarrativas (Bispo 2015) históricas do Recôncavo da Bahia a partir da importância de se riscar o conhecimento de povos quilombolas (Rodrigues 2021) ao compor engajamentos coletivos (Morawska *et al.* 2021) e escrever o comum (Dardot e Laval 2017), como princípio e ato político (Freitas 2023). Os modos como nossos textos são feitos também se encontram com os modos com que são contados, conservando o estilo narrativo de suas autoras. São relatos em que os modos de contar estão imbricados nas práticas cotidianas de fazer a vida e suas práticas de cuidado. Eles guardam a memória por meio de narrativas habitadas, estendidas, expandidas pelo cotidiano, e deslocam a forma como se produz conhecimento acadêmico e literário. Elas fazem sentir e nos permitem que possamos manter nossos corpos juntos e em luta (Mol e Law 2007).

A costura narrativa, que articula um argumento com dados etnográficos e dialoga com outras autoras, se deu desde as cartas que escreveram em resposta ao convite para participar do projeto que já era gestado por Deisiane, Lucineide, Duca e eu, até o posicionamento das cadeiras, esteiras e laço feito de capulana na amendoeira no dia do lançamento da Coleção. Fizemos juntas e criamos coletivamente, assim, como se faz ao escolher as folhas para a preparação de um *amaci*, banho de limpeza em terreiros de candomblé. É preciso conhecer as folhas certas, coisa que se aprende com o tempo e escutando as mais velhas. Pedir licença aos donos das folhas, como Ossain e Oxóssi. Colher na hora certa, porque depois das 18h não se tira folha. Macerar com as mãos banhadas de água e de rezas.

Há quem ensine, quem mostre como se faz, quem colha as folhas, quem as macere e quem dê a licença.



Sobre a autora

Maíra Vale

Coordenadora institucional do Imuê – Instituto Mulheres e Economia. Pesquisadora de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território (PPGCult), Centro de Ciências Integradas (CCI), Área interdisciplinar, Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), Araguaína-TO, Brasil.

E-mail: vale.maira@gmail.com

Contribuição das autoras

Maíra Vale: concepção, coleta de dados, análise de dados, recebimento de financiamento, pesquisa, metodologia, administração do projeto, disponibilização de ferramentas, supervisão, redação do manuscrito original.

Deisiane Barbosa: concepção, coleta de dados, análise de dados, pesquisa, metodologia, disponibilização de ferramentas, supervisão, design de apresentação de dados.

Ana Clara Amorim Duca: coleta de dados, análise de dados, pesquisa.

Any Manuela Freitas: coleta de dados, análise de dados, pesquisa.

Lucineide Souza: coleta de dados, análise de dados, pesquisa.

Rossei Cleia Miranda: coleta de dados, análise de dados, pesquisa.

Declaração de disponibilidade de dados

Os dados não estão disponíveis para consulta por se tratar de pesquisa engajada e coletiva que teve como resultado a produção de peças literárias, sob regime de direitos autorais. Os livros fruto do projeto estão disponíveis para comercialização junto às autoras e à andarilha edições.

Recebido em 22/05/2024

Aprovado para publicação em 08/10/2024 pela editora Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Albuquerque, Wlamyra. 1999. *Algazaras nas ruas: Comemorações da independência na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Amaral, Braz do. 1957. *História da Independência na Bahia*. Salvador: Progresso.
- Anzauldúa, Gloria. 2009. “Como domar uma língua selvagem”. *Cadernos de Letras da UFF*, nº 39: 297–309.
- Anzauldúa, Gloria. 2000. “Falando em línguas: Uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. *Revista Estudos Feministas* 8, nº 1: 229–36.
- Barbosa, Deisiane. 2023. *casamendoeira*. Conceição da Feira: andarilha edições. <https://andarilhaedicoes.com.br/>
- Barbosa, Deisiane. 2020. “Inventário / da ilha \ de Tereza: Cartografias de um livro de- vir”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.
- Bispo, Antônio. 2015. *Colonização, quilombos: Modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI.
- Clifford, James, e George E. Marcus, eds. 2016. *A escrita da cultura: Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Papéis Selvagens.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami, Portrait of a Morocann*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dardot, Pierre, e Christian Laval. 2017. *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.
- Derdyk, Edith. 2012. “A narrativa nos livros de artista: Por uma partitura coreográfica nas páginas de um livro”. *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG* 2, nº 3: 164–73.
- Duca, Clara Amorim. 2023. *Foi um prazer estar em sua companhia*. Conceição da Feira: andarilha edições.
- Ferraz de Lima, Jacqueline, e Maíra Vale. 2019. “A urgência de outras grafias, uma premissa etnográfica”. In *I Fórum imuê: A abordagem etnográfica e o desafio das composições coletivas*, organizado por imuê – Instituto Mulheres e Economia, 33–44. São Carlos: imuê.
- Fichte, Hubert. 1987. *Etnopoesia. Antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense.
- Figueiredo, Ângela. 2017. “Descolonização do conhecimento no século XXI”. In *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro*, organizado por Ana Rita Santiago, Juvenal Conceição de Carvalho, Ronaldo Crispim Sena Barros e Rosângela Souza da Silva, 77–106. Cruz das Almas: Editora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.
- Freitas, Any Manuela. 2023. *O samba do pé e da palma delas*. Conceição da Feira: andarilha edições.
- Gonzalez, Lélia. 1983. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Ciências Sociais Hoje*, nº 2: 223–44.
- Gonzalez, Lélia. 2020. *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Haraway, Donna. 1995. “Saberes Localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, nº 5: 7–41.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hurston, Zora. 2008. *Mules and Men*. New York: Harper Perennial.
- imuê. 2019. *I Fórum imuê: A abordagem etnográfica e o desafio das composições coletivas*. São Carlos: imuê – Instituto Mulheres e Economia.
- Júnior, Dernival R. V. et al., orgs. 2021. *Escuta, diálogo e experiências em agroecologia com o Quilombo Grotão*. Conceição da Feira: andarilha edições.
- Kraay, Hendrik. 1999. “Entre o Brasil e a Bahia: As comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX”. *Afro-Ásia*, nº 23: 47–85.
- Leite, Rinaldo Cesar Nascimento. 2005. “A Rainha Destronada: Discursos das Elites sobre as Grandezas e os Infortúnios da Bahia nas Primeiras Décadas Republicanas”. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Loureiro de Souza, Antônio. 1972. “Notícia histórica da Cachoeira”. *Estudos Baianos* 5. Salvador: UFBA.
- Miranda, Rose. 2023. *Ninguém fica no silêncio*. Conceição da Feira: andarilha edições.
- Mol, Annemarie, e John Law. 2007. “Embodied action, enacted bodies: The example of hypoglycaemia”. In *Biomedicine as Culture: Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, editado por Regula Valérie Burri e Joseph Dumit. New York: Routledge.
- Morawska, Catarina, org. 2021. *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: EdUFSCar.
- Moreira, André Guilherme. 2020. “Mules and Men”. In *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo. <http://ea.fflch.usp.br/obra/mules-and-men>
- Ott, Carlos. 1996. *O povoamento do Recôncavo por seus engenhos (1536-1888)*. 2 v. Salvador: Bigraf.
- Pereira, Luena N. 2020. “Alteridade e raça entre África e Brasil: Branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras”. *Revista de Antropologia* 63, nº 2: e170727.
- Pinho, Wanderley. [1946] 1982. *História de um engenho do Recôncavo: Matoim, Novo Caboto, Freguesia (1552-1944)*. São Paulo: Nacional.
- Prazeres, Andressa dos, e Barbara Uila. 2019. *Irmãdade de Palavra: A voz da mulher no Recôncavo*. Cachoeira: Cartonera das Iaiá.
- Price, Richard. 1983. *First-time: The historical vision of an Afro-American people*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Ratts, Alex. 2021. “Prefácio: Entre comunidade e universidade”. In *Escuta, diálogo e experiências em agroecologia com o Quilombo Grotão*, editado por Dernival R. V. Júnior et al. andarilha edições.
- Risério, Antonio. 2004. *Uma história da cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal.
- Rocha, Rubens. 2015. *Cachoeira. Jóia do Recôncavo Baiano*. Edição Própria.
- Rodrigues, Maria Aparecida Gomes. 2021. “Assim, a cada vez, eu me alegro em passar a história do Quilombo Grotão”. In *Escuta, diálogo e experiências em agroecologia com o Quilombo Grotão*, editado por Dernival R. V. Júnior et al., 11–15. Conceição da Feira: andarilha edições.



Maíra Vale

ARTIGOS

Santos, Jadson Luiz dos. 2010. *Cachoeira. III Séculos de História e Tradição*. Salvador: EGBA.

Souza, Lucineide. *Memórias de uma menina da ladeira*. Conceição da Feira: andarilha edições, 2023.

Stewart, Kathleen. 2007. *Ordinary affects*. Durham & London: Duke University Press.

Tugny, Rosângela Pereira de. 2022. "Mestra Mayá: A história contra-colonial de uma mestra indígena". *Le Monde Diplomatique Brasil*, Resenha. <https://diplomatie.org.br/mestra-maya-a-historia-contra-colonial-de-uma-mestra-indigena/>

Vale, Maíra. 2018. *Cachoeira & a inversão do mundo*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

Vilhena, Luís dos Santos. 1969. *A Bahia no século XVIII (Recopilação de Notícias Soteropolitanas e Brasília, 1802)*, 3 v. Contagem: Itapuã.



Quando as diferenças importam: Notas sobre efeitos da presença e ausência da raça no cuidado à saúde

When differences matter: Notes on the effects of the presence and absence of race in healthcare

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12p45>

William Rosa

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, Brasil

ORCID: 0000-0002-3134-9614

Este artigo propõe analisar as intrincadas relações estabelecidas entre raça, racismo e medicina, com foco em descrever como a raça, a partir de suas ausências e presenças, materializa-se no cuidado à saúde. O material que compõe este artigo é fruto de trabalho de campo etnográfico que vem sendo realizado desde 2020. A análise concentra-se nos efeitos dos processos de materialização da raça nas tecnologias para intervenções em saúde, nos diagnósticos e nos saberes e práticas médicas. Ao empreender tal estratégia analítica, a proposta é mostrar as distintas escalas pelas quais a raça transita e é acionada ou não. Por fim, ao considerar o caráter híbrido de seus efeitos e suas dobras temporais, busca-se explicitar como seu processo de materialização é co-produzido e relacional, sendo melhor compreendido a partir de suas implicações concretas na vida.

Saúde, raça, materialidade, medicina

This article aims to analyze the intricate relationships between race, racism, and medicine, focusing on how race, through its absences and presences, materializes in healthcare. The material presented in this article is the result of ethnographic fieldwork that has been conducted since 2020. The analysis concentrates on the effects of the materialization of race on health intervention technologies, diagnostics, and medical knowledge and practices. By undertaking this analytical strategy, the goal is to reveal the various scales through which race circulates and is either activated or not. Finally, by considering the hybrid nature of its effects and its temporal folds, the article seeks to elucidate how the process of its materialization is co-produced and relational, and is best understood through its concrete implications in life.

Health, race, materiality, medicine



Introdução

Há especialidades médicas que não levam em consideração a raça, como se não houvesse tratamento racista na saúde. Em nossas aulas de dermatologia deste semestre, os temas são abordados como se a raça não tivesse influência nos diagnósticos ou nos desfechos. Mas as diferenças importam para estabelecer as melhores intervenções. A justificativa dada para não abordar essa temática é que, no final, somos todos humanos (Renato, 2021).

Ao revisitar meus diários de campo e entrar em contato novamente com trechos do diálogo realizado com Renato, estudante de medicina da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e membro do coletivo negro Quilombo Ubuntu, recordei-me das ilustrações de Chidiebere Ibe¹. O ilustrador médico nigeriano tem buscado, com seus trabalhos, explicitar que é preciso levar a sério a raça ao longo do percurso de formação médica e no cuidado. Seus desenhos dão centralidade aos corpos negros, de modo a realizar uma refinada crítica à maneira como são elaborados os materiais gráficos utilizados no percurso de formação na área — crítica semelhante à que fazia o estudante, na ocasião de nossa conversa. O trabalho de Ibe foi ovacionado nas redes sociais quando viralizou, no final de 2021. Na ocasião, páginas de notícias nacionais e internacionais comentaram, especificamente, sobre uma de suas ilustrações, na qual era possível ver uma mulher negra e um feto também negro dentro de seu útero.

Nesse sentido, sua ação político-científica traz representatividade para um campo que toma o corpo branco como “parâmetro de normalidade” para a produção de conhecimentos, intervenções e tecnologias (Muniz 2021, 351). Entretanto, sua iniciativa vai além de trazer representatividade para as ilustrações médicas, pois ela desvela como práticas, saberes e tecnologias são afetados pela presença ausente da raça, e como diferenças e desigualdades se materializam no cuidado à saúde (M’Charek 2013; M’Charek, Schramm e Skinner 2014; Muniz 2021).

Em um primeiro momento, ao aproximar o diálogo com o estudante de medicina das ilustrações de Ibe, acredito ser possível estabelecer algumas conexões parciais entre eles (Strathern 2004), a fim de oferecer, neste artigo, possíveis perspectivas acerca das complexas relações entre raça, racismo e medicina. Um outro exercício proposto aqui será refletir sobre como a raça, a partir de suas presenças e ausências, transita por diferentes escalas. Em vista disso, descrevo-a como um objeto relacional, constituído a partir de suas dobras (M’Charek 2014), sem limites ou fronteiras claramente delimitadas (Mol e Law 1994). A partir deste movimento analítico, proponho explicitar que a etnografia se constitui como uma maneira útil para descrever os processos de materialização e a circulação da raça, bem como os efeitos do racismo no âmbito da saúde.

Entre os anos de 2020 e 2022, em razão de minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social, realizei trabalho de campo nas atividades do Quilombo Ubuntu. O meu propósito com a pesquisa era investigar os efeitos subjetivos da política de cotas raciais e bancas de heteroidentificação na experiência de discentes do curso

1 É possível visualizar diversas outras ilustrações de Ibe em seu perfil na rede social Instagram: @ebereillustrate. Além disso, Ibe publicou recentemente um livro intitulado *Beyond skin: Why representation matters in medicine*, o qual contém inúmeras ilustrações de sua autoria.

2 Este artigo é resultado da pesquisa de doutorado que vem sendo realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) sob orientação da Profa. Dra. Regina Facchini e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (número de CAAE: 66976323.7.0000.8142). Em um primeiro momento, a pesquisa foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e atualmente é financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) nº de processo 2022/14611-0. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

3 Ao longo do texto, Hipertensão Arterial Sistêmica também será referida por outras categorias, como HAS, HA, hipertensão ou pressão alta.

4 Criado em 2021 e vinculado à Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (FMUSP), o Race.ID é um grupo de pesquisa sobre saúde da população negra, do qual também faço parte. Interdisciplinar e interprofissional, é composto majoritariamente por pessoas negras, docentes, graduandos e profissionais de diferentes áreas da saúde e das ciências humanas.



ARTIGOS

(Rosa 2022, Rosa e Facchini 2022). Mas a etnografia me fez compreender como a existência daquele grupo e seus modos de fazer política não influenciavam apenas os processos que buscava investigar, mas também impeliam os estudantes membros do coletivo a elaborar reflexões críticas acerca da formação médica, com o objetivo de travar disputas epistêmicas no âmbito do curso. Assim, o trabalho de campo do mestrado me capturou de diversas maneiras, conduzindo-me a novos caminhos e interesses².

Esses interesses, agora, estão mais focados em refletir sobre os processos de materialização da raça na saúde, dando especial ênfase em seus efeitos nas práticas médicas que dizem respeito ao cuidado da Hipertensão Arterial Sistêmica (HAS)³. Desde o início de 2023, conduzo trabalho de campo no Race.ID⁴ e no Centro de Atenção Primária à Saúde (APS) Maria Odília Teixeira⁵. Adicionalmente, acompanho algumas atividades da Área Técnica de Saúde da População Negra⁶ da Secretária Municipal de Saúde (SMS) de São Paulo. Diante disso, neste artigo retomo eventos etnográficos da pesquisa de mestrado e os relaciono com materiais provenientes de meu trabalho de campo atual⁷.

O trecho da conversa com Renato⁸ apresentada no início do artigo e as ilustrações de Ibe apontam para dois caminhos convergentes. O primeiro diz respeito ao que podemos chamar de negação dos efeitos da raça e, conseqüentemente, do racismo para o processo da formação médica. O segundo, por sua vez, diz respeito ao processo de sua materialização e seus efeitos concretos nos saberes e no cuidado. O primeiro caminho aponta para a suposta ausência e o outro para a sua presença. Desse modo, a partir da presença ausente da raça, ambos dão pistas que apontam para as maneiras particulares pelas quais seu processo de materialização e seus efeitos precisam ser levados a sério para o cuidado à saúde.

A noção de presença ausente mobilizada neste artigo é inspirada pelos trabalhos de M'Charek. Esta conceituação denota que a raça oscila entre a realidade e a não-realidade, ou mesmo negação. Ter clareza sobre este jogo que ora a coloca como uma ficção, ora como um fato auxilia-nos a dar conta dos efeitos concretos de sua materialização no tempo, espaço, relações, corpos e coisas (M'Charek 2013; M'Charek 2014; M'Charek, Schramm e Skinner 2014). Isto ocorre porque ela é produzida a partir de uma gama de elementos que a tornam difusa. Inspirada por Haraway e Mol, M'Charek (2013) advoga por uma relacionalidade radical da raça e a descreve como um objeto material semiótico que não pode ser reduzido a um único elemento. Diante disso, atentar-se às práticas e aos modos como elas produzem a raça retira o foco do corpo somático, oferecendo “uma maneira eficaz de desnaturalizar as diferenças raciais”⁹ (M'Charek 2013, 437).

Assim, as práticas são ações privilegiadas para captarmos os modos, sempre transitórios, pelos quais saberes, categorias e coisas ganham materialidade e produzem efeitos (Mol e Law 1994, Law e Mol 1995, Mol 2002, M'Charek 2013, Rohden 2018). Essa abordagem, por sua vez, denota que a raça

não pode ser reduzida a um único marcador de diferença. Ela não está intrinsecamente ligada à cor da pele, características físicas, uma linha na

5 Os materiais etnográficos provenientes do trabalho de campo realizado no Centro de Saúde são sensíveis. Desse modo, seu nome, de seus profissionais e usuários são fictícios.

6 A Área Técnica apoia a formulação de políticas públicas em saúde e busca assessorar os municípios do estado de São Paulo na implementação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN).

7 A primeira versão deste texto foi apresentada em 2022 como trabalho final da disciplina de Debates Contemporâneos em Antropologia Social, no PPGAS/IFCH/Unicamp. Em 2023, ele foi discutido no Grupo de Trabalho (GT) “Antropologia da ciência e da tecnologia em perspectiva: Desafios desde a América Latina”, na XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), coordenado por Fabíola Rohden e Alejandra Roca, a quem sou grato pelos comentários e relevantes impressões. Agradeço também a Mateus Oka pela leitura cuidadosa e pelos comentários sobre o trabalho. Sou grato a Leonardo de Medeiros pelo incentivo, leitura atenta e pertinentes apontamentos. Por fim, também agradeço aos pareceristas anônimos deste artigo pelas relevantes contribuições. Embora o ato de escrever seja, em grande medida, solitário, o processo de lapidação de um texto nunca o é. Portanto, parece-me adequado agradecer e mencionar as pessoas que contribuíram para este processo até o momento de sua publicação.

8 As identidades dos interlocutores da etnografia realizada no mestrado foram anonimizadas; em seu lugar, encontram-se nomes fictícios.

9 Tradução própria. No original: “an effective way to denature racial differences”.



palma da mão, DNA, roupas, identidade nacional ou algo parecido. Ela é uma configuração, um efeito das relações entre diferenças¹⁰ (M'Charek 2013, 435).

Por hora, apresento apenas algumas pistas acerca das análises que buscarei elaborar ao longo do artigo. Em um primeiro momento, atento-me a como ela afeta a produção científica, mesmo quando não intencionalmente articulada. Neste ponto, reflito sobre sua presença ausente no oxímetro e na hipertensão. A partir disso, perseguindo a raça por distintas escalas, mostro como seu processo de materialização ocorre a partir de uma relacionalidade radical. Na sequência, analiso como os processos anteriormente descritos contribuem para uma reflexão sobre o estatuto híbrido de seus efeitos (Latour 1994), já que raça, enquanto um construto social, produz efeitos concretos na vida. Finalmente, analiso as suas dobras temporais, que aludem à repetição e a como uma mesma coisa pode, reiteradamente, materializar-se em distintos espaços e temporalidades, mas com usos e significados distintos (M'Charek 2013). Ao descrever as complexidades inerentes aos processos de materialização da raça nos saberes e práticas médicas e ao explicitar as implicações do racismo no cuidado, em vez de tentar ordená-los ou inscrevê-los de modo singular, minha aposta é contribuir para um debate que dê centralidade para seus efeitos concretos, relacionais e que atravessam temporalidades distintas.

Raça materializada

A pandemia de Covid-19 e outros eventos semelhantes adensam perversamente as desigualdades já existentes para o acesso e à promoção da saúde, provocando impactos incomensuráveis à saúde pública global. Contemporaneamente, é possível tomar a pandemia como um exemplo desses eventos, uma vez que o vírus se espalhou e matou “de forma desigual em termos de idade, classe, raça, sexo e geografia” (Biehl 2021, 339). Além de ter atingido a população não branca e pobre de maneira mais contundente (Araújo *et al.* 2020, Batista, Proença e Silva 2021), este evento crítico chamou a atenção de alguns cientistas, profissionais e pesquisadores por deixar ainda mais evidente como estratégias de cuidado e as tecnologias elaboradas para intervenções em saúde são diretamente atravessadas por diferenças e desigualdades. Isso pode se tornar mais evidente a partir das aulas sobre racismo e saúde que acompanhei em 2023, ministradas por Júlio, um dos médicos que integra o Race.ID, para os profissionais de um hospital-escola na cidade de São Paulo.

Em tais encontros, o médico-pesquisador mostrava evidências científicas que atestavam os efeitos do racismo para a saúde. E, logo no início de sua apresentação, explicitava as desigualdades relacionadas às taxas de vacinação contra a Covid-19 para argumentar que a estratégia elaborada para lidar com a pandemia no contexto brasileiro, ainda que eficiente quando comparada a outros lugares, poderia ser compreendida como racista. Neste momento, o semblante das pessoas era de espanto. Eis que Júlio apresentava um gráfico no qual comparava a

10 Tradução própria. No original: “Race does not inhere in skin color, physical characteristics, a palmar crease, DNA, clothing, national identity, or the like. It is a configuration, an effect of relations between differences. It is thus that race is a relational object”.



taxa de envelhecimento em dois bairros: um de classe média alta e outro situado em uma região mais periférica da cidade de São Paulo. A partir disso, sublinhava que, enquanto no primeiro, majoritariamente composto por brancos, as pessoas viviam cerca de 80 anos, no segundo, mais periférico e composto por um grande contingente de negros, as pessoas dificilmente chegavam aos 60. Considerando que a estratégia de vacinação teve início entre a população mais idosa, sem qualquer outro recorte que levasse em consideração raça, classe ou expectativa de vida, os grupos que residiam em bairros periféricos consequentemente levaram mais tempo para serem vacinados e permaneceram expostos ao vírus por um período maior. Não é difícil entender por que pessoas negras morreram mais em decorrência da Covid-19, e pessoas brancas, por outro lado, foram duas vezes mais vacinadas (Araújo *et al.* 2020, Muniz *et al.* 2021). Nesse momento, Júlio indagava: “As estratégias de combate à pandemia são isentas de racialidade?”. Sua resposta era: “Não, não são”.

Em vista disso, para adensar a reflexão acerca dos modos particulares pelos quais a raça se materializa nos saberes, tecnologias e intervenções, nesta seção irei dialogar, em um primeiro momento, com o oxímetro e, posteriormente, com a hipertensão. Com objetivo de aferir as taxas de saturação de oxigênio na corrente sanguínea, o oxímetro é responsável por realizar um teste não invasivo e indolor. Trata-se de um pequeno dispositivo, em formato de clipe, que se acopla ao dedo da mão e opera por meio de luz infravermelha capaz de atravessar a pele de quem o utiliza. O dispositivo popularizou-se com a eclosão da pandemia de Covid-19, uma vez que o vírus Sars-Cov 2 afeta, principalmente, as vias respiratórias e, por conseguinte, a oxigenação. Monitorar as taxas de oxigênio de pacientes contaminados ou com suspeitas de Covid-19 tornou-se uma prática corriqueira, inclusive no âmbito doméstico, por ser um aparelho de fácil manuseio. Em conjunto com outros exames e a análise clínica dos sintomas, a aferição sistemática do nível de saturação do oxigênio contribuiria para compreender se um paciente necessita de cuidados intensivos.

Ainda que o uso do aparelho seja cotidiano nos serviços de saúde, o oxímetro tende a apresentar taxas menos precisas de mensuração em pessoas negras, de acordo com um editorial publicado pelo *New England Journal of Medicine* (2020). Grosso modo, o grau de precisão do aparelho não está calibrado segundo a pigmentação da pele de pessoas não brancas, produzindo, nesses casos, parâmetros pouco consistentes (Sodjing *et al.* 2020).

Ao longo dos estudos para o desenvolvimento do oxímetro, a pigmentação da pele de pessoas não brancas foi desconsiderada como um fator que demandaria ajustes em seu funcionamento. Isso significa que a imprecisão da medição estaria intimamente atrelada à cor da pele ou a como seus desenvolvedores basearam-se em um corpo branco para elaborá-lo (*Ibidem*). Ainda que tal imprecisão esteja em discussão na comunidade científica (Sodjing *et al.* 2020, Fawzy *et al.* 2022), não é possível concluir que houve, intencionalmente, discriminação racial para a produção dos aparelhos, afirmam Sodjing *et al.* (2020). No entanto, tal falha desvela como raça e racismo se fazem presentes mesmo quando negados, tornando



corpos não brancos “refratários à intervenção tecnológica”, já que estão fora de um certo “parâmetro de normalidade” (Muniz 2021, 351).

Essa constatação destaca a urgência de entender e corrigir potenciais discriminações que atravessam os processos de elaboração das tecnologias, uma vez que eles não estão isentos de “racialidade” conforme sublinhou Júlio em suas aulas. Em 2021, o então secretário de saúde britânico Sajid Javid cobrou uma resposta da falha — ou do viés racial — existente nos equipamentos médicos responsáveis pela oximetria (Reuters 2021). Na visão da Javid, o caso do oxímetro representa uma falha sistêmica, e não se trata de um defeito de fabricação, podendo ser visto como produto das relações sociais de poder e das desigualdades que atravessam a produção científica.

Ao olhar para o caso do oxímetro e as controvérsias que o circundam, é possível compreender como a elaboração de tecnologias constitui-se em um processo complexo, povoado por distintos atores, humanos e não-humanos, que conjuntamente buscam fabricar e estabilizar, ainda que temporariamente, fatos que tornam possível o seu funcionamento e atestam sua eficácia (Mol e Law 1994, Strathern 2014, Latour 2017). Ao evidenciar as discussões em torno do oxímetro e sua imprecisão, é necessário observar que fatos estão sujeitos a terem aquilo que atestam colocado em xeque: Existiu discriminação no processo de elaboração do oxímetro? É possível compreender e corrigir as potenciais discriminações raciais materializadas nas tecnologias? Por fim, o oxímetro é racista?

Para que fosse possível denunciar publicamente algo que já vinha sendo estudado — a imprecisão do aparelho —, foram necessárias a atuação de médicos, a pandemia de Covid-19, o novo coronavírus, pacientes contaminados, a pele e outros atores que povoam uma vasta rede. O caso do oxímetro é útil para refletir sobre a materialização da raça e seus efeitos nas tecnologias, mas também oferece rendimentos para compreender como ela e o racismo se fazem presentes, a despeito de sua negação, no cuidado à saúde, estabelecendo conexões com determinados espaços, atores e temporalidades específicas.

À luz da discussão sobre o oxímetro, trago neste momento a hipertensão para o diálogo. Em uma das consultas que acompanhei no Centro de Saúde Maria Odília de Teixeira, enquanto a paciente falava sobre seus problemas de pressão e suas causas, Célia, a médica que a atendia, respondeu: “é... a pressão alta tem a ver com a vida mesmo”. Na sequência, pediu à paciente que trouxesse, na próxima consulta, seu aparelho de pressão, pois dessa forma seria possível comparar com o do Centro de Saúde. Em certa medida, há distinções entre os aparelhos e os parâmetros apresentados, sobretudo se o medidor não estiver devidamente calibrado ou não for adequado à circunferência do braço de quem o utiliza (Brasil 2014). Para quem convive com a hipertensão, é imprescindível que o medidor esteja operando em sua melhor condição para determinar se a pressão está sob controle.

A frase dita pela médica auxilia-me a refletir sobre as controvérsias que dizem respeito às possíveis causas da HAS e aos processos de elaboração de seu diagnóstico. Além disso, esmiuçar esta frase ajuda a compreender como as causas para um pior controle da pressão arterial não estão circunscritas apenas aos aspectos



biológicos. Fatores ambientais e sociais influenciam igualmente o surgimento e o tratamento dessa condição, provocando, inclusive, tensionamentos na literatura sobre o tema (Calvo-Gonzalez 2011, Fleischer 2018, Sousa *et al.* 2020).

Viver em condições precarizadas, ter de, diariamente, passar muito tempo em transportes públicos, conviver com o medo de ser vítima da violência do Estado, a escassez de recursos materiais para manter uma vida digna, entre outros, podem ser considerados como fatores estressores. Atrelado a isso, ter acesso deficitário a uma alimentação balanceada, dificuldades de acesso aos serviços de saúde, não ter a possibilidade de realizar atividades físicas regulares, ter de viver em áreas de risco de desabamento ou outros desastres, também são fatores que contribuem para o aumento do nível pressórico (Calvo-Gonzalez 2011, Fleischer 2018). Não é por acaso que, como disse Célia, “a pressão alta tem a ver com a vida”. A HAS é uma condição multifatorial e uma das doenças cardiovasculares mais comuns, sendo o principal fator de risco para acidente vascular cerebral (AVC), infarto agudo do miocárdio ou doença renal crônica (Brasil 2014).

O parâmetro que estabelece a normotensão, ou seja, a pressão arterial considerada normal, tem mudado historicamente ao longo das diretrizes elaboradas pelas distintas associações médicas existentes (Luna 1999, Fleischer 2018). Tais mudanças dizem respeito ao caráter transitório de seu diagnóstico, uma vez que precisa responder às demandas de suas respectivas épocas, bem como às de cientistas, médicos, pacientes, e dialogar com os dados epidemiológicos. O que temos hoje, pactuado pela Sociedade Brasileira de Cardiologia — e por outras Sociedades Internacionais (Unger *et al.* 2020, Mancina *et al.* 2023) — é considerar: “PA sistólica (PAS) maior ou igual a 140 mmHg e/ou PA diastólica (PAD) maior ou igual a 90 mmHg, medida com a técnica correta, em pelo menos duas ocasiões diferentes, na ausência de medicação anti-hipertensiva” (Barroso *et al.* 2021, 528). Dito de outro modo, para que a pressão seja considerada alta, ela deve ser igual ou maior a “14 por 9”.

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN)¹¹ oferece um panorama relevante sobre os desafios de acesso ao cuidado enfrentados por essa parcela da população, com foco nos dados que revelam desigualdades na mortalidade materna, no acesso aos serviços de saúde e a medicamentos. Chama a atenção também para as assimetrias no tratamento do HIV/AIDS e hepatites. Além disso, dedica uma seção para tratar do que denomina de *Doenças genéticas ou hereditárias mais comuns da população negra*. Este último item indica que há alguns processos de adoecimento que incidem, de modo particular, sobre a população preta e parda brasileira, como, por exemplo, a hipertensão.

No que concerne à raça e sua presença em algumas diretrizes brasileiras para o manejo da HAS, é possível encontrá-la nos seguintes trechos: “Na população negra, a prevalência e a gravidade da hipertensão são maiores, o que pode estar relacionado a fatores étnicos e/ou socioeconômicos” (Brasil 2014, 60); “A etnia é um fator de risco importante para a HA, mas condições socioeconômicas e de hábitos de vida parecem ser fatores mais relevantes para as diferenças na prevalência da HA [...]” (Barroso *et al.* 2021, 528). Nas diretrizes, quando se mobiliza a noção de raça,

11 Falar sobre saúde da população negra no Brasil não é algo recente (Coelho e Campos 2024), haja vista a existência da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN). A PNSIPN, promulgada em 2009, é um importante resultado das lutas travadas pelos movimentos sociais negros, em especial o movimento de mulheres negras, e aglutina um conjunto de saberes e práticas, e uma série de recomendações para a organização do cuidado (Batista 2012). Nos últimos 15 anos, os avanços na temática estão relacionados à promulgação da PNSIPN, em 2009, à instituição da Portaria nº 344 de fevereiro de 2017, que diz respeito à obrigatoriedade de coleta do quesito raça/cor em todos os sistemas de informação do Sistema Único de Saúde (SUS) e, mais recente, à publicação da Portaria nº 2.198 12/2023 que institui a Estratégia Antirracista para a Saúde no âmbito do Ministério da Saúde.



ou mesmo etnia, há um movimento de aproximá-las à genética. Isso é evidente quando as possíveis causas da hipertensão são divididas em aspectos biológicos e sociais. Há, por um lado, o reforço de um suposto componente racial genético como fator de risco para sua manifestação. Não à toa, na anamnese dos pacientes são comuns questões como “Há casos de AVC na família? Hipertensão? Diabetes?”. Por outro lado, os hábitos, local de moradia e as condições socioeconômicas, ou seja, fatores ambientais e sociais também são indicados como relevantes, sendo explicitados como, talvez, mais importantes do que componentes genéticos para a manifestação da HAS. No entanto, nesse segundo conjunto de fatores, raça, ou mesmo racismo, não se fazem presentes.

Quando olho atentamente para os usos e imprecisões do oxímetro, para as distintas nuances presentes no cuidado da hipertensão, bem como para as controvérsias que os permeiam, localizo uma vasta gama de atores com papéis relevantes para sua temporária estabilização, como cientistas, médicos, pacientes, oxigênio, pele, esfigmomanômetro, microscópio e sangue, apenas para listar alguns. De modo semelhante, dialogando com Latour, Strathern (2014, 301) mostra como a descoberta do Antraz só foi possível por estar atrelada a uma gama de “fatores estatísticos, retóricos e operacionais” entremeados a tal descoberta, de modo a sustentar “numa rede contínua de efeitos, as ligações demonstrativas fundamentais entre bacilo, doença, laboratório, experimento de campo e a vida de animais individuais” (*Ibidem*, 301).

Se, por um lado, o funcionamento do oxímetro e o diagnóstico da hipertensão estão amparados por fatos provisoriamente estabilizados que atestam sua eficácia e factualidade, por outro lado, a presença ausente da raça no medidor de oxigênio e os modos como a pressão é diretamente alterada por fatores exógenos ao corpo explicitam suas condições provisórias e de fabricação (Latour 2017). Então, como não levar a sério os efeitos de distintos processos de racialização e da própria materialização da raça na produção de tecnologias, na elaboração de diagnósticos e no cuidado à saúde?

O que chamou a atenção de M’Charek (2013, 2014) em suas pesquisas intrigame quando olho para o meu campo: a presença ausente da raça nos saberes e práticas médicas. Ainda que tais presenças se materializam e produzam efeitos concretos na vida, tanto raça quanto racismo seguem interditos ou são considerados menos importantes para a formação médica e para o cotidiano dos serviços de saúde. Em suma, acabam não sendo levados a sério ainda que estejam ali, o tempo todo, produzindo efeitos (M’Charek, Schramm e Skinner 2014; Muniz 2021). Assim, os usos do oxímetro, bem como a sua limitação e as controvérsias relacionadas ao diagnóstico e cuidado da hipertensão são bons para pensar sobre a presença ausente da raça e os efeitos do racismo na saúde. Por fim, desconsiderá-los não os impede de se materializarem e de produzirem, cotidianamente, impactos na vida.

Raça em movimento

De um lado, o secretário de saúde britânico e cientistas chamam a atenção



para o viés racial presente na produção do oxímetro, explicitando que o aparelho é menos preciso em pessoas não brancas. De outro, a médica do Centro de Saúde e materiais oficiais relacionados ao manejo da hipertensão mostram como diferenças e desigualdades contribuem para a manifestação dessa condição. Ambos os casos desvelam como a raça se materializa de múltiplas formas, e como esse processo irá ocorrer está diretamente relacionado com as temporalidades, espaços, coisas e atores que a articulam. Este objeto material semiótico constitui-se, então, a partir de relações específicas, e seus efeitos borram as fronteiras entre o social e o biológico, tornando-se híbridos (Latour 1994).

Neste ponto, pode parecer confuso conectar o trecho da conversa que tive com Renato e as ilustrações de Ibe trazidos no início deste artigo ao oxímetro e à hipertensão. No entanto, esta abordagem auxilia-me a estabelecer outras conexões parciais (Strathern 2004), e a perseguir os modos pelos quais a raça se materializa. Tal abordagem leva-me a perceber que, para compreender as relações entre raça, racismo e medicina, faz-se necessário atentar-me a múltiplas escalas e tentar, ainda que provisoriamente, apreender suas conexões.

No início de 2023, estive na primeira aula prática sobre racismo e saúde realizada pelo Race.ID, voltada para os estudantes de medicina de uma universidade pública na cidade de São Paulo. A proposta era realizar simulações de atendimentos e situações que poderiam ser vividas no cotidiano de um serviço de saúde, de forma a explicitar a relevância da saúde da população negra e mostrar aos estudantes os possíveis efeitos do racismo para os desfechos em saúde.

Os casos apresentados nas simulações foram elaborados de modo que captassem a atenção, mas também intrigassem os estudantes. Na ocasião, eles foram divididos em pequenos grupos, permitindo que pudessem vivenciar de perto as simulações. Cada grupo passaria por duas situações e uma estação de pesquisa. Nesta última, seriam apresentados trabalhos acerca dos impactos do racismo para os desfechos em saúde. Seriam duas simulações, uma em que encontrariam um paciente-ator negro mais velho queixando-se de uma dor no peito e questões relacionadas ao seu cotidiano, sem outros sintomas aparentes. Já na outra situação, os universitários estariam diante de um enfermeiro-ator que acabara de sofrer um episódio de racismo perpetrado por uma paciente. Na primeira, eles seriam os médicos responsáveis por acolher e formular um possível desfecho. Na outra, eram parte de uma equipe de residentes que precisaria indicar a melhor estratégia para lidar com aquela denúncia. Descobri, posteriormente, que aulas como essa são comuns nos cursos de medicina e chamam-se Exame Clínico Objetivo Estruturado (OSCE).

Acompanhei as simulações nas quais estava presente o enfermeiro-ator que sofreu racismo no ambiente de trabalho; cada uma delas durava cerca de quinze minutos. Os estudantes mostraram-se empenhados em resolver as demandas do enfermeiro e levaram a sério suas queixas, de modo a formular uma possível resolução, pactuada com ele. Como, por exemplo, a remoção do autor da violência do setor ou mesmo uma sanção institucional que tivesse como objetivo uma medida educativa, não punitiva. Uma das habilidades¹² avaliadas no OSCE que chamou a

12 No Instrumento Padronizado de Avaliação, havia algumas habilidades avaliadas. O debriefing, uma devolutiva aos estudantes que ocorria logo após as simulações, era realizado com base no cumprimento ou não dessas habilidades requeridas.



minha atenção era: “o estudante identifica, sem a intervenção do ator, que a raça e o racismo estão na gênese das queixas?”. Contudo, ainda que o enfermeiro tenha dito que a violência sofrida por ele ocorreu “porque era preto”, autodeclarando-se racialmente, os estudantes, em sua maioria, não verbalizaram a palavra “racismo” ao longo das simulações que observei. Ela foi dita em apenas uma ocasião por uma das únicas estudantes negras presentes. Posteriormente, soube que ela era integrante do coletivo negro universitário daquele curso.

A aula prática torna-se uma situação etnográfica interessante para pensar sobre a presença e a ausência da raça na medicina e sobre sua circulação por distintas escalas. Primeiro, porque raça e racismo estão entremeados nos saberes e práticas médicas, e no processo de formação. Em segundo lugar porque leva em consideração os atravessamentos do racismo no cuidado à saúde e na formação médica, propondo explicitar a relevância da saúde da população negra para a prática. Não se pode perder de vista que, historicamente, são corpos bastante específicos, em sua maioria brancos (Scheffer *et al.* 2023), que ocupam as vagas nos cursos de medicina públicos e particulares. Embora este cenário esteja se transformando paulatinamente em razão das políticas de ação afirmativa, ainda segue atravessado por desigualdades que contribuem negativamente para o acesso e a permanência de estudantes negros, e para o próprio percurso formativo, incidindo na produção de conhecimento e no cuidado (Rosa 2022, Rosa e Facchini 2022). Em outras palavras, a materialização da raça e o racismo produzem efeitos desde a formação e estão entremeados, também, nos serviços de saúde. Ainda assim, não são articulados de modo expressivo ou vistos como relevantes para a formação dos futuros médicos e outros profissionais da área (Anderson 2008, Braun 2017).

Desse modo, a emergência de demandas por temas que tratem sobre os impactos do racismo na saúde, a atuação de sujeitos que conjugam sua atividade profissional na área com ações de *advocacy* e a implementação de políticas de ação afirmativa para acesso ao ensino superior, apenas para puxar alguns fios, passam a tensionar e explicitar as raízes coloniais entremeadas à medicina (Fanon 2020), contribuindo para a realização daquela aula e de outras atividades sobre a temática¹³.

Ainda que inflexões estejam em curso como observadas no episódio que descrevo acima, os interlocutores de minha pesquisa contam-me como, não obstante, falar sobre raça e os efeitos do racismo para a saúde segue como uma espécie de interdição. Em relação a isso, vivi uma situação interessante no trabalho de campo do doutorado. Em uma tarde de 2023, dirigi-me até uma das salas do Centro de Saúde para participar de uma reunião na qual discutiríamos casos de violência e conflitos vividos pelos sujeitos atendidos pelo Núcleo de Prevenção de Violência (NPV)¹⁴.

Quando cheguei à sala, encontrei uma médica já aguardando o início da reunião. Apresentei-me e tentei, sucintamente, falar sobre minha pesquisa. Ela mostrou interesse em minha proposta e tentou conectar o que pensava acerca de meu tema à prática médica. Em sua perspectiva, a formação na área é integralmente baseada na biomedicina, além de ser extremamente tecnicista. Seguiu dizendo

13 O mesmo grupo de pesquisa responsável pelo OSCE já realizou dois simpósios na FMUSP, nos quais foi possível reunir diversos pesquisadores que estão produzindo conhecimento sobre saúde da população negra. O primeiro ocorreu em 2021, e o segundo em 2023.

14 No município de São Paulo, a Portaria nº 1.300 de 14 de julho de 2015 da Secretaria Municipal de Saúde (SMS) “institui os Núcleos de Prevenção de Violência (NPV) nos estabelecimentos de saúde do Município de São Paulo” (São Paulo 2015).



que a medicina toma como referência a biologia e, em suas palavras, “todo esse conhecimento dá uma capacidade de intervenção no corpo muito grande ao médico». É tendo em vista essa “capacidade de intervenção” que ela conta que, para muitos profissionais da área, acaba não sendo razoável falar sobre questões sociais e seus impactos para a saúde, como se estas estivessem dissociadas da biologia, porque, ao fim e ao cabo, “um fígado é apenas um fígado” — ele não é branco, negro ou indígena — e tais questões não incidem sobre seu funcionamento. Nesse sentido, levar em consideração aspectos sociais era, em suas palavras, “uma traição” à racionalidade biomédica. Aliado a isso, há uma defesa de que a promoção da saúde precisa acontecer para todos de forma igualitária, e falar sobre raça seria demarcar diferenças.

Observar como a raça emerge nas descrições etnográficas realizadas até aqui explicita que “ao tomar corpos brancos como neutros e universais”, tecnologias e sujeitos responsáveis por produzir diagnósticos e pelo cuidado à saúde a operacionalizam “o tempo todo, mas de modo que as intervenções são aparentemente desracializadas” (Muniz 2021, 351), favorecendo a manutenção de desigualdades em saúde.

Quando me atento às escalas pelas quais a raça se materializa, compreendo que estou caminhando por espaços fluídos (Mol e Law 1994), nos quais circulam humanos, coisas, saberes, fatos e práticas que estão apenas temporariamente relacionados. A partir de etnografia acerca dos modos como se cuida da anemia em países distintos, Mol e Law (1994) desenvolvem a noção de espaço fluído. Observando como, dependendo do contexto, os médicos elaboram diagnósticos e intervenções específicas para pacientes com anemia, eles evidenciam que a mesma doença se manifesta de maneiras particulares e entrelaça espacialidades distintas.

Ao transitar por múltiplas escalas e rastrear as conexões que me fazem identificar a presença ausente da raça, compreendo que, durante meu trabalho de campo, também caminho por espaços fluídos que estão apenas provisoriamente relacionados. Sob esta lógica, Mol e Law (1994) auxiliam-me a compreender que a raça se apresenta de maneiras particulares nos distintos espaços que compõem o campo de minha pesquisa, de modo a entrelaçá-los. Tal trabalho inspira-me a borrar fronteiras e a perseguir os efeitos que conectam escalas, coisas e atores.

Inspiro-me também na maneira como Rohden (2018) descreve os processos de materialização da testosterona nos saberes e nas práticas médicas, bem como nas controvérsias sobre os chamados “hormônios sexuais”. Em sua etnografia, a autora mostra como a questionável afirmação: “o hormônio testosterona é o responsável pelo desejo sexual e de que, como consequência, no caso das mulheres seria necessário ‘repô-lo’” (*Ibidem*, 141), manifesta-se em distintos âmbitos, desde a literatura médica até as narrativas de profissionais e pacientes que realizam o procedimento. Essa afirmação, por sua vez, produz uma suposta necessidade de sua reposição, e da associação entre esse hormônio e o desejo. Ao identificar as conexões entre atores, saberes e práticas que estabilizam a eficácia da reposição da testosterona, é possível compreender, como indica Latour (2017), que fatos são fabricados de acordo com temporalidades, interesses e relações contextuais.



No caso da defesa da reposição de testosterona em mulheres, faz-se necessário oferecer justificativas estritamente biológicas para sua necessidade, de modo a escamotear as influências políticas e sociais de tal justificativa. Diante disso, biológico e social não podem ser vistos separadamente, como propõe o esquema purificador da ciência moderna (Latour 1994). Parece-me, então, que eles precisam ser tomados como mutuamente produzidos e o tempo todo imbricados, de modo a não reforçar dualismos que pouco nos dizem sobre objetos, práticas, relações e, sobretudo, efeitos. Não à toa, no âmbito da saúde pública e da APS, é amplamente mobilizado o conceito de determinantes sociais de saúde (Buss e Filho 2007). Justamente para relacionar os modos pelos quais o social e o biológico estão o tempo todo se afetando e sendo coproduzidos (Jasanoff 2004), constituindo necessidades e condições de saúde específicas. O fazer etnográfico auxilia-me a levar a sério a maneira fluída como os espaços se constituem, intersectam e distanciam, variam e transformam-se (Mol e Law 1994), convocando-me a perseguir conexões e descrever seus efeitos na vida.

Raça e suas dobras

Até aqui, esforcei-me para mostrar os aspectos contingenciais de materialização da raça, bem como as escalas pelas quais ela circula, com atenção aos distintos espaços, saberes, práticas, coisas e atores que a agenciam. A minha aposta neste momento é explicitar que seus processos de materialização no cuidado à saúde e suas dobras revelam como social e biológico se entrelaçam, uma vez que raça incide sobre desfechos, diagnósticos, processos de adoecimento, bem como saberes e práticas médicas. Aqui, parece-me pertinente demarcar que não estou, de forma alguma, advogando pelo estatuto biológico da raça, uma vez que a defesa de tal estatuto foi feita para hierarquizar coletivos e cometer os mais perversos e abomináveis crimes contra a humanidade, cujos efeitos ainda enfrentamos na contemporaneidade. Apenas reconheço que a raça enquanto uma construção social e o racismo produzem efeitos perversos na saúde e atravessam os modos como os sujeitos nascem, vivem e morrem.

A insistência para a produção e manutenção de fronteiras imaginárias e precárias que separam natureza e cultura, humanos e não humanos, biológico e social, fato e ficção — e outras cisões que dão bases para o advento da ciência moderna — favorece, como indica Latour (1994), a proliferação de híbridos. Essas entidades ambíguas, feitas de naturezas e culturas, têm sua existência negada, uma vez que sua criação resulta do exato processo que a modernidade busca instaurar: a divisão. Nesse sentido, produzir cisão e negar a existência dos híbridos acabam ensejando sua proliferação. Tal negação está no cerne da modernidade e, para a sua precária manutenção, são necessárias duas práticas. O primeiro conjunto de práticas diz respeito à tradução, “misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura” (Latour 1994, 16). Já o segundo conjunto engendra, por meio da purificação, “duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro” (*Ibidem*, 16).



É neste sentido que Strathern (2014, 300) sublinha que, para Latour, “o poder retórico do híbrido reside em sua crítica da forma pura, cujo arquétipo é a crítica da separação entre tecnologia e sociedade, cultura e natureza, humano e não humano”. Tendo em vista o que descrevi até aqui, minha proposta é levar a sério os efeitos híbridos dos processos de materialização da raça no cuidado à saúde, pois a suposta separação entre social e biológico contribui pouco para a apreensão de tais efeitos, uma vez que eles são coproduzidos. Nos termos de Jasanoff (2004, 3), a coprodução é “vista como uma crítica à ideologia realista que, persistentemente, separa os domínios da natureza, fatos, objetividade, razão e *policy* daqueles da cultura, valores, subjetividade, emoção e *politics*”¹⁵.

Além de considerar os efeitos híbridos da materialização da raça na saúde, também articulo a noção de objeto dobrado. Tal formulação, por sua vez, contribui para identificar a reincidência de um mesmo objeto em outros espaços e temporalidades (M’Charek 2014). Sob esta perspectiva, para tentar desenredar os múltiplos fios que constituem a raça, M’Charek formula a noção de objeto dobrado. Em suas etnografias, compreende que ela se transforma de acordo com o tempo e lugar, e “observar como os objetos performam o tempo, como suas dobras o mantêm, pode nos ajudar a compreender a relação entre a história de um objeto e o potencial de sua política aqui e agora”¹⁶ (M’Charek 2014, 48). Ela está interessada em estabelecer conexões entre objeto, espaço e tempo, explicitando que a materialização da raça e seus efeitos, quando observados, podem estar conectados com formas outras pelas quais atores, relações, saberes e práticas a acionaram em outras condições, conforme tenho descrito ao longo do texto.

Acerca disso, Rohden (2018, 139) mostra que “o foco exclusivo na performance do objeto aqui e agora tem deixado ausentes as diversas camadas de temporalidade” que também o constituem, pois há inúmeros pontos que interconectam as formas como um dado objeto se apresenta. Partindo de pontos feitos em um guardanapo que, quando dobrado, se aproximam, é possível exemplificar as maneiras pelas quais um objeto não está apenas materializado no presente, já que sua existência está intimamente relacionada à sua aparição em outros contextos (M’Charek 2014). Dito de outra maneira, podemos considerar que o guardanapo representa o tempo-espaço e os pontos podem ser tomados como o mesmo objeto apresentando-se em distintos lugares e temporalidades. Dessa forma, quando ele é dobrado, tais pontos aproximam-se, indicando suas relações pregressas (Serres e Latour 1995).

Esta noção exemplifica as maneiras pelas quais um objeto não está apenas produzindo efeitos aqui e agora, já que sua existência pode estar relacionada a outros engajamentos, espaços e temporalidades. Como exemplo disso, temos o modo como a raça se materializa e produz efeitos na fala de Renato, nas ilustrações de Ibe, nas aulas de Júlio, no oxímetro, na hipertensão, na aula prática do curso de medicina e no discurso da médica: todos são pontos de um guardanapo que, quando dobrado, se intersectam. Por um lado, parece haver uma espécie de interdição em discutir sobre raça e racismo, bem como sobre seus efeitos, em cursos de medicina e serviços de saúde (Anderson 2008, Braun 2017, Rosa 2022,

15 Tradução própria. No original: “Co-production can therefore be seen as a critique of the realist ideology that persistently separates the domains of nature, facts, objectivity, reason and policy from those of culture, values, subjectivity, emotion and politics”.

16 Tradução própria. No original: “Attending to how objects enact time, how their folds keep it, may help us to understand the relation between the history of an object and the potential of its politics in the here and now”.



Rosa e Facchini 2022). Por outro lado, a atenção aos saberes, práticas, tecnologias e escalas desvela como, a partir de sua presença ausente, de seus efeitos híbridos e a partir de suas dobras, raça ressoa e, mais do que isso, existe, a despeito de sua negação (M'Charek 2013; M'Charek, Schramm e Skinner 2014; M'Charek 2014; Muniz 2021).

Considerações finais

Em *Beyond fact or fiction: On the materiality of race in practice*, M'Charek (2013) reflete sobre a materialidade da raça, dando atenção às relações, objetos e atores que tornam esse processo possível. A antropóloga empreende tal abordagem analítica a partir de três eventos etnográficos. O primeiro é um episódio vivido por ela própria quando leva sua filha ao hospital. Na ocasião, ela descreve as tensões que emergiram a partir do encontro com o médico e quando este, por sua vez, heteroidentificou racialmente sua filha e comparou sua tonalidade de pele com a de M'Charek. Em suma, a bebê era branca e a mãe não era, em sua perspectiva. Ainda, o médico também identificou a prega simiesca¹⁷ nas mãos da bebê. A suposta palidez da criança em conjunto com a prega simiesca o fez suspeitar que ela talvez tivesse Síndrome de Down. Sua suspeita desmantelou-se quando conheceu o pai da recém-nascida e constatou que este era branco, assim como sua filha. Em outras palavras, a criança não estava pálida e, tampouco, as marcas em suas mãos representavam algo.

A segunda situação diz respeito ao uso de imagens obtidas por meio de câmeras de vigilância para a busca de suspeitos de um assassinato. A partir das imagens coletadas do momento do ataque, ocorrido em uma estação de trem, em Bruxelas, as autoridades passaram a buscar dois sujeitos que estavam presentes no momento e pareciam suspeitos de cometer o crime. Tal constatação foi elaborada em razão das roupas que vestiam, os movimentos corporais performados e a aparência fenotípica. Com base em imagens de baixa qualidade capturadas por uma câmera pública, autoridades concluíram que os suspeitos eram norte-africanos, talvez marroquinos (*Ibidem*).

Por fim, o último caso trata de um esqueleto encontrado nas imediações de uma igreja, na Holanda. Tal esqueleto, batizado de Marcus, foi utilizado para recriar a suposta identidade de seu dono como um garoto branco de cabelos ruivos. Entretanto, as análises posteriores de seu material genético relacionam-se, muito provavelmente, com populações encontradas no Mediterrâneo e noroeste europeu. Provavelmente, Marcus não seria branco e com cabelos ruivos, como buscaram retratá-lo. Mas, para seus criadores, o tom de pele escolhido para recriá-lo era neutro, já que não havia dados consistentes o suficiente acerca da real cor de seus cabelos, olhos e pele (*Ibidem*).

Os eventos etnográficos vividos por M'Charek (2013), apresentados nesta seção, e aqueles relacionados ao meu trabalho de campo, sobre os quais descrevi e refleti ao longo deste artigo, contribuem para a apreensão dos efeitos da materialidade da raça no cuidado à saúde, de modo a evidenciar que esse processo não

17 Acerca da prega simiesca e sua relação com a Síndrome de Down, M'Charek pontua que sua presença não pode atestar, de modo conclusivo, o diagnóstico para a Síndrome, uma vez que está presente em apenas uma parcela dos casos diagnosticados (M'Charek 2013).



se dá, necessariamente, no corpo, mas nas relações, espaços, saberes, práticas e objetos. Ao longo do texto, levei a sério as maneiras particulares pelas quais a raça se materializa e produz efeitos no cuidado, e chamei a atenção para como está entremeadada às tecnologias e saberes e práticas médicas. Ao descrever eventos e mobilizar materiais etnográficos que se entrelaçam, tive como proposta explicitar como o objeto de minha investigação pode ser mais bem compreendido a partir de sua presença ausente, de seus efeitos híbridos e de suas dobras (Latour 1994, M'Charek 2014).

Na Introdução, argumentei sobre a carência de disciplinas ou mesmo eventos que tratem sobre raça e racismo no processo de formação médica, articulando a narrativa do estudante de medicina às ilustrações de Ibe. Na parte seguinte, detive-me nos processos de materialização da raça e os efeitos do racismo nas tecnologias biomédicas, olhando-os como objetos relacionais que se fazem presentes mesmo quando não intencionalmente articulados. Para tanto, dialoguei com as aulas de Júlio, com o oxímetro e com a hipertensão.

Perseguir os seus rastros levou-me à aula prática realizada no âmbito de um curso de medicina. Esse evento auxiliou-me a compreender como as ausências podem ser reivindicadas e transformadas em presenças. Gradativamente, tem sido possível produzir transformações nos cursos de medicina por meio da ação de distintos atores e da implementação de políticas de ação afirmativa. Tais transformações vão desde o seu corpo discente aos eventos e disciplinas do curso e, talvez, podem estar incidindo sobre os saberes e práticas médicas. No entanto, no que diz respeito à prática, ainda que importantes transformações estejam em curso, o diálogo que tive com uma médica no Centro de Saúde indica que articular raça e racismo no cuidado ainda se constitui como uma interdição.

Ao refletir sobre o caráter híbrido dos efeitos de materialização da raça no cuidado à saúde, tecei ainda considerações sobre suas dobras em distintos espaços e temporalidades. Essa estratégia analítica só foi possível porque me atentei à sua relacionalidade radical e às escalas a partir das quais e pelas quais circula. Portanto, concordo com M'Charek quando diz que devemos olhar para as relações, objetos e atores que produzem a raça. É preciso estar atento às suas dobras, ou seja, à sua capacidade de se fazer presente repetidamente em múltiplos espaços, saberes, práticas, temporalidades e corpos.

Por fim, trago para as considerações finais mais indagações do que respostas, mais encruzilhadas do que rotas de fuga. Mas como nos convoca Haraway (2023, 13), escolho ficar com o problema, ainda que, em tempos de urgência, nosso ímpeto seja resolvê-los “como quem procura assegurar um futuro imaginado, impedindo que algo que paira no futuro aconteça, colocando o presente e o passado em ordem [...]”. É distanciando-me, então, de qualquer forma de ordenamento e evitando certo futurismo que concluo este artigo. Não tenho a intenção de elaborar respostas simples aos impasses com os quais me deparei. Assim, permaneço com eles em um intento de elaborar pistas e caminhos que, talvez, auxiliem a produzir formas outras de cuidado com atenção às diferenças e desigualdades.



Sobre o autor

William Rosa

Doutorando em Antropologia Social no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador discente do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e integrante do Race.ID – Grupo de Pesquisa em Saúde da População Negra da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

E-mail: william.p.rosa@gmail.com

Contribuição do autor

O autor é responsável pela concepção da pesquisa, coleta de dados e sua sistematização. A síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto e sua escrita também são de sua responsabilidade.

Declaração de disponibilidade de dados

Os dados e conteúdos subjacentes ao texto estão disponíveis sob demanda dos pareceristas e, futuramente, estarão acessíveis no Repositório de Dados de Pesquisa da Unicamp (REDU).

Recebido em 10/10/2023

Aprovado para publicação em 03/10/2024 pela editora Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Anderson, Warwick. 2008. "Teaching Race at Medical School: Social Scientists on the Margin". *Social Studies of Science* 38, nº 5: 785–800.
- Araújo, Edna Maria de, Kia Lilly Caldwell, Márcia Pereira Alves dos Santos, et al. 2020. "Morbimortalidade pela Covid-19 segundo raça/cor/etnia: A experiência do Brasil e dos Estados Unidos". *Saúde em Debate* 44, spe 4: 191–205.
- Barroso, Weimar, Cibele Rodrigues, Luiz Aparecido Bortolotto, et al. 2021. "Diretrizes brasileiras de hipertensão arterial–2020". *Arquivos Brasileiros de Cardiologia* 116: 516–658.
- Batista, Luís Eduardo. 2012. "Apresentação da Primeira Edição". In *Saúde da População Negra*, organizado por Luís Eduardo Batista, Jurema Werneck e Fernanda Lopes, 2ª ed., 12–20. Brasília: ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.
- Batista, Luís Eduardo, Adriana Proença, e Alexandre Silva. 2021. "Covid-19 e a população negra". *Interface – Comunicação, Saúde, Educação* 25: e210470. <https://www.scielo.br/j/ icse/a/RRgJnJCtpsXFZYRhCGykzJb/?lang=pt>
- Biehl, João. 2021. "Descolonizando a saúde planetária". *Horizontes Antropológicos* 27, nº 59: 337–59.
- Brasil. Ministério da Saúde. 2014. *Estratégias para o cuidado da pessoa com doença crônica: Hipertensão arterial sistêmica*. Brasília: Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica.
- Brasil. Ministério da Saúde. 2017. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: Uma política para o SUS*, 3ª ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde.
- Braun, Lundy. 2017. "Theorizing Race and Racism: Preliminary Reflections on the Medical Curriculum". *American Journal of Law & Medicine* 43, no. 2–3: 239–56.
- Buss, Paulo Marchiori, e Alberto Pellegrini Filho. 2007. "A saúde e seus determinantes sociais". *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 17: 77–93.
- Calvo-Gonzalez, Elena. 2011. "Construindo corpos nas consultas médicas: Uma etnografia sobre hipertensão arterial em Salvador, Bahia". *Caderno CRH* 24, nº 61: 81–96.
- Coelho, Rony, e Gisele Campo. 2024. "O campo de estudos sobre saúde da população negra no Brasil: Uma revisão sistemática das últimas três décadas". *Saúde e Sociedade* de 33, nº 1: e220754pt. <https://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/224902>
- Fanon, Frantz. 2020. *Medicina e colonialismo*. Parnaíba: Terra Sem Amos.
- Fawzy, Ashraf, Tianshi David Wu, Kunbo Wang et al. 2022. "Racial and Ethnic Discrepancy in Pulse Oximetry and Delayed Identification of Treatment Eligibility among Patients with COVID-19". *JAMA Internal Medicine* 182, nº 7: 730–38.
- Fleischer, Soraya. 2018. *Descontrolada: Uma etnografia dos problemas de pressão*. Brasília: EdUFSCar.
- Haraway, Donna. 1995. "Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu* 5: 7–41.
- Haraway, Donna. 2023. *Ficar com o problema: Fazer parentes no Chutuluceno*. São Paulo: n-1 edições.
- Jasanoff, Sheila. 2004. *States of knowledge: The co-production of science and the social order*. New York: Routledge.



- Laguardia, Josué. 2005. “Raça, genética & hipertensão: Nova genética ou velha eugenia?”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 12: 371–93.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Latour, Bruno. 2017. *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: Editora Unesp.
- Luna, Rafael. 1999. “Aspectos históricos da hipertensão”. *HiperAtivo*, Rio de Janeiro 6, nº 1: 6–9.
- M’Charek, Amade. 2013. “Beyond fact or fiction: On the materiality of race in practice”. *Cultural Anthropology* 28, nº 3: 420–42.
- M’Charek, Amade. 2014. “Race, time and folded objects: The HeLa error”. *Theory, Culture & Society* 31, nº 6: 29–56.
- M’Charek, Amade, Katharina Schramm, e David Skinner. 2014. “Technologies of belonging: The absent presence of race in Europe”. *Science, Technology & Human Values* 39, nº 4: 459–67.
- Mancia, Giuseppe, Guido Grassi, Enrico Agabiti-Rosei, et al. 2023. “ESH Guidelines for the management of arterial hypertension: The task force for the management of arterial hypertension of the European Society of Hypertension endorsed by the European Renal Association (ERA) and the International Society of Hypertension (ISH)”. *Journal of Hypertension* 41, nº 12: 1874–2071.
- Mol, Annemarie, e John Law. 1994. “Regions, networks and fluids: Anaemia and social topology”. *Social Studies of Science* 24, nº 4: 641–71.
- Mol, Annemarie. 2002. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham; Londres: Duke University Press.
- Muniz, Bianca, Bruno Fonseca, Larissa Fernandes, e Rute Pina. 2021. “Brasil registra duas vezes mais pessoas brancas vacinadas que negras”. *Cebes – Centro Brasileiro de Estudos de Saúde*, 17 de março de 2021. <https://apublica.org/2021/03/brasil-registra-duas-vezes-mais-pessoas-brancas-vacinadas-que-negras/>
- Muniz, Tatiane. 2021. “De corpos universais a corpos refratários: Branquitude e efeitos raciais das tecnologias biomédicas”. In *Bioteχνologias, transformações corporais e subjetivas: Saberes, práticas e desigualdades*, organizado por Fabíola Rohden, Chiara Pussetti e Alejandra Roca, 331–56. Brasília: ABA Publicações.
- Reuters. 2021. “UK calls for action on racial bias in medical devices”. *Reuters*, 21 de novembro de 2021. <https://www.reuters.com/world/uk/uk-calls-action-racial-bias-medical-devices-2021-11-21>
- Rohden, Fabíola. 2018. “Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: Analisando processos de materialização do desejo feminino”. In *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*, organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis, 135–58. Porto Alegre: UFRGS; ABA Publicações.
- Rosa, William. 2022. “‘Aquilombar é o que dá força’: Redes de afeto, de fazer político e de produção de conhecimento em um coletivo negro de universitários de Medicina”. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- Rosa, William, e Regina Facchini. 2022. “‘Você é um dos reprovados?’: Cotas, tensões e processos de subjetivação entre universitários negros de medicina”. *Mana* 28, nº 3: e2830404. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0404>
- São Paulo. 2015. “Portaria Secretaria Municipal da Saúde – SMS nº 1.300 de 14 de julho



- de 2015. Institui os Núcleos de Prevenção da Violência (NPV) nos estabelecimentos de Saúde do Município de São Paulo”. *Diário Oficial da Cidade de São Paulo*, 15 de julho de 2015, p. 20.
- Sarti, Cynthia. 2010. “Corpo e doença no trânsito de saberes”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25, nº 74: 77–90.
- Scheffer, Mário, Alex Cassenote, Alexandre Guerra, et al. 2023. *Demografia médica no Brasil 2023*. São Paulo: FMUSP, AMB, 2023.
- Serres, Michel, e Bruno Latour. 1995. *Conversations on science, culture, and time*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sodjing, Michael, Robert Dickson, Theodore Iwashyna, et al. 2020. “Racial Bias in Pulse Oximetry Measurement”. *New England Journal of Medicine* 383, nº 25: 2477–78.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, Marilyn. 2014. “Cortando a rede”. In *O efeito etnográfico e outros ensaios*, 295–319. São Paulo: Cosac Naify.
- Sousa, Camila, Antonio Ribeiro, Sandhi Maria Barreto, et al. 2022. “Diferenças raciais no controle da pressão arterial em usuários de anti-hipertensivos em monoterapia: Resultados do Estudo ELSA-Brasil”. *Arquivos Brasileiros de Cardiologia* 118, nº 3: 614–22.
- Unger, Thomas, Claudio Borghi, Fadi Charchar, et al. 2020. “International Society of Hypertension global hypertension practice guidelines”. *Hypertension* 75, nº 6: 1334–57.



La negación de la maternidad y del peso de la genética en la construcción del parentesco por parte de las donantes de óvulos

The denial of motherhood and of the weight of genetics in the construction of kinship by egg donors

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12p52>

María Isabel Jociles Rubio

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología,
Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Madrid, España
ORCID: 0000-0002-1749-6685

Ariadna Ayala Rubio

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología,
Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Madrid, España
ORCID: 0000-0001-8020-9020

Este artículo se basa en una investigación etnográfica realizada entre 2016 y 2019 que incluyó entrevistas con 38 donantes de óvulos, y presenta el estudio de un tema que concierne, en este caso, a las donantes de óvulos españolas: cómo hablan de la relación que pueden tener con niños concebidos gracias a sus óvulos. Analiza la forma en que estas donantes de óvulos se mueven entre dos registros interpretativos de relaciones de parentesco (uno genético y otro más experiencial/social), y la forma en que estos dos registros impactan en sus subjetividades.

This article is based on ethnographic research carried out between 2016 and 2019 that included interviews with 38 egg donors, and presents the study of a topic that concerns, in this case, Spanish egg donors: how they talk about the relationship they can have with children conceived thanks to their eggs. It analyzes the way in which these egg donors move between two interpretive registers of kinship relationships (one genetic and another more experiential/social), and the way in which these two registers impact their subjectivities.

Donación de óvulos, maternidad, parentesco, genética, España

Egg donation, motherhood, kinship relationships, genetics, Spain



Introducción

La pregunta que se busca responder en este artículo es: ¿cuáles son los discursos de las donantes¹ de óvulos españolas acerca de su relación con los niños² concebidos con sus óvulos donados?, es decir, cómo enfocan los vínculos que pudieran tener con estos niños. En lo que se refiere a España, hemos encontrado referencias a esta cuestión en los trabajos realizados por Joan Bestard y su equipo de la Universitat de Barcelona, que la ha enfrentado al tratar temas como de qué manera las donantes de óvulos entienden su donación (Orobitg y Salazar 2005) o cómo cambian de registro, de uno biogenético a otro gestacional, a la hora de definir la maternidad (Bestard y Orobitg 2009).

En los estudios internacionales en los que dicha cuestión se ha abordado directa o indirectamente, se ha destacado que las donantes de óvulos se distancian discursivamente de la maternidad con respecto a los niños concebidos con sus óvulos sobre todo enfatizando que ellas se han limitado a transmitirles su material biológico, que por sí solo no crea vínculos parentales ni es lo más importante para establecerlos (Miettinen *et al.* 2019, Borgstrøm *et al.* 2019, Blyth *et al.* 2011, Almeling 2011, Kirkman 2003, Ragoné 2000, Pennings 1995, Snowdon 1994) y distinguiendo a esos niños de sus propios hijos (Kirkman 2003, Snowdon 1994). Esto puede estar relacionado con lo que Orobitg y Salazar (2005) afirman acerca de que entender la donación de óvulos y darle sentido significa, para las donantes, la construcción de “un nuevo marco para comprender sus acciones”, para lo cual “tienen que romper y reorganizar las relaciones entre dos sistemas simbólicos, la biología y el parentesco” (2005, 38), otorgándole un significado meramente biológico a la donación.

Esta idea emerge igualmente del material empírico, relativo a España, en que se basa el artículo que aquí se presenta, por lo cual será también objeto de reflexión. El artículo se compone de varios apartados. En el primero se presenta un marco teórico con respecto al impacto de las biotecnologías reproductivas en la concepción de las relaciones de parentesco y en la inclusión de nuevos actores en dichas relaciones. En el segundo, se incluye una contextualización de la donación de óvulos en España. En el tercero se describe sucintamente la metodología de investigación que se ha utilizado. En el cuarto se exponen los resultados que se fundamentan en los datos cualitativos generados con dicha metodología. Y finalmente se muestran las conclusiones del estudio realizado para abordar la pregunta explicitada al principio de esta Introducción: “¿cómo piensan las donantes españolas su relación con los niños concebidos con sus óvulos donados?”.

Parentesco y tecnologías de reproducción humana asistida con donantes

El uso generalizado y la proliferación de las técnicas de reproducción humana asistida con donantes (de ahora en adelante TRHA-D) han contribuido a producir algunas de las principales transformaciones del modelo de parentesco occidental en las últimas décadas, cambiando significativamente la forma en que

1 Hacemos uso del término “donantes” porque, además de ser el que aparece en la ley española de reproducción humana asistida, es también el utilizado por las participantes en nuestra investigación; ello a pesar de que consideramos que este nombre enmascara el tipo de relación mercantil que mantienen con las clínicas.

2 Aun siendo conscientes de la importancia del lenguaje inclusivo, hemos optado por utilizar el masculino genérico a fin de facilitar la lectura del texto.



se percibe la reproducción e impactando directamente sobre estructuras y dinámicas familiares contemporáneas (Courduriès y Herbrand 2014). Algunos de los interrogantes que emergen a partir de los debates y reflexiones que surgen del análisis de las tecnologías de reproducción humana asistida y de los estudios empíricos derivados de las mismas han contribuido en gran medida a la renovación de la antropología del parentesco, iniciada en la década de 1980 por medio, principalmente, de las contribuciones de Schneider (1984) y de varias antropólogas feministas (Collier y Yanagisako 1987, Yanagisako y Delaney 1995). A partir de sus trabajos se cuestionaron las bases biológicas del parentesco y del género, dejando así de ser considerados como “hechos naturales” tanto desde la perspectiva de los sujetos estudiados como de los mismos antropólogos. Esta nueva perspectiva renovó significativamente los estudios antropológicos sobre el parentesco (Strathern 1992a, Carsten 2000, Franklin y McKinnon 2001, Carsten 2004), en los cuales, y en palabras de Franklin (2013b, 286):

El parentesco ya no puede ser interpretado como derivado de un conjunto inmutable de factores biogenéticos sino que debe ser leído como un sistema de saberes culturales a través del cual las prácticas sociales y biológicas se entremezclan y rehacen constantemente en lo que se describe como una manera híbrida o plural³.

3 Traducción propia.

El trabajo de Strathern ha demostrado cómo las TRHA difuminan los límites entre lo que se considera “natural” y lo que se imagina como “cultural” (Strathern 1992a; 1992b). Combinando sustancias reproductivas e innovación tecnológica (Franklin 2013a), las técnicas de reproducción humana asistida nos permiten concebir la naturaleza como “manipulable” (Edwards 2009a). Estas técnicas no solo reproducen la “concepción natural”, sino que a través de la artificialización de los hechos de la vida recrean la biología misma, haciéndonos perder de vista el carácter “natural” de la concepción y adquiriendo el poder de producir el efecto de los orígenes “naturales” (Courduriès y Herbrand 2014, 25).

El significado de lo “biológico” (Haraway 1997, Bestard 2004, Franklin 2006) se torna relevante en el campo del parentesco en la medida en que el vocabulario biogenético se introduce en la terminología que utilizamos para caracterizar las relaciones familiares⁴. En esta línea, Thompson (2001) describe cómo los genes y la sangre pueden diferenciarse y recibir significados variables de cara a poder normalizar arreglos reproductivos ambiguos y complicados mediante una “naturalización estratégica” de la tecnología utilizada o de algunos elementos reproductivos o sociales, mientras que se “socializa” o minimiza la importancia de otros. Otros autores (Fine y Martial 2010, por ejemplo) afirman que los aspectos biogenéticos del parentesco a veces también se utilizan como metáfora de los lazos parentales o para aumentar el valor o la legitimidad de ciertas relaciones familiares dentro de un contexto donde tal reconocimiento está ausente. Es el caso de algunas lesbianas que deciden llevar el embrión formado a partir de los óvulos de su pareja, o alternativamente seleccionar un donante de esperma relacionado con su pareja

4 Como se ha argumentado en muchos estudios antropológicos, los términos biogenéticos se refieren no solo a características innatas, sino también a elementos adquiridos social y culturalmente.



para crear un vínculo biológico con este último y reequilibrar así sus respectivos roles y relaciones con el futuro niño (Hayden 1995).

Podemos identificar este uso ambivalente de lo “biológico” en situaciones en las que los padres/las madres de intención otorgan gran importancia a la selección de un donante de gametos con parecido físico al futuro padre no biológico y a la identificación de rasgos comunes entre este último y el niño (Courduriès y Herbrand 2014). De esta manera, “se funciona como si el parecido físico, incluso cuando no tiene ninguna base genética, se asimilase al aspecto biológico en la medida en que refleja las características visibles y exteriores del cuerpo”⁵ (Fortier 2009, 272). En este sentido, Edwards (2009b) nos invita a analizar la sangre y los genes como “formas contemporáneas de expresar relaciones, ya sea conectando o, por el contrario, separando ciertas categorías de padres y transmitiendo un amplio abanico de características físicas, metafísicas y morales” (Edwards 2009b, 322).

Además de la tradicional distinción entre naturaleza y cultura, las nuevas tecnologías de la reproducción humana asistida han desafiado el modelo de parentesco occidental, que se apoya en la reproducción biológica basada en la sexualidad, es decir, “un modelo caracterizado tanto por su bilateralismo⁶ como por la ideología de la sangre, siendo ésta considerada como la responsable de transmitir las características físicas y morales del mismo linaje” (Fine 2001, 71). De hecho, la fertilización *in vitro* y la inseminación artificial socavan tanto la sexualidad reproductiva en sí misma como la manera en la que se la representa, permitiendo que la concepción de un hijo se separe de la sexualidad y de las relaciones conyugales (Edwards 2004). Dicho de otra manera, la naturalización de la reproducción, fundada sobre la imagen de la relación sexual, ya “no se nos impone como una evidencia”, como observa Fassin (2002, 115). Se abre, por tanto, el camino hacia una “antropotécnica procreativa” (Déchaux 2014, 154) que entiende el cuerpo humano como un recurso biológico sobre el que se puede actuar y que afecta a cómo las mujeres, en este caso, conciben su feminidad y aquellos actos a los que se sienten obligadas a recurrir para legitimar socialmente su deseo de ser madres⁷. En palabras de Ramírez-Gálvez (2014, 12), “atribuimos a la biotecnología la capacidad de volver realidad el sueño reproductivo”. De este modo, no es exagerado afirmar que la biotecnología y las tecnologías de la reproducción humana asistida han sacudido la concepción naturalista del parentesco.

El estudio de Ramírez-Gálvez en Brasil, comparando las situaciones en las que los padres/las madres de intención acuden a la adopción o a la reproducción asistida, muestra que frecuentemente se recurre primeramente a las técnicas de reproducción asistida (Ramírez-Gálvez 2014). Los diferentes intentos de los padres/las madres de intención de tener descendencia genéticamente relacionada cumplen la función simbólica de mostrar que todas las opciones posibles para tener un niño con conexión genética se han agotado. A través de su trabajo, la mencionada autora sostiene que “a pesar de la toma de conciencia de la débil tasa de éxito de las técnicas de reproducción asistida -reforzada, en algunos casos, por los fracasos sucesivos- aquellos que lo han intentado todo mantienen la

5 Traducción propia.

6 Transmisión por las dos ramas familiares, paterna y materna.

7 Para algunas mujeres con problemas de fertilidad, participar en procesos de reproducción asistida se ha convertido en una especie de mandato, en un verdadero objetivo vital. Parar el tratamiento significaría acabar con cualquier esperanza de tener un embarazo y aceptar el significado del fracaso de dicho proceso (Crowe 1985; 1990).



esperanza de que un día funcionará y están dispuestos a volver a recomenzar” (Ramírez-Gálvez 2014, 96). Los procedimientos de reproducción humana asistida cumplirían así una función ritual: “tendría una función de ritual que permitiría salir de una situación límite; de escapar a los limbos creados por la infertilidad, es decir, de asumirse como alguien que no tiene hijo, sobre todo que no tiene un hijo biológico” (Ramírez-Gálvez 2014, 108). Se muestra así que la adopción es considerada como la segunda mejor opción para las familias con problemas de fertilidad. Como ponen de manifiesto Jociles y Charro (2008), esta idea es reforzada por (y constituye un elemento central de) los discursos y prácticas de los profesionales que intervienen en los procesos que, en este caso en España, es preciso seguir para conseguir la “idoneidad” para adoptar.

Algunos técnicos, entre quienes están los que se encargan del estudio psico-social, no terminan de ver claros los motivos que llevan hasta la adopción a una pareja sin hijos biológicos pero con posibilidades de tenerlos, más si se trata de una pareja joven. Les cuesta pensar, o tal vez aceptar, que unas personas sin obstáculos evidentes para la paternidad biológica tomen aquella opción como la primera (Jociles y Charro 2008, 17).

Las nuevas tecnologías reproductivas médicamente asistidas generan, de esta manera, una situación paradójica, dado que se utilizan frecuentemente con el fin de tener un hijo que esté conectado biológicamente con al menos uno de los futuros padres/madres (Ragoné 1996; Teman 2010; Gross, Courduriès y De Federico 2014; Nordqvist 2014), reforzando una suerte de biologicismo de la parentalidad.

Por otro lado, según Courduriès y Herbrand (2014), los estudios empíricos sobre los usos de las TRHA-D ponen en evidencia que, en un gran número de sociedades, aquellas en las que el conocimiento biomédico sobre el cuerpo y sus funciones ha sido ampliamente difundido, los saberes biogenéticos adquieren cada vez una importancia mayor y decisiva en la manera como la sociedad percibe el mundo que le rodea. Entramos así en lo que se ha denominado la era de “después de la naturaleza” (Strathern 1992a), ya que esta deja de ser algo externo, que viene dado, y la distinción entre la naturaleza y la cultura se difumina y se vuelve borrosa e incierta. Sin embargo, la referencia a la naturaleza no desaparece de las representaciones sobre el parentesco. Nos encontramos así, de nuevo, en medio de una paradoja pues, por un lado, las TRHA-D transforman el contenido mismo de la naturaleza, acrecentando el peso que se le da a la toma de decisiones y a la intervención humana en el proceso de procreación y, por el otro, las creencias populares y las instituciones sociales (medicina, derecho, etc.) se aferran a una concepción naturalista y biocéntrica del parentesco, privilegiando el vínculo biogenético u ocultando (a modo de supresión) la intervención de “los terceros” o donantes a la hora de establecerlo (Déchaux 2014, 154).

De manera general, las TRHA-D promueven la disociación entre varios aspectos de la procreación: el deseo de un hijo, la concepción de este, el embarazo, el parto y la crianza del mismo. Dicha disociación permite la división de los roles



maternos y paternos entre varias personas. En este sentido, las tecnologías de la reproducción humana asistida han introducido un cambio innovador en el concepto de *parent* al involucrar a terceras personas en la concepción del niño, de modo que, por ejemplo, el rol materno puede ser compartido entre dos o incluso tres mujeres: la que desea ser madre y tiene la intención de criar al niño, la que dona el óvulo requerido para la concepción del embrión y, en casos en los que se utiliza a una gestante por sustitución, la que lo gesta.

Sin embargo, a pesar de la legitimidad social del recurso a la donación de gametos para formar una familia, no en todos los casos ocurre sin conflictos para las parejas. No es insignificante que muchos padres que han usado donación de esperma oculten los detalles de su concepción a sus hijos (Kalampalikis, Haas, Fieulaine *et al.* 2010; Rivas, Jociles, Álvarez 2016), incluso en países donde el anonimato se ha eliminado (Golombok, Readings, Blake *et al.* 2011)⁸. A la vez, la paternidad no biológica se visibiliza progresivamente y se acepta socialmente, formando parte de un movimiento que legitima el “parentesco de elección”, valorizando así la implicación y el compromiso en la crianza y el cuidado de los niños y las niñas, tal como se verá más adelante en los discursos de las donantes de óvulos, en los cuales se focaliza, como se ha indicado, este artículo.

Hallamos, de este modo, una tensión permanente entre el parentesco biológico y el parentesco de elección. Para escapar de ella, y mostrar que cada vez más sociedades occidentales se han abierto social y legalmente a nuevas formas de parentesco, incluso dejando atrás la norma heterosexual, Carsten (2000) propone utilizar, en lugar del término parentesco (*kinship*), el de *relatedness*, que se podría traducir al español como “emparentamiento”. Esta propuesta serviría, entonces, para englobar en un mismo término lo biológico y lo social, pero también para insistir en la importancia de la relación en sí misma. De esta forma, se acrecientan los esfuerzos de los científicos sociales para considerar la creación de vínculos sociofamiliares fuera de lo estrictamente biológico. En esta línea, Parry (2018), al reflexionar sobre la gestación por sustitución en India, sostiene que la reproducción humana asistida debería producir nuevos tipos de familias, cuya existencia dependería y generaría lo que dicha autora denomina formas de *distributed kinship* (que se puede traducir literalmente por “parentesco distribuido”). En la misma línea, sostiene que este parentesco distribuido debería ser visibilizado para que todas las partes que participen en el proceso de creación de nuevas familias sean reconocidas.

Por su parte, y también con respecto a la gestación por sustitución en India, Pande (2015) analiza el trabajo de emparentamiento (*kin work*) que tanto las madres de intención como las gestantes subrogadas realizan para vincularse con el niño recién nacido y entre ellas. Sin embargo, el sistema médico y la terminología utilizada por las familias de intención para referirse a lo que se consideran verdaderos vínculos de parentesco implican que, cuando el embrión es gestado, los vínculos creados con las gestantes subrogadas se rompen y se invisibilizan, produciendo sufrimiento para estas últimas. Parry (2018) argumenta que en la medida en que se reconozca la complejidad de las nuevas formas de concebir y

8 Según Courduriès y Herbrand (2014), en algunas comunidades y sociedades, como entre los musulmanes sunitas, la donación de gametos sigue siendo tabú y está sujeta a la marginación de los sujetos que la utilizan (Inhorn 2006; Culley y Hudson 2011).



los vínculos que estas generan “se reducirá el sufrimiento que supone para algunas personas la invisibilización de su rol en la formación de las familias” (Parry 2018, 228).

Si bien pensar en términos de emparentamiento (*relatedness, kinnin, kin work*) resulta factible, sobre todo si nos adherimos a los planteamientos sobre el parentesco desarrollados principalmente por las seguidoras de Schneider, algunos autores (Herbrand 2008, Leckey 2014) afirman que, desde el punto de vista legal, es todavía difícil aceptar la integración de nuevas figuras parentales como parte de la vida y de la identidad de un niño. Según nos recuerda Porqueres (2017), con la llegada de la noción del interés superior del niño, la noción de la parentalidad se ha vuelto central, alejándose de los estudios que primaban la importancia del proyecto de los padres/las madres de intención. La cuestión de “los orígenes” de los hijos se plantea en entornos profesionales y también en entornos familiares en los que los niños nacidos a través de donaciones de gametos o de adopciones, nacionales o internacionales, desean conocer “sus orígenes”, los cuales, según Porqueres (2017, 396), “no se sitúan en el registro de la filiación sino en el de la parentalidad”.

Nos encontramos, por tanto, ante nuevas formas de hacer familia y de relaciones sociales, de emparentamiento y desemparentamiento (Fonseca 2011; Jociles, Rivas y Álvarez 2017) que deben ser consideradas desde la Antropología Social y, en general, desde las Ciencias Sociales para comprender diferentes aspectos ligados a las TRHA-D y a los vínculos – sociales o biológicos – que estas producen, entre ellos, los discursos que las donantes españolas elaboran acerca de su relación con los niños nacidos gracias a sus óvulos.

La donación de óvulos en España

España es el país de Europa donde más donaciones de óvulos se hacen (European IVF Monitoring Consortium 2022), seguido de lejos, en términos absolutos, por República Checa, según datos de la Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología (ESHRE) (Wyns *et al.* 2022). Con 44,1 centros por cada 1.000.000 de mujeres en edad fértil, es también el país europeo con mayor número de centros de reproducción asistida (Comisión Europea 2015), la mayoría de ellos privados (Rivas, Jociles y Ayala 2021)⁹. De hecho, el 78,1% de las actividades relacionadas con la reproducción humana médicamente asistida se realizan en centros privados especializados, el 11,2% en hospitales públicos y el 10,7% por clínicas privadas generalistas (DBK 2023)¹⁰.

Desde el punto de vista económico, el valor total de los tratamientos de reproducción asistida en España (incluyendo aquí a los hospitales públicos) fue de más de 730 millones de euros en 2022 (DBK 2023). Entre 2013 y 2016, el volumen de estas actividades creció a una tasa media anual superior al 5%. Así, los centros privados especializados en estos tratamientos generaron una facturación global de 570 millones de euros en 2022, lo que supone un crecimiento del 2,7% respecto a 2021 (DBK 2023).

9 A cierre del primer trimestre de 2023, en España operaban 322 centros especializados, ubicándose alrededor del 65% en Cataluña, Andalucía, Madrid y Comunidad Valenciana (DBK 2023).

10 Según los datos disponibles en 2018, de los 494 centros de fertilidad autorizados que existían en toda España, 314 de ellos eran clínicas privadas y 153 eran hospitales públicos (Comisión Nacional de reproducción humana asistida, CNHRA 2018).



ARTIGOS

Este desarrollo del mercado de la reproducción humana asistida se ha visto favorecido por el marco jurídico español. La ley de 26 de mayo de 2006 sobre técnicas de reproducción humana asistida es una de las más permisivas de Europa en cuanto a técnicas autorizadas y condiciones de acceso. A diferencia de otras leyes europeas en la materia, permite el acceso a las mujeres “con independencia de su estado civil u orientación sexual” (art. 6.1). Del mismo modo, instituye la donación de gametos como un contrato libre, al tiempo que establece una “indemnización económica compensatoria” (art. 5.3). Esto explica en parte las diferencias entre los países europeos en lo que se refiere a la oferta de gametos -sobre todo de óvulos- y la gran demanda de ellos¹¹. De hecho, estos son uno de los recursos más demandados en las clínicas españolas por parte de clientes nacionales o procedentes de países extranjeros. Por último, España ha mantenido el anonimato de los “donantes” de gametos en su ley (art. 5.5), a diferencia de otros países del entorno (Portugal, Francia, Reino Unido, Alemania, Países Bajos, etc.) y a pesar de las recientes recomendaciones de su Comité de Bioética, que en 2020 emitió un informe (*Informe sobre el derecho de los hijos nacidos de las técnicas de reproducción humana asistida a conocer sus orígenes biológicos*) que preconizaba el levantamiento del anonimato de los “donantes” de gametos.

Metodología

Para responder a la pregunta señalada más arriba, analizamos los datos recopilados a través de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España durante el período 2016-2019 (ref. CSO2015-64551-C3-2-R)¹². En el marco de este proyecto, se realizaron entrevistas etnográficas con 38 donantes de óvulos de distintas regiones de España: Madrid, Cataluña, Valencia, Andalucía y Castilla-la-Mancha (ver Tabla 1). Fueron contactadas a través de diferentes canales. Dos clínicas de reproducción asistida: una en Madrid y otra en Andalucía nos facilitaron los datos de contacto de varias de sus donantes. La observación participante de una de las investigadoras en una tercera clínica de Madrid dio lugar luego a contactar con otras. También se utilizó un foro de discusión en línea sobre la donación de óvulos para lanzar una convocatoria de voluntarias para una posible entrevista. Finalmente, el método de “bola de nieve”, que consiste en que los participantes refieran a otros potenciales participantes, llevado a cabo por las investigadoras ayudó a conocer a algunas donantes más.

11 En España, la cuantía de la indemnización ronda los 1.200 euros, con algunas variaciones dependiendo de la comunidad autónoma y de la clínica. Sólo aumenta en función de la tasa de inflación anual y es algo superior al salario mínimo interprofesional español, que en 2023 asciende a 1.080 euros al mes.

12 El título del proyecto fue “Familias, centros de reproducción asistida y donantes: miradas cruzadas. Variaciones según modelos familiares y anonimato/no anonimato de la donación”, las investigadoras principales fueron Ana María Rivas y Consuelo Álvarez. El proyecto se ocupó de diferentes colectivos implicados en los procesos de reproducción humana asistida en España con intervención de terceros: familias (hetero, mono y homoparentales) que acuden a los centros de reproducción, profesionales que participan en estos procesos (médicos, psicólogos, juristas, trabajadores sociales...), gestantes subrogadas, donantes de semen y donantes de óvulos. Dentro del equipo de investigación, las investigadoras que realizaron la mayoría de las entrevistas etnográficas con las donantes de óvulos, colectivo del que, como se ha dicho, trata este artículo, fueron Consuelo Álvarez, Ana María Rivas, María Isabel Jociles, Fernando Lores, José Ignacio Pichardo (Universidad Complutense de Madrid), Rosa María Frasquet (Universidad de Barcelona) y Marta Díez (Universidad de Sevilla). El análisis de las entrevistas en torno a la temática de la maternidad y del contacto con los “hijos” nacidos a partir de su donación lo han realizado las autoras del artículo.

Pseudónimo	Nacionalidad	Número de ciclos	Edad	Pareja	Hijos	Ocupación laboral	Estudios
Angela	USA/España	1	21	Si	No	Dependiente + estudiante	Universitarios
Irina	Portugal	4	34	Si	No	Turismo + estudiante	Universitarios
Antonia	Colombia	5	29	Si	1 hijo	Desempleada	Primarios

Tabla 1. Datos sociodemográficos de las donantes de óvulos entrevistadas (n 38)



ARTIGOS

Tabla 1. Datos sociodemográficos de las donantes de óvulos entrevistadas (n 38)

Pseudónimo	Nacionalidad	Número de ciclos	Edad	Pareja	Hijos	Ocupación laboral	Estudios
Sara	Colombia/ España	4	26	Si	1 hijo	Dependiente	Básicos
Inés	España	5	33	Si	2 hijos	Administrativa	Medios
Anunciación	España	5	24	Si	No	Teleoperadora comercial	Primarios
Ivana	España	6	19	Si	No	Cuidadora de niños	Formación Profesional
Macarena	España	6	26	Si	1 hijo	Ayudante cocina	Primarios
Débora	Holanda/ Cabo Verde	2	21	Si	No	Dependiente + estudiante	Universitarios
Asunción	Polonia	5	24	No	No	Galería de arte	Universitarios
Ainara	Rumania	2	29	Si	2 hijos	Desempleada	Universitarios
Lola	España	2	24	No	No	Estudiante máster	Universitarios
Victoria	España	1	31	Si	1 hijo	No lo dice	Medios
Carolina	España	2	18	Si	No	Auxiliar enfermería	Medios
Rosa	España	1	21	No	1 hija	Cuidadora de niños	Básicos
Ana	España	1	21	Si	No	Estudiante	Universitarios
Olivia	España	5	26	Si	No	Radioterapeuta	Universitarios
Jena	España	2	34	Si	No	Periodista	Universitarios
Carlota	España	1	22	No	No	Ayudante despacho abogado+ Estudiante	Universitarios
Noelia	España	2	24	No	No	Estudiante	Universitarios
Vicenta	España	6	27	Si	No	Desempleada	Medios
Asunción	España	2	23	Sí	No	Enfermera	Universitarios
Concepción	Chile	5	28	No	No	Teleoperadora	Universitarios



ARTIGOS

Tabla 1. Datos sociodemográficos de las donantes de óvulos entrevistadas (n 38)

Pseudónimo	Nacionalidad	Número de ciclos	Edad	Pareja	Hijos	Ocupación laboral	Estudios
Irene	España	1	32	No	No	Desempleada	Universitarios
Margarita	España	4	24	Sí	2 hijos	Camarera	Básicos
Natalia	España	1	32	Si	4 hijos	Autónoma	Primarios
Elvira	España	5	26	Sí	2 hijos	Baja por accidente laboral	Universitarios
Mariola	España	5	49	Si	No	Camarera	Básicos
Yoana	España	1	40	Si	No	Policía municipal	Medios
Leticia	España	1	42	Si	No	Policía municipal	Medios
Bibiana	España	2	37	Si	1 hijo	Almacén logístico	Básicos
Adriana	España	3	21	Sí	2 hijas	Desempleada	Primarios
Eugenia	España	4	32	Sí	1 hija	Desempleada	Básicos
Encarnación	España	1	23	Sí	No	Becaria de investigación	Universitarios
Mireia	España	7	23	Sí	1 hija	Camarera	Básicos
Micaela	España	3	26	No	No	Hostelería	Superiores
Renata	España	1	19	Sí	No	No	Estudiante 2º Bachillerato
Soraya	España	1	29	Sí	No	Dependiente	Básicos

Gracias a estos diferentes canales, se tuvo acceso a un amplio abanico de perfiles de donantes, pues estas se diferencian según su lugar de residencia, el número de donaciones realizadas, su edad, la fecha en que hicieron su donación, su situación profesional y su sector de actividad. Las mujeres participantes firmaron un formulario de consentimiento (después de una explicación oral) en donde se les exponían los objetivos del estudio y el uso que se haría de la información recopilada y de los resultados. También se les comunicó el carácter anónimo y confidencial de la entrevista, así como la posibilidad de poner fin a su participación en el estudio en cualquier momento.

Estas entrevistas se realizaron sobre la base de una lógica etnográfica, de manera que, aun cuando se elaboró una guía de entrevista organizada según diferentes temáticas relativas a la experiencia en la donación de óvulos, las preguntas se



adaptaron, *de facto*, al contenido y al ritmo de los testimonios de las mujeres. Durante las entrevistas se discutieron, entre otros temas, sus representaciones sobre los vínculos existentes entre ellas y los hijos nacidos gracias a sus donaciones, así como sus sentimientos hacia estos.

Para analizar estos datos, cada investigadora clasificó de forma independiente el contenido de las entrevistas, para posteriormente comparar las diferentes clasificaciones entre sí (codificación abierta y codificación axial, según la terminología de Strauss y Corbin 1998). La participación de un investigador externo (sociólogo) permitió encontrar un consenso al respecto. Para presentar los resultados de este análisis, las categorías relativas a la forma en que las donantes piensan su relación con la descendencia derivada de sus donaciones se han organizado según las siguientes agrupaciones: negación del vínculo parental, vínculo genético/*versus*/vínculo gestacional/*versus*/vínculo social y visiones dicotomizadas de la donación de gametos y la gestación por sustitución.

El de entrevista etnográfica es un nombre para designar ciertas características distintivas que adquiere la entrevista semiestructurada o la entrevista en profundidad cuando se desarrolla dentro de un marco de investigación etnográfica (Jociles 2005) y, por tanto, cuando se adapta a algunos de sus principios: como la apertura de la mirada del investigador, el cuidado de no imponer a las personas entrevistadas unas perspectivas, un lenguaje, unas ideas o una posición desde la que hablar que no son las suyas (Bourdieu 2013), la evitación de preguntas y de planteamientos que presupongan una evaluación o valoración de los entrevistados, de su conocimiento o de su hacer, o -como se ha dicho más arriba- la priorización del discurso de estos en el desarrollo de las preguntas sobre aquellas otras que estuvieran previstas en los guiones preestablecidos. Para ello, la elaboración de los guiones (que sí es conveniente hacer) tiene una finalidad muy clara: servir como espacio de reflexión de los entrevistadores sobre qué y cómo preguntar sin, entre otras cosas, “imponer” las respuestas o el lugar desde el que se enuncian, no determinar un conjunto de temáticas o de preguntas (que, sin embargo, es instructivo formular de la manera más precisa posible durante el proceso de reflexión sobre ellas) que necesariamente hubiera que realizar en la situación de entrevista. De este modo, si en el discurso de las personas entrevistadas surgen ciertos temas, cierta terminología, ciertas nociones o ciertos presupuestos no forzados por las preguntas hechas, los investigadores pueden albergar la expectativa de que esos temas, terminología, nociones o presupuestos conforman los puntos de vista de dichas personas y, presumiblemente, son relevantes para entender sus modos de pensar, sentir y hacer. Con el inconveniente, que tampoco deja de ser significativo de cara al análisis, de que una determinada temática, terminología, noción o presupuesto no puedan ser objeto de comparación entre todos los discursos recopilados, sencillamente porque es probable que no estén presentes en todos ellos.

Comentar, finalmente, que la entrevista etnográfica que hemos usado para conocer, a través de sus discursos, cómo las donantes de óvulos españolas entienden su relación con los niños nacidos (o que pudieran nacer) gracias a sus donaciones se presenta como una de las herramientas metodológicas que configuran “la



práctica conversacional” que interviene en la construcción del objeto de estudio (Devillard, Franzé y Pazos 2012).

Resultados

Las donantes de óvulos entrevistadas dejan ver, a partir de lo que nos expresan, el despliegue de diversas estrategias orientadas a negar el vínculo materno-filial con los niños concebidos con sus óvulos donados, a desvincularse o a distanciarse de ellos; entre estas estrategias está la de adherirse a una definición de la maternidad que da importancia a la experiencia del embarazo, el parto y la crianza, restándosela a los genes, es decir, a lo que precisamente ellas aportan a esos niños. Ello es una muestra más de que las tecnologías reproductivas con intervención de “terceras partes” (donantes de gametos, de embriones, gestantes por sustitución) suscitan reflexiones y posicionamientos que ponen en cuestión la maternidad en las sociedades contemporáneas (Bogino 2020; Ayala, Leyra y Cubillos 2020), reforzando, en este sentido, la consideración del parentesco como una construcción social, y no como un hecho o un dato natural (Jociles y Rivas 2016; Bogino 2020).

Las donantes de óvulos entrevistadas describen la gestación y el parto como momentos o procesos de vital relieve para la generación del vínculo social y afectivo con los hijos; y, en este sentido, se distinguen a sí mismas de aquellas otras mujeres que entregan a sus descendientes biológicos en adopción o que actúan como gestantes por sustitución, precisamente a partir de la idea de que el hecho de gestar y de parir, esto es, las experiencias del embarazo y del parto, hacen difícil distanciarse afectivamente de estos niños y generan de por sí maternidad. En el siguiente *verbatim* se puede ver cómo este imaginario acerca de que ambas experiencias son garantes de la maternidad y, por tanto, de la vinculación afectiva con el niño, llevan a que la adopción sea entendida exclusivamente desde el paradigma del abandono de un hijo, presuponiendo el amor universal de “la madre” que se embaraza y da a luz.

[¿Y tienes curiosidad por conocer a la criatura?] ¡Puf! No sé. Es que es lo que te quiero decir: que al final (si hay contacto) ya son lazos sentimentales. No me lo he planteado. No es como una cosa, ¿sabes?, de decir: “¡Ay! Me encantaría”. No. Yo, por ejemplo, sí veo ese vínculo en las que, a lo mejor, ya han parido y dan en adopción..., y yo sí diría: “No me puedo morir sin saber, o sea, sin ver la cara de mi hijo o de mi hija”. Pero en la donación no” (Bibiana, 37 años, con pareja, 1 hijo, estudios primarios, trabaja en servicios, 2 donaciones, Castilla la Mancha).

Dado que, desde esta perspectiva, el parto genera automáticamente la filiación materna, tal como establece la propia legislación española, las mujeres que participaron en nuestra investigación reproducen el modelo hegemónico de maternidad, si bien son capaces -como se ha señalado- de relativizar la importancia



de lo genético en el establecimiento del parentesco, al menos en lo que se refiere a interpretar su situación no considerando hijos suyos a quienes nazcan gracias a sus donaciones. Esta es una de las razones por las que afirman haber donado sus óvulos en una clínica o en un banco de gametos, mientras que, cuando se les pregunta si gestarían para otros, no juzgan que esta sea una opción viable para ellas por cuanto, desde su perspectiva, se generaría el vínculo del que precisamente desean escapar. Si gestaran para otros, al final estarían “regalando a sus hijos”, “esparciéndolos por ahí”, que es el reproche que, según dicen, a veces se les hace cuando explicitan en su entorno social que son donantes.

Estas mujeres, por el hecho de donar óvulos, no entienden que estén desprendiéndose de hijos suyos, sino de “células” o, como a menudo dicen, de “simples células”; término con el que minimizan el papel que pudiera tener su material genético en la producción de los niños (como lo hacen asimismo las donantes norteamericanas, canadienses, británicas o finlandesas estudiadas por Almeling 2011, Blyth *et al.* 2011, Graham *et al.* 2016, o Miettinen *et al.* 2019). Y esto en un doble sentido: primero, porque -como subrayan- aportar genes a una criatura no las convierte en sus madres y, segundo, porque con solo esta aportación no sería posible concebir a un bebé, sino que se precisan igualmente genes provenientes de un hombre, sea el padre de intención o un donante de semen. De este modo, dado que valoran que “de una célula no viene un hijo”, que minimizan su rol en la procreación de estos niños, pueden incluso no sentirse responsables de ellos.

Si la chica quedó embarazada desde la primera donación hasta ahora, ese niño o niña ya nació, pero yo no me siento mamá. Y si el día de mañana él o ella reclama algo para conmigo, yo no siento ningún tipo de responsabilidad social o afectiva, o sea, feliz de que viene gracias a una parte de mí, pero de una célula no viene un hijo (Concepción, 28 años, sin pareja, sin hijos, trabaja en sector servicios, estudios universitarios, 5 donaciones, Cataluña).

La donación de óvulos, a su parecer, tampoco tiene que ver con la función de materner, es decir, de dar cobijo, de educar y de criar; función social que desempeñan las madres de intención y no las donantes. En este sentido, argumentan que ellas no han tenido impacto o influencia alguna en la vida de los niños concebidos con sus óvulos, siendo únicamente quienes han posibilitado que los futuros niños puedan existir, que mujeres que no pueden tener hijos por sí solas los tengan, expresando así el lugar secundario que otorgan a las “terceras partes” intervinientes en la reproducción humana asistida, a las mujeres que donan o que gestan para otros; en tanto que conceden un lugar central a las familias de intención y a sus deseos de maternidad y/o paternidad. Se esfuerzan en precisar, por tanto, que la historia de estos niños estará marcada por las familias que han deseado tenerlos y educarlos, por la incidencia del entorno social y no tanto de la genética.

Yo no he marcado nada en su vida. Yo soy la persona que ha hecho posible su vida, pero los que le han marcado el origen, toda su historia, han sido



las personas que han querido tenerlo. [¿Tú no tienes ni curiosidad?] No. Evidentemente, si pasa algo a nivel médico muy grave, yo entiendo que me llamen. Y me parece lo más correcto del mundo, pero lo otro no” (Asunción, 23 años, sin pareja, sin hijos, trabaja en sector cultural, estudios universitarios, 4 donaciones, Madrid).

Estos argumentos enlazan con una segunda estrategia, entresacada de sus discursos, mediante la cual las donantes se desvinculan de los niños concebidos con sus óvulos. En ella aluden a las motivaciones para donar, enfatizando que no lo han hecho para ser madres, por querer tener hijos, sino para ayudar a otras mujeres a tenerlos o por razones meramente económicas. En las maternidades y las paternidades hechas posible por las técnicas de reproducción humana asistida, lo que prevalece, lo que tiene valor para crear vínculo de parentesco, es la intención y el deseo de maternidad/paternidad.

El hecho de donar óvulos se resignifica, así, desde el pragmatismo, concibiéndose como una actividad que les permite hacer frente a necesidades económicas, personales o familiares mediante la “compensación” que reciben, o bien como una acción de ayuda a familias que tienen problemas de fertilidad. En cuanto a esto último, haber creado las condiciones de posibilidad para que advenga la maternidad de otras mujeres tampoco conlleva, desde su punto de vista, que se establezca un vínculo parental entre ellas y los niños que nazcan gracias a su colaboración.

Pienso que no tengo ningún vínculo con el niño o la niña. Hay personas que dicen que es tener hijos por ahí... Pero yo he ayudado a alguien a tener un niño, pero no soy su madre (Mireia, 23 años, con pareja, 1 hija, trabaja en hostelería, estudios secundarios, 7 donaciones, Andalucía).

Otra estrategia de desvinculación, presente en varias de las entrevistadas, consiste en “no pensarlo” o en “no querer darle más vueltas”, con lo que hacen referencia a alejar los pensamientos y los sentimientos que aluden o se centran en estos niños (cuántos habrán nacido, cómo serán, cómo serán las familias “que los reciban”, qué sentirán cuando les comuniquen, si se lo comunican, que parte de sus genes son de una donante que no podrán conocer, etc.)

Es que no le quiero dar más vueltas porque luego no paro de pensar: “¿Y cómo será? ¿Y cómo no será?” [¿Piensas en ello?] Sí, pensar lo pienso: “Si habrá nacido alguno, si no...”, pero intento no pensar (Margarita, 24 años, con pareja, 2 hijos, trabaja en sector servicios, estudios secundarios, 4 donaciones, Cataluña).

Es una estrategia que, aparte de en nuestro material etnográfico, hemos encontrado referenciada en uno solo de los estudios internacionales revisados sobre el tema: el de Ragoné (2000), quien describe el caso de una donante norteamericana que afirma “dibujar una línea en la arena” para expresar figurativamente un



acto de separación emocional con respecto a estos niños, el de “no querer pensar” en ellos, en que podrían contactarla en el futuro y considerarla su madre biológica. Se trata de una estrategia que se puede entender de dos modos distintos. En primer lugar, como fruto de una tensión entre el esfuerzo por distanciarse (a fin, entre otras cosas, de hacer vivible y/o socialmente explicable el hecho de haber donado y que, de esas donaciones, pueden nacer niños que, desde ciertas concepciones del parentesco, son vistos como “sus hijos”) y la tendencia a verse como conectadas a su descendencia genética, lo que invita a inferir que, si se esfuerzan por alejar esos pensamientos y sentimientos, es porque los tienen. Y, en segundo lugar, cabe comprender esta misma estrategia como un efecto del moldeamiento de la subjetividad que el régimen de anonimato de las donaciones de gametos opera en las donantes de óvulos. Es decir, el “no pensarlo” o el “no querer darle más vueltas” puede constituir un ajuste, no necesariamente consciente, de las expectativas subjetivas de las donantes a las condiciones objetivas en que se desarrollan las donaciones, puesto que no hay que olvidar que el régimen de anonimato obstaculiza¹³ que ellas puedan conseguir información no solo identificativa, sino incluso no identificativa (Jociles, Rivas y Ayala 2021) sobre los niños concebidos gracias a sus óvulos donados, y viceversa, de modo que es improbable que esos niños llegaran a contactar alguna vez con las personas que los han donado. En este contexto, ¿de qué les serviría “pensar” en cuántos niños han podido nacer gracias a ellas o cómo serán esos niños o cómo les irá en la vida si, al fin y a la postre, no podrán saberlo nunca?

En resumen, el hecho mismo de que la donación sea anónima y, por consiguiente, se experimente como remota la contingencia de que el contacto tenga lugar y, así, de conocer al niño lleva a que las donantes “no piensen en él” o “no lo imaginen”, tal como algunas enfatizan en sus declaraciones al respecto:

Como me han dicho que es confidencial, nunca me lo he imaginado. Es que lo respeto. Si acontece (un encuentro con él) muy bien; si no, no es una cosa que me preocupe o que me deje sin dormir (Irina, 34 años, con pareja, sin hijos, estudiante universitaria y trabaja en sector turístico, 2 donaciones, Madrid).

El régimen de anonimato de la donación de gametos (con la consiguiente falta de contacto con los padres intencionales durante los tratamientos de reproducción humana asistida y después tanto con ellos como con los niños que pudieran nacer) así como la categorización de dicha donación como un acto sin una impronta reseñable en la vida y en la historia de los niños¹⁴ (a diferencia de la que sí reconocen que tienen los padres de intención) facilitan que este acto pueda ser separado de aquellos que “generan familia”, esto es, de las acciones de vinculación social y afectiva que tienen lugar en el marco de relaciones de la socialización primaria.

Yo no he tenido nada dentro de mi (durante) nueve meses. Yo he ido a una operación (quirúrgica) de una hora, no he visto ni siquiera los óvulos que

13 Por no decir que impide, puesto que hoy en día las pruebas de ADN ofrecen la posibilidad de rastrear a los parientes biológicos a nivel internacional.

14 Esta categorización está mediada por los mensajes que, directa o indirectamente, reciben – entre otros lugares – en las clínicas en las que donan, en donde se espera de ellas que no muestren un interés reseñable por el destino de la descendencia que nazca de sus donaciones y menos por contactar con ella, de lo que depende en parte que las terminen seleccionando o no como donantes.



me han extraído y, además, luego no sé lo que le va a pasar a ese niño. Yo no lo voy a ver y, por una parte, me alegro porque, si una mujer elige ese proceso, es porque quiere ser madre y pensar que ella lo es (Patricia, 26 años, sin pareja, sin hijos, estudia y trabaja, 1 donación, Madrid).

El paso del tiempo, el conocimiento de la persona en lo cotidiano y el sostenimiento de la vida en las edades tempranas de los niños serían aquí elementos esenciales de lo que se considera vincularse social y afectivamente con quienes conforman una familia. *De facto*, el anonimato y la relegación de las donantes de óvulos a un plano secundario dentro de los proyectos familiares, por parte de las clínicas (Rivas y Jociles 2020), de los padres de intención (Jociles, Rivas y Álvarez 2016; 2017) y, a veces, también de ellas mismas (ver, por ejemplo, las palabras de Irina), buscan potenciar que los futuros niños se vinculen a sus familias y desarrollen, por ende, un sentido de pertenencia a ellas.

Que las donantes se ubiquen en un plano secundario de los proyectos familiares a cuya conformación contribuyen decididamente mediante la aportación de sus óvulos, y que no se consideren a sí mismas “madres” de los niños que nazcan gracias a esta aportación, se relaciona – como se ha indicado – con el hecho de que no conceptualicen como parentesco la conexión biogenética que, sin duda, tienen con esos niños, pero ello no supone; sin embargo, que valoren esta conexión como insignificante. Que no sean sus “hijos” no equivale a que no sean absolutamente nada para ellas; de suerte que manifiestan una cierta preocupación (si bien no se sienten responsables – como se ha dicho más arriba –, salvo en algunos casos) por el bienestar de los niños concebidos con sus gametos, particularmente en lo que se refiere a cómo se les tratará en el seno de las familias de las que formarán parte. La cuestión está en que no disponen de un “guión cultural” (Klotz 2016) que las orienta a llenar de contenido y dar sentido, más allá del genético, a dicha conexión y, por tanto, a este tipo de preocupación.

Yo querría que fuera una familia normal, que lo quieran muchísimo (al niño) y que se lo van a dar todo, que no sea una familia desestructurada, vamos. Una familia que le aporte, ¿no?, que lo cuide, que lo quiera. [¿En alguna visita (a la clínica) te han hablado sobre los posibles receptores de tus óvulos?] No. [¿Es un tema importante para ti?] Hombre, yo mientras que sea buena gente... Lo que he conocido de la clínica es que son muy profesionales, y la verdad es que confío en que, cuando vengán a la clínica queriendo tener un niño, les hagan entrevistas y les pregunten sobre estas cosas, igual que me han hecho a mí; y que vean que esa familia realmente quiere tener un niño, que esa tía no está loca perdida ni ese tío está loco perdido. No sé si me entiendes (Micaela, 26 años, sin pareja, sin hijos, camarera, estudios universitarios, 3 donaciones, Andalucía).

En todo caso, cuando hablan de estas conexiones, lo hacen de un modo que, como dicen Mohr (2015) con respecto a los donantes de semen daneses y Gilman



(2020), con respecto a los/las donantes tanto de semen como de óvulos británicas, escapa, por un lado, del carácter contractual con el que las clínicas las impelen a entender la donación (y, así, la relación con esos “hijos” como social y afectivamente insignificante) y, por otro lado, de la presión social ejercida por una concepción hegemónica del parentesco que las insta a verlas en términos de familia o, específicamente, paterno-filiales. Se enfrentan, así, al reto de crear unos marcos de intelección de unas conexiones para las cuales, como se ha señalado, no han encontrado aún referentes que las guíen sobre cómo entenderlas o sobre cómo actuar con estas personas con las que están conectadas genéticamente en el supuesto (improbable en el caso de España, a no ser que se levantara el anonimato o se extendieran las pruebas de ADN comerciales) de llegar a conocerlas o ser contactadas.

Conclusiones

Las donantes entrevistadas, en congruencia con los estudios revisados, se distancian discursivamente de la maternidad con respecto a los niños concebidos con sus óvulos, y enfatizan que el hecho de compartir material biológico no crea vínculos parentales ni tiene consecuencias reseñables en la calidad de la vida que tendrán dichos niños. Lo anterior se enmarca en la adhesión a una concepción de la maternidad que da importancia a la experiencia del embarazo, el parto y la crianza, restándosela a los genes. Cuando donan óvulos no se desprenden, por tanto, de “hijos” suyos, sino de “células”, aminorando así su papel en la producción de los niños nacidos gracias a sus óvulos donados. Ellas aportan un elemento importante para que se pueda conformar una familia, pero se esfuerzan en precisar que la historia y la identidad de estos niños estarán marcadas por los padres que han deseado tenerlos y educarlos, y no por los genes que ellas les hayan transmitido. Se conciben, así, como mediadoras o posibilitadoras, reforzando una visión de género sostenida en la bondad de las mujeres y en su deseo de ayudar a otras personas. Se incide, por consiguiente, en restar importancia al contexto mercantil en el que operan las clínicas de reproducción asistida para insistir en el don o el regalo de vida que ofrecen a esas otras familias (Smietana, Rudrappa y Weis 2021; Jociles 2020; Smietana 2017).

En las maternidades y las paternidades asistidas por las técnicas de reproducción con donante, lo que prevalece en el imaginario de las participantes es el valor de la intención como garante del establecimiento de roles parentales correctos o legítimos (Rivas, Ayala y Álvarez 2022)¹⁵. Las donantes de óvulos se sitúan, de este modo, en un segundo plano y superditan generalmente sus intereses y deseos a los de otros actores implicados en el ecosistema relacional de la reproducción asistida, que incluye a los padres intencionales, a los niños concebidos con donantes y a las clínicas o bancos de gametos. Lo anterior tiene sentido y es congruente con la manera en que la mayoría de estas mujeres condicionan el posible (aunque improbable) contacto con estos niños a la iniciativa proveniente de estos otros actores, especialmente de los propios niños. Esto implica una interiorización del

15 Se establece lo que algunos autores denominan la “doctrina de la intención” en el establecimiento de la parentalidad, reconociéndose derechos parentales – a nivel jurídico y social – a los padres de intención (White 2018) y consolidándose progresivamente su rol como la referencia bibliográfica aludida ya está en el cuerpo del artículo, de ahí lo de sustituir todo lo resaltado.



papel subordinado que les otorga la legislación española, las clínicas y los padres intencionales dentro de estos procesos de reproducción asistida; una interiorización de su relegación en términos de derechos, capacidad de acción y visibilidad (Jociles, Rivas y Ayala 2021, 35).

Junto con la minusvaloración de su rol en los referidos procesos, la negación de la existencia de un vínculo de parentesco mediante el cuestionamiento del papel de lo genético en establecerlo es otra de las formas que adoptan las estrategias de desvinculación social y afectiva que las donantes de óvulos despliegan con respecto a los niños concebidos a partir de sus donaciones. Es, además, la más ampliamente reconocida por la literatura científica internacional; no habiéndolo sido tanto otras dos que, por el contrario, sí han emergido y han sido abordadas en este artículo: una de ellas consiste en destacar cuál ha sido su motivación para donar (recibir la “compensación económica” o ayudar a otras familias a tener hijos, no tenerlos ellas) y otra, en “no pensar” en esos niños, es decir, en evitar tenerlos presentes en sus pensamientos.

El hecho de que estas mujeres se muevan entre dos repertorios interpretativos acerca de cómo se construyen los vínculos de parentesco, uno que da relevancia a lo biológico-genético y otro que prioriza el papel de lo social, les posibilita, por un lado, la creación de argumentos con los que justificar su decisión de hacerse donantes de óvulos sin que se les pueda recriminar por ello que “van esparciendo hijos por ahí”, pero, por otra parte, también las hace conscientes de que se puede recurrir a uno u otro repertorio según varíen las circunstancias (los actores intervinientes, sus intereses en juego, el momento de sus vidas, etc.).

Que no es nada fácil adherirse a uno de esos repertorios desechando completamente el otro se les hace evidente, por ejemplo, cuando les resulta prácticamente imposible encontrar términos relacionales para referirse a los niños concebidos gracias a sus óvulos que no sean el de “hijos”, por lo que se ven impelidas, como se ha visto en los fragmentos de entrevistas expuestos en el artículo, a utilizar perífrasis o, cuando no, a relativizar el sentido que dan a este término con expresiones o apostillas del tipo “hijo-no hijo”, “en el fondo sería como tu hijo”, “realmente no es mi hijo, aunque lleve mi carga genética” o “hijo de mis óvulos”; y cuando, a pesar de negar que sean sus hijos, dudan sobre cuáles podrían ser sus sentimientos en el supuesto de que conocieran y se relacionaran con estos niños, o cuando reconocen tener cierta preocupación por su bienestar y por la familia de la que hayan llegado a formar parte, mostrando así que la conexión biológica con ellos, si bien no la valoran como creadora de parentesco, tampoco les es indiferente.



Las autoras

Ariadna Ayala Rubio

Ariadna Ayala Rubio es profesora contratada doctora del Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: antropología del parentesco, nuevos modelos familiares, adopciones internacionales, técnicas de reproducción asistida con “terceros”, políticas sociales.

Publicaciones: <https://scholar.google.es/citations?user=HyISxCQAAAAJ&hl=es>
E-mail: aayalaru@ucm.es

Maria Isabel Jociles Rubio

Maria Isabel Jociles Rubio es catedrática del Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: metodología de la investigación etnográfica, nuevos modelos familiares, adopciones internacionales, técnicas de reproducción asistida con “terceros”, procesos de socialización e identidades.

Publicaciones: <https://scholar.google.es/citations?user=H52t4mMAAAAJ&hl=es>
E-mail: mijocile@ucm.es

Contribución de las autoras

María Isabel Jociles Rubio: Conceptualization; Data curation; Formal análisis; Investigation; Methodology; Resources; Validation; Visualization; Writing – original draft; Writing – review & editing.

Ariadna Ayala Rubio: Data curation; Formal análisis; Investigation; ; Validation; Visualization; Writing – original draft; Writing – review & editing.

Declaración de disponibilidad de datos

Los datos procedentes de las entrevistas etnográficas, en los que se basa principalmente el análisis llevado a cabo en este artículo, no pueden ponerse en acceso abierto por cuanto resulta imposible anonimizar el conjunto del discurso de las personas entrevistadas, y su participación en la investigación se hizo a cambio de preservar ese anonimato y la confidencialidad de los datos. Así consta en los consentimientos informados que firmamos y en el compromiso que adquirimos con ellas.

Recebido em 15/08/2023

Aprovado para publicação em 07/11/2024 pela editora Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Almeling, Rene. 2011. *Sex cells: the medical market for eggs and sperm*. Berkeley: University of California Press.
- Ayala, Ariadna, Begoña Leyra, y Carla Cubillos. 2020. "Nuevas perspectivas para la investigación y la intervención en el ámbito de la reproducción asistida. Retos profesionales en clave internacional". In *Etnografía de los mercados reproductivos: Actores, instituciones, legislaciones*, editado por A. M. Rivas Rivas y C. Álvarez Plaza, 397–450. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Bestard, Joan. 2004. "Kinship and the new genetics. The changing meaning of biogenetic substance". *Social Anthropology* 12, n° 3: 253–63. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2004.tb00107.x>.
- Bestard, Joan, y Gemma Orobitg. 2009. "Le paradoxe du don anonyme. Signification des dons d'ovules dans les procréations médicalement assistées". In *Défis contemporains de la parenté*, editado por E. Porqueres, 277–301. Paris: Éditions EHESS.
- Blyth, Eric, Samantha Yee, y Amy K. T. Tsang. 2011. "'They were my eggs; they were her babies': known oocyte donors' conceptualizations of their reproductive material". *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada* 33, n° 11: 1134–140.
- Bogino, Mercedes. 2020. "Maternidades en tensión. Entre la maternidad hegemónica, otras maternidades y no-maternidades". *Investigaciones Feministas* 11, n° 1: 9–20. <https://doi.org/10.5209/infe.64007>
- Borgstrømp, Marie B., Solveig S. Nygaard, Anne K. Danielsen, y Ulrik S. Kesmodel. 2019. "Exploring motivations, attitudes and experiences of oocyte donors: A qualitative study". *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica* 98: 1055–62.
- Bourdieu, Pierre. 2013. "Comprender". In *La miseria del mundo*, 1–15. Madrid: Akal.
- Collier, Jane F., y Sylvia J. Yanagisako. 1987. *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Carsten, Janet. 2000. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida (CNHRA). 2018. *Registro de Centros y Servicios de Reproducción Humana Asistida (RHA)*. Madrid: Ministerio de Sanidad.
- Comisión Europea. 2015. *Economic landscapes of human tissues and cells for clinical application in the EU*. Publications Office of the European Union. <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/5a0fd429-4a4e-11e6-9c64-01aa75ed71a1>
- Courduriès, Jérôme, y Cathy Herbrand. 2014. "Gender, kinship and assisted reproductive technologies: Future directions". *Enfances, Familles, Génération* 21: 28–56.
- Crowe, Christine. 1985. "'Women want it': In-vitro fertilization and women's motivations for participation". *Women's Studies International Forum* 8, n° 6: 547–52. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(85\)90092-5](https://doi.org/10.1016/0277-5395(85)90092-5)
- Culley, Lorraine, Nicky Hudson, Frances Rapport, et al. 2011. "Crossing borders for fertility treatment: motivations, destinations and outcomes of UK fertility travellers". *Human Reproduction (Oxford, England)* 26, n° 9: 2373–81.
- DBK. 2023. *Centros de Reproducción Asistida. Observatorio Sectorial DBK, Informa*. ht-



- [tps://www.dbk.es/es/informes-especiales/centros-reproduccion-asistida](https://www.dbk.es/es/informes-especiales/centros-reproduccion-asistida)
- Déchaux, Jean-Hugues. 2014. “Une autre manière de fabriquer de la parenté?”. *Enfances, Familles, Génération* 21. <http://journals.openedition.org/efg/715>
- Devillard, Marie Jose, Adela Franzé, y Álvaro Pazos. 2012. “Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico”. *Política y Sociedad* 49, n° 2: 353–69.
- Edwards, Jeanette. 2004. “Incorporating incest: Gamete, body and relation in assisted conception”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, n° 4: 755–74.
- Edwards, Jeanette. 2009a. “The matter in kinship”. In *European Kinship in the Age of Biotechnology*, editado por J. Edwards y C. Salazar, 1–18. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Edwards, Jeanette. 2009b. “La vie sociale du sang et des gènes”. In *Défis contemporains de la parenté*, editado por E. Porqueres, 303–26. Paris: Éditions de l’École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- European IVF Monitoring Consortium (EIM), para la European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE); Christine Wyns, Christian De Geyter, Carlos Calhaz-Jorge, Michael S. Kupka, Tatiana Motrenko, Jacob Smeenk, Christina Bergh, Astrid Tandler-Schneider, Ilinca A. Rugescu, y Veerle Goossens. 2022. “ART in Europe, 2018: Results generated from European registries by ESHRE”. *Human Reproduction Open* 3. <https://doi.org/10.1093/hropen/hoac022>
- Fassin, Éric. 2002. “La nature de la maternité. Pour une anthropologie de la reproduction”. *Journal des Anthropologues* 88-89: 103–22.
- Fine, Alain. 2001. “Pluriparentalités et système de filiation dans les sociétés occidentales”. In *La pluriparentalité*, editado por D. Le Gally y Y. Bettahar, 69–93. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fine, Alain, y Anne Martial. 2010. “Vers une naturalisation de la filiation?”. *Genèses* 78: 121–34.
- Fonseca, Claudia. 2011. “The de-kinning of birthmothers: Reflections on maternity and being human”. *Vibrant* 8, n° 2: 307–38. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412011000200014>
- Fortier, Corinne. 2009. “Quand la ressemblance fait la parenté”. En *Défis contemporains de la parenté*, editado por E. Porqueres, 251–74. Paris: Éditions de l’École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Franklin, Sarah. 2006. “Embryonic economies: The double reproductive value of stem cells”. *Biosocieties* 1, n° 1: 71–90. <https://doi.org/10.1017/S1745855205040081>
- Franklin, Sarah. 2013a. *Biological relatives. IVF, stem cells, and the future of kinship*. Durham; London: Duke University Press.
- Franklin, Sarah. 2013b. “From blood to genes? Rethinking consanguinity in the context of geneticization”. in *Blood and kinship: Matter for metaphor from ancient Rome to the present*, editado por C. H. Johnson, Bernd Jussen, David W. Sabeen, and Simon Teuscher, 285–306. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Franklin, Sarah, y Susan McKinnon, eds. 2001. *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.
- Gilman, Leah. 2020. “Tracing pathways of relatedness: How identity-release gamete donors negotiate biological (non-)parenthood”. *Families, Relationships and Societies* 9, n° 2: 235–51. <https://doi.org/10.1332/204674319X15536817073756>



- Golombok, Susan, Jennifer Readings, Lucy Blake, et al. 2011. "Children conceived by gamete donation: Psychological adjustment and mother-child relationships at age 7". *Journal of Family Psychology* 25, n° 2: 230–39. <https://doi.org/10.1037/a0022769>
- Graham, Susan, Vasanti Jadva, Tabitha Freeman, Kamal Ahuja, y Susan Golombok. 2016. "Being an identity-release donor: A qualitative study exploring the motivations, experiences and future expectations of current UK egg donors". *Human Fertility* 19, n° 4: 230–41. <https://doi.org/10.1080/14647273.2016.1221148>
- Gross, Martine, Julie Courduriès, y Alfonso De Federico. 2014. "Le recours à l'AMP dans les familles homoparentales: État des lieux. Résultats d'une enquête menée en 2012". *Socio-logos* 9. <http://journals.openedition.org/socio-logos/2870>
- Haraway, Donna. 1997. "The virtual speculum in the New World Order". *Feminist Review* 55: 22–72. <https://doi.org/10.1057/fr.1997.3>
- Hayden, Corinne P. 1995. "Gender, genetics and generation: Reformulating biology in lesbian kinship". *Cultural Anthropology* 10, n° 1: 41–63. <https://doi.org/10.1002/9780470775981.ch7>
- Herbrand, Cathy. 2008. *Les normes familiales à l'épreuve du droit et des pratiques: Analyse de la parenté sociale et de la pluriparentalité homosexuelles*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Inhorn, Marcia. 2006. "Making Muslim Babies IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam". *Culture, Medicine and Psychiatry* 30: 427–50.
- Jociles, María I. 2005. "La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica". *Antropología portuguesa* 22/23: 9–40.
- Jociles, María I., y Cristina Charro. 2008. "Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: El papel de las instituciones intermediarias". *Política y Sociedad* 45, n° 2: 105–30.
- Jociles, María I., y Ana M. Rivas. 2016. "Cambios en la concepción y representación del parentesco a raíz del uso de las técnicas de reproducción asistida con donante". *Ankulegi* 20: 63–78.
- Jociles, María I., Ana M. Rivas, y C. Álvarez. 2016. "Imágenes de los/las donantes en los relatos sobre los orígenes de los hijos/as". In *Revelaciones, filiaciones y biotecnologías. Una etnografía de la comunicación de los orígenes a los hijos e hijas concebidos mediante donación reproductiva*, editado por M. I. Jociles, 119–81. Barcelona: Bellaterra.
- Jociles, María I., Ana M. Rivas, y C. Álvarez. 2017. "Strategies to personalize and to depersonalize donors in parental narratives of children's genetic/gestational origins (Spain)". *Suomen Antropologi* 42, n° 4: 24–50.
- Jociles, María I. 2020. "Supongo que si hubiera tenido pasta, no lo habría hecho: Motivaciones para donar óvulos e ideología del altruismo". In *Etnografía de los mercados reproductivos: Actores, instituciones, legislaciones*, editado por A. M. Rivas y C. Álvarez, 35–93. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Jociles, María I., Ana M. Rivas, y Ariadna Ayala. 2022. "Les représentations sociales des fournisseuses de gamètes en Espagne: Derrière le 'don' d'ovocyte, un travail invisibilisé et dévalorisé". *Enfances Familles Générations* 38. <http://journals.openedition.org/efg/12099>
- Kalampalikis, Nikos, Verena Haas, Nathalie Fieulaine, et al. 2010. "Enjeux psychosociaux du don de sperme: Le point de vue des couples". *Andrologie* 20, n° 2: 37–44.



- Kirkman, Maggie. 2003. "Egg and embryo donation and the meaning of motherhood". *Women & Health* 38, n° 2: 1–18.
- Klotz, Maren. 2016. "Wayward relations: Novel searches of the donor-conceived for genetic kinship". *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness* 35, n° 1: 45–57.
- Leckey, Robert. 2014. "Infiniment plus de choses dans la vie que dans la Loi: La reconnaissance des mères lesbiennes". *Droit et Société* 86: 115–32.
- Miettinen, Anneli, Anna Rotkirch, Anu-Mari Suikkari, y Venla Söderström-Anttila. 2019. "Attitudes of anonymous and identity-release oocyte donors towards future contact with donor offspring". *Human Reproduction* 34, n° 4: 672–78.
- Mohr, Sebastian. 2015. "Living kinship trouble: Danish sperm donors' narratives of relatedness". *Medical Anthropology* 34, n° 5: 470–84.
- Nordqvist, Petra. 2014. "The drive for openness in donor conception: disclosure and the trouble with real life". *International Journal of Law, Policy and the Family* 28, n° 3: 321–38. <https://doi.org/10.1093/lawfam/ebu010>
- Orobitg, Gemma, y Carles Salazar. 2005. "The gift of motherhood: Egg donation in a Barcelona infertility clinic". *Ethnos* 70, n° 1: 31–52. <https://doi.org/10.1080/00141840500048532>
- Pande, Amrita. 2015. "Blood, sweat and dummy tummies: Kin labour and transnational surrogacy in India". *Anthropologica* 57, n° 1: 53–62.
- Parry, Bronwyn. 2018. "Surrogate labour: Exceptional for whom?" *Economy and Society* 47, n° 2: 214–33. <https://doi.org/10.1080/03085147.2018.1487180>
- Porqueres, Enric. 2017. "Le corps reproductif globalisé: Questions de filiation et de parenté". *Ethnologie française* 167, n° 3: 393–98.
- Ragoné, Helena. 1996. "Chasing the blood tie. Surrogate mothers, adoptive mothers, and fathers". *American Ethnologist* 23, n° 2: 352–65. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.2.02a00090>
- Ragoné, Helena. 2000. "The gift of life: surrogate motherhood, gamete donation and constructions of altruism". In *Transformative motherhood: On giving and getting in a consumer culture*, editado por L. Layne. New York: New York University Press.
- Ramírez-Gálvez, María. 2014. "L'adoption d'enfants et le recours à la reproduction assistée interconnexions et déplacements". *Enfances Familles Générations* 21. <http://journals.openedition.org/efg/696>.
- Rivas, Ana M., y María I. Jociles. 2020. "¿Ayuda o trabajo?: La perspectiva de las donantes de óvulos sobre su participación en la reproducción biológica". In *Etnografía de los mercados reproductivos: Actores, instituciones y legislaciones*, editado por A. M. Rivas y C. Álvarez, 95–156. Valencia: Tirant lo Blanc.
- Rivas, Ana M., María I. Jociles, y C. Álvarez. 2016. "Posicionamientos y actitudes ante la comunicación de los orígenes en las familias formadas mediante TRA-D". In *Revelaciones, filiaciones y biotecnologías. Una etnografía sobre la comunicación de los orígenes a los hijos e hijas concebidos mediante donación reproductiva*, editado por M. I. Jociles, 37–68. Madrid: Trotta.
- Rivas, Ana M., María I. Jociles, y Ariadna Ayala. 2021. "Le travail (re)productif des donneuses d'ovules en Espagne". *Enfances, Familles, Générations* 38. <http://journals.openedition.org/efg/12099>.
- Schneider, David M. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of



Michigan Press.

- Smietana, Marcin. 2017. "Affective de-commodifying, economic de-Kinning: Surrogates' and gay fathers' narratives in U.S. Surrogacy". *Sociological Research Online* 22, n° 2: 163–175. <https://doi.org/10.5153/sro.4312>
- Smietana, Marcin, Sharmila Rudrappa, y Christina Weis. 2021. "Moral frameworks of commercial surrogacy within the US, India and Russia". *Sexual and Reproductive Health Matters* 29, n° 1: 1–17. <https://doi.org/10.1080/26410397.2021.1878674>
- Snowdon, Christine. 1994. "What makes a mother? Interviews with women involved in egg donation and surrogacy". *Birth* 21: 77–84.
- Strathern, Marilyn. 1992a. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1992b. *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship and the new reproduction technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strauss, Anselm, y Juliet Corbin. 1998. *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Teman, Elly. 2010. *Birthing a mother. The surrogate body and the pregnant self*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson, Charis. 2001. "Strategic naturalizing: Kinship in an infertility clinic". In *Relative values: Reconfiguring kinship studies*, editado por S. Franklin y S. McKinnon, 175–202. Durham: Duke University Press.
- White, Patricia. 2018. "Commercialization, altruism, clinical practice: Seeking Explanations for Egg and sperm donation in Spain and the UK". *Women's Health Issues* 28, n° 3: 239–50.
- Yanagisako, Sylvia, y Carol Delaney. 1995. "Naturalizing power". In *Essays in feminist cultural analysis*, coordinado por S. Yanagisako y C. Delaney, 1–22. New York; London: Routledge.



Saberes e fazeres do povo de axé na universidade

Knowledge and practices from the people of axé in the University

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12ywy>

Isabel Santana de Rose

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,

Departamento de Antropologia, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

ORCID: 0000-0001-5629-8203

Este trabalho tem como ponto de partida a disciplina “Catar folhas, saberes e fazeres do povo de axé”, ministrada por quatro mestras(es) negras(os) e ligadas a diferentes vertentes de religiões afro-brasileiras de Minas Gerais. O texto inclui também alguns episódios de outras disciplinas protagonizadas por mestras dos saberes tradicionais negras dentro do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Com base nesses exemplos empíricos, abordo algumas possíveis contribuições dos encontros de saberes para repensar, de uma forma ampla, as práticas de ensino, pesquisa e extensão dentro das universidades, bem como para discutir temas mais amplos incluindo racismo, epistemicídio e reparação histórica. Em um contexto político marcado pelos crescentes ataques à educação e às universidades públicas, resalto a importância das políticas de ações afirmativas e da presença tanto das mestras dos saberes tradicionais quanto dos conhecimentos e epistemologias afro e indígenas no ambiente acadêmico.

Saberes tradicionais; Religiões afro-brasileiras; Encontro de saberes; Políticas de ações afirmativas

This text is grounded in the experience of the course “*Catar folhas: knowledge and practices from the people of axé*” taught by four black experts in traditional knowledge connected to different Afro-Brazilian religious lineages in Minas Gerais. I also discuss some episodes from other courses taught by black experts in traditional knowledge in the context of the Transversal Formation Program in Traditional Knowledge (*Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais*) from the Federal University of Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte, Brazil). Based on these empirical examples, I reflect on some of the contributions from the knowledge encounters project toward broad transformations in teaching, research, and extension practices within Brazilian universities. I also reflect on the potential contributions of these initiatives to address broader topics such as racism, epistemicide, and historical reparations. In a political context characterized by growing attacks on education and public universities, I intend to highlight the relevance of affirmative action policies and the importance of the experts in traditional knowledge and the Afro and Indigenous epistemologies in academic settings.

Traditional knowledge; Afro-Brazilian religions; Knowledge encounters; Affirmative action policies.



“Um encontro feito de muitos encontros”: Encontro de Saberes e Formação Transversal em Saberes Tradicionais

Entre 2015 e 2017 participei como professora colaboradora no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais (FT Saberes Tradicionais) na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)¹. Durante esse período, acompanhei várias disciplinas como professora parceira e também colaborei na articulação, organização e divulgação das atividades do programa. Este texto tem como base esta experiência, buscando, a partir de uma reflexão posterior, retomar alguns de seus elementos centrais e sistematizar aspectos que me parecem fundamentais dentro destas iniciativas, bem como pensar a respeito de alguns de seus múltiplos desdobramentos². Tomo como ponto de partida aqui principalmente uma das disciplinas oferecidas na FT Saberes tradicionais “Catar folhas, saberes e fazeres do povo de axé”, que contou com duas edições, em 2016 e 2017, e foi ministrada por três e mestras e um mestre, todas negras(os) e ligadas a diferentes vertentes de religiões afro-brasileiras no estado de Minas Gerais. O texto inclui ainda alguns episódios que aconteceram em outras disciplinas desta formação e que também foram protagonizadas por mestras dos saberes tradicionais negras.

Em um contexto de crescentes ataques à educação e à universidade pública³, este trabalho discute a importância das políticas de ações afirmativas; da presença dos mestras e mestres dos saberes tradicionais; e dos conhecimentos e epistemologias afro e indígenas nas universidades brasileiras. Trago aqui também algumas reflexões preliminares a respeito das relações entre antropologia e negritudes, partindo da premissa de o debate sobre o racismo e a questão racial no Brasil diz respeito a todas e todos, e não apenas às pessoas negras (Ribeiro 2017)⁴. Finalmente, com base em experiências e exemplos empíricos, abordo algumas possíveis contribuições dos encontros de saberes para repensar, de uma forma ampla, as práticas de ensino, pesquisa e extensão dentro das universidades, bem como para discutir temas mais amplos incluindo racismo, epistemicídio, reparação histórica e políticas de ações afirmativas.

Como sugere a filósofa Djamilia Ribeiro (2017), a discussão sobre lugar de fala se relaciona diretamente ao debate a respeito da inclusão e do reconhecimento de outros saberes, não-hegemônicos, bem como com a proposta de ruptura com uma postura acadêmica mono-epistemológica. Nesse sentido, cabe destacar a importância da inclusão de saberes e discursos não-hegemônicos nas universidades brasileiras, especialmente aqueles produzidos a partir das matrizes afro e indígenas, que foram historicamente invisibilizadas e marginalizadas (ver, entre outros, Carvalho 2006a, 2006b, 2010; Carvalho *et al.* 2020; Carvalho e Vianna 2020; Barbosa Neto, Rose e Goldman 2020; Rose, Barbosa Neto e Goldman 2021). No que diz respeito à antropologia, de maneira geral, principalmente nas abordagens clássicas, esses saberes e fazeres foram relegados à posição de “objetos” de pesquisa, sendo que as praticantes dos saberes tradicionais tiveram sua agência e protagonismo invisibilizados. Assim, não causa surpresa que, embora valorizados nos textos das etnografias, os saberes tradicionais e suas praticantes, e em especial

1 Nessa época eu era bolsista de pós-doutorado, inicialmente vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN/UFMG), e posteriormente vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social (PPGCOM/UFMG). Especificamente durante o ano de 2017, desenvolvi junto ao PPGCOM um projeto direcionado para sistematizar parte das experiências da FT Saberes Tradicionais. Esse texto é um resultado de experiências vivenciadas durante esse período, e das reflexões sobre elas que continuam reverberando (ver também Rose e Okenda 2021).

2 Apresentei uma primeira versão deste trabalho no encontro Antropologias e Negritudes, realizado pelo Mandacaru, Grupo de Estudos em Gênero, Saúde e Direitos Humanos (PPGAS/UFAL) como parte da programação da 9ª Bienal do Livro de Alagoas (Maceió, outubro de 2019). Agradeço à colega e amiga Nadia Elisa Meinerz, pelo convite que me motivou a fazer uma sistematização inicial dessas ideias.

3 A primeira versão deste texto foi originalmente redigida durante o (des)governo de Jair Bolsonaro. Por mais que o cenário atual esteja indiscutivelmente melhor, considero que não superamos muitos dos desafios e ameaças políticos e sociais vividos durante aquele período.

4 É importante apontar que este texto parte da perspectiva de uma pessoa socialmente lida como branca e que, portanto, não experiencia o racismo diretamente. Somado a isto, este trabalho não está baseado numa pesquisa sistemática sobre relações raciais, mas sim na reflexão a respeito de uma experiência da qual participei durante alguns anos, ligada a políticas de ações afirmativas e seus desdobramentos.



as cosmologias afro-indígenas, em geral são mantidos cuidadosamente afastados das universidades (Barbosa Neto e Goldman 2022).

A filósofa Sueli Carneiro (2023) retoma o conceito de epistemicídio para caracterizar o “processo permanente de produção da inferioridade intelectual” que incide sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores racialmente (Carneiro 2023, 51), e que está diretamente relacionado às relações assimétricas que costumam ser estabelecidas entre os saberes eurocêntricos hegemônicos e outros modos de saber e conhecer sobre o mundo. Esta autora dialoga com o trabalho de Michael Foucault para argumentar que há um “dispositivo da racialidade” operando na sociedade brasileira, configurando a “racialidade como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades” (Carneiro 2023, 7). Para Carneiro, o epistemicídio constitui um dos elementos centrais no dispositivo da racialidade. Ela chama atenção ainda para o papel da educação na reprodução de poderes, saberes e subjetividades hegemônicos e ressalta a relação estreita entre o epistemicídio e a negação do acesso à educação, bem como a permanência e a persistência das desigualdades raciais no campo da educação no Brasil (Carneiro 2023).

Deste modo, o conceito de epistemicídio proposto por Carneiro (2023) é pertinente para caracterizar o quadro de exclusão epistemológica predominante nas universidades brasileiras até bem recentemente. Este quadro começou a mudar ao longo das últimas duas décadas, com a implementação e a consolidação das políticas de ações afirmativas. Estas resultaram no ingresso de um número significativo de alunas e alunos negras e indígenas, bem como de estudantes egressas de escolas públicas, tanto na graduação quanto na pós-graduação, contribuindo para romper com o *continuum* da exclusão étnico-racial característico das universidades no país (Carvalho e Vianna 2020). Cabe apontar que as ações afirmativas no ensino superior têm como uma de suas consequências uma série de processos de transformação heterogêneos e abrangentes nas universidades, em termos institucionais, pedagógicos e epistemológicos (Rose, Barbosa Neto e Goldman 2021), contribuindo para povoar os ambientes acadêmicos por afetos, percepções e desejos que antes eram raramente encontrados nestes espaços (Barbosa Neto e Goldman 2022). Neste cenário, especificamente no âmbito do ensino, uma recorrência tem sido a exigência de ementas e currículos mais ligados a pautas étnico-raciais, de gênero e sexuais (Assis e Gomes 2021; Vieira, Lôbo e Maxakali 2021; Castro 2022). Estas demandas envolvem o questionamento de uma metodologia de ensino “tradicional brancocêntrica” (Vieira, Lôbo e Maxakali 2021, 81) e a proposta de “redimensionar a educação brasileira através da experiência racial” (Assis e Gomes 2021, 101), bem como da dimensão de gênero.

Desenvolvido na Universidade de Brasília (UnB) a partir de 2010, o encontro de saberes constitui um desdobramento da luta por políticas de inclusão e de ações afirmativas, principalmente para negras(os) e indígenas, nas universidades brasileiras. Este programa encontra-se vinculado às atividades do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCT Inclusão) e pode ser considerada como um marco inaugural no que diz respeito às iniciati-



vas direcionadas para a inclusão das mestras e mestres dos saberes tradicionais como professoras(es) nas universidades. Esta proposta parte da premissa de que as políticas de ação afirmativa no ensino superior e na educação de modo geral devem ir além da inclusão de alunas e alunos negros e indígenas, abrangendo também os *saberes afro e indígenas* (Carvalho, 2010). Para que esta premissa se concretize, é necessária “uma ampliação radical do corpo docente universitário, englobando os mestres e sábios indígenas e afro como professores de cursos regulares em diferentes áreas”, e uma ampliação do universo dos saberes presentes nas universidades, possibilitando abranger uma “multiepistemia” (Carvalho 2010, 241, tradução minha).

Em termos mais práticos e concretos, um dos princípios fundamentais do encontro de saberes é o de que as mestras(es) devem receber uma remuneração equivalente àquela das professoras efetivas do corpo docente. Mais recentemente, vem se consolidando também discussões e iniciativas a respeito do título de notório saber, titulação equivalente ao doutorado conferida às mestras(es) dos saberes tradicionais. Na UFMG, por exemplo, a concessão do título de notório saber foi regulamentada em 2020 por meio de uma Resolução Complementar do Conselho Universitário, e até o momento 16 mestras e mestres receberam esta titulação nesta universidade⁵. Os arranjos institucionais para viabilizar, seja a participação e a remuneração das mestras(es), seja a titulação por notório saber, variam de acordo com a universidade e os contextos locais.

Pensadas em termos amplos, as experiências de encontro de saberes remetem diretamente a debates prévios ligados à crescente afirmação e reconhecimento das diferenças étnicas, de gênero, orientação sexual, religiosa, entre outras, tanto na América Latina quanto no âmbito internacional. Reflexos desse processo incluem o reconhecimento do caráter multiétnico, pluricultural e multilíngue dos países latino-americanos, que se encontra presente nas constituições de muitos desses países, redigidas entre os anos 1980 e 1990. Abrangem também a proliferação de políticas públicas que passaram a valorizar as diferenças culturais, especialmente em áreas-chave como território, educação, saúde e patrimônio. Um exemplo particularmente relevante para a presente discussão está nos debates sobre interculturalidade, termo que emergiu na América Latina no contexto educacional, mais precisamente com referência à educação escolar indígena, paralelamente ao fortalecimento dos movimentos indígenas a partir da década de 1980 (ver, entre outros, Candau e Russo 2010; Candau 2010)⁶.

Nesta perspectiva mais abrangente, a ideia de encontro de saberes engloba, somado à inclusão remunerada de mestras e mestres dos saberes tradicionais como professoras nas universidades, outras políticas de ações afirmativas, tais como reservas de vagas ou vestibular diferenciado para estudantes negras e indígenas, na graduação e na pós-graduação, e cursos de licenciatura intercultural (Barbosa Neto, Rose e Goldman 2020; Rose, Barbosa Neto e Goldman 2021). Pode-se afirmar que todas essas iniciativas “seguramente têm como um de seus aspectos comuns a construção de um meio acadêmico mais diverso, plural e inclusivo” (Rose, Barbosa Neto e Goldman 2021, 13), e se situam dentro de um processo mais amplo de

5 O Conselho Universitário da UFMG regulamentou, por meio da Resolução Complementar nº 01/2020, a concessão do título de doutorado por notório saber a pessoas com alta qualificação, cuja contribuição seja reconhecidamente significativa e socialmente relevante. Para maiores informações, ver <https://www.saberestradicoinais.org/category/notorio-saber/>, acesso em junho de 2024. Para uma análise sobre o tema da titulação por notório saber, ver Goulart 2021.

6 Não é meu objetivo aqui aprofundar esta questão. Em suma, é possível dizer que tanto a categoria de interculturalidade quanto o debate sobre este tema foram constituídos na América Latina a partir principalmente dos movimentos indígenas e afrodescendentes, e de lutas, práticas e processos que questionam os legados eurocêntricos e os processos de homogeneização cultural (ver, entre outros, Candau e Russo 2010, Candau 2010, Walsh 2010).



transformação das universidades.

Neste cenário, a inclusão do conhecimento das mestras e mestres de comunidades tradicionais nas universidades é importante, entre outros aspectos, porque possibilita romper com a monoepistemologia que em geral caracteriza os meios acadêmicos no país. Ao mesmo tempo, esta inclusão propicia um questionamento do caráter eurocêntrico das universidades brasileiras, bem como o diálogo com as lógicas, racionalidades e cosmovisões indígenas e africanas, que, como vimos, costumam ser confinadas à condição de objetos de estudos antropológicos (Carvalho 2010). Mais um objetivo importante do encontro de saberes, que ressoa com discussões contemporâneas da antropologia e outros campos da ciência, é buscar uma aproximação simétrica entre os saberes acadêmicos e aqueles provenientes de outros modos de experimentar e conhecer o mundo, em especial os das matrizes indígenas e afrodescendentes, colocando a ciência em intenso diálogo com um manancial de conhecimentos historicamente invisibilizados (Brasil *et al.* 2014; Guimarães *et al.* 2017).

A partir de 2014 a proposta do encontro de saberes começou a se expandir e atualmente já abrange pelo menos 18 universidades públicas no país (Vianna 2023)⁷, além de duas instituições internacionais⁸, o que sugere uma tendência consolidada de expansão dessa proposta (Carvalho e Vianna 2020, 26). Até o ano de 2020, essas iniciativas contaram com a participação de 243 mestras e mestres das mais diversas culturas e regiões do país; 120 professoras e professores de diferentes áreas do conhecimento acadêmico; e abrangeram mais de 3.000 alunas e alunos (incluindo graduação, pós-graduação e extensão), totalizando cerca de quatro mil horas de carga horária (Carvalho e Vianna 2020, 26). É importante mencionar que, em cada uma dessas universidades, as experiências foram realizadas em diferentes formatos e arranjos, abrangendo diversas áreas de conhecimento e, em muitos casos, buscando conexão com os contextos e as comunidades locais e regionais (Barbosa Neto e Goldman 2022). Nesse sentido, existe uma grande variação dentro dessas iniciativas, inclusive dentro de uma mesma universidade, sendo que cada disciplina, e mesmo cada aula, constituem um “encontro exclusivo em forma e conteúdo”, trazendo resultados únicos de aprendizagem (Carvalho e Vianna 2020, 30).

Na UFMG essa iniciativa teve início em 2014 por meio de um projeto-piloto e foi oficializada em 2015 através da Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), tornando-se a Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Desde então, esse programa conta com uma oferta semestral regular de disciplinas, que são abertas para alunas e alunos de todos os cursos de graduação⁹. Como aponta Edgar Barbosa Neto, “nas disciplinas que compõem essa formação são ensinados os conhecimentos acerca das plantas, das raízes, dos modos de curar, do desenho, dos cantos, das rezas, do cinema, dos espíritos, da capoeira, das divindades, dos saberes orgânicos, da arquitetura, da história, do território, etc.” (Barbosa Neto 2020, 4). Para esse autor, o caráter transversal da formação está ligado ao fato de ser aberta para todos os cursos da UFMG, “não se limitando, portanto, a circunscrição das grandes áreas do conhecimento” (*idem*).

7 Estas incluem, entre outras: Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Universidade Estadual do Ceará (UECE); Universidade Federal do Pará (UFPA, campus de Belém e Bragança); Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB); Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal do Cariri (UFCA); Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM); Universidade Federal Fluminense (UFF); Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Universidade Federal de Roraima (UFRR); Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) (Carvalho e Vianna 2020).

8 Estas são a Universidade de Música de Viena, Áustria, e a Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, na Colômbia (Carvalho e Vianna 2020).

9 Para maiores informações, ver <http://www.saberestradicional.org/>



“Catar folhas”: saberes e fazeres do povo de axé

O curso “Catar Folhas”: Saberes e Fazeres do Povo de axé aborda as artes rituais, os estilos de pensamento e os modos de existência das comunidades afro-brasileiras, em seus lados de Ketu, de Angola, do Reinado e da Umbanda. A disciplina traduz também o compromisso do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais com o ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira, tornado obrigatório pela Lei 10.639/03.

(Ementa da disciplina “Catar folhas”: saberes e fazeres do povo de axé, Formação Transversal em Saberes Tradicionais, 2016)

Como vimos, a disciplina “Catar folhas”: saberes e fazeres do povo de axé teve duas edições, em 2016 e 2017, e foi ministrada por três mestras e um mestre ligadas a diferentes expressões da religiosidade afro-brasileira em Minas Gerais, todas elas e ele negros. Deste modo, a disciplina teve como um dos seus temas principais as relações entre a universidade e os terreiros (Barbosa Neto e Goldman 2022). Ela contou ainda com a participação de quatro assistentes¹⁰, uma acompanhando cada mestra, e de professoras(es) parceiras¹¹, vinculadas a diferentes cursos e programas de pós-graduação da UFMG. Como mencionei anteriormente, eu acompanhei a disciplina como professora parceira nas duas edições, tendo participado de todas as aulas e outras atividades, bem como colaborado com a organização, articulação e divulgação do curso. Neste texto procuro retomar e sistematizar alguns aspectos que considero importantes dessa experiência, bem como alguns de seus múltiplos desdobramentos e implicações.

Maria Efigênia da Conceição ou *Mametu Muiandê* é a matriarca do quilombo *Manzo Ngunzo Kaiango*, comunidade tradicional de matriz africana de nação bantu localizada no bairro Santa Efigênia, na região metropolitana de Belo Horizonte¹². Fundada por ela há cerca de quarenta anos, essa comunidade constitui uma referência importante na região para o conhecimento da filosofia afro-brasileira, tendo obtido o certificado de autorreconhecimento como remanescente de quilombo em 2007. Muiandê nasceu em 1946, em Ouro Preto (MG), e é uma sacerdotisa do Candomblé e da Umbanda, com aproximadamente cinquenta anos de santo na Umbanda, e trinta anos de “despertamento” de sua *Inquice Matamba* no Candomblé. Segundo a própria Mãe Efigênia, sua formação, iniciada aos 11 anos de idade, exige grande dedicação e um aprendizado contínuo. É um “catar folhas” cotidiano. Como gosta de dizer a mestra, “só recebemos, os nossos títulos, como os seus doutorados, com vinte um anos de total dedicação aos conhecimentos, saberes e fazeres” – e complementa: isso não significa “o fim do processo de aprendizado”, pois “o processo de formação” é permanente. *Mametu Muiandê* também tem amplo conhecimento nos saberes e fazeres ligados às práticas medicinais e de ervas, raízes, banhos. Ela atende a comunidade local e presta serviços sociais. Em suas aulas, foi acompanhada por sua filha carnal Cássia Cristina da Silva ou *Makota Kidoiale*, que teve uma participação fundamental nas duas edições da disciplina. Como militante, mulher negra, liderança quilombola e de terreiro de axé, Kidoiale tem experiência na articulação e mobilização de diferentes se-

10 Dentro do formato da FT Saberes Tradicionais, todas as mestras e mestres que participam do programa costumam ser acompanhadas por uma assistente, que participa das aulas e outras de atividades. Geralmente, a assistente costuma ser da mesma comunidade ou grupo que a mestra, e sua presença visa, entre outros aspectos, potencializar o processo de transmissão de conhecimento mestra/assistente.

11 Na FT Saberes Tradicionais (e também em outras iniciativas ligadas ao encontro de saberes), de maneira geral, cada mestra ou dupla de mestras costuma ser acompanhada por, pelo menos, uma professora parceira, que tem o papel de contribuir para a organização dos encontros. Idealmente, esta costuma ser alguém que trabalha em uma área confluyente àquela da mestra (Barbosa Neto 2020).

12 As biografias de todas as mestras e mestres que participam da Formação Transversal em Saberes Tradicionais estão disponíveis no site do programa, <http://www.saberestradicoinais.org/>, bem como outros materiais, incluindo videoaulas e retratos das mestras em vídeo.



guimentos representativos da população afrodescendente de Belo Horizonte – capoeira, Umbanda, Reinado, Candomblé, quilombos – em torno das lutas por igualdade racial, contra a intolerância religiosa e todas as formas de discriminação.

A mestra Nilsia Lourdes dos Santos, ou *Iyanifá Ifadara*, é a sacerdotisa do *Ile Asé Itesiwajú Aterosun*, localizado no município de São José da Lapa, na região metropolitana de Belo Horizonte. Nilsia foi iniciada há mais de trinta anos nos conhecimentos, na vida e nos mistérios do ketu, cujos fundamentos remontam à milenar cultura yorubá da África ocidental. No ano de 2011 foi iniciada na Nigéria nos segredos do Ifá, um conhecimento predominantemente masculino. Isso contribuiu para estreitar as relações entre o seu *ilê* e a cultura yorubá da Nigéria, constituindo um espaço de trocas. Graduada em Serviço Social e mestre em Antropologia Social pelo PPGAN/UFGM, Nilsia é fluente em italiano, inglês e yorubá. Acrescente-se ainda que ela participou em diversos comitês e conselhos ligados a temas como combate ao tráfico de pessoas e direitos humanos.

Pedrina Lourdes dos Santos é a capitã da Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira, cidade localizada a 150 quilômetros de Belo Horizonte e onde a Mestra nasceu. Pedrina é reconhecida como pesquisadora com grande conhecimento em cantos e oralidade em línguas africanas de matriz banto, em história e cultura afro-brasileiras, sobretudo no que se refere às artes rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário¹³, e como pensadora negra sobre relações étnico-raciais. Ela começou a dançar e tocar na Guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês (fundada em 1964) aos 11 anos de idade, quando seu pai não conseguiu reunir número suficiente de homens para compor a guarda e permitiu que ela e outras jovens saíssem no grupo que tradicionalmente restringia a participação de mulheres. Com a morte do pai em 1980 assumiu com um irmão a capitania do grupo, sendo considerada uma das primeiras mulheres capitãs de uma guarda de massambique, de que faz parte há 42 anos. Apesar das dificuldades que encontrou por ser mulher numa manifestação que tradicionalmente privilegia a liderança masculina, Mestra Pedrina é reconhecida dentro e fora de Minas Gerais. Ministra cursos e palestras, e coordena ações culturais e grupos de trabalho relacionados com os saberes de matriz africana e afro-brasileira cujo ensino foi tornado obrigatório pela Lei 10.639/03.

Finalmente, o Pai Ricardo de Moura é sacerdote da Associação de Resistência Cultural Afro-Brasileira Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), centro de Umbanda que atua desde 1966 no complexo da Pedreira Prado Lopes, em Belo Horizonte. A Casa foi erigida pelos seus pais, ambos iniciados nas tradições afro-brasileiras de raiz banto. Pai Ricardo herdou dos pais os conhecimentos sobre as ervas, os toques e cuidados com os tambores, as cantigas, as benzeções, rezas e consulta ao oráculo de búzios com fundamento na matriz Angola, saberes que ele busca preservar e difundir na cidade de Belo Horizonte. Seguindo a tradição iniciada pela sua família, ele organiza anualmente dois grandes eventos em espaços públicos de Belo Horizonte, ligados às tradições afro-brasileiras¹⁴. O objetivo de tais atividades é estimular o reconhecimento dessas tradições pela população da cidade, buscando contribuir para modificar a situação de racismo religioso vivido

13 O Reinado de Nossa Senhora do Rosário, também conhecido como Congado, é um complexo sistema de artes e saberes negros ligados especialmente à devoção a Nossa Senhora do Rosário, que envolve grupos de músicos e dançantes, especializados em uma performance ritual singular.

14 Estes são a Festa de Iemanjá, que ocorre em agosto na Lagoa da Pampulha; e a Noite da Libertação, evento realizado em maio que celebra a abolição da escravidão, privilegiando a agência da ancestralidade afro-brasileira, especialmente dos Pretos Velhos, na luta histórica pela liberdade e dignidade do povo negro.



pelo povo negro de axé. Ricardo de Moura atua ainda na diretoria do CENARAB (Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira), instituição parceira da SEPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) que visa fortalecer as comunidades tradicionais e combater o racismo e a intolerância religiosa.

A edição de 2016 da disciplina “Catar folhas” contou com a participação de cerca de 40 alunas e alunos da graduação, de diferentes cursos da UFMG. Já na edição de 2017, fizemos uma parceria com a Secretaria de Educação de Belo Horizonte e abrimos 30 vagas, como curso de extensão, para profissionais da educação e da cultura da rede pública do município. Esta constituiu, portanto, uma experiência de inclusão inovadora, contando com a presença, no mesmo espaço, das mestras e mestres, muitas vezes acompanhadas por convidadas de suas comunidades; de alunas e alunos de graduação de diferentes cursos (50 vagas); de alunas e alunos de pós-graduação; e das profissionais da educação e da cultura (30 vagas)¹⁵. Trata-se, assim, de um exemplo de como o encontro de saberes pode criar “possibilidades interessantes de conexão entre diferentes experiências de inclusão, além de permitir que se inventem arranjos singulares entre o ensino, a pesquisa e a extensão” (Barbosa Neto 2020, 6). Como argumenta Barbosa Neto, uma das principais potencialidades do encontro de saberes é que este atue “como uma espécie de intercessor para a criação de várias possibilidades de encontro”, criando “condições para que outras conexões, autônomas a ele, possam acontecer” (Barbosa Neto 2020, 10-12; Barbosa Neto e Goldman 2022).

As aulas do curso “Catar folhas” foram realizadas em diferentes espaços dentro da universidade, incluindo salas de aula convencionais, a Estação Ecológica da UFMG e o Jardim Mandala, dois lugares abertos, amplos e que contêm área verde, possibilitando diversos tipos de vivências e atividades¹⁶. Somado a isso, tentamos também ocupar os espaços dos terreiros, participando de diferentes atividades desenvolvidas nessas comunidades. As(os) alunas(os) envolveram-se ainda na organização de duas festas realizadas pela casa do Pai Ricardo em espaços públicos de Belo Horizonte, a Festa de Iemanjá e a Noite da Libertação, dedicadas, respectivamente, para Iemanjá e para os pretos velhos. Como mencionei acima, esses eventos são organizados anualmente pelo CCPJO com o objetivo de estimular o reconhecimento das tradições afro-brasileiras pela população da cidade de Belo Horizonte e de combater a intolerância e o racismo religioso.

Saberes contornando burocracias: territorialidades, representatividade, performance e ancestralidade

A seguir, desenvolvo algumas reflexões baseadas nas experiências da disciplina “Catar folhas”, incluindo ainda episódios que aconteceram em outros cursos da FT Saberes Tradicionais que também foram ministrados por mestras negras. Essas ideias foram sistematizadas nos seguintes eixos: espaços onde as aulas acontecem e seus desdobramentos; relações e tensões entre saberes tradicionais e procedimentos acadêmicos e institucionais; importância da presença das mestras e mes-

15 Nesse ano também foi realizada uma edição noturna condensada da disciplina, com uma carga horária menor, sendo que a disciplina diurna teve carga horária de 120 horas/aula e a noturna de 60 horas/aula.

16 A Estação Ecológica da UFMG é uma unidade de conservação, pesquisa e educação ambiental situada dentro do *campus*, que atua como parque e escola e que conta com muito espaço verde. Já o Jardim Mandala está localizado na área da Faculdade de Educação (FAE/UFMG) e é formado por um jardim com muitas plantas medicinais e ornamentais. Ele inclui ainda uma casa que foi construída coletivamente durante uma das disciplinas da FT Saberes Tradicionais, seguindo padrões tradicionais de arquitetura xakriabá, feita de barro e coberta com pinturas de toá.



tres negros na universidade. Partindo desses temas, levanto algumas perguntas, especificamente pensando o papel da antropologia nesse contexto, e as relações entre esta disciplina e a negritude. Por fim, aponto para a centralidade dos atores e da agência não-humana nas cosmovisões afro-indígenas, sugerindo que proposta de inclusão epistêmica prevista no encontro de saberes envolve também levar a sério essas dimensões, considerando-as como modos válidos e legítimos de conhecimento sobre o mundo.

No que diz respeito aos lugares onde as aulas acontecem, por um lado considero que é politicamente importante as mestras e mestres ocuparem as salas de aula convencionais, trazendo saberes e formas de conhecimento que comumente costumam ser excluídas desses espaços. Nesse sentido, é possível afirmar que esses saberes e formas de conhecimento contribuem para transformar o espaço e as práticas lá realizadas. Como sugere Emílio Nolasco, devemos dar menos importância para a arquitetura dos ambientes acadêmicos, e mais destaque para a potência dos mundos que a ocupam (Carvalho *et al.* 2020, 151). Por outro lado, as aulas mostraram que o espaço das salas de aula muitas vezes pode constranger ou limitar as práticas propostas pelas mestras, bem como a própria dinâmica da transmissão dos conhecimentos, e foi importante ocupar outros lugares da universidade, mais abertos e verdes, para possibilitar diferentes tipos de experiência¹⁷.

Um exemplo interessante no que diz respeito à possibilidade de modificação dos espaços acadêmicos envolveu a participação do Pai Ricardo na primeira edição da disciplina “Catar folhas”, em 2016. Nessa ocasião, durante as quatro aulas que ministrou, ele propôs transformar a sala de aula num terreiro. Esta iniciativa de modificação do espaço envolveu trazer para este ambiente, um coletivo de participantes do Centro de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), bem como vários elementos característicos de uma casa de axé: atabaques, cantos, vestimentas, danças, comidas, entre outros, produzindo uma experiência multisensorial e sinestésica. Somado a isto, este processo também envolveu ensinar para as alunas como se conduzir dentro de um terreiro, um conhecimento complexo e heterogêneo, que varia de casa para casa (ver, entre outros, Barbosa Neto 2012), mas que inclui um aprendizado profundo, pautado na corporalidade, na oralidade e no respeito. Nesse sentido, Pai Ricardo contribuiu para deslocar e ampliar nossas concepções a respeito do que é – ou do que pode ser – uma aula, realizando algo que poderia ser descrito como “aula-acontecimento”, “aula-ritual” ou “aula performance”.

O termo *performance cultural* foi introduzido por Milton Singer (1972, citado em Hartman e Langdon 2020) na década de 1970 para pensar “eventos culturais e artísticos marcados por um limite temporal, uma sequência de atividades, um programa de atividades organizado, um conjunto de atores ou *performers*, plateia, local específico e motivação” para acontecer (Hartman e Langdon 2020, 5-6). Outro aspecto importante da definição proposta por Singer é que as performances são compostas por múltiplos meios de comunicação “que incluem não só a linguagem falada, mas meios não linguísticos, tais como cantos, dança, interpretações performativas, artes gráficas e plásticas” (Hartman e Langdon 2020, 6). Já Dell Hymes

17 Para outra reflexão interessante a respeito dos diferentes espaços nos quais acontecem as aulas no contexto do encontro de saberes e seus desdobramentos, ver Poglia, Salom e Mestre Churrasco 2020.



(1975, citado em Hartman e Langdon 2020), enfatizou a performance como prática e realização criativa, chamou atenção para sua dimensão emergente e ressaltou que a performance não é apenas um meio de comunicação, mas também modifica o conhecimento. Richard Bauman (Bauman 1977, citado em Hartman e Langdon 2020) partiu dessas abordagens e enfocou “especificamente a interação entre os atores na construção dos eventos e suas implicações poéticas e políticas” (Hartman e Langdon 2020, 6). Nesta definição, os elementos centrais que compõem uma performance incluem o *keying* ou enquadramento, *display* ou demonstração, competência e avaliação (idem). Somado a isto, a abordagem proposta por Bauman “prioriza os aspectos estéticos, poéticos e políticos (relacionados ao poder) das performances e ressalta a experiência em relevo e a qualidade emergente destas” (Hartman e Langdon 2020, 6).

Se pensarmos em um diálogo com o campo da antropologia da performance¹⁸, vemos que vários elementos centrais nas definições de performance cultural mencionados acima estão presentes nas aulas do Pai Ricardo e na sua proposta de transformar a sala de aula em um terreiro. Como apontado por Bauman (1977), nessas aulas o enfoque muitas vezes esteve mais nos meios de transmitir a mensagem do que no próprio conteúdo. A ênfase nos aspectos poéticos, estéticos e sensoriais, bem como na corporalidade, a presença de múltiplos meios comunicativos simultâneos, a sinestesia e o enquadramento contribuíram para suspender o fluxo dos acontecimentos da vida cotidiana e gerar um deslocamento do olhar. Deste modo, essas “aulas rituais” ou “aulas performances” produziram o que Bauman chamou de “experiência em relevo”, potencializando a criatividade e a reflexividade.

Somado a isto, Pai Ricardo, bem como todas as mestras que participaram do curso, enfatizaram a transmissão oral do conhecimento, bem como suas dimensões práticas e suas relações com territórios existenciais e cosmológicos específicos, em um contraste muitas vezes explícito com a valorização da escrita que costuma caracterizar os ambientes acadêmicos. Embora muito heterogêneos, os métodos de transmissão do conhecimento utilizados pelos povos e conhecimentos tradicionais são quase sempre “baseados na oralidade, na escuta e na prática contínua e cotidiana” (Carvalho e Vianna 2020, 30). Como afirma Makota Kidoiale, os conhecimentos dos povos africanos “eram transmitidos através da oralidade e da vivência diária na comunidade (terreiro/casa/tradição)”, mesmo na diáspora (Carvalho *et al.* 2020, 139). Ainda de acordo com ela, “para as culturas africanas, não há conhecimento adquirido que não provenha da vivência prática diária” (idem).

Em uma linha que se aproxima das discussões propostas por Makota Kidoiale mencionadas acima, alguns pesquisadores negros¹⁹ contemporâneos que estudam o campo das religiões afro-brasileiras também chamam atenção para o papel e a importância da oralidade nesses contextos, tanto no que diz respeito ao registro quanto às formas de transmissão do conhecimento. Ari Lima Alves (2021) e Humberto Santana Junior (2018) refletem a respeito de seus lugares enquanto pesquisadores negros que estudam relações étnico-raciais e religiões afro-brasileiras, trazendo perspectivas críticas a respeito das abordagens antropológicas

18 De acordo com Luciana Hartman e Esther Jean Langdon (2020), o conceito de *performance* surgiu na década de 1970 nas interfaces entre os estudos sobre ritual, teatro e linguagem como comunicação e as pesquisas sobre as sociedades ocidentais urbanas contemporâneas (Hartman e Langdon 2020). Os estudos sobre performance constituem um campo interdisciplinar e diverso que parte de preocupações com a produção da ação simbólica e da prática expressiva e dialoga com reflexões críticas mais amplas a respeito da pesquisa e da escrita antropológicas, seus limites e suas potencialidades (Hartman e Langdon 2020). Existem diferentes abordagens teóricas e linhas dentro da antropologia da performance de modo geral, e também no Brasil. Por motivos de recorte e enfoque, não é meu objetivo aprofundar essa discussão aqui, para maiores informações ver, entre outros, Hartman e Langdon 2020; Langdon 2006; Langdon e Pereira 2012; Cardoso 2009; Raposo, Cardoso, Dawsey e Fradique (orgs.) 2013.

19 Para enfatizar uma perspectiva feminista sobre ciência e uma reflexão crítica sobre hierarquias e assimetrias de gênero nos contextos acadêmicos e na produção do conhecimento de modo geral, empreguei predominantemente, ao longo do texto, a flexão de substantivos e adjetivos no feminino. Como exceção, nos parágrafos a seguir, como estou tratando da produção de dois antropólogos negros homens, optei por usar a flexão no masculino.



clássicas. Alves (2021) conta como inicialmente tinha resistências em fazer pesquisa ou escrever sobre as religiões afro-brasileiras, mas foi orientado a fazer isto pelo seu sacerdote, bem como pelo caboclo que o acompanha, desde que adotasse uma abordagem distinta daquela presente nos estudos antropológicos clássicos a respeito do tema.

De acordo com o autor, a nova abordagem que ele procurou desenvolver envolvia, entre outras questões, não revelar os mistérios ou segredos do candomblé, ponto que se relaciona diretamente com a reflexão a respeito do lugar e do papel tanto da palavra quanto da escrita nesses contextos. Alves (2021) aponta como muitas vezes os pesquisadores têm acesso privilegiado às lideranças, aos segredos e aos fundamentos dos terreiros, colocando em questão as hierarquias e as lógicas locais de transmissão do conhecimento. Nesses contextos, a palavra representa poder, e o acesso a certas informações e conhecimentos implica diretamente em autoridade, legitimidade e respeito (Alves 2021). Desse modo, para Alves, ao expor o saber religioso para o olhar público, as etnografias sobre o candomblé muitas vezes desestabilizam os controles hierárquicos internos sobre o saber (Castillo 2008, citado em Alves 2021). O autor, portanto, ressalta o papel da oralidade como forma de registro e de transmissão dos conhecimentos no candomblé, e relaciona a oralidade às dimensões do segredo e do mistério (Alves 2021).

Santana Junior (2018) afirma que as religiões de matriz africana geralmente são estudadas com base em conhecimentos e premissas eurocêntricas e discute os desafios de pensar essas religiões a partir das epistemologias oriundas dos terreiros. Ele retoma as discussões sobre as relações entre antropologia e colonialismo, e reflete como estas incidem especificamente nos estudos clássicos a respeito das religiões afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, o autor indica que a entrada de pessoas negras na universidade, e na antropologia em particular, coloca novos problemas e questões para a abordagem antropológica (Santana Junior 2018). Santana Junior traz a noção de “encruzilhadas epistemológicas” (2018, 253) e ressalta que nas religiões afro – e no candomblé em particular – existe um aprendizado diferenciado, caracterizado pela tradição oral enquanto forma de registro e de transmissão do conhecimento (2018, 255), sendo os terreiros um “lugar de constante aprendizado com poéticas e estéticas próprias” (idem). Assim como Alves (2021), Santana Junior (2018) chama atenção para a tradição oral, a fala e a palavra como instrumentos de poder tanto nas civilizações que vieram do continente africano quanto nas religiões de matriz africana.

De maneiras diferentes, tanto Alves quanto Santana Junior indicam que existem diferenças na compreensão da pedagogia das religiões afro – e especificamente do candomblé – “sobre o segredo e o trânsito da informação e do conhecimento” e a concepção a respeito de informação e conhecimento presente na pesquisa antropológica e na etnografia (Alves 2021, 427). Desta maneira, ambos os autores levantam questões que dizem respeito aos mistérios, aos segredos e à delicada relação entre transmissão oral de conhecimentos em religiões iniciáticas, pesquisa, escrita e etnografia. Em um texto já clássico, Goldman (2005) também traz esse debate a respeito dos processos de aprendizado e transmissão do conhecimento



nos terreiros, chamando atenção ainda para a dimensão da temporalidade envolvida nesses processos. Ele afirma que, no *candomblé*,

o que se deve aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima. Aquele que deseja aprender alguma coisa no *candomblé* sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa (Goldman 2005, 7).

Nesse sentido, quando pensamos nas relações entre terreiros e universidade, é importante levar em conta, entre outros aspectos, concepções distintas a respeito da temporalidade, sendo que os processos de aprendizado e os tempos de transmissão do conhecimento nos terreiros dificilmente coincidem com os tempos e os prazos acadêmicos.

A discussão a respeito das relações entre oralidade e escrita está estreitamente ligada a um debate mais amplo sobre “as possíveis conexões e confluências, mas também os impasses, equívocos e riscos presentes nos encontros e relações entre distintos modos de transmissão de conhecimento, muitas vezes classificados como ‘acadêmicos’ e ‘tradicionais’” (Rose, Goldman e Barbosa Neto 2021, 15). É importante ressaltar que não se trata aqui de opor oralidade e escrita de uma forma estática e essencialista, mas apontar para as “possibilidades e limites nas traduções, passagens e deslocamentos entre saberes tradicionais e escrita” (*idem*), bem como para as múltiplas possibilidades de articulação e co-habitação dessas distintas práticas de produção, registro e transmissão de conhecimentos.

Tendo em vista as questões levantadas até aqui, é possível dizer que a presença de mestras e mestres dos saberes tradicionais e de seus conhecimentos na universidade tem contribuído para levantar uma reflexão crítica e continuada que possibilita, por um lado, transformações propriamente institucionais e, por outro, a recriação dos meios pedagógicos, possibilitando a abertura de novos caminhos para as práticas de ensino, pesquisa e extensão (Rose, Barbosa Neto e Goldman 2021). Nessa mesma direção, Carvalho e Leticia Vianna sugerem que o encontro de saberes constitui uma “intervenção no mundo acadêmico em várias dimensões”: de inclusão étnico-racial, política, pedagógica, institucional/administrativa e propriamente epistemológica (Carvalho e Vianna 2020, 27). Nesse sentido, um dos desdobramentos desta proposta inclui uma reflexão sobre o próprio espaço acadêmico, que deixa de ser considerado como neutro, ou deixa de ser “retirado do universo a ser estudado” (Carvalho *et al.* 2020, 138-39). Desse modo, a universidade é pensada como um espaço de produção do conhecimento, mas também, potencialmente, como um “espaço de produção de encontros, de vida, de cura. Um espaço de produção de um futuro e de uma sociedade mais plural e menos



adoecida” (idem).

Em conexão com essas discussões, é possível afirmar que, de maneira geral, a experiência do encontro de saberes nos incentiva a constantemente questionar, contornar e buscar expandir os procedimentos acadêmicos e institucionais convencionais, incluindo seus aspectos administrativos e burocráticos cotidianos. Um exemplo nesta direção está na lista de materiais fornecidos pela Mestra Pedrina para as aulas práticas que ela ministrou na Estação Ecológica, durante a edição de 2016 do curso “Catar folhas”, transcrita abaixo.

- 10 ervas medicinais (de diferentes tipos);
- 10 bacias de ágata (tamanho grande);
- 1 litro de óleo;
- 1 pacote de sal;
- 3 cabeças de alho;
- 5 kg de fubá;
- 6 molhos de maria nica ou maria gandu;
- 2 pacotes de canjica branca;
- 2 pacotes de pipoca;
- 1 lata de azeite de oliva;
- 10 agulhas e linha branca;
- pano branco (10 pedaços);
- 2 kg de açúcar.

(Lista de materiais didáticos, Mestra Pedrina, disciplina “Catar folhas”, 2016)

Nessa ocasião, nós, como professoras(es) parceiras da disciplina, buscamos convencer a gestão da UFMG (especificamente as gestoras da Pró-Reitoria de Graduação) que este era um material didático importante e legítimo e obter verba para comprar esses itens. Embora em 2016 a universidade já estivesse sendo afetada por sucessivos cortes, estávamos ainda num contexto político muito mais favorável do que o que veio nos governos e nos anos seguintes, e, depois de várias negociações, foi possível adquirir o material usando verba institucional. As aulas ministradas pela Mestra Pedrina empregando estes itens aconteceram ao ar livre na Estação Ecológica e incluíram, entre outros aspectos, práticas de benzeção e ensinamentos sobre banhos de ervas e seus usos e finalidades.

A agenda de produção e reflexão teórica, metodológica, pedagógica e política por parte da rede de pesquisadoras(es), docentes, mestras e mestres e estudantes envolvidos na experiência do encontro de saberes engloba, portanto, uma reflexão contínua sobre diferentes procedimentos acadêmicos, entre eles os modos de avaliação. Ao mesmo tempo que as aulas desafiam as concepções convencionais e hegemônicas presentes na universidade, nós enquanto professoras(es) parceiras



precisamos responder questões formais, como frequência e avaliação, e inclusive atribuir notas para as(os) alunas(os). Entre muitas outras interrogações, isto levanta a pergunta de como avaliar esta experiência. Evidentemente, não existe uma única resposta para esta questão. Uma das propostas construídas coletivamente na FT Saberes Tradicionais foi a elaboração de uma espécie de “diário de bordo”, que contemplava diferentes formas de expressão a respeito do percurso e das reflexões realizadas ao longo das disciplinas. As formas de avaliação pensadas em conjunto com as mestras e mestres e alunas(os), em diferentes disciplinas dessa formação, incluíram a organização de exposições, a elaboração de livros coletivos, performances, cantos, danças, pinturas, poesias, textos escritos, e muitas outras.

Somado a isso, especialmente a disciplina “Catar folhas” me levou a pensar mais profundamente sobre o caráter excludente, branco e eurocêntrico da universidade, ao mesmo tempo que a presença dessas mestras e mestres negras(os) apontava para linhas de fuga e possibilidades de ruptura dessa tendência hegemônica.

“Eu nunca imaginei que fosse entrar nessa ‘casa grande’ nem para fazer faxina, muito menos para dar aula”.

(Mametu Muiandê 2016)

Esta fala foi feita por Mametu Muiandê em uma das nossas primeiras reuniões de planejamento do curso “Catar folhas”, realizada em conjunto com as mestras participantes em 2016. Esta afirmação impactante se conecta diretamente com as reflexões a respeito do epistemicídio propostas por Carneiro (2023) e evidencia uma compreensão da universidade como um espaço excludente, especialmente com relação a determinados tipos de corpos (em particular os corpos negros), pessoas e saberes.

Em um texto escrito a quatro vozes, Carvalho, Makota Kidoiale, Emilio Nolasco e Samira Lima argumentam que o modelo de organização do saber acadêmico, consolidado na Europa no século XIX e reproduzido no Brasil até o início do século XX, é caracterizado por “três dualismos ou parcialidades colonizantes” (Carvalho *et al.* 2020, 138). Estes são: o “monologismo epistêmico”, que exclui e trata como não-científicas as epistemológicas indígenas, afro-brasileiras, das culturas populares e dos demais povos tradicionais; o “dualismo da organização do saber”, que separa as ciências sociais e as humanidades das ciências exatas; e o “dualismo da objetificação, que separa radicalmente o sujeito conhecedor do sujeito a ser conhecido (chamado de objeto das ciências sociais)” (*idem*). Nas palavras de Makota Kidoiale, nesse mesmo texto, no espaço da universidade “se privilegiam conhecimentos de outras culturas em detrimento de todas as nossas [dos povos africanos] formas de conhecimento historicamente mantido em confluência com nossas origens e respeito pela terra e os demais seres vivos [...]. A população negra teve de criar formas de resistência e sobrevivência nesse sistema que buscou e busca incessantemente seu desaparecimento”, por meio do racismo e da intolerância



(Carvalho *et al.* 2020, 141).

Nesse contexto, uma das questões que a presença das mestras e mestres negros nas disciplinas da FT Saberes Tradicionais levantou está ligada à importância da representatividade, especialmente com relação às alunas e alunos negras e negros e aquelas que ingressaram por meio de políticas de ações afirmativas. Muitos dos relatos dessas alunas durante as disciplinas chamavam atenção para o tema da representatividade ao ressaltarem a importância de ver uma pessoa negra e mestra dos saberes tradicionais na posição de professora dentro do espaço da universidade. Esses relatos e experiências frequentemente enfatizavam também a valorização da ancestralidade, bem como das próprias trajetórias e experiências de vida das alunas e alunos, ou ainda a valorização dos conhecimentos ensinados pelos avós e/ou outros familiares ou conhecidos.

Como sugere Barbosa Neto, o encontro de saberes “constitui um lugar em que não é possível separar as práticas de conhecimento de todas essas outras experiências de raça, de classe, de gênero, de religião, de cura, etc.” (Barbosa Neto 2020, 6). Esse autor aponta que, para muitas alunas e alunos, o encontro de saberes “pode funcionar como um reencontro ou como retomada de uma relação diferente consigo mesmo e, por meio dela, da capacidade de encontrar, em suas histórias, nas histórias de suas famílias, formas de regenerar a sua conexão com o meio acadêmico, um meio que, como mostram os próprios relatos, pode ser racialmente muito envenenado” (Barbosa Neto 2020, 6-7). Barbosa Neto e Goldman (2022) também enfatizam essa frequente conexão que as experiências do encontro de saberes estabelecem com a ancestralidade. Eles afirmam que no encontro de saberes cada “cada aula é virtualmente um encontro, e se o tempo, no seu sentido cronológico, não pode esgotá-la é porque, em muitos casos, ela existe numa vizinhança profunda com a ancestralidade. A aula como acontecimento é uma aula em confluência com a ancestralidade” (Barbosa Neto e Goldman 2022, 16-17).

Para comentar este ponto, que considero fundamental, descrevo dois episódios que aconteceram em diferentes disciplinas da FT Saberes Tradicionais. O primeiro episódio ocorreu no curso, “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados” que, na sua edição de 2017, contou com a participação da Mestra Luceli Moraes Pio. Luceli é mulher negra, moradora do Quilombo do Cedro, em Mineiros (GO). Ela é mestra tradicional no preparo artesanal de medicamentos e tem conhecimentos sobre as técnicas de tratamento através das argilas medicinais. É conhecedora do cerrado e do uso medicinal das plantas, saber tradicional herdado de sua avó materna. É sócio-fundadora da Associação Pacari de Plantas Medicinais do Cerrado e membra-suplente dessa associação na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais²⁰. Já participou como professora em diferentes disciplinas do encontro de saberes, na UnB e na UFMG. Na sua primeira aula no curso “Curas e cuidados” em 2017, Luceli dispôs todos os participantes numa grande roda, num gramado ao ar livre. Ela orientou cada um dos presentes na roda a pronunciar em voz alta os nomes completos da mãe, do pai, e dos avós maternos e paternos. Essa atividade, que aparenta ser um exercício simples, motivou profundas reações e reflexões entre seus participantes, gerando

20 Ver em: <http://www.saberestradicionalis.org>



diferentes tipos de afecções. Por meio desse exercício, as pessoas entraram em contato com suas trajetórias, lugares de origem, histórias familiares e mesmo traumas, dores e questões em aberto. A própria mestra chamou atenção para a conexão entre este exercício e a ancestralidade, aspecto que, de maneira geral, não costuma encontrar espaço ou acolhida dentro do ambiente da universidade.

Já o segundo episódio teve lugar numa das aulas ministradas pelo Pai Ricardo de Moura na segunda edição da disciplina “Catar folhas”, em 2017. Nessa ocasião, ele tinha proposto um exercício para a classe, que consistia em pensar sobre imagens que remetiam à ancestralidade. As alunas e alunos trouxeram para compartilhar diferentes imagens, que refletiam vivências e imaginários bastante distintos, mas, em geral, ligados ao passado. Comentando esse exercício, Pai Ricardo disse: “quando eu penso sobre a ancestralidade, eu imagino meu tataraneto. O tempo da ancestralidade não é uma linha reta, mas um círculo. Tudo, para nós, é em círculo, é em roda. O tempo caminha comigo e eu caminho com o tempo” (Barbosa Neto e Goldman 2022, 17). Com esse comentário, ele chamou atenção não apenas para a ancestralidade e sua relevância, mas também para uma concepção circular e/ou não linear do tempo, bastante presente nas cosmologias afro-indígenas (ver, entre outros, Bispo dos Santos 2015), e que desafia os critérios e parâmetros do pensamento ocidental hegemônico. Luceli Pio e Pai Ricardo também apontam para uma concepção dinâmica, emergente e não essencialista da ancestralidade, indicando que “a ancestralidade, ao contrário do que se costuma imaginar, tem menos a ver com origens e identidades fixas do que com um certo modo de tratamento dessas variáveis” (Barbosa Neto e Goldman 2022, 17).

Como tentei recontar aqui, muitas das experiências vividas pelas alunas e alunos que participam das disciplinas da FT Saberes Tradicionais, em especial aquelas ministradas pelas mestras negras, levantaram reflexões sobre temas que incluem reconhecimento, representatividade, ancestralidade, temporalidade, negritude, afetos e espiritualidade, como veremos a seguir.

“Eu não ando sozinha” – agências mais-que-humanas e seu papel nas cosmovisões afro-indígenas

Partindo daí, levanto algumas questões para reflexão: qual o lugar e o papel da antropologia nesse contexto? Como a antropologia enquanto disciplina se relaciona com este debate, e especificamente com a questão da negritude?

Como vimos, de maneira geral, as mestras e os mestres dos saberes tradicionais, suas comunidades e conhecimentos, sempre estiveram na posição de “objeto” de estudos dessa disciplina, em particular nas etnografias clássicas. Somado a isto, pensando em termos mais amplos, mesmo nas iniciativas que visam a inclusão, “muitas vezes os saberes tradicionais são vistos como complementares aos conhecimentos científicos e levados em consideração apenas na medida em que se apresentam, de alguma forma, como compatíveis com uma certa lógica ocidental ou com princípios epistemológicos nos quais a universidade se reconhece com mais facilidade” (Barbosa Neto, Rose e Goldman 2020, 21). No que



diz respeito mais especificamente à antropologia, muitas vezes essa disciplina tem uma relutância histórica em abrir mão da relação hierárquica com o “outro” (Carvalho 2006b). Esta relutância se reflete nas dificuldades em buscar um diálogo simétrico com outros saberes, especialmente aqueles provenientes das matrizes afro e indígenas (Carvalho 2006b).

Para Carvalho (2006a, 2010), esta negação encontra-se relacionada ao confinamento racial, social e simbólico que caracteriza as universidades brasileiras, e a antropologia em particular. Ele considera que a inclusão acadêmica e a interculturalidade constituem pressupostos incondicionais para a superação da censura acadêmica imposta aos conhecimentos universitários, incluindo os antropológicos (Carvalho 2006a, 2010). Carvalho (2006b) sugere ainda que esta negação com relação aos saberes afro e indígenas presentes na antropologia brasileira se encontra ainda mais marcada no que diz respeito à espiritualidade africana.

Em um texto a quatro mãos, já citado neste trabalho, Nolasco afirma que

se as dificuldades e violências já são inúmeras para os estudantes negros e cotistas, são ainda mais hostis para aqueles ou aquelas que vem do terreiro [...]. Em muitas áreas de conhecimento, a universidade não está apenas despreparada para pensar o mundo de modo heterogêneo, e menos ainda para dialogar com as formas de encantamento, de magia, de resistência e de afirmação que constituem o terreiro. Pelo contrário, ela foi sistematicamente preparada para o combate e a desqualificação radical dessas formas e desses territórios, que servem frequentemente como objeto de estudo, mas só muito raramente como contra-referência legítima para o diálogo (Carvalho *et al.* 2020, 149-50).

As afirmações de Nolasco vão na direção do que sustenta Carvalho (2006b), sugerindo uma dificuldade acentuada da universidade e da antropologia em dialogarem com os saberes provenientes das matrizes afro e indígenas, e especialmente com a espiritualidade africana e as formas de conhecimento presentes nos terreiros.

Em um texto que tem como ponto de partida situações de racismo genderificado²¹ vividas durante o trabalho de campo, Rosana Castro (2022) reflete sobre a biomedicina e também a antropologia como espaços marcados pela branquidade. Ela sugere que as reflexões éticas a respeito da pesquisa de campo devem levar em conta as hierarquizações raciais e de gênero que compõem as interações com as interlocuturas de pesquisa. Castro chama atenção para a “branquidade compartilhada entre a medicina e a antropologia” e aponta para os “problemas da desracialização das reflexões sobre o trabalho etnográfico” e suas implicações para os dilemas éticos que podem emergir envolvendo pesquisa de campo, especialmente nas experiências de etnógrafas negras (2022, 4). A autora insiste na “urgência de incorporação de referências e experiências de pesquisa de campo nas quais a corporalidade seja enunciada a partir das marcações diferenciais de pertencimento e identificação racial, em especial, aquelas registradas por antropólogas negras

21 De acordo com Castro, “Grada Kilomba aciona o conceito de racismo genderificado para acentuar que nas experiências discriminatórias e desumanizadoras vivenciadas por mulheres negras é impossível explicar tais situações como atualizações do racismo ou do sexismo” (Castro 2022, 13). Desse modo, nesse cenário “gênero e raça se constituem mutuamente na operacionalização de processos múltiplos de desumanização” (idem).



em contextos de pesquisa marcados pela branquidade” (idem). Castro também ressalta a importância de discutir a “branquidade que marca o campo antropológico, questionando os modos como se mantém pretensa uma ‘neutralidade racial’ no interior da academia” (2022, 20).

Partindo dessas questões, para encerrar esta reflexão, descrevo um episódio que teve lugar na disciplina “Confluências quilombolas contra-colonização”, que foi ministrada em 2017, e que contou com a participação da Mestra Maria Luíza Marcelino, entre outras mestras e mestres, incluindo o saudoso Nego Bispo. Maria Luíza é uma mulher negra, liderança no Quilombo Namastê, localizado em Ubá, no interior de Minas Gerais, e autora do livro *Quilombola: Lamento de um povo negro* (Marcelino 2015). Quando Maria Luíza chegou a Belo Horizonte, ainda antes do início das suas aulas, eu e algumas outras colegas da FT Saberes Tradicionais tivemos uma conversa com ela sobre a organização da disciplina. Estávamos um pouco preocupadas pois ainda não a conhecíamos e queríamos discutir quais conteúdos ela pretendia abordar, planejamento das aulas e outras questões burocráticas. “Vocês podem ficar muito tranquilos, porque quando eu dou aula quem fala não sou eu”, foi sua resposta precisa para nossas perguntas equivocadas (Marquez 2020), chamando a atenção para os atores mais-que-humanos e sua importância naquele contexto.

Esse episódio, portanto, contribuiu para direcionar nossa atenção para a questão da agência mais-que-humana, bem como para a importância da ancestralidade. Como afirmaram Barbosa Neto e Goldman, comentando esse mesmo acontecimento, “a aula foi dada não apenas por uma pessoa, mas também por esse ajuntamento de forças, de mulheres, de divindades e de histórias que compõem sua existência” (2022, 18). Em muitas outras ocasiões, a presença das mestras e mestres dos saberes tradicionais na sala de aula evidenciava, de diferentes formas, que elas estavam acompanhadas por outros atores, invisíveis para os nossos olhares, brancos, acadêmicos e ocidentais. Como afirmamos num outro trabalho, “uma aula, em muitos desses casos, se vê povoada por forças não exclusivamente humanas, vinculadas a esses saberes, corpos e coletivos” (Barbosa Neto, Rose e Goldman 2020, 13). Desse modo, com base nas palavras de Maria Luíza Marcelino, bem como em outras experiências na FT Saberes Tradicionais protagonizadas por mestras negras, sugiro que a inclusão dos saberes afro-indígenas nas universidades implica também em levar a sério atores e agências mais-que-humanas, bem como a espiritualidade, o sagrado, a ancestralidade e os afetos, dimensões que têm um papel fundamental nas cosmovisões afro-indígenas e que contribuem para desafiar, questionar e expandir os parâmetros e critérios da (muitas vezes limitada) racionalidade ocidental. Finalmente, a inclusão das mestras e dos saberes afro-indígenas na universidade, e as políticas de ações afirmativas de modo mais amplo, também implicam fundamentalmente em uma reflexão crítica e continuada sobre racismo, epistemicídio e reparação histórica, nos contextos acadêmicos e em outros espaços.



Agradecimentos

Agradeço a todas e todos as mestras e mestres com os quais eu tive a oportunidade de conviver e aprender durante o período em que colaborei com a Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, em especial Mametu Muiandê, Pedrina Lourdes dos Santos, Iyanifá Ifadará, Pai Ricardo de Moura, Makota Cássia Kidoiale, Luceli Pio, Maria Luíza Marcelino e Antônio Bispo dos Santos (em memória). Agradeço também a todas e todos os colegas da equipe deste programa, principalmente ao Edgar Rodrigues Barbosa Neto, com quem tenho conversado longamente sobre esta experiência ao longo dos últimos (vários) anos. Agradeço às pareceristas e ao Comitê Editorial da revista *Anuário Antropológico* pelas suas valiosas sugestões, e a Emilia Sanabria, Pietro Benedito, Piera Talin e Silvia Mesurini pelos seus comentários e apoio durante o processo de redação deste texto. Este trabalho contou com o apoio do CNPq e da CAPES, via bolsa PDJ e PNPd, respectivamente. Contou ainda com recursos da Formação Transversal em Saberes Tradicionais e da PROGRAD/UFMG, bem como com o apoio do ERC Starting Grant no. 757589 “Healing Encounters: reinventing an indigenous medicine in the clinic and beyond”, sediado no CERMES3 (CNRS, Paris, França).



Sobre a autora

Isabel Santana de Rose atua nas interfaces entre antropologia da saúde, antropologia da religião, xamanismos e saberes tradicionais. Tem doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutorado pela UFSC e pela UFMG. Atualmente é Professora Adjunta no Departamento de Antropologia e no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC.

Email: belderose@gmail.com

Contribuição da autora

Isabel Santana de Rose foi responsável por sistematizar e organizar as informações e reflexões presentes no texto, que tem como base sua participação em algumas disciplinas oferecidas dentro da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG entre 2016 e 2017. Neste sentido, embora formalmente o texto seja de autoria individual, muitas das questões e reflexões trazidas aqui são de natureza coletiva, sendo compartilhadas com as mestras e mestres que participaram das disciplinas e com colegas professoras e professores que compõem a equipe da formação.

Declaração de disponibilidade de dados

A maior parte das informações que sustentam esta análise são baseadas em observação participante realizada pela autora durante disciplinas da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais que aconteceram entre 2016 e 2017. Deste modo, devido ao caráter desses dados e à natureza da sua coleta, eles não se encontram disponíveis em nenhum repositório aberto. As biografias das mestras e mestres citadas no texto estão disponíveis no site <https://www.saberestradicionais.org>. Este mesmo site também traz retratos em vídeo das mestras e mestres, videoaulas e outras informações relevantes sobre esta formação.

Recebido em 15/08/2023

Aprovado para publicação em 07/11/2024 pela editora Sara Santos Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



Referências

- Alves, Ari de Lima. 2021. Saber tradicional e conhecimento científico: A perspectiva de um pesquisador iniciado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe* 51, nº 2: 413–33. <https://periodicos.ufs.br/rihgse/article/view/16575>
- Assis, Yérsia Souza, e Larisse L. Pontes Gomes. 2021. “Negras antropologias: Escrivências de antropólogas na pós-graduação”. *Revista Mundaú*, número especial: 96–123. <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.11012>
- Barbosa Neto, Edgar R. 2012. “A máquina do mundo: Variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Barbosa Neto, Edgar R. 2020. “A arte do respeito em comunidades de terreiro e no Encontro de Saberes”. Projeto de pesquisa de pós-doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Barbosa Neto, Edgar R., Isabel S. Rose, e Marcio Goldman 2020. “Encontros com o ‘Encontro de Saberes’”. *Revista Mundaú* 9, nº 1: 12–22. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.12402>
- Barbosa Neto, Edgar R., e Marcio Goldman. 2022. A maldição da tolerância e a arte do respeito nos encontros de saberes (1ª parte). *Revista de Antropologia* 65, nº 1: 1–23. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192790>
- Bispo dos Santos, Antônio. 2015. *Colonização, quilombos. Modos e significados*. Brasília: INCTI Inclusão.
- Brasil, André G., César Guimarães, Luciana de Oliveira, e Rosângela de Tugny. 2014. Proposta do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais, enviada à PROGRAD/UFMG. Manuscrito, UFMG.
- Candau, Vera Maria F. 2010. “Educación intercultural en América Latina: Distintas concepciones y tensiones actuales”. *Estudios Pedagógicos* 36, nº 2: 333–42. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052010000200019>
- Candau, Vera Maria F. e Kelly Russo. 2010. “Interculturalidade e educação na América Latina: Uma construção plural, original e complexa”. *Revista Diálogo Educacional* 10, nº 29: 151–69. <http://educa.fcc.org.br/pdf/de/v10n29/v10n29a09.pdf>
- Cardoso, Vânia Zikán. 2009. Antropologias em performance. *Ilha* 11, nº 1-2: 9–16. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/19287>
- Carneiro, Aparecida Sueli. 2023. *Dispositivo de racialidade. A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar.
- Carvalho, José J. 2006a. “O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro”. *Revista USP* 68, nº 1: 88–103. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p88-103>
- Carvalho, José J. 2006b. “Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia”. *Série Antropologia UnB*, nº 406. <https://www.dan2.unb.br/imagens/doc/Serie406empdf.pdf>
- Carvalho, José J. 2010. “Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes”. *Tabula Rasa* 12: 229–51. <https://doi.org/10.25058/20112742.394>
- Carvalho, José J., Makota Kidoiale, Emílio Nolasco de Carvalho, e Samira Lima da Costa. 2020. “Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de



- Saberes”. *Revista Sociedade e Estado* 35, nº 1: 135–62. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035010007>
- Carvalho, José J., e Letícia C. R. Vianna. 2020. “O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos”. *Revista Mundaú* 9, nº 1: 23–49. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11128>
- Castro, Rosana. 2022. Pele negra, jalecos brancos: Racismo, cor(po) e (est)ética no trabalho de campo antropológico. *Revista de Antropologia* 65, nº 1: e192796. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192796>
- Goulart, Bruno. 2021. Notório Saber para os(as) mestres(as): Caminhos para o reconhecimento institucional dos saberes tradicionais. *Revista Mundaú*, número especial: 144–67. <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.11002>
- Goldman, Marcio. 2005. Formas do saber e modos de ser. Observações sobre multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade* 25, nº 2: 102–20. <https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N25.02-2005.pdf>
- Guimarães, César, Luciana de Oliveira, André G. Brasil, Rosângela P. de Tugny, Ricardo Takahashi, Augustin de Tugny, Maria Aparecida Moura, Fernanda de Oliveira, Barbara R. Altivo, e Terezinha Furiati. 2017. “Por uma universidade pluriepistêmica: A inclusão de disciplinas ministradas por mestres dos saberes tradicionais e populares na UFMG”. *Tessituras* 4, nº 2: 179–201. <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/494/451>
- Langdon, E. Jean. 2006. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: A contribuição da abordagem de Baumam e Briggs. *Ilha* 8, nº 1-2: 163–83. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229>
- Langdon, E. Jean, e Everton Luis Pereira, orgs. 2012. *Rituais e performances: Iniciações em pesquisa de campo*. Florianópolis: UFSC/Departamento de Antropologia.
- Hartman, Luciana, e E. Jean Langdon. 2020. Tem um corpo nessa alma: Encruzilhadas da performance no Brasil. *BIB* 91: 1–31. <http://dx.doi.org/10.17666/bib9104/2020>
- Marcelino, Maria Luíza. 2015. *Quilombola. Lamento de um povo negro*. Edição da autora.
- Marcelino, Maria Luíza. 2017. Aulas ministradas na disciplina “Confluências quilombolas contra-colonização”, Formação Transversal em Saberes Tradicionais, UFMG.
- Marquez, Renata Moreira. 2020. “Quase-etnógrafa-etc.”. *Revista Mundaú* 9, nº 1: 209–33. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.10455>
- Muiandê, Mаметu, Iyanifá Ifadará, Pedrina Lourdes dos Santos, Pai Ricardo de Moura, e Makota Cassia Kidoiale. 2016 e 2017. Aulas ministradas na disciplina “Catar folhas: Saberes e fazeres do povo de axé na universidade”, Formação Transversal em Saberes Tradicionais, UFMG.
- Pio, Luceli. 2017. Aulas ministradas na disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: Curas e cuidados”, Formação Transversal em Saberes Tradicionais, UFMG.
- Poglia, Marco Antônio Saretta, Julio Souto Salom, e Mestre Churrasco. 2020. “Jogo de dentro, jogo de fora: O Encontro de Saberes na UFRGS e a capoeira de Mestre Churrasco”. *Revista Mundaú* 9, nº 1: 146–67. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.9.11015>
- Raposo, Paulo, Vânia Zikán Cardoso, John Dawsey, e Tereza Fradique, orgs. 2013. *A terra do não lugar: Diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: Editora da UFSC; Instituto Brasil Plural.
- Ribeiro, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.



Rose, Isabel S., Edgar R. Barbosa Neto e Marcio Goldman. 2021. “Encontro de saberes: Territórios, raça e gênero”. *Revista Mundaú*, número especial: 12–22. <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.13160>

Rose, Isabel S., e Geraldo Karáí Okenda. 2021. “Xamanismos guarani e tradução no Encontro de Saberes”. *Revista Ilha*, 23(3): 21-40. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e71416>

Vieira, Marina Guimarães, Jade Alcântara Lôbo, e Sueli Maxakali. 2021. “Começo, meio e começo: Maternidades e trajetórias nas encruzilhadas de saberes”. *Revista Mundaú*, número especial: 78–95. <https://doi.org/10.28998/rm.2021.n.especial.10502>

Santana Junior, Humberto M. 2018. Encruzilhadas epistemológicas: “Acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje”. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB* 3, nº 6: 251–68. <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4423>

Walsh, Catherine. 2010. “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa* 1, nº 1: 209–27. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>

Site consultado:

www.saberestradicionais.org



Negociando valores, conciliando direitos e deveres: notas sobre indenização e reparação civil

Negotiating values, reconciling rights and duties: notes on compensation and civil reparation

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12yqg>

Paula Lacerda

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Rio de Janeiro, RJ - Brasil

ORCID: 0000-0003-2938-8136

O presente trabalho faz parte da pesquisa mais ampla, intitulada “A política de indenizações como forma de reparação de direitos humanos no Brasil: Estado, grandes empresas e mobilização social”, cujo objetivo principal é mapear e analisar as políticas e as práticas em torno das indenizações no Brasil em situações consideradas de violações de direitos humanos em que setores do estado e/ou empresas são apontados como responsáveis pelas violações. Neste artigo, analiso o processo de conciliação promovido pela Advocacia-Geral da União no âmbito da reparação civil da comunidade indígena Ashaninka, em que responderam como réus empresas madeireiras e seus proprietários, por invasão na terra indígena, extração ilegal de madeira e danos morais durante a década de 1980. A partir de entrevistas e análise documental, discuto os parâmetros utilizados e as tensões em torno da negociação, bem como as percepções dos agentes envolvidos sobre direitos, deveres e valores. A pesquisa permitiu ampliar as análises sobre os efeitos das indenizações e das políticas de reparação de maneira geral. Assim, se tais políticas e práticas surgem em contexto de violações de direitos propiciadas por assimetrias de classe, raça/etnia, gênero e de região, nem sempre indenizar significa reiterar tais assimetrias.

This paper is part of a broader research project entitled “Compensation policy as a form of human rights reparation in Brazil: the state, big business and social mobilization”, whose main objective is to map and analyze the policies and practices surrounding compensation in Brazil in situations of human rights violations in which sectors of the state and/or companies are held responsible for the violations. In this article, I analyze the conciliation process promoted by the Federal Prosecutor’s Office in the context of civil reparations for the Ashaninka Indigenous community, in which the defendants were logging companies and their owners, for invading Indigenous land, illegal logging and moral damages during the 80s. Based on interviews and documentary analysis, I discuss the parameters used and the tensions surrounding the negotiation, as well as the perceptions of the agents involved about rights, duties and values. The research has made it possible to broaden the analysis of the effects of compensation and reparation policies in general. Thus, if these policies and practices arise in a context of rights violations caused by asymmetries of class, race/ethnicity, gender and regionality, indemnifying does not always mean reiterating these asymmetries.

Reparação; Indenização; Direitos Humanos; Estado; Ashaninka

Reparation Policies; Indemnity; Human Rights; State; Ashaninka



Introdução

“Não queremos negociar”. Essa foi a primeira frase que o Dr. José Roberto da Cunha Peixoto, então à frente da Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal (CCAF), ligada à Advocacia-Geral da União, ouviu de indígenas do povo Ashaninka que estavam em Brasília para acompanhar o processo que a Associação Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA) e o Ministério Público Federal (MPF) moviam contra Abrahão Cândido da Silva, Orleir Messias Cameli e a empresa deste último. A Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal foi criada em 2007 com o objetivo de prevenir e reduzir o número de litígios judiciais que envolvem a União, mas também setores públicos de outros níveis da federação (Estados, municípios, Distrito Federal). Em 2015, com a Lei 13.140, que dispõe sobre a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias, houve um maior estímulo às práticas de negociação. Segundo o Dr. José Roberto, esse histórico propiciou que os defensores dos Cameli buscassem a CCAF para mediação no processo que respondiam por invasão em terra indígena, extração ilegal de madeira e danos morais. Em poucos dias, o processo seria julgado no Supremo Tribunal Federal (STF). Com base em decisões anteriores, o resultado tendia a ser favorável ao povo Ashaninka.

As práticas alternativas de resolução de conflitos – entre as quais a arbitragem – vem recebendo atenção de pesquisadores que trabalham na interface entre Antropologia e Direito, considerando as contribuições da Antropologia sobre diversidade que inspiram as ideias de pluralismo jurídico (Schuch 2008, Schafer 2013, Beltrão 2021). Para Schritzmeyer (2012), no século XX, o direito brasileiro tornou-se permeável às proposições antropológicas sobre os discursos, entendidos como produtores de efeitos de verdade (idem, 42), estando menos influenciado, portanto, por perspectivas positivistas que não entendiam a narrativa enquanto uma construção posicionada. De maneira mais geral, a relação entre antropólogos e os chamados “operadores do direito” (que incluem juízes, advogados, representantes do Ministério Público, Defensoria Pública, entre outros) vem sendo motivadas, ainda que não exclusivamente, pela promulgação da Constituição Federal de 1988, por meio de laudos periciais necessários aos processos de demarcação de territórios indígenas e quilombolas, debates sobre segurança pública, direitos de minorias, entre outros (Cardoso de Oliveira, Grossi e Lins Ribeiro 2012). Este artigo, apoiado nas discussões do campo da Antropologia do Direito e na Antropologia do Estado, foi elaborado durante a realização de pós-doutorado¹ na Universidade de Brasília, sob a supervisão de Carla Teixeira, e visa apresentar contribuições sobre a negociação em torno da responsabilidade de crimes contra um povo indígena e sobre a estipulação de uma quantia em dinheiro em favor dessa parte, a título de indenização. Pretendo analisar quais disputas de narrativa operaram na construção dos acontecimentos que deram causa ao processo instaurado pelo MPF em favor dos Ashaninka, bem como quais elementos foram utilizados na mensuração do dano sofrido por esse povo.

As discussões apresentadas neste artigo fazem parte de uma iniciativa de pes-

1 Entre agosto de 2024 e janeiro de 2025, o projeto teve o apoio do Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq) por meio da Chamada Nº 32/2023 - Pós-Doutorado Sênior. A realização do pós-doutorado foi possível também graças ao apoio do Departamento de Antropologia da UERJ, que autorizou a concessão e prorrogação da licença de capacitação.



quisa mais ampla intitulada “A política de indenizações como forma de reparação de direitos humanos no Brasil: Estado, empresas e mobilização social”, cujo objetivo principal é analisar as políticas e as práticas em torno das indenizações em situações consideradas de violações de direitos em que setores do estado e/ou empresas são apontados como responsáveis por violações. Nessa etapa, interessada em compreender processos de negociação em torno de uma indenização, escolhi estudar o caso da indenização recebida pelo povo Ashaninka do rio Amônia, tendo como material de pesquisa o processo judicial e entrevistas com pessoas que tiveram atuação no caso. O processo possui 17 volumes e cerca de 4 mil páginas, até 2018, quando o processo foi convertido em processo eletrônico no STF. Após isso, não há mais numeração sequencial, pois o processo é organizado pelo tipo de documento que contém.

O caminho do processo, em resumo, foi o seguinte: em 1996, o MPF propôs uma Ação Civil Pública no Tribunal Federal da 1ª Região, que atende a casos ocorridos no Acre. Após sentença favorável aos Ashaninka, os réus recorreram, mas a condenação foi mantida. Inconformados, eles recorreram ao Superior Tribunal de Justiça, com um Recurso Especial. Posteriormente, um dos argumentos apresentados no Recurso Especial – a prescricibilidade do dano ambiental – foi tratada pelo STF em Recurso Extraordinário que, em 2020, decidiu pela imprescricibilidade do dano ambiental (Navarra e Martins 2019, CPI-Acre 2020). Antes da conclusão do recurso no STF, e após 24 anos da propositura da ação, as partes realizaram o acordo de conciliação do qual trata este artigo.

Com o apoio de Geana Benfeita, bacharel em Direito e mestra em Ciências Sociais, acessei e analisei o processo disponibilizado no portal de consulta processual do STF. Além da análise do processo, foram realizadas 11 entrevistas, presenciais, em Brasília, ou remotas, via aplicativo de reuniões *online* Zoom. As entrevistas tiveram uma duração média de sessenta minutos, foram registradas em gravador de áudio, quando presenciais, e em vídeo e som, quando realizadas pelo Zoom. As transcrições, realizadas por Hyldalice de Andrade, serviram como base para a análise. Embora esse conjunto mais amplo de entrevistas tenha sido útil, de diversas formas, para as considerações que serão aqui apresentadas, neste artigo serão trabalhadas, especificamente, as entrevistas com os seguintes interlocutores: José Roberto da Cunha Peixoto, já apresentado, Antonio Rodrigo Machado, advogado da Associação Ashaninka do Rio Amônia, Francisco Piyáko, liderança Ashaninka, Antonio Macedo, sertanista da FUNAI, Marcelo Turbay, advogado da Marmud Cameli Ltda, Maria Eliza Requejo Ribeiro Leite, socióloga da FUNAI e Ana Valéria, advogada do Núcleo de Direitos Indígenas.

Para compreender as complexidades do caso que eu decidi analisar, recorri a estudos etnográficos sobre o povo Ashaninka, para o que a leitura da produção bibliográfica de José Pimenta, bem como a nossa interlocução na Universidade de Brasília, foi fundamental. Por seu intermédio, pude realizar a primeira entrevista da pesquisa, com o advogado Antonio Rodrigo, que, por sua vez, abriu outras muitas portas para a pesquisa. O presente artigo também se beneficia do relatório técnico elaborado por Mariah Torres Aleixo, bacharel em direito e doutora em



Antropologia, a respeito das indenizações no campo do direito, contemplando o regime jurídico interno e internacional, encomendado no âmbito da pesquisa mais ampla sobre indenizações (Aleixo 2023).

O artigo está dividido em três partes, além das considerações finais. Na primeira parte, remonto o cenário de violações sofridas pelo povo Ashaninka na década de 1980 e 1990, até a instauração do processo. Observo como foram construídas as narrativas a respeito das invasões e das violações, e aponto os caminhos de resposta acionados pelos acusados. Na segunda parte, discuto o formato da Ação Civil Pública de Indenização, alcançando o trabalho de peritas da FUNAI, responsáveis por apresentar o cálculo dos danos morais que foram utilizados nas negociações da conciliação firmada no âmbito da CCAF, 22 anos depois. Na terceira parte, discuto as percepções de alguns dos envolvidos no processo de negociação, considerando suas motivações, suas expectativas e os efeitos produzidos. As perspectivas finais relacionam a indenização a percepções dos envolvidos no processo dos Ashaninka, o que eu acredito que sirva para reflexões mais amplas sobre processos indenizatórios.

Um rio tingido de vermelho

No inverno de 1981 e 1982, a empresa Marmude Cameli & Cia Ltda, de propriedade de Orleir Messias Cameli, retirou cerca de 900 árvores de madeira nobre (cedro e mogno) do território onde os Ashaninka viviam, no Rio Amônia, região do Alto Juruá, estado do Acre, Amazônia brasileira. Para essa retirada, empregados do empresário utilizaram máquinas pesadas que devastaram uma área ampla. Só de estrada para chegarem aos igarapés onde estavam as árvores derrubadas, foram abertos 3 km na mata fechada (Processo 96.0001206-7, fls. 12). Com o barulho do maquinário, animais de caça se afastaram. As árvores que não tinham valor comercial foram deixadas apodrecendo na floresta, resultando em significativo empobrecimento da biodiversidade do território. Além disso, a invasão para a retirada de madeira durou cerca de dois meses, de modo que os 22 empregados da Marmude Cameli montaram acampamento dentro do território Ashaninka. Por mais de uma vez, invadiram a festa tradicional dos indígenas (festa de *piarensti*/ festa da caiçuma), tendo zombado do modo de vida deles, ofereceram-lhes cachaça e cometeram estupro contra mulheres indígenas.

Ao longo da década de 1980, a exploração madeireira na região foi intensificada. O território dos Ashaninka esteve especialmente vulnerável. Segundo Pimenta (2022), nessa época, mais de ¼ do território foi direta ou indiretamente afetado pela atividade madeireira intensiva. A fixação dos Ashaninka no território no Alto Juruá data do final do século XIX, em função da exploração da borracha no Peru, de onde saíram, justamente, para minimizar o contato e manter uma certa distância dos brancos (Pimenta 2007, 2). O Alto Juruá só passou a pertencer ao território brasileiro no início do século XX (idem). Embora tenham sido submetidos ao sistema de aviamento que vigorava na região (Meira 2018) e também tenham atuado para alguns padrões como “guardiões dos seringais”, os Ashaninka



não foram mão-de-obra seringueira na economia da borracha, diferentemente da maior parte dos indígenas da região (Pimenta 2007, 3). Isso, como exposto, não quer dizer que não tenha havido relação com os brancos, inclusive com patrões, o que viabilizava o acesso a bens industriais, ainda que segundo as regras hostis do sistema do aviamento. Como se verá adiante, em algumas ocasiões, os Ashaninka são referidos como “Campas”, ou “Kampa”. Conforme Pimenta (2018) essas são formas de denominação externas, sem significado para os Ashaninka, mas a terra indígena demarcada leva o nome de Kampa do rio Amônia. O estudo etnográfico de Anthony Seeger e Arno Vogel, realizado como um relatório para a FUNAI, registra também esse nome: Kamparia – Breve Notícia Etnográfica (Seeger e Vogel 1978). Além dessa bibliografia, o estudo de Margaret Kitaka Mendes (Mendes 1991) é uma obra de referência sobre o povo Ashaninka, tendo sido utilizada pelas peritas da FUNAI e incluído, na íntegra, como anexo do laudo emitido.

Apesar da grande ação de invasão e derrubada, a madeira que foi extraída no verão de 1981 e 1982 não foi transportada. Quatro anos depois, em fevereiro de 1985, Abrahão Cândido da Silva, também empresário madeireiro, em consórcio com a Marmude Cameli e com Nancy de Freitas, preposto de ambos, derrubaram mais 530 árvores. Nessa ocasião, também retiraram parte da madeira que havia sido derrubada em 1981. Essas ações ilegais tornaram-se conhecidas porque uma equipe da FUNAI, chefiada pelo sociólogo Marco Antonio do Espírito Santo, esteve na região para realizar estudos de demarcação e constatou a ação criminosa das madeiras. Os crimes foram denunciados à Polícia Federal e ao Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal (IBDF), que anos depois, daria origem ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). O IBDF emitiu multa e autuou Abrahão Cândido da Silva, Marmude Cameli e outras pessoas envolvidas no crime ambiental. No entanto, a multa foi considerada simbólica, tendo o órgão florestal designado Abrahão Cândido da Silva, um dos autuados, como fiel depositário da madeira.

Em dezembro de 1985, Terri Vale de Aquino (CPI-Acre), Antonio Luis Batista de Macedo (CPI-Acre), Erasmo Belucci (FUNAI) e Antonio Pereira Neto (FUNAI) produziram um documento com considerações sobre as ações de madeireiros na região, que foram descritas como “devastação e roubo de madeira de lei na área indígena Kampa” (Processo 96.0001206-7, fls. 562). As observações apresentadas nesse documento têm como base uma viagem à região realizada entre 16 de novembro e 12 de dezembro de 1985. No entanto, esses funcionários da Comissão Pró-Índio do Acre e da FUNAI, a essa altura, já eram conhecedores das dinâmicas sociopolíticas da região, o que os possibilitou descrever com profundidade temporal o tema da invasão madeireira:

Há mais de 20 anos que as matas e florestas do Amônia vêm sendo exploradas indiscriminadamente pelos proprietários das grandes serrarias de Cruzeiro do Sul. Milhares de toras de madeiras (...) já foram abatidas e retiradas da área indígena Kampa. (...) E, o pior de tudo, é que continua a mesma história, apesar de tantas denúncias pela FUNAI e pelo IBDF. (Processo, 96.0001206-7, fls. 562).



Dois anos depois, em 1987, durante a missão de trabalho para delimitação de terras indígenas e meio ambiente, funcionários da FUNAI foram informados que a empresa Marmude Cameli estaria realizando uma nova extração ilegal de madeira. Uma das pessoas que integrava essa missão, agora com cargo de sertanista na FUNAI, era o mesmo Antonio Macedo. Dessa vez, ele relata ter visto aproximadamente 600 toras descendo o rio em balsas puxadas por dois rebocadores, além de vários outros barcos pequenos com trabalhadores que reconheceu serem da empresa Marmude Cameli. Como o rio estava em repiquete (enchendo rapidamente), muita madeira se perdeu e toras de 2 a 3 metros de diâmetro rolaram pelo rio abaixo, tingindo o rio de vermelho.

Então, em 1987, eu subi o rio coordenando uma missão grandiosa, que era de delimitação de terras indígenas e meio ambiente e nos deparamos no Rio Amônia com uma esteira de madeira descendo o rio, que tomava o rio todo na sua largura. E voltas e voltas do rio. Era madeira por tudo que é lado. O nosso barco tinha que encostar nas enseadas do rio pra deixar as madeiras passar. Naquele contexto, (...) a gente encostado na enseada do rio, as madeiras passando, vinha descendo uma canoa no Rio Amônia e vinha um homem só remando na proa daquela canoa. Eu olhei e reconheci que era o pajé Ashaninka. Ele trazia um bilhete escrito pelo Francisco Piyãko, que ainda era um adolescente naquela época. E no bilhete dizia o seguinte: “Socorro, Txai Macedo! Socorro, Txai Terri” (Entrevista com Antonio Macedo, 20 de novembro de 2023).

Entre as décadas de 1980 e 1990, os povos indígenas do Acre e de outras partes se organizaram politicamente em associações, se aliando ao movimento ambientalista e, no caso do Acre, com os seringueiros (Pimenta 2022, 175). Segundo esse autor, a Aliança dos Povos da Floresta foi especialmente eficiente na região do Alto Juruá, onde habitam os Ashaninka, tendo logrado influenciar as políticas do governo brasileiro no que se refere à retórica ambientalista e à ideologia do “desenvolvimento sustentável” (idem). O território Ashaninka foi demarcado em 1992, alguns anos depois, portanto, das invasões madeireiras, sendo esse um período em que alcançava enorme repercussão os temas da “ecologia” e da “sustentabilidade”. Para os próprios Ashaninka, a década de 1990 é referida como “tempo dos direitos” (Pimenta 2015), o que, sem dúvida, tem a ver com a demarcação territorial, mas também com a formação da associação APIWTXA. Por meio dessa associação vem sendo implementadas ações de proteção e recuperação ambiental do território que viabilizaram a realização de uma série de projetos com ONG e setores do estado em nível local e nacional (Pimenta 2022, 180).

Além da visibilidade das questões “ecológicas” da década de 1990, o contexto desse período é também marcado por forte mobilização social de povos e comu-



nidades tradicionais (O'Dwyer 1998, Esteves, 2010). Como em outras partes da Amazônia brasileira (Almeida 1997, Maués 2010, Lacerda 2013, Rolemberg 2023), a influência de religiosos católicos progressistas foi decisiva para a estruturação da mobilização social no Acre, tanto de seringueiros quanto de trabalhadores rurais e ribeirinhos (Almeida 2004, Delgado 2006). A ideia de que os grupos deveriam produzir, por eles próprios, organizações autônomas foi gestada nesse contexto. No mesmo período em que ganharam repercussão as denúncias da invasão madeireira no território dos Ashaninka, foram iniciadas as ações da FUNAI para demarcação territorial, para o que foi decisiva a atuação do antropólogo Mauro Almeida. O relatório de visita elaborado pelo sociólogo Marco Antonio do Espírito Santo revela a expectativa de autonomia que faria frente aos conflitos por recursos naturais e definiria o futuro desse povo indígena.

Com relação aos índios, não estamos descartando a possibilidade de desenvolvimento da região; estamos apenas considerando que serão eles os autores deste movimento. A princípio, consideramos incompatível a exploração de madeira por brancos e índios na região do Amônia, pela forma selvagem que tem se dado o trabalho dos primeiros. Estabelecemos como possível, dado o papel da FUNAI e importância econômica do rio, os índios como madeireiros, donos da reserva, exploradores parcimoniosos, menos predadores e possíveis protetores do ecossistema e, finalmente, fornecedores de madeira a Cruzeiro do Sul. (Processo 96.0001206-7, fls. 626).

No entanto, se havia expectativas de autonomia e de proteção dos recursos naturais em terras indígenas, tais como registradas no relatório do funcionário da FUNAI que expressavam certos ideais políticos da mobilização social no Acre daquele período, o mesmo parecia não se verificar junto às ações da Superintendência da FUNAI localizada em Manaus, hierarquicamente superior à 14^a Delegacia Regional da FUNAI no Acre. Em março de 1987, mesmo após as denúncias de 1985, a empresa Marmude Cameli dirige-se nominalmente ao Sr. Hissa Abrahão, Diretor do Patrimônio Indígena da FUNAI, sediado em Manaus, solicitando:

(...) autorização para extração de madeira de lei na Reserva Indígena do Rio Amonha, localizado no Alto Juruá, município de Cruzeiro do Sul. Outrossim, informamos que já estamos trabalhando na referida área, com a retirada de 500 árvores de madeira cedro e mogno, que foram derrubadas por terceiros, no ano de 1985, as quais encontravam se deteriorando. Nesses termos. Pede deferimento. (Processo 96.0001206-7, fls. 162).

Posteriormente, esse documento foi utilizado contra Orleir Messias Cameli, proprietário da empresa, como confissão no inquérito penal². Ao todo, seis pessoas responderam ao processo contravençional por infração ao então vigente Código Florestal, sendo o Sr. Hissa Abrahão, da FUNAI, um deles. Os depoimentos dos réus, envolvidos no comércio de madeira no Alto Juruá, são reveladores

2 Anteriormente à Ação Civil Pública, houve uma Ação Penal contra Orleir Cameli pela retirada ilegal de madeira, que prescreveu em 1992 por questões processuais. Contudo, muitas das provas do inquérito e da Ação Penal, fazem parte da Ação Civil Pública que o Ministério Público moveu em 1996 e que utilizo como material para este artigo.



da dinâmica madeireira da região e de que tipo de relação estabeleciam com os indígenas. Em 1987, quando os depoimentos foram produzidos, a vulnerabilidade dos indígenas frente aos comerciantes locais e também frente aos setores do indigenismo tutelar parecia dar os primeiros sinais de mudança. A forma como os depoimentos foram registrados revela não haver surpresa a respeito das dinâmicas descritas, mas, por outro lado, tampouco havia banalização da desigualdade, das ilegalidades e das violências cometidas. Reforçando esse argumento, nesse mesmo período (em 1989), o MPF move uma Ação Civil Pública sobre formas de trabalho escravo no Alto Juruá, tendo solicitado um laudo pericial para a antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer. Nesse documento, posteriormente organizado no formato de livro (O'Dwyer 1998), constam relatos de constrangimentos ilegais, endividamentos e violência física, praticados pelos Cameli e por seus prepostos contra os trabalhadores dos seringais que arrendavam (*idem*, 89). Tais dinâmicas de violência contra indígenas e seringueiros, portanto, eram plenamente conhecidas quando da propositura da ação contra Cameli e Abrahão.

Em seu depoimento no âmbito da Ação Penal, Orleir Messias Cameli reiterou que possuía autorização verbal da FUNAI para a retirada da madeira. Via com naturalidade a autorização porque, além de pagar o que fosse cobrado pela FUNAI, estava disposto a dar “total assistência aos índios”, o que consistia em “doação de vacas, madeiras em forma de tábuas, e o que fosse necessário para melhorar seu modo de vida, bastante precário” (Processo 96.0001206-7, fls. 183). Nancy Freitas da Costa assumiu retirar madeira de lei desde 1972 do que era “terreno da União”, mas há quatro anos era “área indígena dos Kampas”. Disse que adquiria madeira diretamente dos índios, tanto no sistema de trocas por mercadorias diversas como no dinheiro vivo, remunerando os indígenas “pelo preço de mercado”. Referiu-se como uma relação de “parceria”. Em seu depoimento, ficou ainda registrado seu entendimento de que “os índios necessitam vender madeira de seus terrenos em virtude da dificuldade em que vivem, para compra de alimentos, munição para caça, roupas e muitas outras coisas, pois a FUNAI não lhes dá a devida assistência” (Processo 96.0001206-7, fls. 179-185).

A ideia de prestar assistência aos indígenas – por meio de vacas, tábuas ou outras coisas – parece contrastar com anunciá-los como clientes ou parceiros aos quais se pagava o “valor de mercado” pela madeira extraída. Mas, na verdade, a encenação de uma relação comercial entre pares é parte do mesmo sistema de dominação, em que diferentes graus de liberdade e escravidão são articulados (Taussig 1993). Não só a equivalência desleal entre trabalho e mercadoria (trabalhar um ano inteiro para pagar um mosquiteiro), mas a produção da desumanização via rituais de violência e de humilhação (ser obrigado a comer areia da praia do rio com gasolina) compuseram o cenário mais amplo em torno da exploração de madeira no rio Amônia, nas décadas de 1980 e 1990. As situações aqui mencionadas, relativas ao mosquiteiro e à ingestão de areia, constam dos autos do processo e foram recuperadas pelos entrevistados que estiveram em contato com os Ashaninka durante esse período.

Ainda assim, entre a ocorrência dos crimes de 1981-1982, 1985 e 1987 e a ins-



tauração da Ação Civil Pública de Indenização por Atos Ilícitos, iniciada pelo MPF em 1996, passaram-se vários anos. O contexto de organização social dos indígenas, ribeirinhos e outros povos da floresta, nas décadas de 1980-1990, coexistia com o poder local dominado por comerciantes, com braços na política estadual e com investigações de envolvimento com o narcotráfico e grupos de extermínio. Orleir Cameli, que respondia ao processo, foi prefeito de Cruzeiro do Sul entre 1993 e 1994 e governador do Acre de 1995 a 1999. Sua primeira empresa foi, justamente, uma serraria, tendo posteriormente ampliado seus negócios para o ramo da construção civil, importando cimento do Peru. Orleir Cameli é conhecido na região como “o barão do Juruá” e possui uma estátua na praça da cidade de Cruzeiro do Sul. Segundo informações de José Pimenta, ainda hoje, Orleir Cameli é uma pessoa bem referida pela população do Juruá.

Abraão Cândido da Silva, por sua vez, conhecido como “o maior empresário do Juruá”, é dono de extensas terras em Cruzeiro do Sul, no Acre e em Manaus. Possui empresas no ramo imobiliário, de transporte, distribuição de combustíveis e de bebidas. Não por acaso, é contra esses dois réus, Orleir e Abraão, que a Ação Civil Pública de Indenização por Atos Ilícitos se direciona. Nancy e outras figuras conhecidas pela exploração madeireira na região tiveram seu potencial econômico avaliado como menor e sua posição na exploração madeireira como menos importante do que a dos demais réus, razão pela qual não foram envolvidas na ação. No próximo item, discutiremos o formato do processo com fins de indenização e os caminhos que levaram ao cálculo utilizado como base para a negociação na CCAF da Administração Federal.

A ação de indenização

A Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal foi iniciada em 1996 pelo Procurador da República Luiz Francisco Fernandes de Souza. Segundo Ana Valéria Araújo, que atuava como assessora jurídica do Núcleo de Direitos Indígenas, por volta de 1990, a organização foi procurada por lideranças Ashaninka que pediam apoio no caso da extração ilegal da madeira. A madeira extraída ilegalmente teria sumido, e eles queriam ser indenizados. Após tomar conhecimento do caso e realizar uma viagem a Cruzeiro do Sul, Ana Valéria entendeu a inviabilidade de, naquele momento, mover uma ação contra os Cameli. Não havia advogado local que aceitasse trabalhar contra os Cameli. O MPF, àquela altura, estava representado por um procurador que parceiros locais julgavam como não confiável. O encaminhamento foi montar o dossiê e aguardar alguma mudança na conjuntura política, o que ocorreu com a entrada de Luiz Francisco no MPF.

Na petição inicial, Luiz Francisco pediu à causa o valor de 6 milhões de reais, sendo metade destinada à indenização pela madeira extraída ilegalmente e metade para indenização por danos morais. No Brasil, as indenizações são normatizadas pela Constituição Federal e pelo Código Civil. Decisões de juízes e tribunais (jurisprudências) e princípios da doutrina jurídica costumam ser utilizados na decisão de indenizar e na estipulação do valor. As indenizações dizem respeito



ao âmbito do direito privado e, por isso, elas não têm como finalidade a punição daquele que provoca o dano, mas a restituição de quem sofre o dano (Aleixo 2023). Ainda assim, o “viés punitivo do dano moral” pode ser encontrado em algumas decisões judiciais, em que os juízes afirmam que o valor arbitrado “atende ao caráter punitivo, pedagógico e compensatório”, tal como abordado no estudo de Guimarães (2020) a partir dos tribunais cíveis do Rio de Janeiro. Voltaremos a esse ponto adiante. Para a discussão aqui proposta, é importante ressaltar que, na argumentação do procurador, a assimetria entre os causadores do dano e os indígenas seria uma razão para indenizar, o que quer dizer que ele não tenha manifestado pretensões pedagógicas e punitivas em relação aos réus. Segundo o procurador,

os índios Kampa são pessoas pobres e desamparadas, vivem do suor de seus rostos, sem acesso a nenhuma tecnologia moderna. Logo, são dois milionários e uma empresa milionária como autores de danos. E, como vítimas, uma população famélica. São critérios essenciais para o cálculo da indenização por danos morais, a ser arbitrada por Vossa Excelência: o patrimônio do ofensor e a pobreza, hipossuficiência, das vítimas. (...) A indenização moral deve ser, dessa forma, de 3 milhões de reais. Inclusive, também, para exemplo, de modo a tornar os madeireiros cuidadosos com o ordenamento jurídico. (Processo 96.0001206-7, fls. 65).

Em junho de 1997, o Ministério Público Federal, então sob os trabalhos do Procurador da República Ricardo Nakahira, requereu a produção de provas, entre as quais perícia para “apurar o grau de sofrimento infligido ao Povo Indígena Kampa”, solicitando a determinação do valor a ser fixado a título de danos morais (Processo 96.0001206-7, fls. 1225). Com isso, foram encaminhados 10 quesitos para a perícia, relativos às consequências das invasões ao território dos Ashaninka e aos danos socioambientais decorrentes. Esse foi o contexto de produção do laudo antropológico produzido pelas peritas Ester Maria de Oliveira Silveira e Maria Eliza Requejo Ribeiro Leite, contendo 352 páginas de resposta aos quesitos e outras 972 páginas de anexos, onde se encontram bibliografia sobre os Ashaninka, transcrições de entrevistas, fotografias e outros conteúdos.

De partida, as peritas afirmam que obtiveram dados que demonstraram a “ocorrência inquestionável de danos morais, que comprometeram as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver (...) da comunidade Ashaninka do rio Amônia” (Processo 96.0001206-7, fls. 1710). Um dos primeiros temas abordados pelas peritas foi o contexto de exploração extrema no âmbito das relações comerciais e de trabalho com atravessadores e patrões. Transcrevem o depoimento do indígena Pishiro, que informa: “os Ashaninka trabalhavam para os Mamude, eles entregavam cinquenta toras ou sessenta toras por um mosquiteiro” (Processo 96.0001206-7, fls. 1726). As peritas informam que antes das invasões madeireiras não havia tensões agudas ou violência física contra os Ashaninka. Contudo, elas conferem destaque ao fato de que muitos indígenas adoeceram pelas relações de contato com os brancos e, destas situações, emergem relatos como o que segue:



Aconteceu até com a minha tia. O patrão que o marido dela trabalhava pra ele. O cara vinha fazer o negócio quando (...) o marido dela adoeceu, estava bem doente, ficou trabalhando. (...) Aí ela pediu pra trazer ele pra fazer o tratamento dele, aí ele (patrão) disse “eu levo e trago, como vocês não têm saldo, não têm dinheiro, não têm nada na minha mão, apenas está me devendo, eu faço o seguinte: você vai dormindo todas as noites comigo na viagem e eu levo e trago, se não, ele vai ficar aí”. Aí ela disse “não, deixa ele ficar aqui”. E ficou. Ficou uma semana mais ou menos e ele morreu. (Processo 96.0001206-7, fls. 1745).

No período das invasões, as violências físicas, simbólicas, culturais e patrimoniais eram explícitas e recorrentes. Houve estupro de mulheres, agressões físicas, invasão das festas tradicionais, roubo de pertences, além da questão da madeira. Houve também cooptação de lideranças por parte dos funcionários da empresa Marmude Cameli, que prometeram pontos de comércio, pista de pouso, cabeças de gado, entre outras vantagens, caso as lideranças retirassem a denúncia de invasão de suas terras. O laudo das peritas da FUNAI é uma peça riquíssima e merecerá um estudo detalhado em outro momento. Para os objetivos do presente artigo, resalto que as situações descritas funcionam como uma breve síntese dos danos morais sofridos, entendidos como “sentimentos de dor, sofrimentos injustos causados por um ofensor contra a personalidade da vítima” (Processo 96.0001206-7, fls. 2040).

Diante desse cenário, como as peritas arbitraram um valor? Como mencionado, no Brasil, as indenizações em situações de danos morais acabam sendo arbitradas pelo juiz. Frequentemente, outros casos considerados “semelhantes” são utilizados como medida de comparação, o que não quer dizer que não sejam encontradas disparidades (Antunes 2009). O estudo de Amorim (2017) revela a centralidade da ideologia, no Direito brasileiro, de que o judiciário é capaz de promover a justiça social. Assim, é esperado que a desigualdade das partes leve os juízes a interpretar e aplicarem a lei de maneira desigual em função da condição desigual entre as partes (idem, 278). Ou seja, uma decisão “justa” deve levar em consideração a posição das pessoas envolvidas.

Em entrevista, Maria Eliza Requejo Ribeiro Leite ressaltou as dificuldades de quantificar monetariamente sofrimentos e prejuízos causados à vida e à cultura de um povo. Mas essa quantificação precisava ser feita não só porque ela havia sido designada para tal, como também porque a indenização era vista como uma forma de “amenizar levemente o dano” que os Ashaninka haviam sofrido. As peritas iniciaram o cálculo dos danos morais do povo Ashaninka a partir do valor de uma causa do povo Panará, em que houve contato e remoção de indígenas pela construção da BR-163, ocasionando a morte de pelo menos 175 indígenas e, posteriormente, de outros 10, com a remoção dos sobreviventes para o Parque do Xingu, onde estavam seus antigos inimigos Kayapó (Sentença 1142/1997).

O valor arbitrado para essa causa foi de uma pensão mensal de dois salários-mínimos por indígena, além de 4 mil salários-mínimos como compensação por



dano moral. A partir disso, as peritas calcularam que esse montante corresponderia a 50 salários-mínimos por indígena (àquela altura, a comunidade panará era composta por 80 pessoas). Para a indenização dos Ashaninka, as peritas propuseram 100 salários-mínimos por pessoa, chegando ao valor de R\$ 3.588.000,00 (considerando 276 pessoas). Segundo o laudo, foram levadas em consideração “a intensidade dos sofrimentos, a duração e a repetição das invasões, doenças, a violência, a questão da cocaína³, a intenção dos invasores, o apoio aos posseiros” (Processo 96.0001206-7, fls. 2053). Por fim, as peritas se antecipam em justificar que o valor arbitrado não pode ser considerado exagerado, pois recentemente a justiça havia fixado uma indenização de 400 salários-mínimos a uma jornalista “que teve pouquíssimo sofrimento comparado à tragédia dos Ashaninka” (idem)⁴.

O caso foi a julgamento, e a sentença foi emitida em 28 de abril de 2000. Nessa ocasião, o Juiz Federal David Wilson de Abreu Pardo estipulou os seguintes valores: R\$ 478.674,00 de indenização pelo prejuízo material causado pela extração ilegal de madeira em 1981 e 1982, R\$ 982.877,28 referentes à extração ilegal de madeira entre 1985 e 1987, R\$ 3.000.000,00 de indenização por danos morais e R\$ 5.928.666,06 destinados ao Fundo de Defesa dos Direitos Difusos. A sentença de primeira instância foi confirmada em acórdão proferido pela 5ª turma do Tribunal Regional Federal. Os defensores do réu Orleir Messias Cameli e da empresa Marmud Cameli & Cia LTDA interpuseram Recurso Especial junto ao Superior Tribunal da Justiça, em janeiro de 2008. Ainda assim, em 2020, como mencionado, o valor acertado na conciliação com o representante dos Cameli foi de R\$ 14 milhões para a Associação Ashaninka do Rio Amônia e mais R\$ 6 milhões para o Fundo de Defesa dos Direitos Difusos.

A diferença entre o valor inicialmente calculado (R\$ 10.390.217,30) e o valor acordado (R\$ 20.000.000,00) provavelmente se deve a juros compostos e correção monetária, cujo índice foi definido na sentença (correção monetária pelo IPC desde a data do laudo pericial, em 21/08/1998 e juros de mora, em juros compostos, de 1% ao mês a partir de fevereiro de 1985, Processo 96.0001206-7, fls. 3269). Digo provavelmente porque não há, no processo, qualquer documento que materialize os cálculos realizados para atualização do valor. É importante notar, também, que enquanto o valor da madeira foi estipulado com base em muitos cálculos realizados por uma engenheira florestal e mantidos, o valor da indenização por danos morais, ao contrário, sofreu um tipo de “arredondamento” que não teria razão de existir se o que estivesse em jogo fosse a justa, precisa e exata determinação de valores. Dos 3.588.000,00 inicialmente estipulados, o valor passa a ser referido como R\$ 3.000.000,00, sem que tenha havido justificativa para isso.

Com base nessa observação e na ausência de documentos de cálculos de reajuste, é importante sublinhar a natureza da mediação que foi realizada entre 2019 e 2020. Os cálculos, estipulados por meio de perícias técnicas (inclusive a antropológica), serviram como um horizonte para a negociação. O “arredondamento” de valores, bem como a ausência de documentação com os cálculos dos juros e correções, reforçam os contornos das atividades de conciliação e mediação que estabeleceram a decisão final sobre os valores a serem pagos. Nessa circunstância,

3 No laudo das peritas, há o relato de diversas investidas contra os Ashaninka no intuito de fazê-los transportar cocaína e/ou cultivar coca para fins de refino e tráfico. Além disso, houve denúncias contra eles, associando-os ao narcotráfico, que depois revelaram-se inverídicas, disseminadas para deslegitimar suas demandas territoriais e políticas.

4 Trata-se do caso da jornalista Barbara Gancia, que processou a revista *Sexy* por fazer uso indevido de seu nome como chamariz para venda da revista. Em 1994, a revista publicou um título que sugeria conter imagens da jornalista nua, quando, na verdade, se tratava de outra pessoa, de mesmo sobrenome.



parecem ser inapropriadas exigências de cálculos exatos. O que estava em jogo, afinal, era a conciliação entre as partes. Veremos, no próximo item, as percepções dos agentes envolvidos nesse processo de negociação, considerando suas motivações, suas expectativas e os efeitos produzidos.

O acordo da indenização

O processo de negociação de valores indenizatórios realizado junto à Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal (CCAF) não foi a primeira tentativa dos Cameli de encerrar o processo com pagamento de indenização. Segundo o advogado dos Cameli, Marcelo Turbay, teria havido ao menos uma tentativa de acordo desde que entrou no caso, em 2009. Essa negociação ocorreu no âmbito da Procuradoria Geral da República, na figura de Deborah Duprat. Em tal ocasião, o advogado avaliou que a negociação não evoluiria muito porque, em sua percepção, havia uma certa intransigência em relação a valores, resultado do “conhecimento muito aprofundado em relação às comunidades e ao dano ambiental relativo à terra indígena” da representante do MPF. Um valor teria sido apresentado não como um valor inicial para debate, mas como algo que “teria que ser pago”. Foram R\$ 80 milhões. Após isso, os defensores dos Cameli se desengajaram do processo, de forma que a segunda conversa já não ocorreu.

Simmel (1964) afirma que o conflito é constitutivo das interações sociais. Segundo o autor, o conflito é uma forma de resolver a tensão entre contrastes (idem, 14), o que, em muitos casos, é feito a partir de um “terceiro elemento”, que compõe a tríade, categoria importante para as perspectivas do autor. A bibliografia especializada do campo do direito sobre mediação também vai nesse sentido. Para Pinho (2005), a mediação é o processo por meio do qual as partes buscam um terceiro imparcial para auxiliar na solução do conflito⁵. Historicamente, na sociedade brasileira, o conflito é compreendido como fenômeno ameaçador à própria existência da sociedade (Mendes 2012, 451). Em nosso ordenamento legal, coube ao judiciário, através de seus juizes, pacificar a sociedade, extirpando o conflito (Mendes 2012, 451 e 455). No que se refere à prática conciliatória, o tema da “verdade real”, tal como explorado pela autora, perde relevância em face do objetivo de conciliação. Talvez porque, no curso da Ação Civil Pública, a “verdade real” tenha sido revelada, foi possível partir para a conciliação sem que houvesse grandes disputas de narrativas sobre os “fatos” relativos às invasões madeireiras.

Assim, quando a defesa dos Cameli procura a CCAF interessada em negociar com os Ashaninka, eles foram em busca de um mediador com disposição e habilidade para negociar. De fato, foi o que encontraram. José Roberto da Cunha Peixoto, Diretor da CCAF e conciliador naquela ação, foi referido com igual admiração pelos advogados das duas partes. Inspirado por perspectivas como a comunicação não-violenta e a teoria dos jogos, o entrevistado demonstrou grande envolvimento com o tema da conciliação.

5 Para uma visão histórica, no campo do Direito, sobre o tema da mediação de conflitos, ver Pinho (2011), para uma visão recente dos operadores jurídicos que trabalham nas diferentes frentes da mediação, ver Braga Neto e Levy (2023).



Depois que eu provoquei, a gente acabou ficando um longo tempo aqui, uma hora e meia, mais ou menos, tentando entender o que tinha acontecido e por que eles estavam buscando a compensação. E aí, os indígenas tiveram oportunidade de falar. Eles estavam aqui e eles falaram. Eles disseram o que aconteceu. Falaram da questão do Rio Amônia, que ficou vermelho de tanta poluição, de tanta madeira. Dos abusos que aconteceram com as mulheres, as filhas. Todo conflito que aconteceu na região e a necessidade de um pedido de desculpas. E isso, muitas vezes, vale mais que dinheiro, que é a parte do restabelecimento de uma relação. Ou de compensação de um impacto emocional que aconteceu numa mesa. (Entrevista com José Roberto da Cunha Peixoto, outubro de 2023).

Se, como vimos na abertura deste texto, os Ashaninka e seus representantes legais não pareciam muito interessados nessa negociação, em pouco tempo, eles aceitam negociar. Os estudos de Oliveira (2004, 2008 e 2022) sobre os conflitos apontam para a existência de uma dimensão moral, nem sempre visível aos operadores do Direito, mas fundamental para o equacionamento possível dos conflitos. Para o autor, o insulto moral é algo do âmbito da agressão objetiva a direitos que, contudo, não pode ser adequadamente traduzido em termos de evidências materiais. Além disso, o insulto moral implica em uma desvalorização ou negação da identidade do outro (Oliveira 2008, 136). Em 2020, durante as tratativas de conciliação realizadas no âmbito da CCAF, estavam menos em jogo os danos objetivos dos Ashaninka (como a extração ilegal de madeira) e mais as violências contra a comunidade, as mulheres e a defesa dos direitos indígenas de maneira geral. O processo de conciliação e negociação de valores entre os Ashaninka e os representantes dos Cameli durou cerca de um ano. O conciliador afirma que o ideal são 180 dias (6 meses), mas entendendo que cada situação tem as suas complexidades, não problematiza o tempo de duração da conciliação no caso dos Ashaninka.

Em artigo recente, Barbot e Dodier (2023) consideram a reparação como “tudo aquilo que as pessoas que se sentem vítimas de injustiças ou sofrimentos podem demandar ou reclamar em compensação a seus danos” (idem, 2). No campo dos direitos humanos, as medidas de reparação são consideradas como um “direito do cidadão” e uma “obrigação do Estado” (Buford e Van der Merwe 2004). Nesse contexto, complementar ao debate que apresentamos acima a respeito das indenizações no âmbito do Direito Civil, as práticas de reparação consistem em um conjunto de medidas que tem como propósito a não repetição do dano, envolvendo reparação material, emocional e moral (Caravellas 2009). Segundo o advogado dos Cameli, teria sido o Dr. Antonio Rodrigo, representante legal dos Ashaninka, quem sugeriu o pedido de desculpas, contando com a concordância da FUNAI e da própria comunidade Ashaninka. Marcelo Turbay e sua equipe, ao levarem a demanda aos clientes, não teriam enfrentado resistência por parte dos Cameli. O pedido de desculpas figura do seguinte modo no termo de conciliação:



CLÁUSULA TERCEIRA – DO PEDIDO DE DESCULPAS

3.1 O **Espólio de Orleir Messias Cameli** e a empresa **Marmud Cameli & Cia. Ltda.** e respectivos sócios, diante de todos os fatos narrados e longamente discutidos por anos na Justiça, vem formalmente registrar um **pedido de desculpas** à Comunidade Ashaninka do Rio Amônia por todos os males causados, reconhecendo respeitosamente a enorme importância do povo Ashaninka como guardiões da floresta, zelosos na preservação do meio ambiente e na conservação e disseminação de seus costumes e cultura. (Processo 96.0001206-7, s/fls. Grifos originais).

De fato, o pedido de desculpas foi mencionado na Assembleia Geral da Comunidade Ashaninka do Rio Amônia, realizada em 22 de dezembro de 2019, quando se decidiu por aceitar a negociação proposta no âmbito da CCAF (Processo 96.0001206-7, s/ fls). O trabalho de Jimeno (2010) sobre a construção de comunidades emocionais é uma referência importante para o presente estudo ao demonstrar como a reparação pode contribuir na criação de laços internos à comunidade que sofreu violências. Consta da ata da assembleia que cerca de 225 pessoas estavam presentes quando Francisco Piyãko comunicou os valores propostos no acordo e a forma de pagamento, informando também que havia um pedido de desculpas. Quando a palavra foi aberta para a assembleia, “muitos fizeram uso [da palavra] lembrando os tempos difíceis que envolveram os momentos que antecederam o início dessa disputa, marcando os nomes de muitos dos que sofreram já não estão mais entre nós” (Processo 96.0001206-7, s/fls).

Em entrevista, Francisco Piyãko pontuou que, para os Ashaninka, era impensável sentar-se na mesma mesa que os Cameli para negociar. Em sua avaliação, embora a indenização fosse devida (tanto pela madeira extraída ilegalmente quanto pelo trabalho de recomposição territorial feito pelo povo Ashaninka e também pelos “momentos muito difíceis”), o mero pagamento de uma quantia em dinheiro seria, para os Cameli, o mesmo que “comprar madeira”⁶. Para Francisco,

o que eles fizeram com o nosso povo na época marcou tanto que sentar com eles talvez seria pra nós... A gente não conseguiria... (...) Marcou tanto... Pra eles, é muito fácil pagar por uma coisa que ele fez. Pra nós não. Não paga nunca. Nós passamos... Eu se criei, meus irmãos, nossas famílias, nós se criamos em cima de um processo de muita luta. (Entrevista com Francisco Piyãko, novembro de 2023).

Estudos sobre processos de reparação, apesar de um certo entusiasmo com as práticas da justiça considerada restaurativa, apontam a insuficiência das medidas na efetiva reparação do dano sofrido (Oliveira 2010, Schritzmeyer 2012). No entanto, se as medidas disponíveis são insuficientes, parece pior renunciar às estratégias disponíveis para reconhecer a gravidade do dano causado e, com isso, reconhecer como vítima aqueles que sofreram o dano. Desse modo, observo que

6 Embora o ato de “comprar madeira” esteja sendo narrado por Piyãko com um ato meramente comercial o que, naturalmente, se distingue de outros tipos de trocas que têm a reciprocidade como elemento central, é interessante mencionar o estudo de Bevilacqua (2001) sobre os mercados de consumo. Nota a autora que há coexistência entre as lógicas do dom e do mercado na sociedade brasileira, o que faz com que relações supostamente “comerciais” não deixem de conter expectativas de consideração, atenção e respeito.



as medidas de reparação são reconhecidas em sua insuficiência, e é importante que seja exatamente dessa forma, pois, do ponto de vista dos seus operadores, a reparação não representa um ponto final em experiências dolorosas que precisam ser lembradas, narradas e recontadas. Reconhecer que foram causados “males” ao povo Ashaninka, é uma forma de reconhecê-los como vítimas no processo de invasão. Em outro sentido, reconhecê-los como “guardiões da floresta” e “zelosos na preservação do meio ambiente” são maneiras de valorizar a ação e a identidade do povo indígena (Pimenta 2004, APIWTXA s.d.). Mais uma vez, a dimensão do “reconhecimento”, como trabalhada por Oliveira (2004, 2008 e 2022) revela ser aspecto absolutamente central para a compreensão de processos de julgamentos, inclusive os que envolvem indenizações.

Para os operadores do direito envolvidos na conciliação, o acordo entre a comunidade Ashaninka e os Cameli significa um grande acontecimento. Marcelo Turbay, advogado dos Cameli, avalia que eles conseguiram construir algo excepcional que “foi bom pra todo mundo”. Antonio Rodrigo, advogado dos Ashaninka, acredita que eles conseguiram fazer “um acordo histórico para o estado brasileiro”. E José Roberto, o conciliador, disse que o “caso era sensacional”. Dois fatores explicam o sentimento de satisfação dos advogados dos litigantes e da União: a perspectiva de que foi possível construir uma dinâmica comunicacional baseada no consenso, e não no contraditório ou na busca da “verdade real” (Kant de Lima e Baptista 2014, Mendes 2012) e na ideia de que estavam produzindo acordo em um processo difícil que envolvia grupos com posições antagônicas e que tramitava na justiça há décadas.

A dimensão de encerramento de um ciclo foi parte das percepções de Francisco Piyãko. Para ele, a conciliação permitiu que o caso tivesse um desfecho a tempo de os idosos da comunidade saberem que houve a responsabilização dos invasores naqueles “tempos difíceis”. O dinheiro da indenização pôde ser utilizado de forma a “dar apoio” às pessoas mais antigas da comunidade e, ainda segundo Piyãko, vem sendo utilizado de forma a fornecer cuidado de saúde aos mais velhos. O dinheiro, para o entrevistado, é “um patrimônio coletivo para valorizar o nosso trabalho”, mas, diante de outros recursos que a comunidade gere, acaba sendo utilizado como um “recurso de reserva”. De fato, apenas como exemplo, durante a realização desta pesquisa, foi assinado um projeto de gestão territorial no valor de R\$ 34 milhões. O projeto, que vai beneficiar 14 terras indígenas, foi resultado de uma articulação do povo Ashaninka, conforme ressaltou Marina Silva, ministra do Meio Ambiente (G1 AC 2023)⁷.

Apesar das informações de que os Ashaninka tinham a expectativa de que a indenização orbitaria em torno de R\$ 80 milhões, pelas entrevistas e pelo processo, não parece ter havido grandes impasses quando o valor de R\$ 20 milhões foi proposto. Uma interpretação possível seria entender que o valor apresentado pelos Cameli foi aceito porque não havia margem para aumento, o que foi dito por Turbay. Mas, na verdade, o que a posição dos envolvidos na negociação sugere é que, para a aceitação da proposta por parte dos Ashaninka, foi menos relevante o montante do valor do que a expectativa em torno do encerramento de um ciclo, a tempo de uma certa geração de Ashaninkas poderem ter retorno sobre o seu

7 Aqui, cabe acrescentar algumas informações gentilmente fornecidas por José Pimenta: o projeto em questão foi assinado pelo Fundo Amazônia com a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ), atualmente coordenado por Francisco Piyãko, que foi responsável por todas as negociações. Trata-se, ainda, de um projeto que dá continuidade ao “Projeto Alto Juruá”, também financiado pelo Fundo Amazônia e Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, esse sim, diretamente firmado com a APIWTXA.



desfecho. De fato, a proposta do valor, da forma de pagamento e do pedido de desculpas foi aceita por unanimidade na assembleia do povo, como vimos. E, é claro, como vários entrevistados do campo do direito ressaltaram: R\$14 milhões não podem ser considerados um valor inexpressivo.

Perspectivas finais

Ao longo da pesquisa sobre reparações, tenho tido interesse em observar as estratégias empregadas pelos sujeitos, sobretudo por aqueles que sofreram algum tipo de dano, mas também por seus apoiadores, no processo quase sempre longo de uma negociação de indenização em seus termos e valores. Na verdade, o que tenho observado é que frequentemente existem falas espontâneas ou formais que tentam fazer com que a negociação das indenizações pareça algo diferente de uma negociação propriamente dita (Lacerda 2020, Lacerda 2021). Assim, afirmar e reafirmar que vidas não se negociam, que o sofrimento é inquantificável, que dinheiro algum é capaz de (a)pagar sofrimentos e, até que, o dinheiro da indenização “não mudou nada”, como dito por Francisco Piyãko, vão nesse sentido. Essa observação encontra respaldo também em pesquisas sobre políticas de reparação e de indenização em outros contextos (Tello 2003, Gonçalves 2009, Luzzi 2012, Azevedo 2016, Zenobi 2017, Ferreira 2021, Fillion e Torny 2015) e nas perspectivas de Oliveira (2019, 2023) relativas às possibilidades de incorporação das demandas das partes na decisão (ou acordo) final.

No material da pesquisa mais ampla, embora os “casos” utilizados tenham sido politicamente construídos a partir de situações concretas sofridas por indivíduos específicos, os danos/prejuízos/violências se referem a problemas amplos que afetam coletividades, como moradores de favela ou periferias, mulheres negras, população carcerária, comunidades indígenas. Para que isso fosse possível, existiram movimentos prévios de normatizações, mas, sobretudo, a inscrição dessas coletividades enquanto grupos detentores de direitos. No caso da indenização dos Ashaninka, contudo, a composição entre ter direitos e vulnerabilidade se apresenta de maneira complexa. Na cronologia que o povo Ashaninka apresenta por meio do website da APIWTXA, a década de 1980 é referida como um período de atividade madeireira e também de “luta pela terra” (APIWTXA, s/d). As movimentações da década de 1990 são descritas como “libertação dos patrões e fortalecimento da autonomia do nosso povo”, que culmina na demarcação territorial em 1992. O período seguinte é representado como de autonomia, em que são realizadas ações de planejamento da gestão territorial e ambiental, organização comunitária e consolidação de projetos e parcerias de projeção nacional e internacional (idem). Cotejando essa cronologia aos materiais do processo e das entrevistas, podemos dizer que a década de 1980 foi lembrada a partir das invasões em suas terras para exploração madeireira.

Nessa época, os costumes tradicionais, inclusive aqueles ligados à subsistência (como a caça), foram drasticamente afetados, pelo tamanho do impacto nas florestas onde o povo vivia. Ashaninkas mulheres foram vítimas de violência sexual no contexto e fora do contexto da festa tradicional. Era o tempo em que uma



ARTIGO

tora de madeira nobre valia o mesmo que um sabonete. O aviamento produzia não só o sistema de escravidão por dívida, mas tornava possível situações como a que vimos, em que um comerciante tenta obter sexo em troca de transporte. No entanto, Francisco Piyãko, que viveu todo esse período, não detalha essas situações sofridas décadas depois, durante nossa entrevista. Elas aparecem em suas palavras de forma geral como “um processo de luta muito grande”. Em resumo, o que poderia aparecer como “sofrimento”, aparece como “luta”.

Frequentemente, as reflexões de operadores do direito acerca do tema das indenizações afirmam que elas não podem produzir o enriquecimento sem causa⁸, mas também não podem ser insignificantes a ponto de comprometerem o efeito pedagógico que nelas está investido (Antunes 2009, Silva 2016, Batista 2012). A pesquisa sobre indenizações tem demonstrado que embora a capacidade econômica dos causadores dos danos, invariavelmente, seja bastante expressiva (já que estamos falando de grandes empresas e do setor público), os valores são modulados de acordo com o perfil da vítima (Lacerda 2020). Trata-se de algo frequentemente notado pela bibliografia do campo da Antropologia do Direito, a respeito do “tratamento desigual aos desiguais” (Kant de Lima 2004, Mendes 2012, Amorim 2017, Guimarães 2020), o que funciona, como vimos, como forma esperada de fazer justiça. Aplicando essas reflexões ao caso analisado, indígenas e madeireiros precisariam ser tratados de forma desigual, em vista da assimetria de poder que oportunizou tanto a invasão territorial para exploração ilegal de madeira quanto a impunidade que se perpetuou ao longo das décadas seguintes.

Assim, quase sempre estamos diante de situações em que as indenizações são de baixo valor, já que as vítimas são moradores/as de favelas, usuários/as de serviços públicos, população carcerária. No caso dos Ashaninka, ao contrário, por mais que houvesse a expectativa de uma indenização de maior montante, os valores negociados apenas com um dos réus não foram considerados inexpressivos. O caso da indenização do povo Ashaninka, mesmo não se tratando do resultado de uma condenação, mas de um processo de conciliação, pode contribuir para as discussões sobre o instituto dos *punitive damages* no Brasil, tal como apresentadas por Guimarães (2021). Segundo a autora, no Brasil, juristas apontam que a aplicação dos *punitive damages* encontra óbice em nosso ordenamento jurídico, o que tem resultado em indenizações de baixo valor, sem o componente punitivo e, com isso, o ato lesivo tende à repetição. Considerando outros casos de indenização em favor de povos indígenas, o valor negociado com os Ashaninka continua tendo destaque⁹. Recentemente, obtive, por intermédio do advogado Antonio Rodrigo, o termo de acordo firmado com Abrahão Cândido da Silva, envolvido nos mesmos eventos de invasão, em que foi firmado o compromisso de indenização de R\$ 10 milhões de reais. Esse acordo foi feito direto com as partes (ou seja, sem a necessidade de mediação da Administração Federal) e foi visto, pelo advogado, como consequência do acordo de conciliação estabelecido com a outra empresa. Parte do montante ajustado será quitado na forma de terrenos em Cruzeiro do Sul, no Acre.

O protagonismo dos Ashaninka em ações de recuperação e preservação ambiental durante o final dos anos 1980 e década de 1990, ou seja, muito antes do

8 O enriquecimento sem causa, tecnicamente, é obter vantagem de outrem que não tem razão de ser. O tema vem sendo objeto de reflexão no campo do Direito, sobretudo, a partir das indenizações por danos morais. Em estudo encomendado pelo Ministério da Justiça sobre o valor das indenizações por danos morais, os pesquisadores chegaram ao seguinte resultado: 38% das vítimas receberam menos de R\$ 5.000,00; em 81% dos casos o valor das indenizações foi até R\$ 24.999,00 e apenas 3% dos julgados analisados a vítima recebeu mais de R\$ 100.000,00. Ver Salama *et al.*, 2011 e Nanni, 2004. O relatório de Aleixo (2023) demonstra que, apesar de haver iniciativas para tentar conhecer o fenômeno das indenizações por danos morais no Brasil, os tribunais brasileiros têm optado por não produzir tabelamentos ou quantificações em valores fixos, preferindo a análise de cada caso, ainda que apoiada em julgamentos anteriores. O estudo de Batista (2012) chama a atenção para duas perspectivas na prática cotidiana do judiciário: “*in dubio pro misero*” e “enriquecimento ilícito”. Em torno da primeira perspectiva, juízes tendem a apoiar as queixas dos reclamantes contra reclamados considerados mais fortes, com maior poder aquisitivo, como concessionárias de serviços públicos, por exemplo. A segunda perspectiva manifesta criticismo quanto às demandas de indenização por cidadãos, sobretudo cidadãos pobres, porque consideram os eventuais ganhos como formas de “enriquecimento ilícito”. Como a autora aponta, tais perspectivas podem resultar, de um lado, em uma atribuição “assistencialista” do Judiciário, que não seria sua função esperada e, de outro, em limitações na garantia de direitos que são devidos por preconceito de classe.

9 Durante o fechamento deste artigo, em abril de 2024, saiu a decisão de indenização



ARTIGO

acordo de conciliação que estabeleceu os valores das indenizações, pode ser apontado como decisivo para esse desfecho. Pimenta (2022) afirma que, com a criação da APIWTXA, os Ashaninka se uniram e implementaram uma ambiciosa política de proteção e recuperação ambiental de seu território, contando, para isso, com o apoio de ONGs e de setores do estado regional e nacional na elaboração de projetos (idem, 180). As pioneiras e exitosas experiências dos Ashaninka com projetos de “desenvolvimento sustentável” garantiram grande visibilidade política a esse grupo, convertendo-os em principais promotores da ideologia do “desenvolvimento sustentável”, tão em voga. Assim, de algum modo, a proposição de um valor a título de indenização precisaria ser compatível com essa imagem que os Ashaninka construíram nas últimas quatro décadas. A opção de não ter envolvido os outros réus, prepostos dos mais importantes comerciantes do Juruá, vai nesse sentido também: eles dificilmente poderiam dispor de valores compatíveis com a posição social e política dos Ashaninka.

Por fim, chamo a atenção para o fato de que conceder uma indenização de R\$ 14 milhões para um povo indígena poderia ter sido motivo de questionamentos diversos, sobretudo considerando os efeitos conflituosos, desagregadores e faccionistas passíveis de serem provocados pelo dinheiro. De fato, em entrevista, a perita Maria Eliza Requejo Ribeiro Leite comenta ter visto o que o dinheiro do garimpo fez com os Gorotire no Pará, tendo se referido à “desestruturação”, “alcoolismo”, “desconsideração das lideranças tradicionais”. Como ela e outros interlocutores afirmaram, essa não foi uma preocupação no caso dos Ashaninka porque eles já eram conhecidos por sua organização social e política, e também eram tidos como “experientes gestores de projetos” com expressivos recursos. Inclusive, como alguns entrevistados ressaltaram, as ações de preservação ambiental relacionadas ao dano ambiental sofrido já haviam sido realizadas, antes mesmo do acordo de conciliação, por meio de outros projetos, recursos e parcerias.

O caso dos Ashaninka permite observar que estamos diante de formas de indenizar que podem se afastar da pretensão de restituir um estado de coisas anterior ao dano. Nesse caso, a indenização reforça a dimensão de reconhecimento das ações e da identidade desse povo enquanto experientes agentes socioambientais. É interessante que, apesar de mantida a “ideologia da desigualdade de tratamento juridicamente desigual”, durante o processo de conciliação, não houve relatos de inferiorização ou minorização das vítimas, seja na percepção dos operadores do direito envolvidos, seja na percepção das próprias vítimas. Assim, o efeito problemático apontado por Batista (2012) – de que o papel compensatório do direito transformaria os cidadãos em menores inimputáveis e incapazes de serem vistos como sujeitos de direito (idem, 285) – parece não ter ocorrido aqui. A decisão de não se sentar na mesma mesa que os madeireiros (ou seus novos prepostos, os defensores) é um dos aspectos de manifestação da postura e da escolha dos Ashaninka. Provavelmente por isso, na narrativa de Francisco Piyãko sobre o processo de indenização, estejam menos presentes relatos das violações que o seu povo sofreu do que as ações que a APIWTXA tem protagonizado e produzido de transformação no Alto Juruá.

do povo Krenak por culpa na perseguição, tortura e morte de indígenas na ditadura militar, no valor de R\$ 12 milhões. Até então, era destaque a indenização do povo Kayapó, por danos espirituais, no valor de R\$ 4 milhões. Por mais que o que se destaque nesse caso seja o que deu causa à indenização – o reconhecimento de danos espirituais –, considero esse caso passível de ser integrado aos estudos sobre indenização. Sobre isso, conferir o estudo de Oliveira (2020).



Sobre a autora

Paula Lacerda é bacharel em Ciências Sociais e mestre em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora de Antropologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, bolsista Prociência/UERJ, Jovem Cientista Nosso Estado/FAPERJ e Bolsista de Produtividade do CNPq nível 2.

E-mail: lacerdapaula@gmail.com

Contribuição da autora

Paula Lacerda realizou as seguintes atividades referentes à construção do artigo: produção de dados, conceitualização, análise de dados, elaboração da metodologia e escrita.

Declaração de disponibilidade de dados

Não houve depósito das informações analisadas no artigo em repositório de dados abertos.

Recebido em 07/05/2024

Aprovado para publicação em 06/11/2024 pelo editor Luis Abraham Cayón Durán (ORCID:0000-0001-6282-8282)



Referências

- Aleixo, Mariah. 2023. *Indenizações no campo do direito: A propósito do regime jurídico interno e internacional*. Mimeo.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2014. “Atualização agônica: A trajetória das instituições religiosas como mediadoras de conflitos agrários na Amazônia”. In *Mobilização Social na Amazônia: A luta por justiça e por educação*, organizado por Paula Lacerda, 69–108. Rio de Janeiro: E-papers.
- Almeida, Mauro. 2004. “Direitos à floresta e ambientalismo: Seringueiros e suas lutas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 19, nº 55: 33–53.
- Amorim, Maria Stella Farias de. 2017. “Conflitos no mercado de bens e serviços. Consumidores e Consumidos”. In *Administração de conflitos e cidadania: Problemas e perspectivas*, organizado por Maria Stella Farias de Amorim e Roberto Kant de Lima, 268–96. Rio de Janeiro: Autografia.
- Antunes, Júlia Caiuby de Azevedo. 2009. “A previsibilidade nas condenações por danos morais: Uma reflexão a partir das decisões do STJ sobre relações de consumo bancárias”. *Revista Direito GV* 5, nº 1: 169–84.
- APIWXTA – Associação Ashaninka do Rio Amônia. s.d. *Sobre Nós*. <https://apiwtxa.org.br/sobre-nos/>
- Azevedo, Desirée de Lemos. 2016. “A única luta que se perde é aquela que se abandona”: *Etnografia entre familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Barbot, Janine, e Nicolas Dodier. 2023. “Construir uma abordagem sociológica da reparação”. *Antropolítica* 55, nº 3: 1–16.
- Batista, Bárbara Lupetti. 2012. “Entre ‘quereres’ e ‘poderes’: Paradoxos e ambiguidades da imparcialidade judicial”. Tese de doutorado, Universidade Gama Filho.
- Beltrão, Jane. 2021. *A antropologia e o exercício da justiça: Perícias em torno de direitos indígenas*. Rio de Janeiro: Autografia.
- Bevilacqua, Ciméa. 2001. “Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo”. *Sociedade e Estado* 16, nº 1-2: 306–34.
- Braga Neto, Adolfo, e Fernanda Rocha Lourenço Levy. 2023. *A mediação de conflitos no Brasil: Memórias e vivências*. São Paulo: CLA.
- Buford, Warren, e Hugo Van Der Merwe. 2004. “Reparation in Southern Africa”. *Cahiers d’Études Africaines* 44, nº 1-2. https://www.cairn-int.info/article-E_CEA_173_0263--reparations-in-southern-africa.htm
- Caravellas, Elaine. 2009. “Justiça Restaurativa”. In *Justiça, Cidadania e Democracia*, organizado por Roberto Livianu, 120–31. Rio de Janeiro: Centro Eldstein de Pesquisas Sociais.
- Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, Mirian Pillar Grossi, e Gustavo Lins Ribeiro. 2012. “Apresentação”. In *Antropologia & Direito: Temas antropológicos para estudos jurídicos*, 11–6. Brasília, Rio de Janeiro, Blumenau, Associação Brasileira de Antropologia: LACED, Nova Letra.
- CPI-Acre. 2020. *Reparação histórica ao povo Ashaninka*. <https://cpiacre.org.br/reparacao-historica-ao-povo-ashaninka/>
- Delgado, Ana Carolina Teixeira. 2006. “Seringueiros: Da luta pela terra à proteção da



- floresta tropical. Um estudo sobre o processo de transnacionalização do movimento”. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Esteves, Benedita Maria Gomes. 2010. *Do “manso” ao guardião da floresta*. Rio Branco: Editora da UFAC.
- Ferreira, Leticia de Carvalho Mesquita. 2021. “Crise ou reparação: Narrativas político-morais em torno da pensão indenizatória para crianças com Síndrome Congênita do Vírus Zika no Brasil”. *Política & Trabalho, Revista de Ciências Sociais* 55: 17–36.
- Fillion, Emmanuelle, e Didier Tornay. 2015. “De la réparation individuelle à l’élaboration d’une cause collective. L’engagement judiciaire des victimes du distilbène”. *Revue Française de Science Politique, Fondation Nationale des Sciences Politiques* 65, nº 4: 583–607.
- G1 AC. No interior do AC, ministras Marina Silva e Sonia Guajajara lançam projeto de R\$ 34 milhões para comunidades indígenas. *Portal G1*. 05/11/2023. <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2023/11/05/no-interior-do-ac-ministras-marina-silva-e-sonia-guajajara-lancam-projeto-de-r-34-milhoes-para-comunidades-indigenas.ghtml>
- Gonçalves, Dannyelle. 2009. *O preço do passado: Anistia e reparação de perseguidos políticos no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular.
- Guimarães, Roberta Aline Oliveira. 2021. “O viés punitivo do dano moral e o conceito de *punitive damages*: Reflexões sobre a aplicação dos institutos no direito brasileiro”. In *Administração de conflitos e cidadania: Problemas e perspectivas*, organizado por Roberto Kant de Lima, Maria Stella Faria de Amorim, Michel Lobo Toledo Lima, e Roberta Aline Oliveira Guimarães, 216–33. Rio de Janeiro: Autografia.
- Jimeno, Myrian. 2010. “Emoções e política: A vítima e a construção de comunidades emocionais”. *Mana* 16, nº 1: 99–121.
- Kant de Lima, Roberto. 2004. “Direitos civis e direitos humanos: Uma tradição judiciária pré-republicana?”. *São Paulo em perspectiva*, 18, nº 1: 49–59.
- Kant de Lima, Roberto, e Bárbara Gomes Baptista. 2014. “Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico”. *Anuário Antropológico* 31, nº 1: 9–37.
- Lacerda, Paula. 2013. “Movimentos Sociais na Amazônia: Articulações possíveis entre gênero, religião e Estado”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 8, nº 1: 153–68.
- Lacerda, Paula. 2020. “As indenizações como política de direitos humanos e justiça social no Brasil contemporâneo”. *Antropolítica*, nº 48: 246–75.
- Lacerda, Paula. 2021. “Reassentar e indenizar: Formas de governo no contexto da implantação da usina hidrelétrica de Belo Monte, em Altamira, Brasil”. *Etnográfica* 25, nº 3: 729–49.
- Luzzi, Mariana. 2012. *Reparar lo irreparable. Debates en torno de las indemnizaciones a las víctimas del terrorismo de estado en la Argentina*. Mimeo.
- Maués, Raimundo Heraldo. 2010. “Comunidade no ‘sentido social da evangelização’: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira”. *Religião & Sociedade* 30, nº 2: 13–37.
- Meira, Márcio. 2018. “O sistema de aviamento”. In *A persistência do aviamento: Colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*, 89–122. São Carlos: EdUFSCar.
- Mendes, Margaret Kitaka. 1991. “Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira”, v. 1 e 2. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas.



- Mendes, Regina Lúcia Teixeira. 2012. “Verdade real e livre convencimento: O processo decisório judicial brasileiro visto de uma perspectiva empírica”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 5, nº 3: 447–82.
- Nanni, Giovanni Ettore. 2004. “O enriquecimento sem causa no direito brasileiro”. In *Enriquecimento sem causa*, organizado por Giovanni Ettore Nanni, 84–107. São Paulo: Saraiva.
- Navarra, Júlia Carvalho, e Guilherme Augusto G. Martins. 2019. “Uma ferida que não cicatriza: Os Ashaninka do Rio Amônia e a imprescritibilidade do dano socioambiental”. In *Indígenas e outros povos tradicionais*, organizado por Carlos Frederico Marés Souza Filho et al., 207–24. Curitiba: CEPEDIS.
- O’Dwyer, Eliane Cantarino. 1998. *Seringueiros da Amazônia: Dramas sociais e o olhar antropológico*. Niterói: Eduff.
- Oliveira, Lucas Cravo de. “Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: Constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907”. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- Oliveira, Lucas Cravo de. 2010. “Justiças do diálogo: Uma análise da mediação extrajudicial”. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2004. “Honra, dignidade e reciprocidade”. *Série Antropologia*, nº 344: 1–16.
- Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2008. “Existe violência sem agressão moral?” *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23, nº 67: 135–46.
- Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2022. “Direitos ético-morais e a administração de conflitos”. *Anuário Antropológico* 47, nº 3: 12–29.
- Pimenta, José. 2004. “Desenvolvimento sustentável e Povos Indígenas. Os paradoxos de um exemplo Amazônico”. *Anuário Antropológico* 2, nº 3: 115–50.
- Pimenta, José. 2007. “Superando a dominação: O processo de territorialização entre os Ashaninka do rio Amônia”. In VII Reunião de Antropologia do Mercosul (RaM), Porto Alegre. *Anais da VII RAM*, 1–18.
- Pimenta, José. 2010. “O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do rio Amônia – Alto Juruá (AC). In *Povos Indígenas: Projetos e desenvolvimento*, organizado por Cassio Noronha Inglez de Souza, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Antonio Carlos de Souza Lima, e Maria Helena Ortolan Matos, v. II, 97–111. Rio de Janeiro: Paralelo 15.
- Pimenta, José. 2014. “‘Alteridade contextualizada’: variações ashaninkas sobre os Brancos”. *Anuário Antropológico* 40, nº 1: 279–306.
- Pimenta, José. 2018. “Amor rebelde: História, casamento e política no Alto Juruá”. *Mana* 24, nº 2: 199–234.
- Pimenta, José. 2022. “Desarrollo y Política Indígena en el Alto Yurúa (Frontera Brasil-Perú)”. *Antropológica* 11, nº 48: 173–98.
- Pinho, Humberto Dalla Bernardino de. 2005. “Mediação: A redescoberta de um velho aliado na solução de conflitos”. In *Acesso à justiça: Efetividade do processo*, organizado por Geraldo Luiz Mascarenhas Prado, 105–24. Rio de Janeiro: lumem Juris.
- Pinho, Humberto Dalla Bernardino de. 2011. “A mediação no direito brasileiro: Evolução, atualidades e possibilidades no projeto do novo código de processo civil”. In *Processo Civil: Novas tendências em homenagem ao Ministro Sálvio de Figueiredo Teixeira*. Organizado por Juliana Cordeiro de Farias, 295–313. Belo Horizonte: Del Rey.



- Rolemberg, Igor. 2023. “Mobilizar, Acompanhar, Denunciar: Uma etnografia da Comissão Pastoral da Terra na Amazônia Oriental”. Tese de doutorado, École Normale Supérieure de Paris, ENS, França.
- Salama, Bruno, Flavia Püschel, Alessandro Hirata, André Rodrigues Corrêa, e José Rodriguez. 2011. “Dano Moral no Brasil”. Série Pensando o Direito, nº 37/2011. Secretaria de Estudos Legislativos do Ministério da Justiça.
- Schafer, Gilberto. 2013. “A reparação do dano ao projeto de vida na Corte Interamericana de Direitos Humanos”. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia* 13, nº 13: 179–97.
- Schritzmeyer, Ana Lúcia Pastore. 2012. “Antropologia, direito e mediação no Brasil: um campo dialógico em construção”. *Meritum* 7, nº 2: 31–59.
- Schuch, Patrice. 2008. “Tecnologias da não-violência e modernização da justiça no Brasil: o caso da justiça restaurativa”. *Civitas* 8, nº 3: 498–520.
- Seeger, Anthony, e Arno Vogel. 1978. *Kamparia: Breve notícia etnográfica. Relatório de Viagem no Alto Juruá, município de Cruzeiro do Sul, estado do Acre*. Brasília: Fundação Nacional do Índio. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0MD00174.pdf>
- Silva, Rodrigo da Guia. 2016. “Contornos do enriquecimento sem causa e da responsabilidade civil: Estudo a partir da diferença entre lucro de intervenção e lucros cessantes”. *Civilistica.com* 5, nº 2: 1–25. <http://civilistica.com/contornos-do-enriquecimento-sem-causa/>
- Simmel, Georg. 1964. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York; London: The Free Press; MacMillan Publishers.
- Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Tello, Eva. 2003. “La fuerza de la cosa dada: derechos humanos, política y moral en las ‘indemnizaciones’ a las víctimas del Terrorismo de Estado en Argentina”. In *Antropologia e Direitos Humanos, v. 2*, editado por Roberto Kant de Lima, 37–74. Niterói: EDUFF.

Antropologias na vida

Anthropologies in life

Antropologias na vida é a mais nova seção do Anuário Antropológico. Seu objetivo é divulgar conhecimentos antropológicos que contribuam para o aprofundamento do debate público em temas de interesse para a sociedade em geral ou que sejam aplicáveis em práticas de gestão de políticas públicas, educação, atividades de extensão universitária e outras iniciativas que visem o bem comum.

Já há algum tempo testemunhamos a valorização do engajamento e transferência à sociedade de conhecimentos e saberes produzidos dentro do contexto da academia. Ações que contribuam para a melhora na qualidade de vida, aprofundamento da democracia, reconhecimento e respeito à diversidade cultural e social, reparação por injustiças passadas e presentes, entre outros temas, perfazem demandas e ansiedades políticas comuns em nosso cotidiano, vocalizadas por interlocutores ou por agências de fomento à pesquisa, no Brasil e no exterior.

Apesar disso, poucas são as iniciativas no campo da publicação científica em antropologia no Brasil voltadas a responder essas demandas.

O Anuário Antropológico vem preencher essa lacuna com uma seção vocacionada ao público não acadêmico interessado em compreender o que as antropologias têm e podem dizer sobre alguns dos desafios que se impõem à vida coletiva contemporânea.

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

Dezembro de 2023



Mudanças climáticas, mudanças antropológicas

Climate change, anthropological changes

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.12yx0>

RENZO TADDEI

Universidade Federal de São Paulo, Instituto do Mar, Santos, São Paulo, Brasil

ORCID: 0000-0002-9935-6183



A forma como as ciências modernas chamadas “da natureza” operam possui uma contradição estrutural importante. Quem pesquisa algo no mundo busca isolar a coisa estudada, para entender como ela se comporta ou como funciona, assumindo que o resto do mundo permanece constante. Ao mesmo tempo, o capitalismo moderno, irmão gêmeo da ciência, faz com que nada fique estável por muito tempo, como famosamente afirmou Marx, parafraseando Shakespeare: “tudo que é sólido se desmancha no ar”. Marx se referia, principalmente, à ordem social e econômica. Até recentemente, ambas as coisas eram entendidas como elementos distintos da realidade: as ciências da natureza versam sobre o mundo material, enquanto Marx falava sobre construções sociais. Ocorre que, na atual fase do capitalismo industrial, o que se desmancha é muito mais do que os arranjos sociais e econômicos. É a própria solidez física das coisas; muitas vezes, não apenas no ar, mas *pele* ar.

Em 2018, o jornal inglês *The Guardian* publicou um artigo intitulado “Para onde você deve se mudar para se salvar das mudanças climáticas?”. O texto integrava discussão mais ampla a respeito dos chamados “portos-seguros climáticos”. Uma cidade que despontava como particularmente bem posicionada na lista de tais portos-seguros é Asheville, localizada no oeste do estado americano da Carolina do Norte. Em 26 de setembro de 2024, o furacão Helene adentrou os Estados Unidos pelo norte da Florida como categoria 4; no dia seguinte, destruiu Asheville.

O escritor Peter Conroy, morador da cidade, escreveu o texto “Carta de Asheville”, que circulou amplamente pelas redes sociais. Na abertura do texto, o autor escreve: “A primeira regra dos desastres climáticos é que eles sempre acontecem em outro lugar. Até que isso não seja mais verdade. A regra número dois é que você não está preparado. Não há outras regras”.

Os dois elementos centrais da mensagem de Conroy – como pensamos (no caso, sobre onde ocorrerão os desastres) e como nos comportamos e nos organizamos (ou não, aqui, para desastres) – tocam em temas centrais do trabalho da antropologia. Pensamento e comportamentos são coisas individuais, mas também coletivas. Pensamos e nos comportamos de acordo com padrões culturais, políticos e econômicos, nos dizem quase dois séculos de pesquisas antropológicas e das demais áreas das ciências sociais. E pensamos a respeito de como pensamos, também.

É com isso tudo como pano de fundo que as transformações em curso nos padrões do clima nos fazem perceber que não é apenas a atmosfera que está em transformação. As formas como pensamos a respeito dela e sobre nossa relação com ela também estão. Vivemos um momento de mudanças climáticas e de mudanças antropológicas. O momento atual é caracterizado por grandes incertezas: sobre o que está ocorrendo com o mundo, e, igualmente, sobre nossa capacidade de entender tais transformações e nos ajustarmos a elas.

É preciso dizer, em primeiro lugar, que a antropologia tem papel importante na forma como se têm construído estratégias para lidarmos com os impactos das mudanças climáticas. As transformações ambientais afetam todas as dimensões da vida, porque todas e todos estamos imersos no ambiente. Mesmo que muita gente ainda mantenha a ideia de que a “natureza” começa onde a cidade acaba, ou que está na Amazônia, na Mata Atlântica ou no Cerrado, o fato é que, no que



diz respeito à atmosfera, estamos não só imersos nela, mas produzindo-a, através de nossa respiração. Da mesma forma, todas as nossas atividades se desenrolam e foram criadas com alguma pressuposição a respeito da natureza: certa quantidade de chuva ou de sol ou certo nível do rio em determinado momento do ano, por exemplo. Quando as coisas transcorrem de modo “normal”, não colocamos atenção em nada disso. Mas quando esses estados pressupostos não se materializam, nossas atividades se desorganizam, e os elementos da natureza passam a ser visíveis. A seca extrema que assolou a cidade de São Paulo em 2014 foi um exemplo disso. Para grande parte das pessoas ali residentes, uma seca daquela proporção não era parte da lista dos futuros possíveis para a capital paulista.

A antropologia é importante nesse contexto justamente porque coloca atenção nas práticas e hábitos culturais e suas ideias associadas, com as quais as pessoas pensam e desenvolvem suas atividades cotidianas. A abordagem antropológica é importante no esforço de compreender e trabalhar com praticamente tudo o que diz respeito à nossa relação com a natureza e suas transformações, porque essas coisas são parte da cultura, das relações sociais, da política, da economia, das religiões e das demais esferas da vida. A maneira como uma comunidade entende o risco de desastres a que está submetida vincula-se a outras ideias existentes em seu meio cultural e político. A forma como o conceito de mudanças climáticas é recebido e interpretado pelas pessoas, e se reverte ou não em coisas como o comportamento eleitoral que definirá quem terá controle de órgãos e agências de estado, é também fortemente influenciada por ideias e hábitos culturais. É por isso que, nos debates sobre os impactos das mudanças climáticas e as formas de adaptação necessárias para a continuidade da vida coletiva, cientistas sociais e lideranças de comunidades locais e populações tradicionais são chamados a participar de maneira crescente.

Dito isso, ocorre que em momentos de crise tão intensas como a em que nos encontramos, uma das reações comuns é que alguns grupos sociais realizem avaliações profundas a respeito de sua história e de seu papel no mundo. Como não poderia deixar de ser, a antropologia e as ciências sociais atravessam um desses momentos de avaliação profunda. Estas ciências sempre existiram em relação complexa com a modernidade ocidental. Foram criadas para dar apoio ao projeto moderno, que, em grande parte do mundo, materializou-se na forma de dominação e exploração colonial. Mas também se constituíram como certa consciência crítica no interior da modernidade. Essa consciência crítica, no entanto, se fundamentou em ideias modernas em si mesmas. O problema foi imaginado como residindo na incapacidade das sociedades modernas em viver de acordo com seus próprios ideais. Ainda no século XVI, o filósofo francês Montaigne, por exemplo, teceu comentários sobre os hábitos e costumes dos povos indígenas das Américas, em um ensaio famoso, apenas para criticar a sociedade francesa em relação à forma como ela propagava a violência e produzia grandes contingente de indivíduos miseráveis. Não havia real interesse em compreender os fundamentos dos modos de vida dos povos indígenas.

Já despontava no horizonte do pensamento ocidental a sensação de autossuficiência nos modos de pensar e a ideia de que a ordem social moderna deveria ser, como a ciência, autocorretiva. Engenheiros e físicos (à época de Montaigne



ainda inexistentes, tal qual os entendemos) consertariam as estruturas materiais da realidade; filósofos, sociólogos e antropólogos consertariam as ideias e os comportamentos. O mundo material, as classes populares, as populações residentes nas colônias, bem como as mulheres, as crianças, os loucos e os marginais, eram pensados como objetos de tais manipulações corretivas. O colonialismo espalhou essa agenda dos homens brancos, entregando-a aos homens quase-brancos das colônias. O Brasil chega ao segundo milênio de nossa era com grande parte de suas elites políticas, econômicas e intelectuais pensando da mesma forma.

É no limiar do segundo milênio, também, que dois cientistas, Eugene Stoermer e Paul Crutzen, propõem que vivemos em outro mundo agora, uma nova época geológica que denominaram Antropoceno. Sua inspiração foi a constatação de que não há mais nada no planeta que não esteja contaminado, de alguma forma, pela atividade industrial e seus efeitos negativos. Os exemplos contemporâneos mais notáveis são a presença de microplásticos em tudo o que é vivo e o fato de que a composição química da atmosfera inteira foi alterada pela queima de carvão mineral, gasolina, gás natural e congêneres. As mudanças climáticas são um dos elementos do Antropoceno; a ponta do iceberg, pode-se dizer.

Depois de duas décadas de debate, os geólogos decidiram que o Antropoceno não é uma nova *época* geológica; é mais um evento geológico. Isso não diminui a gravidade da situação. Basta lembrar que o meteoro que causou a extinção dos dinossauros, há 65 milhões de anos, é entendido também como evento geológico.

Duas questões trazidas pelo debate do Antropoceno têm implicações imensas a respeito de como pensamos sobre nós mesmos e sobre o mundo, e o que fazer com isso. Em primeiro lugar, a natureza deixou de ser o que era; ou, colocando de forma mais apropriada, nunca foi o que as ideias modernas sugeriram que ela era. Não é pano de fundo, não foi criada para usufruto humano, não é recurso inesgotável, e os humanos não têm lugar especial ou excepcional dentro dela. Fica claro que, quando os agentes da modernidade pensam com conceitos equivocados, como a ideia moderna de natureza, suas ações podem resultar em catástrofes, mesmo quando pautadas pelas melhores intenções. É em decorrência disso que o grau de eficácia com que a modernidade tenta corrigir alguns dos mais graves problemas causados por ela mesma é baixíssimo. Por exemplo, em 2023 ocorreu a 28ª reunião anual de países, organizados pela ONU, com o objetivo de construir soluções para os principais problemas causados pelas mudanças climáticas – a COP28 do clima, em Dubai. No mesmo ano, foram lançadas na atmosfera 37,4 bilhões de toneladas adicionais de carbono, um recorde histórico. Após 28 anos de esforços, nem a ciência, nem os governos, nem os ativistas conseguiram fazer com que a quantidade de emissões sequer se reduzisse, enquanto falam o tempo todo da necessidade de que tais emissões deixem de existir.

A segunda implicação é o fato de que, se as ideias que usamos há tanto tempo para organizar nossa vida se mostram, agora, equivocadas, as ciências e a antropologia não saem ilesas. Depois de décadas tentando se livrar de esquemas de pensamento evolucionistas, a partir de meados do século XX, a disciplina passou a focar-se em descrever e entender como as coisas são socialmente construídas.

Entender a construção social das coisas foi recorrentemente entendido como forma eficaz de acessar para onde a crítica deveria apontar. Esmiúçar os processos de construção social da desigualdade, por exemplo, iluminaria as engrenagens de tais processos e possibilitaria atuação corretiva apropriada. O problema é que o mundo, no que diz respeito à forma como lidamos com o desafio climático, não está se reorganizando de forma autocorretiva. Inevitavelmente, surge a sensação de esgotamento de paradigmas. Não se trata de pensarmos qual inovação técnica ou teórica precisamos para entendermos o que está ocorrendo. Trata-se de entender que as bases mesmas que fundamentam nosso pensamento não estão funcionando. Construir novas teorias com base em ideias ineficazes não nos ajudará.

A antropologia, desta forma, não apenas se encontra no momento mais profundamente reflexivo de sua história; há gente que prevê seu desaparecimento, caso não seja capaz de desvencilhar-se de seus modos modernos de pensar e agir. Quem, dentre nós, no entanto, sabe pensar de formas não modernas? Em lugares onde a modernidade é entendida como sinônimo de existência humana digna, como na Europa ocidental e toda sua área de influência, o colapso iminente da modernidade é inevitavelmente pensado como o fim do mundo.

O Brasil, no entanto, está em outro lugar. Olhando a partir daqui, o que se vê lá parece, antes de tudo, certa falta de imaginação. Mas o Brasil, como grande parte da América Latina, só está na condição de imaginar diferente graças ao esforço indescritível de resistência dos povos originários e das comunidades tradicionais aos avanços da modernidade. Resistência que custou a vida de milhões de pessoas e segue vitimizandando dezenas de milhares, todos os anos. O que nos dizem essas coletividades é que outros mundos são possíveis, e nem todo mundo possível é, necessariamente, inteligível aos olhos modernos. Não é, portanto, todo o Brasil que está na condição de imaginar diferente. Olhando a partir das estruturas modernas da universidade (como os departamentos e as disciplinas, por exemplo), não é fácil entender, em sentido profundo, como os povos indígenas resistiram tanto e seguem resistindo.



Figura 1 — Acampamento Terra Livre, Brasília, 27 de abril de 2023.

Foto: Mídia Ninja.

É nesse contexto que o pensamento de gente como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Sandra Benitez, Jera Guarani, Edson Kaiapó, Daniel Munduku, Valdelice Veron, Gerson Baniwa, Braulina Baniwa, João Paulo Tukano, Nego Bispo, e de tantas e tantos outros é tão importante, ainda que a maioria das instituições do saber autorizado não saiba muito bem o que fazer com suas ideias.

O problema tampouco se resume às ideias. Uma das questões mais sensíveis do mundo em que vivemos é o fato de que as estruturas e infraestruturas se transformam de modo mais lento do que as ideias. Isso é grave em um momento em que o tempo é o recurso mais escasso. A modernidade segue presente nos traçados urbanos, na arquitetura dos prédios e da divisão dos tempos no cronograma de atividades de pesquisa universitária, por exemplo. O esforço a ser feito, nesse contexto, é muito maior. As infraestruturas são as amarras do mundo, através das quais o passado se faz presente por inércia. É como o atendente da empresa provedora de Internet para o lar de Peter Conroy, em Asheville, que, ao ser informado de que o serviço deveria ser cancelado porque a casa não existia mais, perguntou se o *modem* poderia ser devolvido à empresa.



Figura 2 — Braulina Baniwa no Congresso Nacional, durante o Acampamento Terra Livre, Brasília, 27 de abril de 2023.

Foto: Mídia Ninja.

Não sei se, no contexto das transformações em curso na atmosfera e em tudo o mais, as práticas reconhecidamente eficazes de conhecimento sobre como o pensamento e a vida estão imbricados serão denominadas antropologia no futuro. Mas acredito que, em grande medida, serão construídas por outras pessoas. As mesmas que, em reunião importante da ONU sobre biodiversidade, em 2024, lançaram o documento [“A Resposta Somos Nós”](#), em que reivindicam a copresidência da reunião do clima de 2025, a COP30, a ser realizada em Belém. Acredito, também, que a resposta provavelmente não atenderá às conveniências das instituições que, até agora, reservaram para si a autoridade de dizer o que é conhecimento válido – sobre o clima, como o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas da ONU, o IPCC, mas também sobre tudo o que trata a antropologia.



Sobre o autor

Renzo Romano Taddei é professor associado de antropologia e estudos sociais da ciência e da tecnologia no Instituto do Mar da Universidade Federal de São Paulo, onde atua também no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia do Mar. É doutor em antropologia pela Columbia University. Bolsista de produtividade nível 2 do CNPq.

Email: renzo.taddei@unifesp.br

Contribuição do autor

Renzo Taddei concebeu as pesquisas sobre as quais este artigo se fundamenta, sendo ainda responsável por sua realização e pela elaboração deste texto.

Declaração de disponibilidade de dados

Este texto não reporta dados de pesquisa. Os textos jornalísticos e de opinião mencionados estão disponíveis em sua totalidade e sem restrições na Internet.

Recebido em 07/11/2024

Aprovado em 11/11/2024 pela editora Kelly Silva (ORCID: 0000-0003-3388-2655)

O *Anuário Antropológico* é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O *Anuário Antropológico* aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão avaliadas em três etapas: 1. triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider; 2. avaliação *ad hoc* por pares, em regime de duplo anonimato ou nos moldes de ciência aberta (em que as pareceristas conhecerão o nome da autora e vice-versa), se o artigo for aprovado na triagem. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista. 3. revisão da versão final do artigo, se aprovado na revisão por pares, para conferência das mudanças realizadas, tendo em conta as avaliações recebidas. Caberá ao corpo de editoras do *Anuário Antropológico* a responsabilidade pela autorização das publicações. Às editoras é ainda dada licença de sugerir alterações às propostas na etapa da triagem como condição para que os textos sigam à revisão por pares.

Em que pese o desejável impacto de experiências etnográficas diversas na elaboração de narrativas antropológicas particulares, as editoras recomendam fortemente às potenciais autoras a presença dos seguintes elementos de comunicação nas peças submetidas à avaliação no AA: seções de introdução e conclusão. Na introdução, recomenda-se fortemente que se apresente às leitoras o objeto do texto, seu argumento central e as seções que o constituem (mapa do texto), antecipando de modo sintético o que será abordado em cada uma delas. Para a conclusão, recomenda-se a retomada do argumento central e dos passos realizados no texto para sua demonstração.

Quatro (04) são os resultados possíveis da avaliação a que as contribuições ao AA são submetidas: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme alterações recomendadas nos pareceres e reapresentar ao *Anuário Antropológico*; e d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo *Anuário Antropológico*, encontrado em anexo.

O material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico (revista.anuario.antropologico@gmail.com) em formato Word for Windows (*.doc ou .docx), ou qualquer outro processador compatível. O material deve seguir as orientações:

1. O artigo deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
2. O ensaio bibliográfico deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
3. O ensaio visual deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc.

A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.

4. A resenha de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. A entrevista deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc.

6. A conferência deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

Espera-se que editoras, autoras e pareceristas sigam os mais altos níveis/padrões de ética ao longo da pesquisa, na produção e processamento de dados, e na redação, avaliação e publicação do manuscrito submetido. Como referências de princípios e boas práticas relativas a aspectos de negligência e ética, seguimos as seguintes orientações de organismos internacionais e nacionais, e orientamos todas as pessoas implicadas na produção da revista que adotem:

os “Princípios de Transparência e Boas Práticas em Publicações Acadêmicas” do Committee on Publication Ethics (COPE; disponível em português em <https://publicationethics.org/resources/guidelines/principios-de-transparancia-e-boas-praticas-em-publicacoes-academicas>);

as “Diretrizes do CSE (*Council of Science Editors* [Comitê

de Política Editorial]) para Promover Integridade em Publicações de Periódicos Científicos”, atualizadas em 2012 (disponível em https://www.abecbrasil.org.br/arquivos/whitepaper_CSE.pdf);

o Guia de Boas Práticas para o Fortalecimento da Ética na Publicação Científica da Scielo, em sua versão de setembro de 2018 (disponível em <https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia-de-Boas-Praticas-para-o-Fortalecimento-da-Etica-na-Publicacao-Cientifica.pdf>);

as “Diretrizes” do *Relatório da Comissão de Integridade de Pesquisa do CNPq*, instituída pela portaria PO-085/2011 de 5 de maio de 2011 (disponível em <https://www.gov.br/cnpq/pt-br/composicao/comissao-de-integridade/relatorio-comissao-integridade-do-cnpq.pdf>); e

o “Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga” da *Associação Brasileira de Antropologia*, estabelecido na gestão 1986/1988 e revisto na gestão 2011/2012 (disponível em <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>).

As autoras são especialmente encorajadas a seguir tais boas práticas ao planejar e escrever seus trabalhos. Recomendamos que as autoras procurem diretrizes adequadas ao tipo de estudo que estão apresentando. Tomaremos medidas ativas em relação a quaisquer questões éticas, de negligência ou má conduta durante a avaliação, ou após a publicação. Sempre que necessário, questões e problemas serão investigados de acordo com os fluxogramas sugeridos pelo COPE.

Durante as etapas de triagem e avaliação, editoras, autoras e pareceristas devem reportar-se à Editora-Chefe sempre que observarem potenciais conflitos de interesses que possam influenciar no projeto ou avaliação do manuscrito. Consideramos potenciais conflitos de interesse qualquer circunstância de natureza pessoal, comercial, política ou acadêmica, envolvendo ou não compensação financeira.

Todos os textos e ensaios devem estar formatados no estilo Chicago (<https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>) em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem

Instruções para envio de textos, ensaios e dossiês

ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto.

No caso de artigos em coautoria, deve-se registrar, ao final do texto, a contribuição de cada uma das autoras em sua construção, indicando seu tipo de participação dominante na elaboração da peça. Por exemplo, uma das autoras pode ter realizado a maior parte do trabalho de campo enquanto outra se debruçou mais sobre a análise das informações e escrita do texto. Ou, alternativamente, todas as autoras podem ter participado igualmente da construção do texto. De todo modo, solicitamos uma descrição breve (até 4 linhas) de como se deu a divisão do trabalho entre as coautoras.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da(s) autora(s). Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora para o e-mail do AA e as autocitações e autorreferências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional (indicar instituição + faculdade e departamento, cidade, Estado e o país). Deve inserir também sua minibiografia, que deve ser curta e ter, no máximo, 350 caracteres. Os nomes das instituições e programas deverão ser apresentados por extenso e no idioma original da instituição, ou na versão em inglês, quando a escrita não é latina.

No momento do envio, deve também ser anexada a “Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais”, documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser autoarquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao *Anuário Antropológico*.

Segue abaixo uma demonstração sintética do padrão de citação Chicago.

Livros:

Peirano, Mariza. 2006. *A Teoria Viva e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

(Peirano 2016, 75)

Coletânea:

Lobo, Andréa e Juliana Braz Dias (org.) 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

(Lobo & Dias 2016, 20)

Artigo em coletânea:

Fleischer, Soraya. 2017. “Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica”. In: Jurere Brites e Flávia de Mattos Motta. (Org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 272-311.

(Fleischer 2017, 300)

Artigo em periódico:

Moura, Cristina Patriota de. 2017. “Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa”. *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

(Moura 2017, 90)

Tese acadêmica:

Silva, Rosana Maria Nascimento Castro. 2018. “Precariedades oportunas, terapias insulares: economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

(Silva 2018, 25)

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do *Anuário Antropológico*:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

neste número:

PPGAS 50 anos

Apresentação

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

ARTIGOS/ARTICLES

A atuação de organizações de fundo religioso em Cortes Superiores: os casos Anajure e ADF

Roberta Olivato Canheo

Todo mundo tem uma história para contar, produção de livros e escrita etnográfica no Recôncavo da Bahia

Maíra Cavalcanti Vale

Quando as diferenças importam: notas sobre efeitos da presença e ausência da raça e do racismo no cuidado à saúde

William Paulino Rosa

La negación de la maternidad y del peso de la genética en la construcción del parentesco por parte de las donantes de óvulos

María Isabel Jociles Rubio e Ariadna Ayala Rubio

Saberes e fazeres do povo de axé na universidade

Isabel Santana de Rose

Negociando valores, conciliando direitos e deveres: notas sobre indenização e reparação civil

Paula Lacerda

ANTROPOLOGIAS NA VIDA/ANTHROPOLOGIES IN LIFE

Mudanças climáticas, mudanças antropológicas

Renzo Taddei

