

Ministério da Saúde

FIOCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz



Ada Cristina Pontes Aguiar

Saúde e cuidado como produção de vida:
para descolonizar e *corazonar* a Saúde Coletiva

Rio de Janeiro

2023

Ada Cristina Pontes Aguiar

Saúde e cuidado como produção de vida:
para descolonizar e *corazonar* a Saúde Coletiva

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Pública, da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, na Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Saúde Pública. Área de concentração: Determinação dos Processos Saúde-Doença: Produção/Trabalho, Território e Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Firpo de Souza Porto.

Coorientadora: Prof.^a Dra. Marina Tarnowski Fasanello.

Rio de Janeiro

2023

Título do trabalho em inglês: Health and care as a production of life: to decolonize and corazonar collective health.

O presente trabalho foi realizado com apoio de Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Código de Financiamento 001.

A282s Aguiar, Ada Cristina Pontes.
Saúde e cuidado como produção de vida: para descolonizar e corazonar a Saúde Coletiva / Ada Cristina Pontes Aguiar. -- 2023.
212 f. : il.color, fotos.

Orientador: Marcelo Firpo de Souza Porto.
Coorientadora: Marina Tarnowski Fasanello.
Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro, 2023.

Bibliografia: f. 198-207.

1. Saúde Coletiva. 2. Produção de Vida. 3. Cuidado. 4. Descolonizar. 5. Corazonar. I. Título.

CDD 362.1

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da Rede de Bibliotecas da Fiocruz com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecário responsável pela elaboração da ficha catalográfica: Cláudia Menezes Freitas - CRB-7-5348
Biblioteca de Saúde Pública

Ada Cristina Pontes Aguiar

Saúde e cuidado como produção de vida:
para descolonizar e *corazonar* a Saúde Coletiva

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Saúde Pública, da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, na Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Saúde Pública. Área de concentração: Determinação dos Processos Saúde-Doença: Produção/Trabalho, Território e Direitos Humanos.

Aprovada em: 30 de maio de 2023.

Banca Examinadora

Prof.^a Dra. Maria Teresa Henriques da Cunha Martins
Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Sociais

Prof. Dr. José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres
Universidade de São Paulo - Departamento de Medicina Preventiva da Faculdade de
Medicina

Prof.^a Dra. Tatiana Wargas de Faria Baptista
Fundação Oswaldo Cruz – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof. Dr. Gil Sevalho
Fundação Oswaldo Cruz – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof.^a Dra. Marina Tarnowski Fasanello (Coorientadora)
Fundação Oswaldo Cruz – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Prof. Dr. Marcelo Firpo de Souza Porto (Orientador)
Fundação Oswaldo Cruz – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

Rio de Janeiro

2023

Dedico esta tese às/aos seres que cuidam incessantemente para que a vida seja bela.

AGRADECIMENTOS

Ao todo onde cabem muitos mundos.

Ao passarinho amarelo que aparecia na janela do meu quarto todos os dias, por ser leveza.

Ao rio Mondego, ao rio Tejo e ao rio Douro, por transmutarem as minhas águas internas.

Ao Ailton Krenak, por me inspirar a manifestar sonhos coloridos.

Ao Nego Bispo, por me inspirar a ser ousadia.

À minha mãe Germilca, por ser amor, cuidado e carinho.

Ao meu irmão Serginho, por ser curiosidade e movimento.

Ao meu vovô Aguiar (*in memoriam*), por ser proteção.

À minha vó Gilca (*in memoriam*), por ser coragem.

À minha cunhada Ludmila, por ser tranquilidade.

Às/aos irmãs/irmãos do Núcleo Tramas, por me ensinarem a ser em coletivo.

À Raquel Rigotto, por ser e me ensinar a sentir a mata, as águas e as borboletas azuis.

À comunidade de Tomé, especialmente à irmã Socorro, por ser acolhimento.

À comunidade do Baixio das Palmeiras, especialmente Liro e Peteca, por nos lançarem paraquedas coloridos.

Às/aos companheiras/companheiros do Neepees, por me despertarem para o sensível.

Ao meu orientador Marcelo Firpo, por me ajudar a expandir com o coração.

À minha orientadora Marina Fasanello, por ser e perpetuar a beleza.

À minha amiga e orientadora Teresa Cunha, por todos os cuidados.

Aos meus amigos Herley e João, por serem amorosidade.

Ao meu professor de dança afro Cleiton Sobreira, por ser e distribuir axé.

À minha terapeuta Simone, por tanto acolhimento e paciência.

Às professoras e aos professores da ENSP, especialmente Gil Sevalho, Simone Oliveira e Rosely Magalhães, por serem inspiração.

Às amigas e aos amigos do doutorado, especialmente Bruna, Maria Inês, Hugo, Francine, Carol, Melanie e Francco, por serem ao mesmo tempo companheirismo e balbúrdia.

Às amigas e aos amigos de Coimbra, especialmente Djamila, Júlia, Josinaldo, Mayalu, Camila, Stefanie, Luísa, Lúcia, Sandra, Emilene, Ruben, Glau, Cris, Ana, Etiane,

Bárbara, Joana, Marcela, Jonas e Aurora, por serem um quentinho no coração em terras estrangeiras.

À vida em todas as suas manifestações.

Escucha el llanto de la tierra, la estamos matando día a día,
es urgente abrir el corazón,
y hacer un pacto de ternura con la vida.
(GUERRERO ARIAS, 2020, p. 37)

RESUMO

O trabalho consiste em um ensaio crítico, conceitual e epistemológico, em diálogo inspirado pela arte e poesia, para desenvolver uma reflexão em torno da transição paradigmática do campo da saúde coletiva. Inicialmente, apresenta uma breve trajetória da saúde coletiva, inserida nos desafios atuais civilizatórios e planetários, em diálogo com áreas internas a ela, como a ‘saúde da trabalhadora e do trabalhador’, a ‘saúde e ambiente’ e as ‘práticas integrativas e complementares em saúde’ (PICs); e com uma abordagem crítica externa a ela, a ecologia política. Elege como principais marcos teóricos para subsidiarem as mediações conceituais do trabalho o pensamento decolonial da América Latina, as epistemologias do Sul, os feminismos descoloniais e o ecofeminismo. São convidados para serem interlocutores orgânicos do trabalho o pensador quilombola Nego Bispo e o pensador indígena Ailton Krenak, que integram os diálogos de saberes com as epistemologias do Sul, com o intuito de serem propostos caminhos para descolonizar e *corazonar* a saúde coletiva; e com o pensamento ecofeminista, para subsidiar a saúde coletiva no processo de ampliação dos cuidados em saúde, de forma a incorporar a perspectiva dos cuidados integrais com as vidas às construções conceituais desse campo. A proposta integrada e integradora que emerge é inspirada pelo *pensamento artesanal feminista*, o qual procura visibilizar os conhecimentos historicamente desconsiderados e valorizar as experiências comumente desperdiçadas, conectando radicalmente ser, sentir, pensar e fazer nos projetos vinculados à produção de vida. Conclui-se sintetizando as principais contribuições que os *diálogos de saberes e interculturais* realizados no percurso da tese podem oferecer à transição paradigmática da saúde coletiva, sendo elas: o reconhecimento dos seres humanos como integrantes da natureza, superando a visão moderna que fragmenta e desconecta o ser humano dos demais componentes da natureza, das outras espécies e do feminino; a necessária descolonização da saúde coletiva, inclusive dos setores críticos que fazem parte desse campo, por meio da crítica ao colonialismo e à incorporação das epistemologias do Sul; a importância de *corazonar* os sujeitos e a práxis da saúde coletiva, rompendo com a rigidez logocêntrica que embota os afetos perpetuada pela racionalidade científica moderna; e fortalecer as aproximações virtuosas entre os cuidados em saúde e os cuidados integrais com as vidas, para ampliar as perspectivas de saúde, vida e cuidado desse campo. A realização deste ensaio permitiu conectar a reflexividade crítica da autora a um exercício potente de liberdade perpassado pela busca de conhecimentos e autoconhecimentos, para sintonizá-la com a proposta de transição paradigmática da saúde coletiva.

Palavras-chave: saúde coletiva; produção de vida; cuidado; descolonizar; *corazonar*.

ABSTRACT

The thesis consists of a critical, conceptual and epistemological essay, in a dialogue inspired by art and poetry, to develop a reflection on the paradigmatic transition of the field of collective health. Initially, it presents a brief trajectory of collective health, pervading the current civilizational and planetary challenges, encompassing some of its subthemes, such as ‘workers’ health’, ‘environmental health’ and ‘traditional, complementary and integrative Medicine’ (TCI); also ensuing a critical approach external to collective health, namely political ecology. The main theoretical frameworks which ground the conceptual mediations of this thesis are Latin America decolonial thinking, epistemologies of the South, decolonial feminisms and ecofeminism. The quilombola thinker Nego Bispo and the indigenous thinker Ailton Krenak are invited to be organic interlocutors of the work, who on the one hand integrate the interplays of knowledge with the epistemologies of the South, in order to propose ways to decolonize and *corazonar* collective health; and on the other hand approaches ecofeminist thinking, to assist collective health in the process of expanding health care accessibility, in order to incorporate the perspective of integral healthcare of beings to the conceptual constructions of this field. The integrated and integrative proposition that thereof emerges is inspired by *feminist artisanal thinking*, which seeks to make historically disregarded knowledge visible and value commonly wasted experiences, radically connecting being, feeling, thinking and doing in projects linked to the production of life. Finally, the thesis summarizes the main contributions the *dialogues of knowledge* and *intercultural exchanges* carried out in the course of the thesis can offer to the paradigmatic transition of collective health, namely: the acknowledgement of human beings as members of nature, overcoming the modern view that fragments and disconnects the human being from other constituents of nature, other species and the feminine; the necessary decolonization of collective health, including the critical branches that are part of this field, through the criticism of colonialism and the incorporation of the epistemologies of the South; the importance of *corazonar* the subjects and praxis of collective health, cutting through the logocentric rigidity which blurs the affects and is perpetuated by modern scientific rationality; thus strengthening the virtuous interconnections between health care and integral care of beings, to broaden the perspectives of health, life and care of this field. The making of this essay allowed to connect the critical reflexivity of the author to a potent exercise of freedom permeated by the search for knowledge and self-knowledge, to attune it to the proposition of paradigmatic transition of collective health.

Keywords: collective health; production of life; care; decolonizing; *corazonar*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Acervo pessoal - tronco colorido	16
Figura 2 -	Acervo pessoal - mata nacional do Choupal	21
Figura 3 -	Acervo pessoal – entrevista	27
Figura 4 -	Acervo pessoal - colunas “em espiral”	34
Figura 5 -	Acervo pessoal - desenho <i>tudo junto e misturado</i>	40
Figura 6 -	Acervo pessoal – em busca de <i>harmonizar ordem e caos</i>	47
Figura 7 -	Acervo pessoal – quadro sobre ‘cuidar’	137
Figura 8 -	Acervo pessoal – mulheres do povo Rikbaktsa	157
Figura 9 -	Acervo pessoal – tronco de árvore com cogumelos alaranjados	177
Figura 10 -	Acervo pessoal – pôr do sol no rio Tejo	197

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Abrasco	Associação Brasileira de Saúde Coletiva
CAC	Cinturão das águas do Ceará
CAPS	Centro de Apoio Psicossocial
CBPR	Community-Based Participatory Research
CEB's	Comunidades eclesiais de base
CECOQ/PI	Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí
CEREST	Centro de Referência de Saúde da/o Trabalhadora/or
CES	Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
COVID-19	Doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2
CRUTAC	Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária.
DSS	Determinantes Sociais da Saúde
EdS	Epistemologias do Sul
EIA/Rima	Estudos de Impacto Ambiental e Relatórios de Impacto ao Meio Ambiente
ENSP	Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca
ESF	Estratégia de Saúde da Família
FETAG-PI	Federação dos Trabalhadores Agricultores e Agricultoras Rurais do Estado do Piauí
GQMP	Grupo Quilombo Mumbuca de Pesquisa
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais e demais sexualidades/afetividades e identidades de gênero
MCP	Matriz Colonial de Poder
MOI	Movimento Operário Italiano
MSLA	Medicina Social Latino-Americana
MST	Movimento das/os Trabalhadoras/es Rurais Sem Terra
Neepees	Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde

PCTs	Povos e Comunidades Tradicionais
PICs	Práticas Integrativas e Complementares em Saúde
PNDA	Programa Nacional de Defensivos Agrícolas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PPBC	Pesquisa Participativa de Base Comunitária
PROVAB	Programa de Valorização do Profissional da Atenção Básica
SUS	Sistema Único de Saúde
Tramas	Núcleo Trabalho, Ambiente e Saúde
UFCA	Universidade Federal do Cariri
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UnB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas
USF	Unidade de Saúde da Família
VPS	Vigilância Popular em Saúde
WHO	World Health Organization

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	JUSTIFICATIVA E CARACTERIZAÇÃO DO TEMA DE ESTUDO: CAMINHADA PESSOAL/ACADÊMICA E O ENCONTRO COM AS REFLEXÕES DA TESE	21
3	PERGUNTAS DE PARTIDA	41
4	OBJETIVOS	42
4.1	OBJETIVO GERAL	42
4.2	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	42
5	METODOLOGIA: A ESCOLHA DO ENSAIO COMO MÉTODO DE PESQUISA	43
6	A SAÚDE COLETIVA EM MEIO AOS DESAFIOS ATUAIS DO PLANETA	50
7	É TEMPO DE DESCOLONIZAR	72
7.1	PENSAMENTO E TEORIA DECOLONIAIS NA AMÉRICA LATINA	72
7.2	AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL – É TEMPO DE <i>CORAZONAR</i>	88
7.3	FEMINISMOS DESCOLONIAIS E OS ECOFEMINISMOS	99
8	CONTINUANDO OS DIÁLOGOS COM DOIS INTERLOCUTORES ORGÂNICOS: NEGO BISPO E AILTON KRENAK	111
8.1	O TRADUTOR QUILOMBOLA NEGO BISPO	111
8.2	O PENSADOR INDÍGENA AILTON KRENAK	114
8.3	ORALIDADE E ORALITURA	119
9	A ECOLOGIA DE SABERES E OS DIÁLOGOS INTERCULTURAIS COMO ANTÍDOTOS AOS EPISTEMICÍDIOS: PARA DESCOLONIZAR E CORAZONAR A SAÚDE COLETIVA	122
10	ABORDAGENS AMPLIADAS SOBRE O CUIDADO EM SAÚDE NA SAÚDE COLETIVA	137
11	CULTIVANDO OS CUIDADOS INTEGRAIS COM AS VIDAS PARA ALIMENTAR A SAÚDE COLETIVA	154
11.1	COMPREENDENDO A CRISE DE CUIDADOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ECOFEMINISTA	154
11.2	UMA VIDA PRODUTORA DE VIDA É REPLETA DE CUIDADOS	162
12	SAÚDE, VIDA E CUIDADO PARA A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA	

	DA SAÚDE COLETIVA	186
13	ALIMENTANDO E CULTIVANDO A DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA DO MUNDO PARA ESPERANÇAR A SAÚDE COLETIVA	191
	REFERÊNCIAS	198
	APÊNDICE A – O SILÊNCIO DE QUITÉRIA	208
	APÊNDICE B – ASAS E RAÍZES	211
	APÊNDICE C – PORQUE SOMOS POESIA	212

1 INTRODUÇÃO

Na linha do horizonte tem um fundo cinza
 Pra lá desta linha eu me lanço e vou
 Não aceito quando dizem que o fim é cinza
 Eu vejo o cinza como um início em cor

(Trecho da música *Amor cinza*, do compositor baiano Mateus Aleluia).

Ver o cinza como um início em cor, essa inspiração poetizada e musicada pelo baiano Mateus Aleluia tem o poder de lançar luzes sobre as encruzilhadas nas quais nos encontramos como civilização. Esse trabalho nasce de um afeto composto ao mesmo tempo por angústias e esperanças, mas o que fazer com ele? O caminho mais cômodo seria paralisar, amedrontar e sucumbir à apatia despotencializadora dos tempos que estamos vivendo. Mas a angústia, de acordo com Suely Rolnik (2018), quando conectada ao sentido ético da vida, cumpre uma função vital para a perpetuação das existências, principalmente nos momentos em que ela caminha lado a lado com a esperança. É por meio delas que a vida clama por abrir espaços, expandir e suportar mais mundo. Sem o par angústia e esperança, as existências estagnariam e se separariam das suas funções vitais de expansão. As diversas manifestações da vida encontram maneiras múltiplas de se manterem e ajudarem os seus ecossistemas a se equilibrarem. Assim, com as mudanças climáticas, algumas espécies de plantas estão florindo mais de uma vez por ano. Os rios, quando soterrados, encontram uma forma de transpassar os obstáculos e continuarem fluindo por outros cursos. A vida pede coragem e passagem. Por isso, a angústia e a esperança que me inspiraram a escrever este trabalho estão vinculadas a um compromisso ético com a vida e ao desejo de colaborar com a construção coletiva e criativa de formas outras de ser, pensar e existir no planeta Terra.

Por que considero a encruzilhada uma boa metáfora para os nossos tempos? Porque está mais do que comprovado, inclusive do ponto de vista científico, que estamos caminhando para uma situação limite que compromete a continuidade de diversas espécies no planeta Terra, entre elas a humana. Nas últimas décadas, avolumaram-se as publicações sobre as crises, e nós, como humanidade, temos tanta responsabilidade sobre esse contexto que ganhamos até um destaque na caracterização desse período que se iniciou após a Revolução Industrial com a formulação do termo ‘Antropoceno’.

O que eu muito gostaria de saber é como ele (o mundo) será quando não houver homens e os efeitos que só eles causam, [...], bastará que sobrevivam uns animaizitos, uns insetos, e mundos haverá, o da formiga, o da cigarra, [...], afinal a única grande verdade é que o mundo não pode ser morto” (SARAMAGO, 2015, p. 14).

Esse trecho do livro *A jangada de pedra*, do escritor português José Saramago, recorda-nos da nossa arrogância enquanto humanidade ao definir um suposto fim da espécie

humana no planeta Terra como o fim do mundo. O mundo, porém, não pode ser morto. Essa constatação vai de encontro com o que nos lembra Ailton Krenak (2020, p. 22) “*Então esse organismo vivo (Terra), inteligente, ofendido com a nossa grosseria, pode apagar a gente, e nós não faremos falta nenhuma. Como os bilhões de outros seres que habitam o Planeta, nós somos um*”. E, assim como decidi transformar angústia e esperança em um trabalho que porventura possa colaborar um pouco com a *transição paradigmática* que precisamos realizar, é esperançoso pensar que irmanadas/os podemos encarar essa encruzilhada no planeta Terra como uma angústia coletiva que pode ser compartilhada e nos ajudar no processo de reconexão com o sentido ético da vida. Isso não significa ignorar ou romantizar os problemas e desafios que estamos vivenciando e que tendem a ser agravados nas próximas décadas, como as pandemias, a escassez hídrica, os extremos climáticos, a fome, as guerras, dentre outros, mas compreender que mesmo no meio dessas catástrofes há e sempre haverá (re)existências pulsando e construindo caminhos que suportem a expansão da vida.

Por que consideramos fundamental contribuirmos com o processo de *transição paradigmática*? Porque partimos da compreensão de que a ciência moderna, caracterizada por dimensões colonialistas, capitalistas e heteropatriarcais, tem sido hegemonicamente responsável pela geração e o agravamento das crises civilizatória e planetária na qual estamos inseridas/os. De acordo com Santos (1991), essa ciência historicamente se reconhece e é reconhecida como o conhecimento válido, superior e universal, e tem privilegiado de forma hegemônica o *conhecimento-regulação*, vinculado aos interesses do capitalismo e a valores individualistas, em detrimento do *conhecimento-emancipação*, atrelado às transformações sociais e a valores como a solidariedade, a participação e o prazer. Assim, de acordo com o autor, a crítica à ciência moderna e aos seus pressupostos “*Alastra para o futuro, na busca de soluções novas que no conjunto constituem a transição paradigmática da ciência moderna para um novo tipo de ciência*” (SANTOS, 1991, p. 17).

E como se caracterizaria esse novo tipo de ciência? Reconhecemos a complexidade que envolve a discussão em torno das críticas à ciência moderna e à necessidade de romper com essa hegemonia, a qual não pretendemos aprofundar no momento porque a nossa intenção principal no presente trabalho é priorizar as reflexões em torno do campo da saúde coletiva. Consideramos relevante, porém, destacar alguns caminhos apontados por Santos (1991) como promissores para a transição paradigmática do campo científico. A princípio, é fundamental questionar e romper com a pretensa universalidade do conhecimento científico, como nos propõe Carola Saavedra “[...] *seria urgente repensar essa categoria “universal”, que estruturas de poder ela representa, e, assim, começar a contar o que permanece em*

silêncio” (2021, p. 42). Para ajudar a recontar o que permanece em silêncio, Santos (1991) enfatiza que a *comunidade* precisa ser realocada como sujeito fundamental desta transição, e, por isso, os conhecimentos e saberes que emergem delas, que à época Santos denominava como *senso comum*, precisam ser reconhecidos e valorizados. Com o intuito de fortalecer o *conhecimento-emancipação* nessa nova ciência, o autor propõe que sejam agregados a essa transição os seguintes ingredientes: *um senso comum emancipatório; um senso comum solidário; um senso comum participativo; e um senso comum reencantado*. Tais reflexões foram cruciais para alimentar a construção do pensador em torno do que mais tarde veio a ser denominado de epistemologias do Sul, uma das principais referências do nosso trabalho e que serão aprofundadas posteriormente na tese.

Consideramos importante ressaltar que a nossa proposta de transição paradigmática da saúde coletiva não é algo inédito, muito menos isolado, nos últimos anos há um processo em curso de discussões crescentes em torno dessa proposta:

Diferentes contribuições de cientistas, ativistas, lideranças indígenas, profissionais de saúde e educadores oriundos de povos originários, indígenas e tradicionais das Américas, Austrália, Nova Zelândia, Pacífico e África propõem uma abordagem descolonizadora dos saberes hegemônicos na saúde e na ecologia, a partir da criação de espaços e de projetos de interconhecimento entre saberes indígenas e originários e os saberes das ciências ocidentais, em particular da biologia, da medicina e da ecologia, da promoção de saúde e da epidemiologia (NUNES, 2023, p. 99,100).

Em busca de reencantar a práxis acadêmica, caminhando e refletindo sobre tudo isso em um dia cinza, deparo-me com um tronco colorido. Uma extensão de diversidade. Um caminho de cores. Da raiz à copa o percurso está enfeitado. Um tronco colorido no meio da cidade. Como brotou esse habitante? Sabemos somente que ele existe e é vizinho do rio. O que pode um tronco colorido no meio da cidade e vizinho de um rio? Será que toda a gente consegue percebê-lo? Será que ele deseja ser contemplado? Quanta vida transborda nesse tronco? Como algo pode carregar ao mesmo tempo peso e leveza, dureza e fluidez? Como o nosso pensar é limitado, quase sempre fica preso a dualismos que descolorem o viver. Suspeito que o tronco colorido que (re)existe no meio da cidade está irmanado com os paraquedas coloridos que estão a nos resgatar. Não está sendo fácil sentir, mas há cores, muitas e vivas, dentro e fora.

O encontro com esse tronco colorido no meio de uma selva de concreto ressoa em mim como uma pista das escolhas que precisamos fazer nas encruzilhadas. Assim como Mateus Aleluia, precisamos aprender a ver o cinza como um início em cor. Enxergamos esse cinza e pretendemos perceber essas múltiplas cores de dentro do campo da saúde coletiva, por isso compreendemos como cinza as crises contemporâneas (ambiental, climática,

econômica, política, sanitária, ética) e suspeitamos que as cores podem surgir com a abertura da saúde coletiva aos cuidados integrais com a vida, conectados ao descolonizar e ao *corazonar*, para que essas perspectivas possam contribuir com uma transição paradigmática colorida desse campo de conhecimentos e práticas, em sintonia com a transição pela qual o planeta também necessita passar. Estamos em concordância com a percepção de Boaventura de Sousa Santos, ao considerar “*que o nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sociocultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática*” (SANTOS, 2019, p. 526).

Figura 1: tronco colorido no parque verde do rio Mondego, em Coimbra (Portugal).



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Para início de conversa, iremos explicitar de onde partimos por meio dos principais conceitos que compõem o título do nosso trabalho “*Saúde e cuidado como produção de vida: para descolonizar e corazonar a Saúde Coletiva*”. Por ‘saúde’, compreendemos uma rede complexa de dimensões que se interrelacionam, envolvendo aspectos individuais, comunitários, coletivos e planetários (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021). Partimos de uma perspectiva integrada e integradora de saúde, que considera os seres humanos como um dos elos que faz parte do organismo natureza, e não como um ser desconectado dos ecossistemas e superior aos demais seres e elementos. Assim, importa-nos pensar em saúde a partir de uma abordagem que seja porosa às dimensões físicas, emocionais, mentais, psicológicas e espirituais das pessoas, percebendo essas camadas não de forma isolada, mas como interconectadas. Além disso, interessa-nos pensar em saúde e vida que extrapolem o

propósito especista centrado no bem-estar dos seres humanos e que estejam alicerçadas nas relações de interdependência entre todos os seres e de ecodependência entre os seres vivos e os demais componentes da natureza (CUNHA, 2023). Partindo destas premissas, iremos abordar o tema saúde por meio de reflexões que nos ajudem a qualificar a saúde das pessoas, das comunidades, dos ecossistemas e do planeta. Para isso, contaremos com a ajuda de abordagens críticas da saúde coletiva, da ecologia política, das pensadoras ecofeministas e dos pensadores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak. Soma-se a essa intenção uma perspectiva ampliada de saúde, que envolva os processos saúde-doença-cuidado e juntos com eles as dinâmicas do viver e do morrer, que estão integrados aos ciclos da natureza (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021).

Compreendemos o ‘cuidado’ como uma dimensão fundante e fundamental para a manutenção e perpetuação das diversas manifestações das vidas no planeta Terra. Refletiremos sobre as múltiplas dimensões do cuidado partindo da premissa de que ele se manifesta por meio de um trabalho intenso e incessante nas sociedades humanas, e que não há possibilidade de promover a vida e a saúde sem ele. Assim, como falamos de dentro do campo da saúde coletiva, pretendemos abordar os cuidados humanos, os cuidados em saúde e os cuidados comunitários. Mas, além deles, também abordaremos os cuidados com os territórios, os ecossistemas e o planeta. Essa divisão faz sentido para aprofundarmos as especificidades desses diversos cuidados, mas não significa que os percebemos de maneira separada.

Partimos de uma perspectiva ecofeminista ao reconhecermos que nas sociedades humanas heteropatriarcais os cuidados têm sido realizados de forma majoritária pelos seres que se reconhecem como mulheres e isso tem legitimado uma assimetria de gênero que invisibiliza a importância dos cuidados integrais com as vidas. Assim, estamos sintonizadas com as pensadoras ecofeministas sobre a necessidade de reconhecermos essa invisibilização e relocalizarmos o cuidado com os seres, as comunidades, os territórios, os ecossistemas e o planeta como imprescindível para a manutenção das vidas, e que por isso precisa ser assumido e compartilhado por todas/os (CUNHA; VALLE; VILLAR-TORIBIO, 2019).

Convidamos também a perspectiva de ‘produção de vida’ para o texto a partir da contribuição do pensador indígena Ailton Krenak, o qual busca em suas reflexões romper com um sentido mercantil e utilitário da vida e pensar nesse viver por meio de uma *fruição*, na qual *a vida seja produtora de vida* e a saúde esteja alinhada a essa produção de vida (KRENAK; 2020); e do pensador quilombola Nego Bispo, o qual parte das experiências de vida e luta das comunidades quilombolas para visibilizar uma existência em equilíbrio com

a natureza e se reconhecendo como natureza, ideias que ganham muita potência a partir do conceito proposto por ele de *biointeração*. Essas contribuições de Ailton Krenak e Nego Bispo, a partir da minha perspectiva, estão em sintonia com o pensamento ecofeminista que, há algumas décadas, tem buscado reivindicar a centralidade da produção da vida e a construção de uma *vida que merece ser vivida*. Por isso, uma das discussões principais que pretendemos realizar nesse trabalho vai girar em torno da proposta das pensadoras feministas de que *uma vida produtora de vida é repleta de cuidados* (CUNHA; VALLE; VILLAR-TORIBIO, 2019).

Por que falamos em ‘descolonizar’ a saúde coletiva? A saúde coletiva, como um campo de conhecimentos e práticas que emerge no Brasil entre os anos 1970 e 1980, esteve, desde a sua origem, atrelado a uma perspectiva crítica que buscava fortalecer as lutas por justiça social e sanitária (PORTO, 2019). Esse campo, no entanto, pouco incorporou aos seus referenciais teóricos, metodológicos e epistemológicos uma crítica ao colonialismo e à colonialidade que até hoje repercutem na América Latina, tanto do ponto de vista político, como também na produção dos conhecimentos produzidos nos territórios colonizados. Isso faz com que, mesmo a partir de uma perspectiva crítica, porém eurocentrada, a saúde coletiva muitas vezes contribua para o fortalecimento da tríade heteropatriarcado, colonialismo e capitalismo, ao privilegiar em suas construções as epistemologias do Norte, que marcam a perspectiva hegemônica sobre a produção de conhecimentos e os critérios de qualidade da modernidade eurocêntrica, além de desconsiderar, deslegitimar e invisibilizar as epistemologias do Sul¹, caracterizadas pelos sistemas de conhecimentos existentes nas sociedades que foram dominadas e transformadas em colônias. Mesmo as lutas por independência dessas regiões não romperam com os processos de colonialismo ou colonialidade, e tais países e regiões passaram a ser chamados de Sul Global. Há, inclusive, o Sul Global dentro do Norte Global. Já o inverso sempre existiu com o surgimento do colonialismo. Por isso, consideramos imprescindível colaborar para o processo de descolonização da saúde coletiva.

Essa descolonização, entretanto, envolve mais do que uma desconstrução estritamente teórica, dura e rígida. É essencial também *corazonar* a saúde coletiva, ou seja,

¹ Usamos o conceito de Sul desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos. O Sul não é um lugar geográfico, mas sim a metáfora dos conhecimentos forjados nos sofrimentos a todas as exclusões radicais, assim como nas lutas e nas resistências a eles, realizadas pelo Norte Global moderno e eurocêntrico em seus três eixos de opressão: o capitalismo, o colonialismo e o heteropatriarcado. Deste modo, encontramos Suis tanto no Sul geográfico como no Norte geográfico; e Nortes no Sul e Norte geográfico. Esta distinção é fundamental para compreender o alcance da proposta das epistemologias do Sul.

alimentar construções que integrem harmonicamente as abordagens críticas descoloniais a uma dimensão sensível e porosa. Na verdade, o desafio é superar essa dicotomia instituída pela modernidade colonial, que separou a razão científica dos afetos, das emoções e dos sentimentos (GUERRERO ARIAS, 2010). A busca é por reconexões, partindo do coração e aliando ética e qualidade no pensar e no sentir na produção de conhecimentos.

Apesar de mais adiante termos um item específico para fundamentar o caminho metodológico do trabalho, gostaríamos de deixar explícito, desde o princípio, que se trata de um ensaio teórico, embebido de referências populares e acadêmicas, mas também literárias, musicais, poéticas, imagéticas, e todo ele atravessado por experiências pessoais minhas de conhecimento e autoconhecimento. Os interlocutores orgânicos principais desse texto serão o pensador preto Nego Bispo e o pensador indígena Ailton Krenak, com o intuito de propormos a ampliação dos conceitos de saúde, vida e cuidado para contribuir com o processo de transição paradigmática da saúde coletiva. Para fundamentar e construir as mediações conceituais entre o campo da saúde coletiva e esses interlocutores, realizaremos diálogos com a ecologia política, o pensamento decolonial latino-americano, as epistemologias do Sul e as pensadoras ecofeministas.

Após essa elucidação, gostaríamos de explicitar que o trabalho foi organizado em três partes principais, sendo a primeira delas composta pela apresentação dos desafios vivenciados pela humanidade e pelo planeta nas últimas décadas, e como o campo da saúde coletiva tem enfrentado esses problemas internamente por meio de áreas do conhecimento como a ‘saúde da/o trabalhadora/or’; a ‘saúde e ambiente’; as ‘práticas integrativas e complementares em saúde’ (PICs), dentre outras; e externamente em diálogo com outros campos do conhecimento, como a ecologia política; a segunda parte, por sua vez, apresenta quatro referenciais que consideramos importantes para fundamentar a nossa proposta de transição paradigmática da saúde coletiva, sendo eles o pensamento decolonial da América Latina, as epistemologias do Sul - referenciais esses que, apesar de já terem sido incorporados à saúde coletiva em certa medida, ainda precisam conquistar mais espaço nas formulações e práticas desse campo -, e os feminismos descoloniais e o ecofeminismo, que ainda aparecem de forma muito incipiente no campo da saúde coletiva; a terceira e última parte é formada pelo que consideramos a contribuição mais original da tese, pois foi concebida a partir dos diálogos entre perspectivas críticas e descoloniais da saúde coletiva com os nossos interlocutores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak, as epistemologias do Sul e as pensadoras ecofeministas, com o intuito de incorporar conceitos como a *justiça cognitiva*, a *ecologia de saberes*, o *diálogo intercultural*, os *cuidados ampliados em saúde* e os *cuidados*

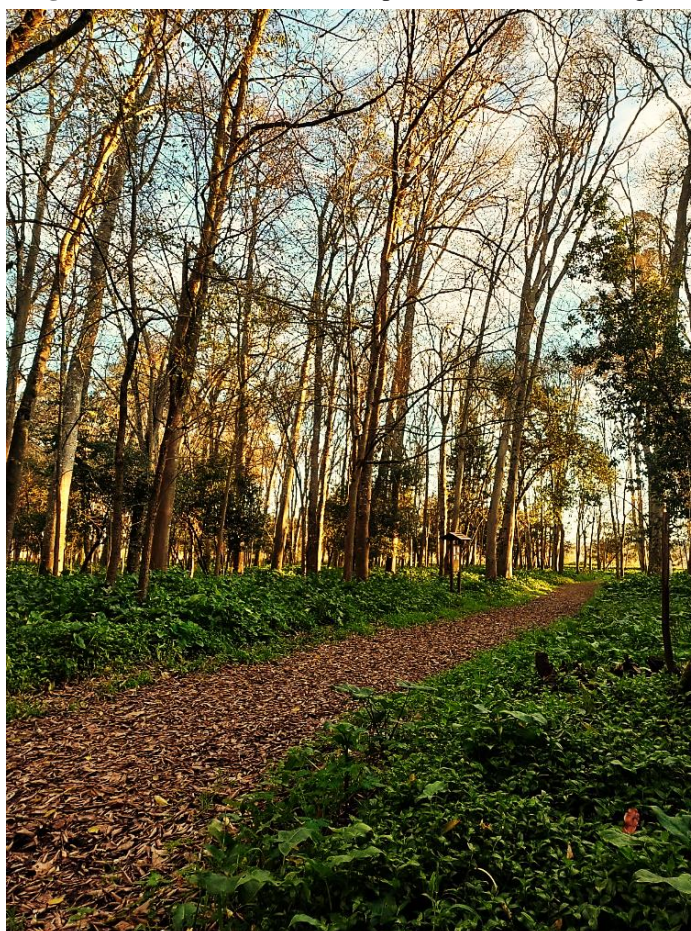
integrals com a vida ao campo da saúde coletiva.

Para dar vazão a tudo que precisava fluir nesse processo de escrita, ao longo desse percurso procuramos superar uma escrita dura e estática, por meio de um exercício potente de liberdade ao qual o *corazonar* nos convida. Espero que esse trabalho que brotou do coração possa ajudar a colorir as nossas caminhadas. Que assim seja.

2 JUSTIFICATIVA E CARACTERIZAÇÃO DO TEMA DE ESTUDO: CAMINHADA PESSOAL/ACADÊMICA E O ENCONTRO COM AS REFLEXÕES DA TESE

Não era à toa que ela entendia os que buscavam caminho.
Como buscava arduamente o seu!
Mas também sabia de uma coisa: quando estivesse mais pronta,
passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros.
Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria salva e pensaria:
eis o meu porto de chegada.
Mas antes precisava tocar em si própria,
antes precisava tocar no mundo.
(LISPECTOR, 2013, p. 45)

Figura 2: mata nacional do Choupal, em Coimbra (Portugal).



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Iniciei a graduação em medicina no ano de 2007, na Universidade Federal do Ceará (UFC). Como uma jovem de 19 anos, a vida convidava-me a conhecer a pluralidade de pensamentos, ideias e formas de ser e existir que se expressavam em múltiplos recantos de uma universidade cujos muros aparentemente rígidos tremiam com a ousadia de uma juventude pulsante. Assim, logo no início da faculdade, comecei a participar do movimento estudantil, e com isso discuti e aprendi com os meus pares sobre temas os mais diversos

possíveis: saúde e educação como direitos; as lutas por democracia universitária; as lutas pela universalização do ensino superior; a importância da extensão universitária; a necessidade de uma formação holística no campo da saúde; as aproximações entre saúde, trabalho, ambiente e cultura; as lutas por igualdade de gênero; os movimentos LGBTQIA+; e a lista continua.

Com tudo isso fervilhando à minha volta, as experiências como graduanda de medicina extrapolavam em muito os espaços limitados e limitantes das salas de aula, dos laboratórios, hospitais e ambulatórios. Esses caminhos abertos pelos sonhos juvenis de construção de mundos melhores, coloridos por muitas manifestações, me levaram a espaços Brasil afora cujas vivências estremeciam os aprendizados formais de dentro da faculdade. Experimentar e me permitir ser afetada por numerosos encontros estudantis, eventos sindicais, encontros do MST, ocupações de reitorias, assembleias, calouradas, fórum social mundial, eleições dos centros acadêmicos e do diretório central das/os estudantes, mobilizações de rua, e tantas outras construções, conduziam-me por caminhos que a cada dia distanciavam-me de um exercício estritamente técnico e reducionista da medicina e me lançavam para a imensidão das redes e tramas que compõem o complexo cenário dos ciclos do viver e morrer que se perpetuam na natureza. Naquela época, ainda não era capaz de reconhecer esse processo, mas hoje percebo que se tratava de impulsos iniciais para uma profunda reconexão.

Por falar em tramas, logo no início da faculdade, além de todo esse mergulho na militância estudantil, um grupo que trabalhava com as interconexões saúde-trabalho-ambiente-cultura despertou a minha atenção. O encontro com o núcleo Tramas, sigla que reúne os temas trabalho, ambiente e saúde, foi um ponto de inflexão na minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional. Descobrir que no meio de uma faculdade de medicina engessada em seus dogmas e protocolos existia um grupo interdisciplinar que trabalhava com o tema dos conflitos ambientais a partir de uma perspectiva crítica, comprometido com a construção compartilhada de conhecimentos e com as necessidades de saúde dos sujeitos políticos com os quais dialogava (comunidades, movimentos sociais, sindicatos etc.), permitiu-me compreender que havia pesquisadoras/es inquietadas/os com as mesmas injustiças que me comoviam e que estavam construindo outras epistemes e metodologias para contribuir com as lutas por transformação.

A partir de então, as vivências no Tramas possibilitaram que eu pisasse e sentisse o chão concreto das comunidades assoladas por conflitos ambientais; escutasse os sujeitos dessas comunidades e compreendesse como os processos de injustiça ambiental repercutiam em seus corpos e territórios; participasse das oficinas que reuniam atores diversos para

apreender as necessidades de conhecimento e saúde que brotavam daqueles contextos; auxiliasse as/os pesquisadoras/es na organização de grupos focais, pesquisa-ação participativa, dentre outros; aprendesse a realizar entrevistas com as/os trabalhadoras/es afetadas/os pelos empregos precarizados e insalubres em empresas do agronegócio; e muitos outros aprendizados que não cabem em palavras, pois ficaram gravados no corpo e nos sentidos, e dizem respeito às trocas com um universo de seres.

Durante esse período, as aproximações sinérgicas entre o sentir/pensar/viver territorial e a necessidade de construir conhecimentos em diálogo com os sujeitos para transformar a realidade, aproximaram-me de referenciais críticos da saúde coletiva, como a pensadora mexicana Asa Cristina Laurell, o pesquisador equatoriano Jaime Breilh, e os pensadores brasileiros Naomar de Almeida Filho, Jairnilson Paim, Gastão Wagner, dentre outros, as/os quais me ajudaram a incorporar às minhas reflexões a perspectiva da *determinação social do processo saúde-doença*, a *epidemiologia crítica*, as *contradições capital-trabalho*, e o conceito de *acumulação por espoliação*. Foi nessa época também que conheci e comecei a estudar autoras/es importantes da ecologia política, como o pensador catalão Joan Martínez Alier, o pesquisador uruguaio Eduardo Gudynas e o pensador brasileiro Henri Acselrad, que me ajudaram a compreender a importância dos conceitos de *injustiça e racismo ambientais*, *ecologismo dos pobres*, *conflitos ambientais*, *zonas de sacrifício* etc.

Nesse caldeirão de novidades, o encontro com as contribuições produzidas pelo pesquisador Marcelo Firpo Porto (atualmente o orientador desta tese), que naquele período realizava uma síntese muito necessária entre o campo da saúde coletiva e a ecologia política, foi fundamental para qualificar a minha presença e a das/os demais pesquisadoras/es do Tramas nos territórios e nos ajudar a dar um salto importante nas formulações a respeito dos temas que nos atravessavam nesses diálogos de saberes. Dentre as abordagens com as quais fui agraciada pelo contato com os textos do Marcelo, destacam-se a *epistemologia política*, a *ciência pós-normal*, o conceito de *vulnerabilização*, a *promoção emancipatória da saúde*, o *enfoque socioambiental crítico e transformador*, e muitas outras. Essas descobertas mobilizaram-me o suficiente para me impulsionarem a escrever um projeto inicial de pesquisa para o mestrado intitulado “*Promoção da saúde e práticas emancipatórias: terra, reapropriação do território e saúde no Baixo Jaguaribe- CE*”.

As tramas trouxeram expansão e crescimento, mas também foram acompanhadas de muitas dores. Mortes prematuras, adoecimentos, contaminação, espoliação, violência, tudo isso rondava os contextos com os quais a gente trabalhava. A cada experiência, era possível

perceber com mais consciência que os contextos complexos e desafiadores que enfrentávamos não poderiam ser “estudados” somente com os instrumentos da ciência positivista, e, principalmente, sem realizar um movimento comprometido de escuta atenta e ativa dos sujeitos que estavam mergulhados naqueles sofrimentos. Elas/es tinham muito a falar e denunciar. Elas/es viviam e sentiam o que representava materialmente e simbolicamente um projeto injusto e perverso para suas vidas, famílias, comunidades, e para seus ecossistemas.

Durante a caminhada na faculdade, estava tão mergulhada nesse universo de aprendizados que ousei realizar um pedido inusitado ao colegiado da faculdade de medicina. Todas/os as/os estudantes de medicina deveriam realizar um estágio rural com duração de um mês no período do internato médico. No meu caso, o estágio seria realizado no mês que antecedia à minha formatura. Em diálogo com as pessoas do Tramas e com os coletivos que participavam das pesquisas na Chapada do Apodi (CE), consideramos que seria interessante que o meu estágio fosse realizado no município de Limoeiro do Norte (CE), para que eu pudesse ao mesmo tempo contribuir e aprender com o território. No esforço de resgatar essas memórias e aprendizados que me conduziram até o trabalho da tese, reencontrei uma carta que escrevi nesse período, no final do ano de 2012, para justificar a realização desse estágio em Limoeiro do Norte (CE), pois ele não se encontrava na lista de municípios que tinham parceria com a faculdade. Reproduzo a carta abaixo, sem realizar alterações:

A universidade me propiciou uma série de vivências que me tornaram a profissional de saúde que serei daqui a pouco mais de um mês (ainda em construção). Desde o primeiro semestre da faculdade, somos desafiados a pensar em um fazer medicina que extrapole os muros dos hospitais e rompa com o modelo biomédico. Aprendemos o tanto de distorção que o Relatório Flexner provocou na formação de milhares de médicos ao longo desses anos, treinados a pensar no paciente como um ser passivo, restrito à doença e facilmente (sub) dividido em órgãos e aparelhos pelas especialidades. Ensinaram-nos também que em dado momento da história muita coisa começou a mudar. Profissionais e estudantes inconformados com esse “engessamento” da medicina, propuseram pensar a educação médica como estratégica para impulsionar uma nova prática, pois tais mudanças são tão substanciais que exigem mais do que pequenos consertos, elas nos propõem pensar na construção de um novo paradigma.

A nossa faculdade não se ausentou de enfrentar tamanho embate. No começo desse novo milênio, houve uma grande mobilização que reuniu professores, estudantes, coordenação e direção da faculdade com o intuito de reformular o nosso currículo. Após árduos debates, chegamos ao currículo adotado atualmente pelo curso de Medicina-UFC, com uma série de avanços em relação ao anterior, e, claro, muito ainda por discutir e repensar. O que há de central por trás dessa construção é a preocupação com a visão holística dos indivíduos e o rompimento com o biologicismo, propondo-se a pensar na determinação social do processo saúde-doença, deslocando para isso a atuação do médico unicamente do ambiente hospitalar para o ambiente no qual as pessoas vivem.

Tais ideias se concretizam, por exemplo, em ações como a introdução na grade curricular do nosso internato médico de uma carga horária de seis meses para estágio na área de Saúde Comunitária, outrora tão negligenciada. Além da vivência

em Fortaleza nas unidades de saúde, somos convidados a estar durante um mês no denominado estágio rural, a ser exercido no interior do Ceará. Acredito que essa experiência se proponha a ampliar nossos olhares, enquanto profissionais de saúde, com o intuito de entender a dinâmica da vida rural, suas peculiaridades e as diferenças entre os desafios do SUS em área urbana e rural, além de nos preparar para atuar em equipe diante dessas diferentes dinâmicas.

Faço parte do Núcleo TRAMAS (Trabalho, Meio Ambiente e Saúde para a Sustentabilidade), que vem desenvolvendo, desde o ano de 2007, uma série de pesquisas que giram em torno da temática agrotóxicos x saúde na região do Baixo Jaguaribe-CE, das quais tive oportunidade de participar em diferentes momentos da graduação. Uma das muitas constatações feitas pelos estudos é a alta incidência tanto de intoxicações agudas como de doenças crônicas na população (por exemplo, aumento de 38% dos casos de câncer nos municípios estudados, Limoeiro do Norte, Quixeré e Russas, onde se localizam as empresas de fruticultura, em relação aos municípios que desenvolvem agricultura de sequeiro). Apesar dos muitos achados que dizem respeito a uma problemática de saúde pública, percebemos que existe um total despreparo do sistema de saúde da região e, conseqüentemente, dos profissionais de saúde, em antecipar os riscos relacionados a essa atividade produtiva, fazer a relação entre o trabalho exercido pelo paciente e a doença apresentada (muitas vezes o trabalhador não é sequer interrogado sobre qual é a sua profissão) e propor medidas para promover e proteger a saúde dessas populações, como determina a nova Política Nacional de Saúde do Trabalhador e da Trabalhadora (publicada em agosto/2012).

Enquanto grupo acadêmico, acreditamos que o papel da universidade é produzir um conhecimento comprometido com as problemáticas sociais e que busque dar respostas a uma série de questões que emanam da dinâmica viva dos territórios. Por isso, como estudante da área de saúde, formada em uma universidade pública, financiada pelos impostos pagos pela população, convencida durante os quase seis anos de estudos que medicina deve ser feita entendendo-se os contextos de vida, proponho-me a realizar o meu CRUTAC² na região de Limoeiro do Norte-CE. Tal escolha, que extrapola os anseios pessoais, se deve ao fato de enxergar na região uma série de potencialidades a serem desenvolvidas, possuir um acúmulo teórico-prático, proporcionado pela experiência enquanto bolsista do TRAMAS, que me torna instigada a dialogar com o sistema de saúde local sobre como podemos construir uma atenção à saúde que abrigue as demandas das comunidades, e a oportunidade de aprender nesse chão concreto como se dão as inter-relações produção-trabalho-ambiente-saúde. Tais motivações estão se transformando em um plano de trabalho, construído em conjunto com o Núcleo TRAMAS, com o intuito de fazer desse estágio algo essencial para me tornar uma profissional alerta a essas novas questões que também dizem respeito aos médicos, como propõem as Novas Diretrizes Curriculares (AGUIAR, 2012, arquivo pessoal da autora).

Rerler essa carta me transporta para longe e me emociona. Muitas coisas aconteceram desde esse período, mas ao reencontrá-la percebo que ela revela as sementinhas dos meus desejos e das minhas intenções no final desse ciclo da vida e da faculdade. E fico feliz de perceber que aos poucos elas estão germinando e expandindo a vida ao meu redor. Infelizmente, por questões institucionais e burocráticas, o meu pedido não foi aceito. Porém, mesmo após concluir a graduação e começar a trabalhar como médica da Estratégia de Saúde da Família (ESF), na maioria das vezes em zonas rurais localizadas no interior do Ceará, e como médica plantonista em serviços de emergência, continuei acompanhando os trabalhos

² Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária.

do Tramas.

Os problemas de estudo acolhidos pelo Tramas, em sua maioria, estavam relacionados a necessidades de conhecimento anunciadas pelos sujeitos políticos dos territórios. O grupo fazia uma análise dos temas com os quais entrava em contato durante os diálogos nos territórios e definia quais pesquisadoras/es poderiam dedicar-se a eles, a partir das vontades e dos desejos de cada pessoa. Foi assim que, após a denúncia comovida e insistente das mulheres da comunidade de Tomé, localizada na Chapada do Apodi (CE), de que começaram a nascer muitas crianças com más-formações congênicas na região e outras foram diagnosticadas com puberdade precoce, adoecimentos possivelmente relacionados à exposição e contaminação já comprovadas da comunidade por agrotóxicos, decidimos abraçar esse problema na minha dissertação de mestrado, defendida no ano de 2017.

O percurso da dissertação de mestrado foi bastante desafiador. Acompanhar o sofrimento de famílias que tiveram os seus contextos desestruturados por problemas que poderiam ter sido evitados, foi possível somente com o intenso apoio das mulheres do Tomé que aprenderam com muitos anos de luta de enfrentamento ao agronegócio que existe muita potência na força do coletivo. Além de ser confrontada com esses processos de vulnerabilização que afetavam as crianças e as comunidades, era também lastimável perceber que essas famílias estavam desassistidas pelo poder público. Mesmo nas dimensões mais triviais, como a necessidade de acompanhamento com médicas/os pediatras, as famílias deparavam-se com obstáculos quase intransponíveis. Ações da vigilância em saúde para antecipar, monitorar e prevenir os riscos, então, eram praticamente inexistentes. Atualmente consigo compreender que essa vulnerabilização não surgiu por acaso, mas foi intencionalmente implementada em sua relação com o colonialismo e o racismo, por isso precisamos entender a invisibilização dessas populações como um processo simultaneamente ontológico (superioridade eurocêntrica), social e psicológico (SANTOS, 2019). Essa perspectiva é uma das principais contribuições das epistemologias do Sul, que serão abordadas mais à frente.

Figura 3: entrevista com uma das famílias que participou da pesquisa de mestrado, na comunidade Tomé (Ceará, Brasil), em 2017.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Nesse percurso, dentre os numerosos aprendizados, destaco a possibilidade de entrar em contato com uma rede, protagonizada principalmente por mulheres da comunidade, que cumpria o papel fundamental tanto de apoio mútuo, como de diálogo com os serviços de saúde, os órgãos governamentais, os movimentos sociais e as instituições de ensino e pesquisa. Mesmo com todos os afazeres de produção incessante da vida, essas mulheres conseguiam encontrar tempo para participar de reuniões, reivindicar os direitos das famílias mais vulnerabilizadas, e, ainda por cima, estarem juntas comigo em todas as etapas da pesquisa. Foram essas mulheres que denunciaram esses problemas, foram elas que conversaram com as famílias sobre a importância desses casos serem investigados, foram elas que me acompanharam aos domicílios de todas as famílias nos momentos das entrevistas e coletas dos exames laboratoriais, foram elas que estiveram presentes na banca acadêmico-popular que avaliou a minha dissertação, e foram também elas que me acompanharam nos domicílios para entregar os resultados dos exames realizados e conversar sobre o significado deles, e, por fim, foram elas que ajudaram a organizar uma roda de conversa com a comunidade de Tomé para apresentarmos os resultados da pesquisa e pensarmos coletivamente sobre os caminhos para enfrentar o processo generalizado de contaminação e adoecimento que a dissertação corroborou. E o envolvimento delas não acabou com o fim da pesquisa, são elas que continuam divulgando cotidianamente em suas falas públicas por

diversos meios (entrevistas, documentários, aulas etc.) os resultados da pesquisa.

Essas mulheres formavam conosco uma comunidade ampliada de pesquisa-ação, que está relacionada à ideia de uma Pesquisa Participativa de Base Comunitária (PPBC), originária do inglês *Community-Based Participatory Research* (CBPR), a qual, de acordo com Porto, Finamore e Rocha (2018):

[...] é uma proposta metodológica com a qual se almeja melhor compreender e abordar problemas de saúde ambiental. Tendo surgido nas últimas décadas, a CBPR constitui-se como uma importante abordagem de pesquisa que permite conectar grupos ativistas e instituições de pesquisa para compreenderem problemas de saúde ambiental e darem encaminhamentos visando à sua solução. Assim, a CBPR pode ser definida como uma modalidade de investigação sistemática que incorpora a participação dos sujeitos atingidos pelo problema estudado e tem como propósitos a educação e a ação ou influência voltadas para mudanças sociais (LEUNG *et al.*, 2004) (p. 155).

As experiências que pude vivenciar por estar no Tramas, e, principalmente, durante a caminhada do mestrado, fizeram-me compreender que mesmo com todo o arcabouço jurídico e institucional existente no Brasil, o qual deveria proteger a vida e a saúde dessas populações, o que há, na realidade, é um enorme abismo entre as políticas públicas, por mais avançadas que sejam, e os territórios onde as pessoas vivem. Os poucos direitos que ainda são garantidos nessas comunidades demandam muita luta, mobilização, articulação e resistência. Com as mulheres do Tomé, aprendi que a proteção de suas comunidades é realizada por meio de um protagonismo sem trégua delas.

Assim, após o término desse ciclo formal do mestrado, muitas inquietações continuaram ressoando em mim com essa experiência tão intensa. Comecei o doutorado em 2019, ainda atravessada por diversas reticências. Inicialmente, havia pensado em prosseguir nessa trilha dos temas relacionados ao agronegócio, à contaminação por agrotóxicos, à agroecologia etc. No entanto, interessava-me distanciar um pouco da dimensão dos agravos e dar uma ênfase maior à perspectiva da Vigilância Popular em Saúde (VPS) (ALVES, 2013; CUNHA *et al.*, 2018; CARNEIRO; PESSOA, 2020), sobre a qual tanto havia aprendido com as mulheres, crianças e famílias do Tomé. Esse interesse surgiu após as experiências nos territórios fazerem-me perceber que as ferramentas e os mecanismos tradicionais de vigilância em saúde não têm dado conta de enfrentar as reais necessidades de saúde das comunidades, pois, em numerosos casos, eles estão paralisados em modelos burocráticos, verticais e autoritários que desconsideram a dinamicidade dos territórios e os saberes populares (CUNHA *et al.*, 2018). Assim, com o intuito de dialogar com essas contradições e construir uma participação efetiva dos sujeitos territoriais no cotidiano em que emergem as suas necessidades de saúde, Cunha *et al.* (2018) propõem uma transformação real nos espaços

de participação social do SUS, os quais devem ser horizontais e não somente dispostos à escuta dos sujeitos locais, mas também abertos à compreensão dos contextos de vulnerabilização que afetam diretamente o processo saúde-doença das comunidades, para, então, construir propostas de enfrentamento dessas assimetrias por meio de uma Vigilância Popular em Saúde (VPS):

A vigilância popular em saúde consiste num conjunto de experiências e métodos de pesquisa-ação, contribuindo para a construção e monitoramento de políticas públicas e ações do estado, além de confrontar corporações econômicas que exploram recursos naturais, degradam e contaminam o ambiente (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018, p. 168).

Nesse período, porém, comecei a apresentar um esgotamento em relação a essas temáticas, principalmente às que possuíam relação mais direta com a contaminação por agrotóxicos. Após tanto envolvimento com essas questões, sentia-me intoxicada. Isso porque, além de um trabalho acadêmico com elas, nos últimos anos havia dedicado a minha vida ao enfrentamento dessas injustiças, o que me fez participar ativamente da *Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e Pela Vida* e do *Grupo Temático de Saúde e Ambiente da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco)*, e com isso estar inserida em espaços diversos de entrevistas, documentários, audiências públicas, reuniões, cursos de formação, dentre outros. A saturação com esses temas fazia-me sentir e pensar que tinha chegado o momento de modificar a rota, apesar de não saber ainda, nesse começo do doutorado, por onde essas inquietações me conduziram.

Ainda no começo do doutorado, fui apresentada ao *Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde (Neepe/Fiocruz RJ)*, o qual, assim como o Tramas, possuía um caráter interdisciplinar e intercultural e trabalhava com povos originários e comunidades tradicionais no Brasil. O Neepe, há algum tempo, estava realizando um movimento belo e ousado de incorporar as dimensões sensíveis e artísticas às muitas vezes duras discussões em torno dos problemas que envolvem as injustiças ambientais. Participar dos espaços organizados pelo grupo (disciplinas, encontros, oficinas etc.), nos quais múltiplos e diversos sujeitos, de várias partes e origens do país, tinham a oportunidade de aportar os seus conhecimentos com o intuito de fomentar uma ecologia de saberes, permitiu que eu começasse a deixar fluir uma abertura para a construção de conhecimentos permeados por poesia e afetos.

Eis que chegou o ano de 2020 e com ele a pandemia de COVID-19. Pausa. Medo. Recolhimento. Repensar prioridades. Como surgiram essas crises? Para onde estamos caminhando? Como vamos enfrentar e superar tudo isso? No meio desse redemoinho de

acontecimentos inesperados, ao procurar compreender o que acontecia, fui entrando em contato com perspectivas diversas que me ajudavam a entender o porquê disso tudo e como poderíamos coletivamente e criativamente ousar sonhar outros mundos. Nesse percurso, cruzei com muitas mulheres e homens que mobilizavam em mim não o afeto do desespero, mas uma esperança genuína de que seria sim possível superarmos esses desafios, mas isso exigiria um processo intenso de reconexões. Descolonizar e *corazonar* também significam, na nossa perspectiva, reconectar: pensar e sentir, conhecer e transformar, ciência e sabedoria, presente com passado (ancestralidades) e futuros (sonhos, utopias).

O ano de 2020 foi de muito aprendizado. Não um aprendizado formal, de sala de aula, professoras/es, leituras e mais leituras enfadonhas. Não, 2020 expandiu-me. O mundo virou de ponta cabeça. Falando assim pode até parecer que ele estava “bem”. Ele tanto não estava nada bem, que começou a desmoronar. Fico imaginando como a culminância de uma humanidade perpassada por injustiças, racismos, patriarcados e tantas outras assimetrias foi capaz de nos anestesiarmos a tal ponto que, até mesmo as pessoas e os grupos que se identificavam com um referencial crítico, encontravam-se perdidas e/ou apáticas. Escrevendo sobre essas inquietações, recordo-me de um poeta cearense, concretista, o querido Horário Dídimo, que falava “*A cada dia que passa, a lâmina fria das circunstâncias corta de leve pequeninos sonhos*” (DÍDIMO, 2002).

Sonhar, sonhar e sonhar. Por onde anda essa nossa capacidade? Profeticamente, Ailton Krenak, liderança indígena, escreveu suas “*Ideias para adiar o fim do mundo*”. Sim, ele e tantas/os outras/os sabiam que estávamos à beira do abismo. O abismo que cavamos com nossos próprios pés começou a ruir, com maior velocidade, nesse histórico ano de 2020. Se, até pouco tempo atrás, estávamos entranhadas/os em um mundo no qual convergiam muitas e diversas crises, e por isso mesmo, era demasiado complexo formular prognósticos, a concretização da pandemia trouxe-nos ainda mais desafios para incrementar esse emaranhado. Estamos em uma situação limite, em um ponto de inflexão a partir do qual não teremos mais retorno ao “antigo” modo de vida ao qual estávamos “habitadas/os”. A hegemonia e concentração de poder do grande capital é tão soberana que não são necessárias muitas análises para constatar que essa crise está sendo minuciosamente monitorada para que os grandes grupos econômicos continuem lucrando às custas da exploração do trabalho humano e da natureza.

Mas é justamente aí onde começam os sonhos e as viagens. Antes, porém, quero falar um pouco sobre a minha trajetória pessoal e a respeito do que tenho aprendido. Nasci e fui criada em uma grande cidade, e, durante boa parte da minha vida, quase não tive contato

direto com o que resolvemos separar de nós e convencionamos denominar como natureza. Quer dizer, não foi bem assim, ainda pequenininha, minha mãe levou-me para conhecer o mar, e, desde então, estabeleci uma relação de encantamento com ele. A praia sempre foi um refúgio de descanso e prazer em meio ao caos que se tornou a cidade de Fortaleza (CE). É essa natureza que carrego aqui dentro e com a qual me conecto intensamente e afetivamente nas minhas melhores memórias da vida. Em 2016, fui morar na região do Cariri cearense, onde fui acolhida pelo sertão e pude vivenciar os poderes da nossa Caatinga. Quantas belezas existem naquelas terras! Assim como o seu povo, as plantas da caatinga são carregadas de resistência. Por mais seca e cinzenta que estejam as paisagens, bastam umas gotinhas de chuva para que tudo seja transformado. Brotam verdes por todos os lados. As transformações são tão radicais e repentinas que as pessoas não habituadas com essa realidade, como eu, chegam a duvidar que estão contemplando as mesmas paisagens. Eita, como temos tanto tanto a aprender com a caatinga e os seus povos! *“It’s a long way”*³.

No começo da pandemia, desloquei-me do Rio de Janeiro e fui viver nas montanhas das Minas Gerais. Os deslocamentos de uma grande metrópole para essas matas me reviraram. Nas montanhas havia silêncios (fora e dentro de mim), mas também havia sons (fora e dentro de mim). Ser, viver e pensar em uma grande cidade é muito diferente de ser, viver e pensar abraçada pelo mato. Na floresta os tempos são outros. Nela o corpo faz outros gestos e movimentos, o pé está livre para pisar na terra, nas folhas, nas pedras. As mãos são convidadas a suavemente tocarem as pétalas das flores, a cavar um berço para plantar uma muda, a molhar as plantas. As pausas para contemplações do céu, especialmente belo ao nascer e pôr do sol, são momentos de (re)conexão com nossa verdadeira essência e mente. O cuidado consigo e com os seres que nos circundam é estimulado a todo momento, cuidado com os pensamentos, sentimentos e emoções, cuidado com os corpos, cuidado com as palavras, cuidado com o que estamos emitindo para o universo.

Por sermos todas/os irmãs e irmãos, toda a plenitude e gratidão que sentia por estar exatamente onde estava naquele momento de crise sanitária não era suficiente. O sofrimento da coletividade me tocava profundamente. Ao longo desses meses, precisamos lidar com o número exorbitante de mortas/os pela pandemia no Brasil⁴; com as mortes inaceitáveis dos

³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FGrkfY5voXg>. Acesso em 29 março 2023.

⁴ Disponível em: <http://cadernos.ensp.fiocruz.br/csp/artigo/1292/excesso-de-mortes-durante-a-pandemia-de-covid-19-subnotificacao-e-desigualdades-regionais-no-brasil>. Acesso em 11 março 2023.

irmãos pretos George Floyd⁵ e do menino Miguel⁶; com as medidas catastróficas de um (des)governo federal que em 2020 era liderado por um genocida que, apesar de todas as atrocidades, crescia a cada dia mais em popularidade e base de apoio⁷; com a violência perpetrada por um grupo de fanáticas/os contra uma menina de 10 anos de idade que foi violentada sexualmente por seu tio desde os 6 anos de idade⁸. Os fatos sufocavam a tal ponto que, se fôssemos uni-los à constatação anterior de que o grande capital possuía todas as ferramentas para aprofundar ainda mais as desigualdades no planeta, poderíamos sucumbir ao desespero, ao desgosto, à apatia e a tantos outros estados potencialmente capazes de nos apeguar.

Ao mesmo tempo em que precisamos estar conscientes e despertas/os dessa realidade, ou, como reverbera a querida e eterna Gal Costa “*É preciso estar atento e forte*”⁹, tenho sentido que, ao contrário das amarras do desespero, é fundamental resgatarmos a nossa capacidade de sonhar, individualmente e coletivamente. Sim, a construção do amanhã não será nada fácil. Mas, e se nos desapegarmos de vez das estruturas arcaicas, dos preconceitos, dos padrões hegemônicos de dominação, e nos desafiaros a expandirmos nossas mentes e nossos corações para criarmos belas formas de existirmos? E se, ao invés de medo, insegurança e conformismo trouxermos para esse caldeirão de bruxa criatividade, ousadia, poesia, beleza, diversidades e muitos sonhos?

Nesse processo profundo de reflexividade, fui especialmente tocada pelo pensador quilombola Nego Bispo e pelo pensador indígena Ailton Krenak, os quais conseguiam deslocar-me de reflexões estritamente teóricas e conceituais para dimensões mais sutis e sensíveis que a presença deles reverberava e ainda reverbera em mim. Comecei a refletir então sobre como o campo da saúde coletiva, no qual estou sendo formada como pesquisadora, poderia ser bastante alimentado pelos diálogos com esses pensadores. Proposta ousada e desafiadora de estudo, principalmente para uma médica que até então tinha escrito trabalhos mais convencionais. Mas, cria do poeta Manoel de Barros como sou, acredito que “*Quem anda no trilho é trem de ferro, sou água que corre entre pedras, liberdade caça*

⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghtml>. Acesso em 11 março 2023.

⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/06/01/caso-miguel-a-queda-de-menino-do-9o-andar-que-levou-a-condenacao-da-patroa-da-mae-dele-por-por-abandono-de-incapaz.ghtml>. Acesso em 11 março 2023.

⁷ Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2021000200018. Acesso em 11 março 2023.

⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/08/17/menina-de-10-anos-estuprada-pelo-tio-no-es-tem-gravidez-interrompida.ghtml>. Acesso em 11 março 2023.

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Emu4JrrfpM0>. Acesso em 29 março 2023.

*jeito*¹⁰. E esse tem sido o exercício contínuo da vida e desse trabalho de tese, caçar jeito para elaborar consistentemente e criativamente esse caleidoscópio de abordagens tão fundamentais para alimentar as nossas esperanças. Manoel de Barros continua sussurrando e estremece aqui dentro “*Eu queria crescer para passarinho*”¹¹, enquanto do outro lado da festa Mário Quintana continua “*Todos esses que aí estão Atravancando meu caminho, Eles passarão... Eu passarinho!*”¹².

A construção do tema de estudo da tese tem sido feita por meio de uma espiral, que mistura um processo intenso de conhecimentos e autoconhecimentos para contribuir com uma proposta de transição paradigmática no campo da saúde coletiva. Desde o início do ano de 2020, especialmente após a deflagração da pandemia, comecei a acompanhar mais de perto as manifestações do indígena Ailton Krenak por meio das numerosas *lives* das quais ele participou. Nesse mesmo período, participei de dois cursos virtuais que foram importantes para fomentar as minhas reflexões, um deles sobre “*Morte e renascimento da ancestralidade indígena*”¹³, e outro sobre o pensamento do intelectual camaronense Achille Mbembe. O contexto e o estímulo para buscar e participar desses cursos estiveram diretamente relacionados ao turbilhão de acontecimentos e inquietações que surgiram com a pandemia, sobre o qual falei um pouco nos parágrafos anteriores, unido a algo que era uma novidade na minha trajetória de vida pessoal, a oportunidade de experienciar um processo de ócio criativo. Eu, que sempre corri de um lado para o outro cobrando-me, muitas vezes de forma violenta, a dar conta das diversas dimensões da existência (trabalho; estudos; militância; família; relacionamentos afetivos; amizades...), de repente e sem planejar encontrava-me afastada do trabalho na universidade para cursar o doutorado; com as aulas do doutorado suspensas por conta do contexto de crise sanitária; com as atividades de cunho militante também suspensas; afastada da minha família e das/os amigas/os e impossibilitada de manter uma vida social; morando no meio do mato com uma única vizinha perto do meu chalé. Dessa vez não haveria como fugir, precisava parar, olhar para dentro, refletir e me permitir afetar. Então foi em meio a tudo isso que a busca de conhecimento e autoconhecimento me conduziu às *lives* com Ailton Krenak e aos cursos sobre a ancestralidade indígena e sobre o pensador Achille Mbembe.

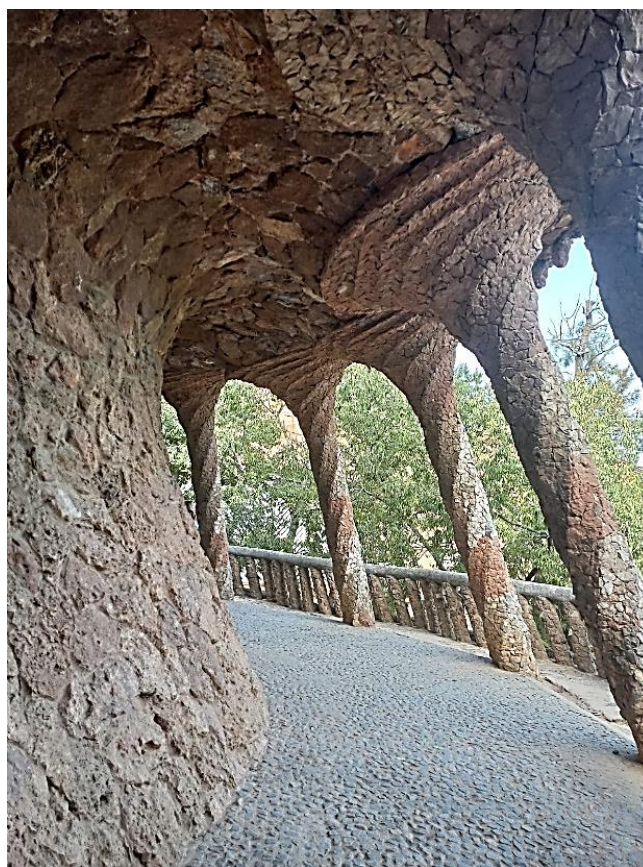
¹⁰ Disponível em <https://www.pensador.com/frase/NDYwMDc/>. Acesso em 11 março 2023.

¹¹ Disponível em: <http://www.poesianaalma.com.br/2020/07/resenha-eu-queria-crescer-para.html>. Acesso em 11 março 2023.

¹² Disponível em <https://www.pensador.com/frase/Mjk3NQ/>. Acesso em 11 março 2023.

¹³ Disponível em <http://institutojunguianorj.org.br/morte-e-renascimento-da-ancestralidade-indigena-na-alma-brasileira-psicologia-junguiana-e-inconsciente-cultural/>. Acesso em 11 maio 2020.

Figura 4: colunas “em espiral”, no parque Guell, em Barcelona (Espanha), obra do arquiteto Antônio Gaudi.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

No meio das inquietações que surgiram e se intensificaram em 2020, fui também apresentada ao quilombola Nego Bispo em um grupo de estudos sobre *educação popular* coordenado por pesquisadoras e pesquisadores da ENSP, as/os quais eu conheci e acabei por estreitar laços durante a caminhada do doutorado, entre elas/es destacaria o professor Gil Sevalho e a professora Rosely Magalhães. A ideia do grupo de estudos surgiu após a finalização da disciplina homônima ministrada no mesmo ano, quando as/os professoras/es responsáveis pela disciplina e as/os estudantes que participaram dela manifestaram o desejo de prosseguir com as leituras e os diálogos em torno da educação popular. Em um desses encontros periódicos e virtuais, por meio da pesquisadora da ENSP Tatiana Vargas, ouvi pela primeira vez o nome do pensador quilombola Nego Bispo e me interessei pela história e trajetória dele. Imediatamente, ainda durante as discussões do grupo, comecei a pesquisar a respeito dele na Internet, salvei as principais obras e materiais publicados por ele e nas semanas seguintes mergulhei nas leituras desses materiais e assisti os numerosos vídeos (*lives*; entrevistas; palestras; aulas etc.) nos quais ele participou. Foi um processo intenso de descobertas, reflexões, (des/re) construções que estremeceram a minha forma de pensar e tiveram um papel definitivo na elaboração do tema que impulsionou a tese.

Imersa neste universo de aprendizados, após um dia no qual estive mergulhada na floresta, nos rios e nas cachoeiras, ao retornar para casa, de repente percebi que o meu desejo genuíno para a tese estava relacionado a um repensar a saúde a partir da perspectiva de uma *vida produtora de vida*, como anuncia Ailton Krenak. Em diálogo com o meu orientador, começamos a pensar então que poderia haver muita potência entre as confluências das sabedorias indígenas aportadas por Ailton Krenak com as sabedorias quilombolas anunciadas por Nego Bispo, os dois pensadores que começaram a fazer parte do meu cotidiano de vida e incitavam em mim diversas reflexões, para fomentar o processo em curso de transição paradigmática da saúde coletiva.

Uma vida produtora de vida, no entanto, é repleta de cuidados. Esse aprendizado veio posteriormente, quando participou da minha banca de qualificação do doutorado a pesquisadora ecofeminista Teresa Cunha, em 2021, que já trabalhava com o pesquisador e a pesquisadora do Neepe Marcelo Firpo e Marina Fasanello, desde 2016. Iniciei em 2022 o doutorado-sanduíche no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra ao lado da Teresa e comecei a estudar as pensadoras ecofeministas e o que elas tinham e têm produzido a respeito da necessidade de relocarmos os *cuidados integrais com as vidas* para superarmos os desafios atuais e construirmos outras formas de ser e estar no nosso planeta. Tudo isso me fez refletir então sobre os meus aprendizados e as minhas experiências como estudante, profissional e pesquisadora da área de saúde em torno dessa temática do cuidado e perceber que essas discussões e práticas ainda são muito limitadas, inclusive em setores mais críticos da saúde coletiva. A partir dessa constatação, consideramos pertinente indagar: *por que a dimensão do cuidado em saúde é limitada?* Além de refletir sobre os motivos dessas limitações, interessa-nos também pensar os conceitos de saúde e cuidado aproximando-se da produção da vida.

Durante a minha caminhada na graduação em Medicina, poucas vezes escutei a palavra ‘cuidado’. Ao invés dela, quase todo dia ouvia sobre intervenção, conduta, procedimento, protocolo, prescrição, medicação... Para não dizer que ela esteve completamente ausente nessa experiência, lembro de algumas cenas que mexeram comigo e algumas/uns colegas da universidade. Na primeira semana como estudante de medicina, fomos recebidas/os por uma série de atividades organizadas por estudantes veteranas/os dos cursos de saúde, a maioria delas/es envolvidas/os com o movimento estudantil.

Em um desses dias, optei por participar de uma oficina teatral. Logo no início da oficina, o facilitador do momento solicitou que nos dividíssemos em dois grupos, um deles para as pessoas interessadas em ‘intervir’, e o outro para quem estivesse interessada/o em

‘cuidar’. Rapidamente, eu e a maioria das/os colegas caminhamos em direção ao grupo do ‘intervir’, e somente poucas pessoas mostraram-se interessadas pelo grupo do ‘cuidar’. Como uma jovem estudante recém-chegada à faculdade de medicina e até então decidida a ser neurocirurgiã, pensava à época que ‘intervir’ era muito mais interessante e empolgante do que ‘cuidar’. Que chato e cansativo cuidar. Quanto poder e controle em intervir. Quão frustrante não foi, então, ao longo do debate, perceber que o facilitador estava construindo performaticamente uma linda defesa a favor da enorme importância do cuidar e propondo uma reflexão sobre como muitas vezes o intervir era supervalorizado em detrimento do cuidar. E como, na grande maioria das vezes, o cuidado é muito mais significativo nas práticas em saúde do que o excesso de intervenção, que poderia, inclusive, gerar consequências desastrosas para as pessoas.

Nesse período, era ainda uma quase adolescente aos 19 anos, com bastante ideologia na cabeça, mas com uma sensibilidade embotada pelo ensino cartesiano da escola, então pouco fui mobilizada por essa discussão. Ao final, só conseguia pensar que tinha escolhido o grupo “errado”, achando que havia escolhido o “certo”. Apesar de ter entrado na universidade, a lógica da competição do vestibular ainda estava entranhada em mim, fazendo-me dividir os pensamentos e escolhas em certos e errados.

Pois bem, passei bastante tempo sem pensar nesse episódio e tinha uma certa ilusão de que ele pouco teria significado na minha trajetória. Eis que, pouco mais de 15 anos depois, nos intensos processos reflexivos acerca das abordagens que rondam o meu trabalho de doutorado, encantando-me com as perspectivas ecofeministas, ecoterritoriais e das feministas negras, que trazem para o centro da roda o ‘cuidado’, quase que de imediato sou transportada novamente para essa primeira semana na faculdade e para os diálogos na oficina, que somente agora compreendo como foram marcantes. Comecei então a tentar recuperar na memória as demais vivências na faculdade sobre essa temática. Pouco consegui resgatar, lembro-me de algumas aulas das disciplinas voltadas à Atenção Básica em Saúde e à Saúde da Família, mesmo assim o que ficaram foram ensinamentos sobre cuidados em saúde, que eram mais focados na verdade em procedimentos técnicos adequados de acordo com cada um dos diagnósticos nosológicos.

E na luta por lembrar, de repente me reconecto com outras duas vivências durante a faculdade. Uma delas aconteceu no quarto semestre, quando estava cursando uma disciplina que abordava as ‘Práticas Integrativas e Complementares em Saúde’ (PICs). Nessa ocasião,

ao final da disciplina, fomos levadas/os para conhecer um projeto chamado ‘Quatro Varas’¹⁴, localizado na periferia de Fortaleza (CE), onde surgiu a reconhecida ‘Terapia de base comunitária’¹⁵. O mais interessante dessa experiência foi que a professora coordenadora da disciplina, ao invés de sugerir uma visita enfadonha com palestras e aulas, teve a sensibilidade de perceber o quanto estávamos cansadas/os e ansiosas/os com o final do semestre e combinou com a equipe do projeto que nós seríamos acolhidas/os com algumas práticas integrativas, como massoterapia, terapia de resgate da autoestima, dentre outras. Como poucas vezes durante o percurso na faculdade, nos sentimos cuidadas/os, e não cobradas/os.

A segunda vivência que me saltou à mente aconteceu durante o período de estágio em uma Unidade Básica de Saúde, também em Fortaleza (CE). Como havia sido até então muito mais treinada para exercer a medicina em um ambiente hospitalar do que na atenção básica, sempre abordava as/os usuárias/os na tentativa de encontrar com astúcia um conjunto de sinais e sintomas que pudessem ser agrupados em determinado diagnóstico. Como já estava perto de concluir a graduação, o meu supervisor na unidade permitia que eu realizasse as consultas médicas de forma autônoma, e somente depois de concluída a abordagem, ele retornava ao consultório para que eu repassasse o caso e combinássemos as medidas mais adequadas. Em uma dessas ocasiões, atendi a uma jovem mulher que havia comparecido ao posto de saúde para realizar uma consulta de rotina relacionada ao seu pré-natal, que transcorria bem, sem intercorrências. Treinada que estava em realizar toda a história clínica, sentia-me cada vez mais inquieta quando ela negava todas as queixas e sintomas que eram indagados. Pouco tempo depois de o preceptor entrar no consultório e perceber a minha frustração por não ter encontrado nenhum sinal ou sintoma na gestante que pudesse justificar uma intervenção, ele teve muita paciência para esperar a consulta terminar, e, posteriormente, quando estávamos somente nós dois na sala, começar uma conversa comigo sobre como o cuidado em saúde não necessariamente tem relação com diagnósticos nosológicos. Para mim, ainda era difícil perceber o que poderia ser feito por alguém no consultório se a pessoas não apresentassem nenhuma queixa clínica.

Como a vida é cíclica e generosa, ao mesmo tempo que tem bastante paciência com os nossos longos processos espirais de aprendizagem, nesse mesmo período no qual estagiava

¹⁴ Disponível em <https://www.4varas.com.br/>. Acesso em 13 março 2023.

¹⁵ Disponível em: <https://redehumanizaus.net/88147-exemplo-de-sucesso-em-terapia-comunitaria-projeto-4-varas-em-fortaleza-ce/> e <https://www.scielo.br/j/rlae/a/vMrb7H9PSkbJ3t9js9qR88w/?lang=pt>. Acesso em 13 março 2023.

na atenção básica, pude acolher com esse preceptor outra jovem mulher que se encontrava muito angustiada. Somente agora compreendo que era desgosto o que ela sentia. Naquela época, porém, mais uma vez optei pelo ‘grupo da intervenção’, tive uma enorme dificuldade de lidar com o choro e sofrimento daquela mulher e comecei a falar ansiosamente com o preceptor sobre os medicamentos antidepressivos e ansiolíticos que seriam mais adequados ao caso dela, sobre a necessidade de a encaminharmos com urgência para o serviço do Centro de Apoio Psicossocial (CAPS), dentre outras condutas que julgava adequadas de acordo com o que aprendi na disciplina de Psiquiatria. Mais uma vez, o preceptor me olhou com paciência, me pediu para somente observar um pouco e começou um processo de acolhimento dessa mulher que me deixou emocionada. Quais foram as ‘intervensões’ dele? Escuta atenta e ativa, exercício de respiração e relaxamento. Mais um ponto para o ‘grupo do cuidado’.

Essas memórias começaram a mexer comigo. Resolvi, então, fazer um levantamento bibliográfico sobre cuidado em saúde na Internet. Não foi surpreendente constatar que a grande maioria dos artigos publicados em torno desse tema estão alicerçados em um cuidado ainda atrelado ao paradigma biomédico. Há análises destoantes? Sim, precisamos ser justas/os e reconhecer que existem pensadoras/es que deslocam essa reflexão para um lugar de maior sensibilidade, Merhy (1998), por exemplo, fala com muita competência sobre a perspectiva das *tecnologias leves* no cuidado em saúde, enquanto Ayres (2004a) enaltece a importância da *sabedoria prática* para acolher as histórias de vida das pessoas e construir uma relação significativa com elas.

Ao realizarmos uma pesquisa bibliográfica nas principais bases de publicações acadêmicas da área de saúde propondo o cruzamento entre as abordagens ‘cuidado’ ‘patriarcado’ e ‘cuidado’ ‘colonialismo’, é lamentável, porém não surpreendente, constatar que há poucas produções caminhando nesse sentido nas principais bibliotecas que resguardam as publicações na área de saúde. Isso nos faz pensar que, talvez, a enorme distância entre a formação e o trabalho em saúde de uma perspectiva ampliada de cuidado, que reconheça a importância de uma lógica heteropatriarcal, colonial e capitalista na sua compreensão, não é um acaso, mas uma construção intencional cotidiana. Os seres em formação e as/os trabalhadoras/es na área de saúde estão distantes de uma perspectiva ampliada de cuidado porque a sociedade, de forma geral, está afastada dessa perspectiva, e isso fortalece o processo reducionista de formação dessas pessoas e contribui ativamente para que o cuidado seja visto, quando visto, como algo menor e desprezível, afinal, ele é ocupado pelas camadas mais vulnerabilizadas da sociedade mesmo.

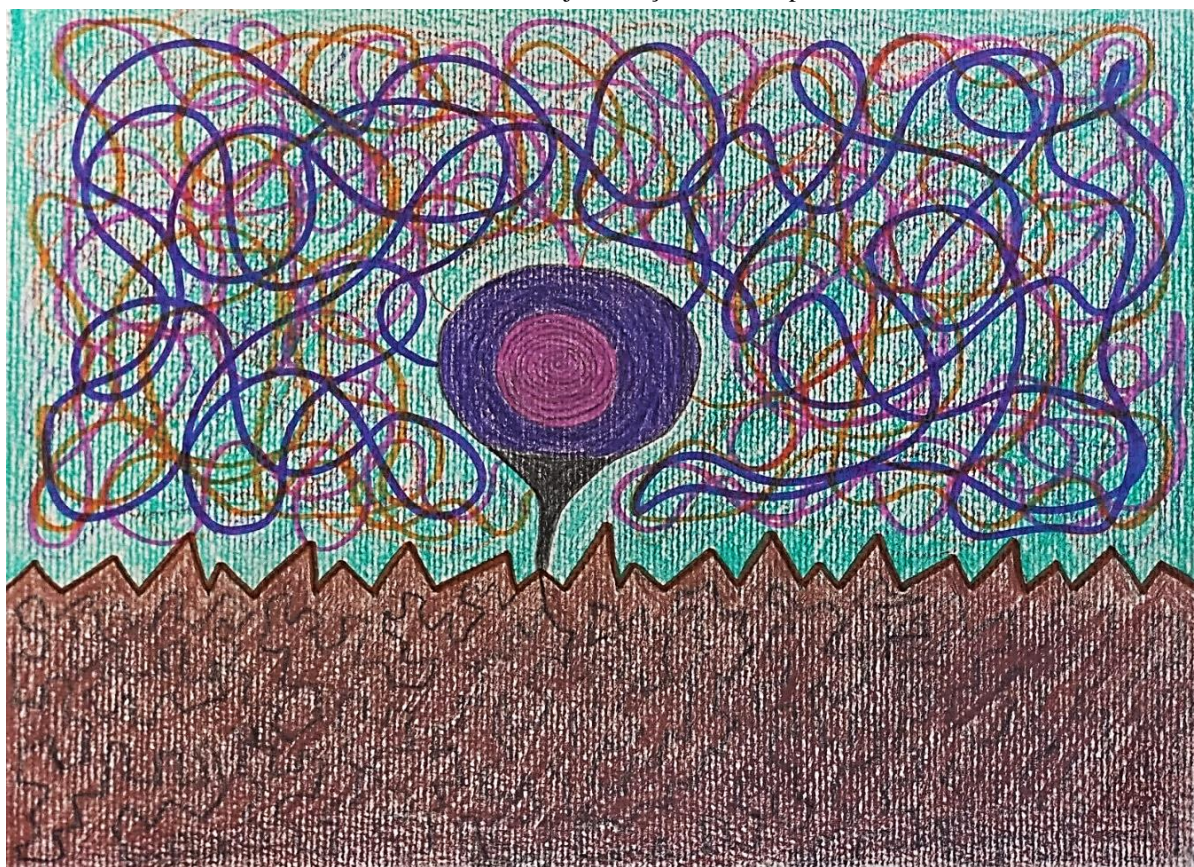
Em outros lugares, porém, há um volume potente e crescente de publicações realizando o árduo trabalho de valorizar e visibilizar essa dimensão do cuidado. Nesse sentido, as pensadoras ecofeministas têm sido fundamentais nesse desvelamento, ao demonstrarem como precisaremos (re)discutir a enorme importância que os cuidados integrais com a vida têm para a manutenção das vidas no planeta e como essa compreensão e responsabilidade por eles precisam ser assumidas por todas as pessoas.

A nossa proposta como uma das discussões fundamentais da tese é construirmos uma síntese entre as contribuições ecofeministas a respeito do cuidado, que se debruça sobre o cuidado em níveis individuais, familiares, comunitários, societários e planetários, e as reflexões dos pensadores Nego Bispo e Ailton Krenak sobre o cuidado com as comunidades e o planeta, que envolve todos os seres, além dos humanos, para, a partir desses diálogos, pensar como essa síntese pode ajudar a ampliar os cuidados em saúde.

Antes de adentrarmos no universo ecofeminista e dos pensadores Nego Bispo e Ailton Krenak sobre o cuidado, porém, iremos discutir de forma abreviada as principais abordagens construídas historicamente no campo da saúde coletiva em torno dos cuidados em saúde, a partir de uma perspectiva ampliada. Pretendemos, por meio desse diálogo, refletir sobre o porquê de considerarmos as elaborações, e, principalmente, a implementação dos cuidados em saúde, ainda limitados, para, em seguida, sugerirmos que sejam construídas pontes entre a saúde coletiva, o pensamento ecofeminista e os nossos interlocutores orgânicos a respeito dos cuidados integrais com as vidas.

Com o intuito de realizar uma discussão conceitual que possibilite construir uma mediação a respeito de como uma perspectiva ampliada de cuidado pode ser incorporada na transição paradigmática da saúde coletiva, elemento fundante da tese, serão abordados referenciais críticos da saúde coletiva, ecologia política, do pensamento decolonial, das epistemologias do Sul e do ecofeminismo. Eles são todos marcos teóricos relativamente recentes, e que estão sendo incorporados pela saúde coletiva como estratégia de renovação/transição paradigmática. A tese caminha em duas etapas, a primeira delas procura apresentar as contribuições teóricas algo consolidadas, porém ainda pouco incorporadas pela saúde coletiva (ecologia política; pensamento decolonial; epistemologias do Sul; feminismos descoloniais e ecofeminismo); enquanto a segunda parte pretende visibilizar as contribuições mais recentes e com maior poder de aproximação criativa e holística ao tema da vida e do cuidado, originárias dos interlocutores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak e das pensadoras ecofeministas.

Figura 5: desenho *tudo junto e misturado* que elaborei no início das reflexões sobre a tese, quando as ideias ainda estavam muito confusas, mas já começava a sentir por onde caminhar.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

3 PERGUNTAS DE PARTIDA

- Quais as emergências conceituais e metodológicas em andamento que podem contribuir para a transição paradigmática da Saúde Coletiva de aportes ainda pouco incorporados advindos da ecologia política, do pensamento decolonial, das epistemologias do Sul, dos feminismos descoloniais e do ecofeminismo?
- Como os trabalhos de dois pensadores orgânicos - o quilombola Nego Bispo e o indígena Ailton Krenak -, e das pensadoras ecofeministas, podem contribuir para aproximar, de forma criativa e holística, a saúde coletiva ao tema da vida e do cuidado, contribuindo para descolonizar e *corazonar* esse campo?

4 OBJETIVOS

4.1 OBJETIVO GERAL

- Contribuir com o processo de transição paradigmática para descolonizar e *corazonar* a Saúde Coletiva.

4.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Incorporar marcos teóricos mais recentes, ainda em processo de consolidação, como a ecologia política, o pensamento decolonial e as epistemologias do Sul, para descolonizar e *corazonar* a Saúde Coletiva;
- Construir diálogos entre os conhecimentos dos interlocutores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak, e as epistemologias do Sul, que contribuam para o enfrentamento dos epistemicídios e a construção da justiça cognitiva na transição paradigmática da saúde coletiva;
- Construir diálogos interdisciplinares e interculturais entre os conhecimentos dos interlocutores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak, e o Ecofeminismo, aportes renovadores para a saúde coletiva, que inspirem esse campo a incorporar as reflexões sobre os cuidados integrais para a produção de vida, com o intuito de ampliar os referenciais teórico-metodológicos sobre os cuidados em saúde e fortalecer as concepções integradoras de vida e saúde no processo de transição paradigmática da saúde coletiva.

5 METODOLOGIA: A ESCOLHA DO ENSAIO COMO MÉTODO DE PESQUISA

Palavras fazem misérias
inclusive músicas!
(BARROS, 2010, p. 157)

Pretendemos realizar um ensaio crítico, conceitual e epistemológico, inspirado por perspectivas literárias, artísticas, musicais e poéticas (FASANELLO; NUNES; PORTO, 2018; MENEGUETTI, 2011; ADORNO, 2003; LARROSA, 2003), partindo prioritariamente das contribuições aportadas pelos interlocutores Nego Bispo e Ailton Krenak, por meio da consulta à produção intelectual dos pensadores (livros e demais publicações) e aos materiais relacionados à vida deles disponíveis na Internet (entrevistas; seminários; *lives*; participações em filmes e documentários; manifestações públicas etc.).

A escolha dos interlocutores orgânicos Ailton Krenak e Nego Bispo foi realizada a partir da constatação de que eles têm participado ativamente, nos últimos anos, de diversos espaços públicos de compartilhamento das sabedorias construídas historicamente e culturalmente por seus povos, e devido às suas produções relevantes, algumas delas obtiveram, inclusive, amplas repercussões internacionais. Optamos pela interlocução com um pensador indígena e outro quilombola porque, mais do que mergulhar nos vastos domínios das cosmopercepções dos povos originários e afrodiaspóricos do Brasil, interessamos compreender as confluências entre esses saberes ancestrais. Como nos ensina Oyèrónké Oyèwùmí (2021), o conceito de cosmopercepções significa recorrer não apenas às cosmovisões próprias de cada povo ou comunidade, mas a uma maneira mais integrada de descrever o mundo que privilegia, para além da visão, a combinação de vários sentidos, favorecendo não apenas uma ideia de *pluriverso* (ESCOBAR, 2014), mas também de conhecimentos sentidos e mediados pelos corpos, onde sentir-pensar-fazer é, pois, uma possibilidade de articulação virtuosa, necessária e produtiva.

A presença de Nego Bispo e Ailton Krenak nesse trabalho é relevante também porque as formulações teóricas construídas por esses pensadores, inclusive em torno do tema ‘saúde’ e ‘cuidado’, têm muita importância para a necessária transição paradigmática do campo da saúde coletiva, discussão fundamental para o ensaio proposto. Pretende-se construir uma linha argumentativa conceitual dos pensadores com as perspectivas que emergem do Ecofeminismo para refletir sobre a necessidade de o campo da saúde coletiva compreender os cuidados integrais com as vidas como fundamentais à produção da vida. Para fundamentar essa proposição, iniciaremos o ensaio com uma primeira parte onde serão apresentados alguns referenciais teóricos que subsidiam a nossa proposta voltada para descolonizar e

corazonar a saúde coletiva, sendo eles a ecologia política, o pensamento decolonial e as epistemologias do Sul.

Para isso, além de uma análise racional sobre as potenciais aproximações e os distanciamentos entre os interlocutores orgânicos e esses campos do conhecimento, pretende-se abrir espaços para dimensões sensíveis na construção dessas reflexões, tanto para acolher e perceber o que extrapola o universo das palavras (faladas e escritas) dos pensadores, como também para permitir que a autora do trabalho possa manifestar as suas emoções, sentimentos, afetos e o que mais transbordar durante o processo de construção da tese (FASANELLO; NUNES; PORTO, 2018; PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021; GUERRERO ARIAS, 2010).

Nesse momento, consideramos importante revelar o porquê de optarmos por não realizar uma pesquisa qualitativa com os nossos interlocutores. Em primeiro lugar, o trabalho foi concebido no contexto da crise sanitária de COVID-19, no período em que não havia sequer perspectiva de imunização adequada da população brasileira. Avaliamos então que seria uma atitude arriscada e irresponsável com os nossos interlocutores e as suas comunidades a realização de uma pesquisa etnográfica naquele contexto. Em relação à possibilidade de aplicar entrevistas virtuais com eles, também consideramos que não seria uma conduta apropriada, pelo motivo principal de buscar respeitar o tempo deles, levando em consideração que ambos estavam com uma agenda muito intensa devido às demandas da pandemia, e porque consideramos que o material abundante disponível publicamente na Internet já poderia fornecer um volume de informações mais do que suficiente para os propósitos da tese.

A escolha do ensaio como método de pesquisa está relacionada à compreensão de que a síntese complexa proposta pelo trabalho, a qual convida perspectivas amplas e diversas para dialogarem, é uma proposta original e que destoa dos trabalhos que têm sido produzidos majoritariamente no campo da saúde coletiva, apesar de também reconhecermos que existe um processo recente de crescimento na produção acadêmica desse campo em torno de referenciais que dialogam com perspectivas descoloniais, antirracistas, feministas, dentre outras. Assim, em busca de contribuir na abertura de caminhos para abordagens diversas que ampliem os referenciais teóricos, metodológicos e epistemológicos da saúde coletiva, consideramos que elaborar um ensaio seria a forma que mais poderia potencializar essa intenção ousada.

Uma imagem que emerge quando penso na caminhada da vida, que necessariamente se mistura com a caminhada desse trabalho é a das ‘fronteiras’. Limites pouco definidos,

encontro entre mundos, contornos, convite ao desconhecido. Após um dia intenso de trabalho e escrita, saindo de casa para respirar, sentir outras vidas e movimentar o corpo, mas ao mesmo tempo ainda bastante conectada com as reflexões da tese e pensando em como harmonizar esses diversos campos de saberes, de repente escuto (por acaso?) uma conversa entre pessoas que caminham em grupo. A frase que me alcançou foi “*Eu sou encantada com fronteiras, deve ser muito bom morar perto de fronteiras*”. Ouvi, com o ouvido e o coração, sorri e senti, era isso, o que estava projetando era um fazer que morava perto de fronteiras, e assim como aquela moça desconhecida com a qual cruzei na rua, eu gostava disso, tinha chegado o momento de reconhecer essa predileção.

Uma inspiração importante para a construção das sínteses propostas nesse trabalho advém da elaboração feminista em torno do *pensamento artesanal feminista*, proposto por Cunha e Valle (2021):

Argumentamos que o pensamento artesanal feminista é um modo de habitar a contradição gerada na hegemonia do pensamento industrial e no agir para o descolonizar. O pensamento artesanal feminista é a ação criativa e imaginativa sobre o mundo com base em práticas não segmentadas que buscam resolver problemas ou reinventar contextos e lugares onde a vida, em qualquer das suas formas, tem lugar. Esta artesanaria é um modo complexo de aprender-ensinar que envolve o sentir, o pensar e o fazer e onde a repetição e a inovação são partes inteiras do processo, mas não mais uma oposição (2021, p. 19, 20).

Contemplada e sintonizada com as luzes trazidas por essas/es pensadoras/es, gostaria de comunicar que haverá afetos, emoções, sentimentos, arte e o que mais brotar de dentro na manifestação desse trabalho. Consideramos essa escolha fundamental para construir com os sujeitos interlocutores da pesquisa, os pensadores Ailton Krenak e Nego Bispo, uma escuta atenta não somente das palavras faladas, mas também dos sussurros por vezes expressados em olhares, suspiros, choros, sorrisos, danças, silêncios... Esse caminho também está sendo traçado para permitir que eu esteja inteira nesse processo, respeitando e acolhendo os rebuliços que esses encontros proporcionam em mim e abrindo espaços interiores para transformá-los não em um texto estritamente acadêmico, saturado de razão, mas em reflexões transcendentais, poesias, talvez desenhos ou pinturas:

*Que seja dança, movimento e beleza
corpo inteiro convidado à coreografia do existir*

*Haverá música?
Haverá silêncio(s)?*

*Que transborde o que estiver em sintonia
com o pulsar da vida
(Poesia que brotou em um dia no qual a vida pedia mais)*

Agregar, separar, misturar, distanciar, as muitas e diversas imagens que nos

atravessam têm o potencial de formar incontáveis desenhos e combinações surpreendentes. O caleidoscópio, como objeto e metáfora, possibilita-nos enxergar imagens virtuais outrora inimagináveis, por meio do entrelaçamento de elementos diversos, e, principalmente, pela beleza que emana desses encontros. A perspectiva caleidoscópica desperta-nos para o que está além da obviedade dos sentidos embotados por uma vida engessada em uma ilusória linearidade. Pergunto-me então, o que é mais virtual, as infinitas possibilidades propostas pelo universo caleidoscópico que nos convidam à conexão com imagens bonitas, ou a prisão em um mundo desconexo e desconectado da capacidade de sonhar e imaginar novos encontros e existências?

Impregnada por um encantamento caleidoscópico, o que estou sugerindo nesse trabalho é a construção de belas imagens a partir dos diálogos de saberes entre sujeitas/os que existem e se expressam em lugares e tempos diversos, no entanto, quando percebidas/os próximas/os podem se entrelaçarem e nos surpreenderem com desenhos coloridos e bonitos. E é justamente a contemplação dessas projeções inimagináveis sem as luzes e os espelhos caleidoscópicos que nos impulsiona a escrever uma proposta na qual Nego Bispo, Ailton Krenak, as pensadoras ecofeministas, o pensamento decolonial, as epistemologias do Sul, a ecologia política e a saúde coletiva reúnam-se para gerarem mosaicos, mandalas, e tantas outras combinações que nos iluminem a sonhar e construir novas formas de habitar o planeta Terra.

Figura 6: a imagem *em busca de harmonizar ordem e caos* emergiu após realizar uma fotografia de um desenho transformado e refletido pelas lentes de um caleidoscópio.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Gostaria de explicitar também duas escolhas ortográficas realizadas durante a escrita da tese. A primeira delas está relacionada à opção de sempre fazer referência aos seres primeiramente no feminino, e, posteriormente, no masculino, com o intuito de denunciar o poder do patriarcado presente também na linguagem e propor enunciações contra-hegemônicas que semeiem o mundo com igualdade de gênero que desejamos construir. As únicas exceções para essa regra foram feitas quando, ao longo do texto, fiz alusão aos colonizadores, invasores etc., tendo em vista que historicamente esses lugares foram ocupados por pessoas do gênero masculino.

A segunda escolha está relacionada ao intercâmbio entre a primeira pessoa do singular (eu) e a primeira pessoa do plural (nós), no decorrer do texto. É importante explicitar que não

se trata de uma desatenção ou falta de rigor com a escrita, mas de uma decisão consciente. Conforme pude apresentar um pouco no relato da minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional, analiso essa caminhada a partir de um percurso coletivo. Assim, ao longo do texto, optei por utilizar a primeira pessoa do plural (nós) quando são discutidos processos e reflexões coletivas, e a primeira pessoa do singular (eu) quando são abordadas dimensões que dizem respeito às minhas vivências particulares. Assim como aconteceu ao poeta Thiago de Mello, comigo também a transmutação do ‘eu’ para o ‘nós’ tem me acompanhado nesse processo de aprendizagem:

Não tenho o sol escondido
no meu bolso de palavras.
Sou simplesmente um homem
(no meu caso, uma mulher)
para quem já a primeira
e desolada pessoa
do singular - foi deixando,
devagar, sofredamente
de ser, para transformar-se
- muito mais sofredamente -
na primeira e profunda pessoa
do plural.

Não importa que doa: é tempo
de avançar de mão dada
com quem vai no mesmo rumo,
mesmo que longe ainda esteja
de aprender a conjugar
o verbo amar.
É tempo sobretudo
de deixar de ser apenas
a solitária vanguarda
de nós mesmos.
Se trata de ir ao encontro.
(Dura no peito, arde a límpida
verdade dos nossos erros.)
Se trata de abrir o rumo.

Os que virão, serão povo,
e saber serão, lutando.

(Trecho do poema *Para os que virão*; inserção e destaque meu)¹⁶.

Se possível fosse sintetizar essa proposta de trabalho em algumas inspirações musicais e literárias que me alimentam, diria que ele é uma tentativa de bem bolado da serenidade de Ailton Krenak com a perspicácia de Nego Bispo. Nesse caldeirão de bruxa, misturam-se o tempero do samba mangueirense *História para ninar gente grande*, que ecoa “*Brasil chegou a vez de ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês*”, com a criticidade do escritor negro Lima Barreto, que tão bem retratou o Brasil em sua obra *Os bruzundangas*, a

¹⁶ Disponível em: <https://www.pensador.com/frase/NTI2MDU4/>. Acesso em 13/03/2023.

qual li e reli ainda na adolescência embasbacada com a pertinência dessa sátira. Com o pensamento artesanal feminista, reuniria o artesão de utensílios de barro Cipriano Algor, protagonista do romance *A caverna*, de José Saramago, que com o trabalho incessante de suas mãos produzia vida e enfrentava as diferentes formas de apequenar as existências. Por fim, não para terminar, mas para recomençar, convido as narradoras de *Torto Arado*, Belonísia, Bibiana e Santa Rita Pescadeira para reencantarmos as vidas com cuidado, força e ternura.

6 A SAÚDE COLETIVA EM MEIO AOS DESAFIOS ATUAIS DO PLANETA

Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei
Transformai as velhas formas do viver
Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei
Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei
(Trecho da música *Tempo rei*, do compositor baiano Gilberto Gil)¹⁷.

Neste capítulo, pretendemos resgatar as construções teóricas e epistemológicas do campo da saúde coletiva, e refletir sobre como ele tem se posicionado nas últimas décadas diante das necessidades de saúde e conhecimentos das populações, para compreendermos os potenciais e os limites desse campo para lidar com a intensificação das crises. Na primeira parte desse item, apresentaremos os desafios recentes que a humanidade e o planeta têm vivenciado, os quais tendem a se intensificar nas próximas décadas. Para pensar onde a saúde coletiva situa-se nesse contexto, em seguida realizaremos uma contextualização do surgimento da saúde coletiva no Brasil e das aproximações dela com perspectivas críticas, como a ‘ecologia política’ (a partir de contextos territoriais no Brasil); a ‘saúde da trabalhadora e do trabalhador’; a ‘saúde e ambiente’; e as ‘abordagens holísticas no cuidado em saúde’ (como as práticas integrativas e complementares em saúde – PICs).

“*Pisar suavemente na Terra, pisar suavemente na Terra*”, essas palavras inquietadoras do pensador indígena Ailton Krenak reverberam em mim e me deslocam para um lugar que mobiliza os diversos sentidos do corpo. Elas nos fazem lembrar e compreender que as transformações necessárias para enfrentarmos as crises contemporâneas que se agravam estão solicitando-nos uma (re)conexão, tanto com as dimensões mais profundas do que somos, como também com os demais seres que habitam este planeta. O perigo de afundar está cercand-nos. Por diversos ângulos, é possível vivenciar o surgimento de novos desafios, como a crise sanitária desencadeada pela pandemia do novo coronavírus e o agravamento de problemas já conhecidos há algum tempo. Tudo isso pode ser intensificado nos próximos anos, como as consequências das mudanças climáticas e o aumento das injustiças social, sanitária, ambiental e cognitiva.

No entanto, porque não queremos afundar, mas sim aprender a pisar com suavidade sobre a Terra, tais crises trazem a necessidade de ampliarmos as nossas consciências e os nossos conhecimentos por meio da construção de diálogos interculturais, mobilizando as ecologias de saberes (SANTOS, 2014). Diversos povos e comunidades no Sul foram violentamente silenciados pelo sistema colonial, capitalista e heteropatriarcal ainda hegemônico, que teve a ciência ocidental moderna como sistematicamente aliada para

¹⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZnBcQOvcE-k>. Acesso em 10 dez. 2022.

deslegitimar os saberes ancestrais e milenares desses seres. Ao refletir sobre a violência colonial perpetuada contra os povos originários da América Latina e os povos africanos trazidos forçadamente para esse continente, o pensador quilombola Nego Bispo provoca-nos:

Uma das maiores ações cosmológicas que aconteceu nesse território foi a confluência entre os africanos que foram trazidos e os povos originários desse território, os povos indígenas. [...] Nós fomos transportados pelos navios, mas nós confluímos pelos elementos da natureza, pelas cosmologias. E ao chegarmos aqui, exatamente por essa língua cósmica, essa língua cosmológica, nós e os indígenas nos entendemos. [...] E nos entendemos através do vento, das árvores, dos pássaros, das sementes, através do Cosmo¹⁸.

Este mundo moderno, nascido e alimentado por uma certa racionalidade eurocêntrica que se impôs pelo colonialismo, foi construído por meio de separações e divisões. Na contramão disso, Nego Bispo e Ailton Krenak falam a partir de uma vida integrada ao cosmos. No *sentipensar* reverberado por eles, torna-se esvaziado refletir a respeito de uma natureza fora dos seres humanos, ou o contrário. Esses elementos, vento, árvores, pássaros e sementes, fazem todos parte de uma grande unidade ameaçada pela sociedade moderna sustentada pela tríade: colonialismo, capitalismo e heteropatriarcado. As violências engendradas pelos seres humanos durante a modernidade ocidental foram tão profundas, “*pisaram com tanta força sobre a terra*”, que geraram consequências intensas capazes de diferenciar esse período com uma denominação específica de ‘*Antropoceno*’.

Sabe-se, contudo, que os processos de ameaça e destruição das vidas no planeta (inclusive dos seres humanos), não foram perpetuados de forma homogênea por toda a espécie humana. A intensificação dos desequilíbrios que atingiram diretamente a homeostase do planeta aconteceu principalmente a partir do fortalecimento do capitalismo e das revoluções industriais. Portanto, há uma proposta coerente de que essa era seja denominada ‘*Capitaloceno*’:

O antropoceno (Lewis & Maslin, 2015) é um termo criado por cientistas que estudavam fenômenos como a camada de ozônio e as mudanças climáticas para caracterizar uma nova era geológica marcada pela capacidade de as ações humanas interferirem na estrutura geoquímica e geoclimática do planeta. Porém, outros autores preferem usar capitaloceno (Moore, 2017) para caracterizar que as mudanças radicais em curso decorrem de um período histórico e um sistema socioeconômico mais recente e específico, o capitalismo (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021, p. 58).

Além disso, sabe-se que apenas uma pequena elite detentora dos grandes conglomerados transnacionais lucra com a destruição massiva do planeta, incluindo nela a exploração da força de trabalho humano, enquanto numerosas populações sofrem as

¹⁸ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ueQAV_4fWbY&list=PLp-aDfp8blLWW2t1USH519Ahtl9-mVao4&index=20. Acesso em 10 abril 2022.

consequências negativas diretas e indiretas dos desequilíbrios ambientais, alimentando um processo assimétrico e violento de injustiça ambiental, como nos lembra Cunha (2021, p. 45) “São milhões de seres humanos e seres não humanos que são imolados para que se mantenham as cadeias de acumulação de lucros inimagináveis por parte de elites cada vez mais ricas e mais restritas e que se consideram proprietárias do mundo”.

A modernidade ocidental é especializada em produzir dicotomias que são por sua vez hierarquias e desconexões: estado/religião; corpo/mente; ciência/misticismos; homem/mulher; humanidade/natureza, dentre muitas outras. Essas dicotomias e desconexões não são um resultado espontâneo e surgido ao acaso nesse sistema. Ao contrário, elas são essenciais para a manutenção e perpetuação do capitalismo, como nos alerta Suely Rolnik (2021) “Porque não existe capitalismo sem essa desconexão. É só por conta dessa desconexão que a nossa potência vital, ao invés de ir na direção de reequilibrar o ambiente, ela vai na direção de ser cafetinada para acumular capital”¹⁹. Em sintonia com o que Rolnik propõe, Madel Luz afirma “Cremos mesmo que o ritmo da produção capitalista é atualmente mais extorsivo de energia humana que nunca” (2008, p. 20). Potência vital cafetinada, energia humana extorquida, essas são as consequências de um sistema que possui na sua gênese a desconexão dos seres de tudo o que realmente importa para a manutenção e o equilíbrio das vidas.

São muitos e diversos os desafios apresentados para pensarmos coletivamente no como fazer essas reconexões. Certamente, precisaremos retomar a essência da vida e tudo que a envolve. Assim, estamos propondo que a discussão sobre ‘saúde’ e ‘vida’ façam parte dessas reflexões, e, mais do que isso, que ela seja realizada a partir de uma perspectiva ampliada. Para isso, resgataremos a origem da saúde coletiva e dialogaremos com abordagens críticas desse campo nos parágrafos que seguem.

O campo da saúde coletiva tem sido construído no Brasil desde a década de 1970, a partir de um contexto sociopolítico de lutas pela redemocratização do país e pela garantia de direitos fundamentais. Assim, o movimento pela Reforma Sanitária, que agregou setores importantes da sociedade civil, academia, movimentos sociais e sindicatos, conseguiu garantir a institucionalização do Sistema Único de Saúde (SUS), transformado em lei na constituição de 1989. Esse processo aconteceu em consonância com as lutas por saúde como direito em diversos países da América Latina, impulsionadas pela emergente Medicina Social Latino-Americana (MSLA) (PAIM, 2006).

¹⁹ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=g4_hnApXhrU&list=PLp-aDfp8blLWW2t1USH519Ahtl9-mVao4&index=32. Acesso em 07/04/2022.

Gastão Wagner, ao revisar o escopo da saúde coletiva e refletir sobre as interfaces desse núcleo de conhecimentos e práticas com as demais áreas da saúde, defende que o compromisso dos saberes aportados pela saúde coletiva deve estar atrelado à *produção da saúde*, a qual, de acordo com o autor, pode ser organizada em quatro modos básicos:

- a) transformações econômicas, sociais e políticas resultando em padrões saudáveis de existência, dificultando o surgimento de enfermidades. Cidades saudáveis têm denominado este modo de produção referente à promoção à saúde (WHO, 1991);
- b) vigilância à saúde voltada para a promoção e prevenção de enfermidades e morte;
- c) clínica e reabilitação em que se realizam práticas de assistência e de cuidados individuais de saúde e
- d) atendimento de urgência e de emergência, em que práticas de intervenção imediatas, em situações limites evitam morte e sofrimento (CAMPOS, 2000, p. 227).

Compreender esse histórico é fundamental para refletir a respeito da trajetória da saúde coletiva que, desde as suas origens, esteve atrelada a valores que reivindicavam, principalmente, justiça social e sanitária (PORTO, 2019). A garantia legal da saúde como direito precisa ser reconhecida e celebrada, ainda mais em momentos como os atuais, em que existe um processo em curso de desmantelamento das políticas públicas. No entanto, a partir desse reconhecimento, é necessário que se rompa com uma perspectiva restrita de saúde e sejam fortalecidos movimentos alicerçados em uma visão ampliada de saúde:

Uma visão ampliada da saúde deve abarcar dimensões políticas, culturais e de direitos humanos voltadas para a compreensão e o enfrentamento das desigualdades, das discriminações e do racismo que se encontram por detrás da sociedade, do funcionamento da economia e das assimetrias no acesso aos recursos ambientais, às informações e às decisões envolvendo políticas de desenvolvimento, práticas institucionais, de gestão territorial e ambiental. Ou seja, a luta por saúde confronta interesses econômicos e políticos de elites privilegiadas pelo modelo de desenvolvimento ao redor do comércio injusto (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018, p. 29).

A Saúde Coletiva, para construir um conhecimento e uma prática contextualizados, precisa partir de uma compreensão aprofundada sobre o sistema de dominação vigente, ao qual as pensadoras ecofeministas atribuíram a denominação *monstro de três cabeças* (CUNHA, 2022), sendo elas o heteropatriarcado, o colonialismo e o capitalismo. Apesar da relevância dessas dimensões para uma compreensão mais ampliada dos contextos de vulnerabilização em que as populações estão inseridas, que repercutem diretamente nos seus processos saúde-doença-cuidado, percebe-se que essas perspectivas ainda estão distantes do escopo da Saúde Coletiva.

O colonialismo, que será aprofundado mais a frente na tese, implementou uma dominação não somente do ponto de vista material, que foi responsável pelo extermínio de numerosas comunidades Brasil afora, culminando em um genocídio violento e irreparável, mas também impôs, e, em certa medida, continua impondo, um *epistemicídio* que

invisibilizou, silenciou, ocultou, menosprezou, atacou e procurou exterminar os saberes dos povos dominados. Essa lógica também foi reproduzida no âmbito da saúde, inclusive em setores mais críticos e progressistas, como na saúde coletiva. Assim, devemos lembrar que, desde o início da colonização, houve um ataque às cosmovisões e práticas dos povos originários e posteriormente às comunidades tradicionais no país, com o intuito de exterminar práticas de cuidado e cura, rituais do viver e morrer que foram considerados pelos dominadores como execráveis (NUNES, 2023; PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021).

Soma-se ao epistemicídio, uma grave desassistência a esses povos, que têm sido secularmente afetados por uma série de adoecimentos trazidos pelos colonizadores, como diversos tipos de infecções. Além disso, muitos desses povos herdaram uma herança maldita do desenvolvimento colonial e capitalista que os obrigou a modificar completamente os seus modos de vida, as suas culturas alimentares, as suas práticas de cuidado e as suas organizações comunais, implicando no somatório das doenças infecto-contagiosas com as doenças crônico-degenerativas (obesidade, diabetes, desnutrição, hipertensão arterial sistêmica, depressão, dentre outras), e, o que é ainda mais grave, incapacitando esses povos de agenciar os seus modos tradicionais para lidar com esses sofrimentos, por estarem mergulhados em uma cadeia de espoliação que se agrava cada vez mais (RIGOTTO *et al.*, 2018). A respeito da intensa e atual hegemonia do colonialismo nas ações de saúde engendradas sobre os povos colonizados, Nunes (2023) afirma:

[...] a associação entre o colonialismo e a expansão e afirmação da medicina moderna deixou uma marca importante ao longo do século XX e nas primeiras décadas deste século. A medicina moderna considerou as colônias como laboratórios vivos, onde podiam ser experimentadas invenções terapêuticas ou os procedimentos de confinamento durante as epidemias (p. 44).

No seu texto instigante chamado ‘*Desgosto*’²⁰, Oiara Bonilla convida-nos a um exercício de reflexão e sensibilidade a respeito dos enormes desafios que envolvem a assistência à saúde oferecida aos povos indígenas hoje no Brasil. Ao mesmo tempo, ela denuncia as violências praticadas cotidianamente contra essas populações, confirmadas pelos numerosos casos de mulheres gestantes indígenas que são obrigadas a parir nas maternidades públicas, nas quais são muitas vezes submetidas a uma violência obstétrica que traz consequências nefastas para essas mulheres, tanto do ponto de vista do trauma emocional e psicológico desencadeados por essa humilhação, como até mesmo pela morte das/os bebês devido às negligências de assistência e cuidado durante o momento do parto.

²⁰ Disponível em <https://revistadr.com.br/posts/desgosto/>. Acesso em 15 abril 2022.

Anteriormente, utilizamos uma terminologia biomédica para caracterizar uma parte dos sofrimentos pelos quais essas populações estão submetidas, ao falar em doenças infecto-contagiosas e doenças crônico-degenerativas. Oíara Bonilla provoca-nos a pensar em como o arsenal biomédico e as políticas públicas implementadas pelo Estado são capazes de reduzir a complexidade da vida dessas populações. Encaixar um sofrimento amplo que se origina do genocídio e da expropriação contínua dos territórios e modos de viver desses povos em um diagnóstico nosológico como ‘depressão’, é continuar reproduzindo e legitimando práticas coloniais e autoritárias. “*Desgosto? Agora desgosto é ‘depressão’*” (BONILLA, 2016, p. 1).
Quantas violências implícitas em uma caracterização pretensamente técnica e científica:

A medicina moderna — ou biomedicina, que resulta do encontro entre a medicina clínica e as ciências da vida — e as diferentes formas de saber e práticas que nela se apoiam, como a epidemiologia e a saúde pública, pretendem ter validade universal enquanto forma privilegiada, senão única, de produção de conhecimento verdadeiro sobre a doença e a saúde (NUNES, 2023, p. 39).

Os povos e comunidades tradicionais (PCTs) do Brasil têm enfrentado o sistema colonial, capitalista e heteropatriarcal desde a invasão de suas terras e territórios pelos colonizadores europeus. No entanto, apesar de toda violência, ainda existem pelo menos 28 segmentos reconhecidos como PCTs, de acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)²¹, são elas/eles: Andirobeiras; Apanhadoras/es de Sempre-vivas; Caatingueiras/os; Caiçaras; Castanheiras; Catadoras/es de Mangaba; Ciganas/os; Cipozeiras/os; Extrativistas; Faxinalensas/es; Fundo e Fecho de Pasto; Geraizeiras/os; Ilheus; Indígenas; Isqueiras/os; Morroquianas/os; Pantaneiras/os; Pescadoras/es Artesanais; Piaçaveiras/os; Pomeranas/os; Povos de Terreiro; Quebradeiras de Coco Babaçu; Quilombolas; Retireiras/os; Ribeirinhas/os; Seringueiras/os; Vazanteiras/os e Veredeiras/os.

De acordo com Costa Filho e Mendes (2014), os PCTs podem ser definidos como:

Os povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. [...] São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Os membros de um povo ou comunidade tradicional têm modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se autorreconheçam como portadores de identidades e direitos próprios (p. 12).

Consideramos importante destacar que, apesar de existirem características comuns aos povos e comunidades tradicionais, o que justifica a elaboração de um termo que

²¹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm

represente a identidade própria deles, a qual reverbera não somente em uma nomeação, mas principalmente no reconhecimento de semelhanças nas formas de lidar com o território, produzir e se organizar socialmente (COSTA FILHO; MENDES; 2014), essas populações não são e por isso não podem ser consideradas e analisadas de forma homogênea. Isso pode ser constatado tanto porque existe uma diversidade importante entre esses povos e comunidades, como também porque até mesmo se analisarmos uma população específica, como por exemplo os povos indígenas, fica nítida a enorme diversidade entre eles. Outra dimensão pouco discutida e aprofundada no Brasil, porém relevante, está relacionada ao fato de muitas vezes os PCTs serem apresentados como portadores de conhecimentos e identidades bem definidos, puros, imutáveis, mas o que a experiência com eles demonstra é o inverso, que existe um processo dinâmico de transformação, mestiçagens e hibridismos. Consideramos que essa é uma discussão central para promover o respeito e a dignidade dos processos de ecologias de saberes e dos diálogos interculturais que estamos construindo e iremos apresentar nos próximos capítulos.

Uma parcela significativa desses povos foi exterminada ao longo dos últimos séculos, com a implementação de uma política colonial ainda estruturante no continente americano. No entanto, mesmo com a força desse sistema genocida e etnocida, que atuou e ainda atua não somente para exterminar essas pessoas, mas também para aniquilar os seus saberes e cosmopercepções, muitos desses povos e comunidades têm construído processos inspiradores de reinvenção da vida. A versão atualizada da colonização materializou-se, nas últimas décadas, com a implementação dos grandes empreendimentos nos territórios desses povos e comunidades. Dialeticamente, mesmo nesses contextos de desterritorialização e vulnerabilização (RIGOTTO *et al.*, 2018), vão se constituindo sujeitos coletivos e políticos que, além de manterem e alimentarem outras territorialidades no mesmo espaço e tempo, também se agregam para compreender os processos em curso, avaliar as transformações no território, denunciar os problemas que vão identificando, mobilizar e lutar para garantir seus modos de vida e seus direitos.

A partir de uma narrativa construída pelas perspectivas do desenvolvimento e do progresso, a qual exacerba a importância do “global” em detrimento do “local”, justifica-se a violência perpetrada contra as culturas, os corpos e os territórios no Brasil, na América Latina e em diversos outros “suis” espalhados pelo planeta. A ânsia, entretanto, do mercado financeiro para lucrar e concentrar capital de todas as formas, muitas vezes transforma essas culturas que sempre foram inferiorizadas em nichos de mercado:

As culturas locais são consideradas como tendo “valor” apenas quando foram

fragmentadas e esses fragmentos transformados em bens rentáveis para um mercado mundial. Somente quando a comida se torna 'comida étnica', a música, 'música étnica' e o tradicional se torna 'folclore', e quando as habilidades são atreladas à produção de objetos 'étnicos' para a indústria turística, o processo de acumulação de capital pode se beneficiar dessas culturas locais (MIES; SHIVA, 2016, p. 58).

As vozes desses povos, entretanto, nunca deixaram de ecoar. No contexto atual, em que formular saídas coletivas a partir da lógica do sistema capitalista mostra-se impossível, tendo em vista que foram as engrenagens desse sistema que trouxeram a humanidade a essas crises, as (re)existências desses povos precisam ser não somente respeitadas, mas, sobretudo, celebradas e acolhidas para a reconstrução do mundo. Pelo Brasil afora e em diversos países da América Latina, são muitas e inspiradoras as experiências de povos originários e comunidades tradicionais que, ao mesmo tempo em que resistem à enorme ofensiva do grande capital e fortalecem as estratégias de autonomia em seus territórios, são também portadores de saberes ancestrais, há muito esquecidos, negados e desqualificados pela sociedade moderna que está gestando essas crises, potencialmente capazes de contribuir para a reinvenção do mundo, ou, como diria Ailton Krenak (2019), são “*Ideias para adiar o fim do mundo*”.

As confluências entre os múltiplos saberes dos povos originários e afro-diaspóricos do Brasil têm fortalecido essas populações. Em meio a esse caldeirão diverso de reinvenções, no ano de 2011 foi criada a *Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão*, a qual, de acordo com os povos que a compõem:

A TEIA se organiza através da partilha de experiências entre povos e comunidades tradicionais do Maranhão, que percorrem um processo de descolonização à ideologia do grande capital. O movimento composto por indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, geraizeiros, sertanejos e pescadores artesanais, surgiu no ano de 2011, como um levante de resistência e organização popular. Tem como base, a luta pela manutenção dos princípios do bem-viver, soberania alimentar e a preservação das mais diversas práticas culturais, que se manifestam de maneira ancestral.²²

Desde 2011, os povos que fazem parte da *Teia* reúnem-se anualmente, por meio de um grande encontro, com o propósito de fortalecer as articulações e resistências coletivas aos grandes projetos de desenvolvimento implementados no estado do Maranhão, e para celebrar, festejar, dançar e cantar os seus modos de vida. Esses encontros potentes, além de permitirem fecundas trocas culturais e articulações políticas regionais, são espaços de discussões e formulações em torno de temas nacionais e civilizatórios. Na contramão do pensamento ocidental moderno, que divide para dominar, esses povos caminham alicerçados em

²² Disponível em: <https://midianinja.org/news/vii-encontro-da-teia-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-do-maranhao/>. Acesso em 05 out. 2020.

cosmopercepções nas quais são respeitadas as conexões, ou seja, os espaços das lutas e resistências necessariamente estão integrados às suas ancestralidades e espiritualidades:

Com a proteção dos nossos Encantados com quem celebramos nossa força, nossa alegria e nossa união, para quem acendemos o fogo das nossas resistências estamos tomando as nossas mãos para não mais soltar. Estamos tecendo nossa Teia que ninguém vai romper, nem com a violência das repressões policiais e/ou de milícias, nem com o veneno da cooptação. Acolhemos todas e todos que querem lutar e tecer conosco, mas declaramos também que reconhecemos quem nos quer dividir, dominar, oprimir e aniquilar, e a esses dizemos afastem-se porque não os queremos conosco.²³

Dentre os muitos povos que fazem parte dessa *Teia*, encontra-se a comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos. O povo preto que hoje vive nesse quilombo é originário de mulheres e homens que foram arrancadas/os violentamente da África, mais precisamente da região do continente africano que hoje é identificada como o país Guiné-Bissau, e escravizadas/os em terras maranhenses. Inicialmente exploradas/os por invasores holandeses, o projeto colonial atualizou-se no século XX com a implementação de grandes obras de infraestrutura no Maranhão, legitimadas pelo discurso do desenvolvimento e do progresso. Na década de 1980, a comunidade foi afetada pela construção da Estrada de Ferro Carajás, pela empresa Vale S.A. Nos anos 2000, o quilombo foi novamente afetado pelas obras de duplicação da estrada, realizada sem consulta prévia à comunidade e implementada por meio de várias irregularidades do ponto de vista da legislação ambiental (PINHEIRO *et al.*, 2020).

Esse projeto colonial moderno, como assim compreendem as/os quilombolas de Santa Rosa dos Pretos, tem mobilizado essas/es sujeitas/os nas denúncias contra as violações de direitos humanos e territoriais, em diversas esferas, sendo uma delas a *Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão*. Dentre os muitos processos de vulnerabilização impostos a essas/es quilombolas com a construção da Estrada de Ferro Carajás, destaca-se o entupimento dos igarapés, o qual, além de estar associado ao comprometimento da pesca, da segurança e soberania alimentar da comunidade, repercute também em suas práticas ancestrais, pois, para esse povo, os Encantados vivem também nos igarapés. No entanto, mesmo com todos esses ataques, perpetrados por um sistema colonial e racista ao longo dos séculos, comunidades como o quilombo Santa Rosa têm construído caminhos de autonomia, partindo de uma visão crítica ao modelo de desenvolvimento ainda hegemônico:

Os quilombolas são contrários a essa ideologia de desenvolvimento, pois para eles o envolver (unificar), é a forma mais digna de resistir e confrontar a lógica destrutiva do sistema capitalista, no qual são lesados, violentados e forçadamente ‘incluídos’ como moeda de troca do Estado brasileiro. Os povos tradicionais não são moedas de troca nem tão pouco subordinados do Brasil (jovem quilombola da

²³ Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/09/teia-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-do-maranhao-denuncia-violacoes-aos-corpos-territorios-em-seu-12o-encontro/>. Acesso em 05 out. 2020.

comunidade Santa Rosa dos Pretos).²⁴

A resistência construída no chão do quilombo Santa Rosa dos Pretos, e em tantos outros territórios pelo Brasil e demais países na América Latina, falam de uma construção que extrapola os espaços da política formal, pois ela agencia a mobilização de subjetividades destoantes, como expressa Lugones (2014):

A subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do público, a qual se situa facilmente na contestação pública. Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade oposicionista. A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. **Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder. Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica** (p. 940; destaque meu).

As lutas e resistências dessas subjetividades que (re)existem coletivamente têm tensionado o campo da Saúde Coletiva a ampliar as suas análises e proposições para além do que a maior parte das/os suas/seus autoras/es estão habituadas/os. Assim, em um contexto no qual os riscos ecológicos globais ganham centralidade na agenda pública, ao mesmo tempo em que se somam a eles os processos de injustiça ambiental e ecológica que vulnerabilizam principalmente os povos e comunidades tradicionais, Porto, Rocha e Finamore (2014) propõem o *enfoque socioambiental crítico e transformador* da determinação social da saúde, por compreenderem que o campo da Saúde Coletiva precisa ressignificar as suas perspectivas e construções a partir desses contextos desafiadores, a ela agregando: aportes da teoria do campo social e do *habitus*, de Bourdieu; as contribuições teóricas sobre colonialismo e colonialidade do saber, do ser e do poder para a renovação do pensamento emancipador, que nos convidam a reconhecer, valorizar e integrar saberes, experiências e alternativas gestados nos movimentos e lutas dos povos, etnias e grupos sociais subalternizados, através de abordagens como a ecologia de saberes, a sociologia das ausências e das emergências (SANTOS, 2007); os conceitos de território e territorialidade (s), aportados à Saúde Coletiva com a mediação da geografia política e da saúde, que facilitaram pautar categorias fundamentais como o modo de vida e os sentidos atribuídos ao lugar pelos sujeitos; e uma visão ampliada da questão ecológica, a partir das contribuições do campo da ecologia política, que incorpora o debate dos direitos humanos, territoriais e sociais, através da noção de conflitos ambientais e do diálogo com as populações atingidas enquanto sujeitos políticos e históricos. Acrescente-se ao último item, a incorporação também dos direitos da Natureza,

²⁴ Disponível em: <http://mundopreto.com.br/mundo-preto-tem-mais-vida/>. Acesso em 05 out. 2020.

tendo em vista o necessário movimento de romper com o antropocentrismo, em busca de uma reconexão respeitosa do ser humano ao cosmos (ACOSTA, 2016).

Tal abordagem pluriepistêmica considera que “*o modelo de ciência especializada que participou da criação dos principais riscos ambientais modernos não será o mesmo que os resolverá*” (PORTO, 2011, p. 36), e reúne os elementos que conformam a proposição da *Epistemologia Política*, apoiada nas abordagens da complexidade, da ciência pós-normal e da ecologia política.

No capítulo ‘Saúde como dignidade’, os autores Porto, Finamore e Rocha (2018) iniciam as suas reflexões por meio de uma pergunta fundamental para esse debate “*Como pensar a saúde do ponto de vista da ecologia política, dos conflitos ambientais e do movimento global por justiça ambiental?*” (p. 22). A partir desta pergunta introdutória, os autores fazem uma reflexão a respeito de uma perspectiva restrita de saúde, que considera apenas aspectos biomédicos, e uma visão ampliada de saúde, que a compreende como uma dimensão relacionada a um vasto campo de condições, sendo elas: políticas, econômicas, sociais, culturais, ambientais, de gênero, étnicas, raciais, dentre outras. Esta perspectiva mais ampliada de saúde tem sido consolidada nas últimas décadas, sendo inclusive reivindicada por organismos internacionais como a Organização Mundial da Saúde (OMS). Entretanto, organismos como a OMS defendem uma visão de saúde relacionada aos Determinantes Sociais da Saúde (DSS), que, apesar de ampliarem o escopo da saúde em relação ao reducionismo biomédico, ainda assim estão reduzidos a ações dependentes das políticas públicas e dos governos, as quais muitas vezes concretizam-se em perspectivas individualistas, como aquelas voltadas para as mudanças nos estilos e hábitos de vida. Por isso, há uma contundente crítica aos DSS construída por setores do campo da Saúde Coletiva, os quais consideram mais apropriado falar em Determinação Social da Saúde, por compreenderem que os contextos envolvidos nos processos saúde-doença são perpassados por desigualdades, injustiças e assimetrias de várias ordens (BORDE; HERNÁNDEZ-ÁLVAREZ; PORTO, 2015; ROCHA; DAVID; 2015).

Assim, as lutas por saúde muitas vezes enfrentam agentes que extrapolam as políticas públicas e os governos vigentes, exigindo uma compreensão ampliada do modelo de desenvolvimento hegemônico. A determinação social da saúde tornou-se uma importante interlocução entre o campo da Saúde Coletiva e a Ecologia Política, principalmente por meio “*da incorporação das noções de metabolismo social, de conflitos ambientais e do comércio internacional injusto*” (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018, p. 24).

A partir dos aportes oriundos da Ecologia Política e seus importantes conceitos de conflitos ambientais e injustiça ambiental, os autores compreendem que uma perspectiva de saúde ampliada deve considerar como fundamentais o direito à vida e à dignidade. Apesar de muitos povos e comunidades tradicionais estarem atravessados por conflitos ambientais desencadeados pela violência de grandes empreendimentos, ainda assim são esses coletivos que lutam permanentemente para afirmar e defender seus modos de vida e conseguem cultivar uma relação respeitosa e em harmonia com a natureza (principalmente por compreenderem que os seres humanos são natureza). Por isso, as reflexões acerca do debate ampliado de saúde e as lutas por saúde necessariamente precisam construir diálogos interculturais e caminhar para a superação das perspectivas eurocêntricas e utilitaristas. É fundamental também que, além de sistematizar os riscos, adoecimentos e demais fatores que interferem diretamente na saúde das pessoas e causam desarmonias, compreenda-se as múltiplas singularidades dos coletivos humanos e dos seus ciclos de vida, para apreender a potência que pode surgir de processos virtuosos que promovam autonomia, liberdade e reconexão da humanidade com os ecossistemas (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018).

Partindo dessa perspectiva ampliada de saúde apresentada por Porto, Finamore e Rocha (2018), deve-se reconhecer que, dentre os principais problemas atuais que ameaçam a vida e a saúde dos diversos seres que habitam o planeta Terra, destacam-se as crises civilizatória e planetária, anunciadas no início do texto, as quais trazem ao centro das discussões temas que tensionam o campo da Saúde Coletiva a expandir as suas fronteiras e repensar a sua atuação diante de novos e cada vez mais complexos desafios.

Essas análises ampliadas são fundamentais porque existe um entrelaçamento complexo entre o sistema hegemônico perpetuador de desigualdades e as repercussões dele sobre as comunidades, os ecossistemas e os territórios. Outro exemplo atual dessas assimetrias está relacionado ao comércio internacional injusto de agroquímicos, em especial os agrotóxicos. Os países europeus têm uma legislação vigorosa para proibir diversos produtos químicos de circularem em seus países, no entanto a grande maioria das empresas produtoras de agrotóxicos são da Europa, responsáveis por produzirem esses produtos no Sul e os exportarem para o Sul. Recentemente, um relatório publicado pela organização suíça *Public Eye*²⁵, sobre a produção de agrotóxicos altamente perigosos pela empresa também suíça Syngenta, comprovou que o maior mercado desses agrotóxicos é o Brasil. Aliás, cabe

²⁵ Disponível em https://www.publiceye.ch/fileadmin/doc/Pestizide/2019_PublicEye_Lucros_altamente_perigosos_Report.pdf. Acesso em 18 abril 2022.

lembrar que o Brasil é um dos maiores consumidores mundiais de agrotóxicos (PELAEZ *et al.*, 2016).

Os agrotóxicos e demais produtos químicos produzidos e espalhados pelos grandes conglomerados atingem principalmente os grupos mais vulnerabilizados no Brasil. Nos últimos anos, têm aumentado significativamente as denúncias sobre as pulverizações aéreas de agrotóxicos criminosas em comunidades rurais e povos indígenas. No entanto, esse veneno não chega somente pelo ar, ele contamina os outros bens naturais das comunidades, como as águas e os solos, os alimentos plantados, os animais, e, obviamente, as pessoas²⁶.

A indústria de agrotóxicos e os demais grandes empreendimentos têm em comum as numerosas consequências negativas que geram ao ambiente e às populações que trabalham nesses empreendimentos e/ou vivem em seus entornos. Na verdade, essa frase anterior está equivocada, muitas dessas comunidades viviam em diversos territórios do Brasil há décadas ou séculos, e por isso são esses empreendimentos que estão encurralando essas comunidades e provocando processos de desterritorialização, vulnerabilização e desequilibrando os processos saúde-doença-cuidado (RIGOTTO *et al.*, 2018). Existem muitas assimetrias entre o enorme poderio político e econômico que esses grandes empreendimentos possuem e as comunidades que lutam cotidianamente por (re)existir. O Estado, que deveria proteger e cuidar da vida e saúde dessas populações, na grande maioria das vezes, torna-se um aliado e facilitador da implementação desses empreendimentos, garantindo isenção de impostos, construção de obras de infraestruturas e se desobrigando de realizar as fiscalizações e o cumprimento de leis ambientais e trabalhistas.

Por isso, para garantirem os seus direitos de sobreviver e permanecer em seus territórios, muitas vezes as comunidades precisam articular um processo de resistência, que inclui desde denúncias locais, nacionais e internacionais sobre as violações de direitos aos quais estão submetidas, até o enfrentamento direto e/ou indireto a esses empreendimentos. Por todas as assimetrias e desigualdades, em geral instala-se um contexto de *conflitos ambientais*, nos quais está em jogo não somente as dimensões materiais da vida, mas também os embates entre modos de viver que possuem valores completamente destoantes.

Assim, as *injustiças ambientais* podem ser percebidas tanto em contextos nos quais a intensificação das mudanças climáticas repercute de forma mais acentuada em populações historicamente vulnerabilizadas, como também nos contextos em que a implementação de grandes empreendimentos ocasiona consequências ambientais desastrosas para as

²⁶ Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/01/em-decisao-inedita-indigenas-vitimas-de-chuva-de-agrotoxico-recebem-r-150-mil-de-indenizacao/>. Acesso em 29 março 2023.

populações ameaçadas e/ou afetadas por eles. Dessa forma, uma premissa importante do conceito de injustiça ambiental é a percepção de que os problemas ambientais afetam de formas diferentes populações diferentes, atravessadas por desigualdades de gênero, raça, classe, etnia, sexualidade, dentre outras (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009). Maristella Svampa, ao analisar o antropoceno a partir da perspectiva do avanço do neoliberalismo na América Latina, reflete a respeito das assimetrias que ameaçam e atingem de forma mais violenta as populações do Sul global:

[...] é na periferia globalizada e por meio do neoextrativismo que se expressa a totalidade da mercantilização de todos os fatores de produção, ligada à atual fase do capitalismo neoliberal, que tem como consequência a expansão das fronteiras de exploração do capital pela imposição de modelos de desenvolvimento insustentáveis em grande escala, em que se combinam lucro extraordinário, destruição de territórios e desapropriação de populações. A isso se soma o aumento dos eventos extremos: incêndios, inundações, secas, que, além de serem fenômenos generalizados no planeta, estão vinculados às políticas que os diferentes governos promovem por meio de medidas em favor do agronegócio e dos modelos alimentares, da megamineração, da expansão da fronteira petrolífera, das megarrepresas e outros. Em resumo, **vista do Sul, a associação entre Antropoceno, expansão da fronteira das *commodities* e exacerbação do neoextrativismo é indiscutível** (SVAMPA, 2019, p. 199, 120; destaque meu).

Apesar de cada empreendimento apresentar características específicas em relação aos processos produtivos e de trabalho que os singularizam, é possível apreender padrões gerais que acompanham o histórico desses empreendimentos desde o momento em que eles são anunciados nos territórios, passando por sua implementação e posteriormente seu funcionamento, e até mesmo na sua retirada das comunidades, deixando rastros e *heranças malditas* com os quais as comunidades precisarão lidar por muito tempo. Essas empresas, em geral, possuem *alternativas locacionais*, e não é incomum haver uma disputa entre diferentes cidades, estados ou países para recebê-las, a partir do discurso do progresso e desenvolvimento, que transforma as necessidades de renda e emprego como legítimas para justificar a atração desses empreendimentos. As comunidades, no entanto, quando não são deslocadas compulsoriamente dos seus territórios, são obrigadas a conviverem com empreendimentos que desorganizam completamente os seus modos de vida, contaminam o ambiente e as adoecem, transformando os seus territórios em *zonas de sacrifício*. Há uma modificação intensa do *metabolismo social* que vigorava até então nos ecossistemas, desarmonizando completamente os equilíbrios construídos por essas comunidades (RIGOTTO *et al.*, 2018).

É a partir dessa contextualização que o campo da saúde coletiva se encontra com o campo da *ecologia política*. Como pensar em saúde como direito sem considerar os processos de injustiça ambiental e as diversas consequências deles na vida e saúde de muitas populações

Brasil afora? Consideramos fundamental que a saúde coletiva incorpore às suas construções históricas as perspectivas trazidas pela ecologia política de *metabolismo social*, *conflitos ambientais*, *comércio internacional injusto*, *zonas de sacrifício*, *herança maldita* e tantas outras perspectivas que nos ajudam a compreender e atuar ativamente nesses contextos perversos de injustiça ambiental. Por isso, para avançarmos, defendemos que a justiça ambiental deve caminhar ao lado das justiças sanitária e social (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021).

Os contextos territoriais, entretanto, são muito mais complexos e dinâmicos do que as nossas caixinhas conceituais podem abarcar. Pensando sobre isso, a memória me transporta para a comunidade Baixio das Palmeiras, localizada na zona rural do município do Crato (CE), na região do cariri cearense. Essa comunidade tem sido ameaçada e afetada pelas obras do cinturão das águas do Ceará (CAC) há alguns anos, e ao longo desse período tem construído uma resistência territorial e coletiva muito bem articulada. Mas o Baixio das Palmeiras é muito mais do que o conflito com as obras do CAC. Em uma manhã de domingo, ao chegar para almoçar na casa do meu amigo Liro e da minha amiga Cacá, deparei-me com uma cena comovente. No terreiro da casa dela/e, estavam reunidas/os algumas/uns vizinhas/os da comunidade, sentadas/os em círculo, conversando, sorrindo e descascando castanhas de caju que foram torradas em uma fogueira. Nesse mesmo dia, Liro compartilhou comigo (empolgado!) a enorme alegria que a comunidade estava sentindo por finalmente ter conquistado o direito à casa de uma fundadora da comunidade, chamada Quitéria, bisavó do Liro, que teve um papel fundamental para a construção dos vínculos coletivos no território. O mais surpreendente, entretanto, foi escutar dele que os planos para a *casa de Quitéria*, como passou a ser chamada, eram transformá-la em um espaço comunitário cultural, sede de eventos artísticos, educativos e de saúde, que proporcionasse intercâmbios com outras comunidades e instituições diversas. Fui convidada a conhecer a casa de Quitéria, e, ao adentrá-la, me emocionei de imediato com a força daquele chão e daquelas paredes, os sentimentos transbordaram, entretanto, quando me deparei com a foto de Quitéria em uma das paredes e senti o poder da sua expressão e do seu olhar. Quitéria era uma mulher descendente de indígenas que, entre muitos feitos, acolhia pessoas retirantes que precisavam de abrigo e comida. A comunidade Baixio das Palmeiras me ensinou muito sobre a força dos sonhos coletivos e de como eles podem fazer frente aos conflitos não somente por caminhos políticos convencionais, mas também pela produção e reinvenção cotidiana da vida, em um

viver comunitário alimentado pela existência de mulheres como Quitéria. Vida longa à casa de Quitéria!²⁷

Como professora da faculdade de medicina na Universidade Federal do Cariri (UFCA) desde 2016, durante alguns anos coordenei a disciplina ‘Saúde, Trabalho, Ambiente e Cultura’, a mesma disciplina da qual havia sido monitora por dois anos no período da minha graduação em medicina na UFC. Uma das atividades de campo que realizávamos com as/os estudantes de medicina acontecia na comunidade Baixio das Palmeiras. Durante a visita, algumas/uns moradoras/es nos acolhiam realizando uma caminhada pelos principais locais da comunidade, como a casa de farinha, a escola, o posto de saúde, a casa de Quitéria, e depois realizávamos uma grande roda de conversa com as moradoras/es, lideranças comunitárias e profissionais de saúde e educação sobre os processos de vida, educação e cuidado no território. Nessas ocasiões, éramos recebidas/os com comida de verdade feita com produtos plantados no Baixio e preparada pela própria comunidade. Era muito bonito perceber que, apesar da resistência inicial das/os estudantes de medicina em se permitirem afetar por experiências que extrapolavam os muros da faculdade, dos hospitais e postos de saúde, muitas/os delas/es desarmavam-se diante do encontro com o território, o que podia ser sentido por mim por meio das expressões delas/es nos diálogos com as/os moradoras/es, pelos olhares iluminados e cheios de lágrimas quando a comunidade compartilhava conosco algum acontecimento comovente, e pela alegria ao vivenciarem certas coisas pela primeira vez, como por exemplo andar de ‘pau de arara’. Tudo isso era demais para caber em uma prova ou em um trabalho estritamente acadêmico, por isso resolvemos que elas/es teriam liberdade para produzirem um memorial da forma que considerassem mais interessante, e nesse lugar de criatividade e autonomia pouco comum em uma faculdade de medicina, elas/es se permitiam manifestar poemas, cordéis, desenhos, pinturas, Figuras e muito mais.

Essas recordações da comunidade Baixio das Palmeiras me conectam com as reflexões propostas por Svampa (2019) sobre as resistências que estão sendo construídas pelas comunidades ao Sul, as quais, mesmo assoladas por processos de vulnerabilização, apontam em seus cotidianos caminhos para superar a lógica insustentável do crescimento infinito:

[...] para reverter a lógica do crescimento infinito, é necessário explorar e avançar rumo a outras formas de organização social, baseadas na reciprocidade e na redistribuição, que coloquem importantes limitações à lógica de mercado. Na América Latina e no Sul global existem inúmeras contribuições da economia social e solidária, cujos sujeitos de referência são os setores mais excluídos (mulheres, indígenas, jovens, operários, camponeses), cujo sentido do trabalho humano é

²⁷ Disponível em: <https://mapacultural.secult.ce.gov.br/agente/35029/>. Acesso em 26 dez. 2022.

produzir valores de uso ou meios de vida. Existe, assim, uma pluralidade de experiências de auto-organização e autogestão dos setores populares ligados à economia social e ao autocontrole do processo de produção, a formas de trabalho não alienado, e outras ligadas à reprodução da vida social e à criação de novas formas de comunidade (p. 122).

E era por meio dessas sociabilidades emancipatórias que as/os estudantes de medicina da UFCA se aproximavam das temáticas ‘saúde da trabalhadora e do trabalhador’ e ‘saúde e ambiente’. Os saberes empíricos apreendidos no território mesclavam-se com as discussões teóricas em sala de aula. Em relação às origens desses campos de conhecimento, a saúde da trabalhadora e do trabalhador brasileira/o emerge a partir dos processos políticos de redemocratização que alimentaram o movimento pela Reforma Sanitária, nas décadas de 1970 e 1980. Ela foi bastante inspirada pelo Movimento Operário Italiano (MOI), que surge aproximadamente no mesmo período e possui um teor bastante radical e organizador das lutas por condições salubres de trabalho no interior das fábricas na Itália (STOTZ; PINA; 2017). No Brasil, as lutas trabalhistas e a emergência da área de Saúde da Trabalhadora e do Trabalhador estiveram diretamente atreladas às grandes mobilizações dos sindicatos de trabalhadoras/es nesse período, potente o suficiente para garantir a conquista de diversos direitos trabalhistas e de saúde. O movimento dos trabalhadores metalúrgicos do ABC paulista foi emblemático e marcou a trajetória do sindicalismo brasileiro e da militância em torno da Saúde da Trabalhadora e do Trabalhador. A politização dessas discussões foi fundamental nesse período para romper com uma vertente até então hegemônica da saúde ocupacional, que apresentava e até hoje apresenta uma perspectiva simplista, higienista e individualizante dos agravos relacionados ao trabalho, recorrendo somente a disciplinas biomédicas para justificar sofrimentos de natureza muito mais complexa (GOMEZ; VASCONCELLOS; MACHADO, 2018).

Um pouco mais tarde, a área de ‘saúde e ambiente’ emerge no campo da saúde coletiva, ao final dos anos 1990 e início dos anos 2000, também se diferenciando da tradicional ‘saúde ambiental’, a qual preconizava uma visão de meio ambiente separado das pessoas e propunha uma análise dos riscos à saúde desencadeados pela contaminação ambiental a partir de marcadores estritamente técnicos e desconsiderava os contextos mais amplos, sociais, políticos, econômicos, dentre outros, para compreender as reais causas das contaminações, exposições e adoecimentos. A saúde e ambiente, entretanto, propõe uma expansão dessas análises a partir de uma caracterização e contextualização dos processos produtivos e de trabalho que desencadeiam consequências não somente para as/os trabalhadoras/es que estão dentro dos empreendimentos, mas também para as comunidades

localizadas ao redor das empresas, e até mesmo para as populações que vivem distantes desses empreendimentos, porém são afetadas por conta da propagação incontrolável desses riscos inclusive para outros continentes, como no caso da mineração (TAMBELLINI; CÂMARA, 1998).

A partir dessa retrospectiva, podemos compreender o esforço que tem sido feito nas últimas décadas para aproximar as áreas de ‘saúde da trabalhadora e do trabalhador’ e ‘saúde e ambiente’ (RIGOTTO, 2003). Em países como o Brasil, em que a implementação desses grandes empreendimentos tem representado um grave problema para a vida e a saúde das populações, principalmente daquelas historicamente vulnerabilizadas, é fundamental analisar as cadeias de riscos dentro e fora dos muros dessas empresas, no intuito tanto de compreender de forma integrada como esses riscos extrapolam os limites físicos das fábricas, como também para que sejam formuladas estratégias de enfrentamento a eles de maneira integrada e articulada. Em relação a isso, a *Política Nacional de Saúde da Trabalhadora e do Trabalhador*, publicado em 2012, é um marco nesse debate por afirmar a necessidade de compreensão e sistematização dos processos produtivos e de trabalho existentes em cada região, e propor que as ações sejam pensadas a partir da contextualização não somente dos ambientes de trabalho, mas também dos territórios (BRASIL, 2012).

Certamente, a saúde coletiva tem sido muito acrescentada ao construir diálogos com a ecologia política e com a politização e fortalecimento da ‘saúde da trabalhadora e do trabalhador’ e ‘da saúde e ambiente’. Muito se expande ao agregar ao escopo desse campo a perspectiva da *justiça ambiental*. Para também compor esses diálogos, gostaríamos de acrescentar a essa proposta de expansão da saúde coletiva a também relevante *justiça cognitiva*. Discorremos anteriormente sobre os processos de epistemicídios que os povos originários e as comunidades tradicionais do Brasil têm vivenciado nos últimos séculos, os quais serão aprofundados nos capítulos posteriores. Estamos distantes de garantir igualdade na legitimidade que os conhecimentos acadêmicos e populares têm na sociedade. No entanto, se pretendemos colaborar na visibilização e escuta atenta e ativa dos saberes que esses povos têm acumulado, é necessário deixarmos de lado a arrogância e o autoritarismo acadêmico que ainda circula, inclusive em campos críticos. Esse exercício exige que a gente construa uma consciência profunda sobre a necessidade de enunciações que partam de perspectivas ontológicas diversas, mas que, principalmente por isso, tem muito a colaborar nas construções sobre abordagens ampliadas de saúde:

A justiça cognitiva, indissociável da justiça social e da justiça ecológica, alimenta as respostas que emergem dessas lutas, exigindo o acesso aos saberes, meios e práticas da biomedicina, mas também o reconhecimento da diversidade de saberes

e práticas de cura e de cuidado que existem no mundo (NUNES, 2023, p. 35).

Os sujeitos que estão imersos nos contextos de injustiças e conflitos ambientais conseguem perceber dimensões muito relevantes para a compreensão e sistematização das consequências à saúde humana e ao ambiente desencadeadas nesses cenários, como, por exemplo, o aparecimento de odores no ar; a mudança no aspecto da água para consumo; a morte de determinados animais; o surgimento de doenças e/ou sintomas que outrora não existiam na comunidade, dentre outras questões. Em muitos casos, é a atenção a essas alterações e a denúncia delas que impulsionam as/os cientistas a investigarem temas específicos que emergem como necessidades de conhecimentos para essas populações (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018). No entanto, é importante também ressaltar que, na tentativa de romper com uma visão dicotômica e hierárquica, a partir da qual as lideranças populares fornecem informações, enquanto as/os pesquisadoras/es investigam e aprofundam essas questões, o que estamos buscando refletir é sobre o protagonismo desses sujeitos territoriais também na investigação, aprofundamento, elaboração, formulação e construção de conhecimentos complexos e situados, conforme os diálogos com os pensadores Ailton Krenak e Nego Bispo têm nos revelado. Refletir sobre isso, no entanto, não significa invisibilizar as diferenças e singularidades de cada grupo ou sujeito participante dos processos de construção compartilhada do conhecimento, mas reforçar a importância de conceber essa diversidade como fonte de aportes complementares capazes de fortalecer a produção de conhecimentos comprometida com as lutas por transformação.

No âmbito da saúde coletiva, as reflexões acerca das *necessidades de conhecimento* das populações e dos sujeitos caminham lado a lado com o reconhecimento das *necessidades de saúde* que emergem dos territórios de vida. Apesar de a implementação do SUS ter avançado no sentido de institucionalizar a participação das/os usuárias/os do sistema por meio do que se denominou como ‘controle social’, observou-se nas últimas décadas que essa participação popular ainda está muito aquém do que seria necessário para garantir a formulação, e, principalmente, a efetivação de políticas públicas comprometidas com as populações historicamente vulnerabilizadas. Por meio de perspectivas *descoloniais*, é possível apreender que existem *diferenças abissais* entre as necessidades de saúde e conhecimento das populações situadas em lados opostos das *linhas abissais*, por isso é tão importante construir abordagens sobre os processos saúde-doença-cuidado de forma situada e territorializada, compreendendo as interrelações saúde-trabalho-ambiente-cultura-vida-cuidados de acordo com as singularidades de cada território e ecossistema, para *descolonizar* a assistência à saúde.

Em relação à *vigilância em saúde*, por exemplo, setor primordial para o acompanhamento das populações imersas em contextos de injustiças e conflitos ambientais, as ferramentas e os mecanismos tradicionais de vigilância não têm dado conta de enfrentar as problemáticas que emergem dessas situações, pois, em numerosos casos, eles estão paralisados em modelos burocráticos, verticais e autoritários que desconsideram a dinamicidade dos territórios e os saberes populares (CUNHA *et al.*, 2018). Assim, com o intuito de dialogar com essas contradições e construir uma participação efetiva dos sujeitos territoriais no cotidiano em que emergem as suas necessidades de saúde, Cunha *et al.* (2018) propõem uma transformação real nos espaços de participação social do SUS, os quais precisam ser radicalmente horizontais e não somente dispostos à escuta dos sujeitos, mas também abertos à compreensão dos contextos de vulnerabilização que afetam diretamente o processo saúde-doença-cuidado das comunidades, para, então, construir propostas de enfrentamento dessas assimetrias por meio de uma Vigilância Popular em Saúde (VPS).

É importante ressaltar que a VPS incorpora como principais protagonistas na luta por saúde os sujeitos territoriais, porém é necessário enfatizar que tanto nos espaços formais como informais do sistema de saúde, a ecologia de saberes entre esses sujeitos, os demais componentes do SUS, e as outras esferas do poder público, é fundamental para a garantia de direitos. Desta forma, para que a VPS seja um instrumento transformador nos locais de vida das pessoas, além do protagonismo dos sujeitos locais, é imprescindível que as reivindicações destes atores produzam respostas concretas das instituições para a resolução dos problemas (Ibidem).

A concepção que embasa a VPS dialoga com uma proposta mais ampla de *promoção emancipatória da saúde* (PORTO; PIVETTA, 2009; FREITAS; PORTO, 2011; PORTO, 2019; PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021), a qual considera que é imprescindível o entrelaçamento da justiça cognitiva com as demais justiças (social, sanitária e ambiental), e, para além de diferenciar *prevenção de doenças* e *promoção da saúde*, propõe uma perspectiva ainda mais ampla que fortaleça as pessoas e os coletivos a produzirem vida com dignidade, integridade e liberdade para transformarem a si mesmas/os e os contextos que as/os circundam:

Entendemos uma promoção da saúde emancipatória como um processo dinâmico de mediações e constituição de campos relacionais, cognitivos e éticos, entre sujeitos individuais e coletivos para solidariamente estabelecerem mecanismos de compartilhamento dos recursos disponíveis na sociedade. Uma promoção da saúde repensada como processo dialético voltado à produção de conhecimentos e práticas que favoreçam a constituição de espaços de conquistas de liberdade, de redução de vulnerabilidades socioambientais e de exercício dos direitos humanos fundamentais por meio do que Freire denomina de “inéditos viáveis” (PORTO;

PIVETTA, 2009, p. 220).

A aprovação de políticas como a *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas* (BRASIL, 2002), a *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS* (BRASIL, 2006), a *Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta* (BRASIL, 2013), dentre outras que foram resultantes de árduos processos de mobilizações, não é suficiente. A respeito das singularidades dos diversos sistemas de cura e cuidado, apesar de termos uma política voltada para as PICs, essas práticas ainda são vistas como alternativas e complementares, e por isso quase sempre estão sob suspeita, tanto por boa parte da população brasileira, como também pelas/os gestoras/es, profissionais de saúde e pesquisadoras/es. Cabe ressaltar também que, ao analisar o rol de PICs aprovadas para serem realizadas no SUS, percebe-se uma predominância de práticas orientais que têm sido disseminadas nas últimas décadas no ocidente, como a acupuntura e o reiki, e algumas práticas ocidentais com origem em países europeus, como a homeopatia e a medicina antroposófica.

Longe de questionar o porquê dessas práticas fazerem parte das terapêuticas garantidas pelo SUS, a reflexão que estamos propondo aqui é em torno do motivo de ser muito mais fácil aceitarmos essas abordagens, ao mesmo tempo em que continuamos reproduzindo preconceitos contra sistemas de curas dos povos originários e das comunidades tradicionais. Obviamente, também existem muitas dimensões envolvidas em um pretense processo de institucionalização desses sistemas de cura, que não pretendemos discutir agora, mas que certamente pode provocar diversas rupturas e reducionismos com os quais não concordamos:

A interconexão alma-mente-corpo-natureza é uma característica central de numerosas medicinas tradicionais, tais como a chinesa, ayurvédica, árabe, dos povos tradicionais de matriz africana e xamânica. Mas com o advento da ciência moderna tais saberes foram colocados sob suspeição, sendo nas últimas décadas aceitos pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como conhecimentos de segunda categoria e rotulados de PIC's, as práticas integrativas complementares. A complementaridade aqui significa que o campo da medicina científica ainda reserva para si a primazia e a última palavra em relação ao cuidado e à promoção da saúde, seja como ação social, seja como política pública. Atualmente a medicina científica qualifica-se como "baseada em evidências", em que as evidências aceitáveis obrigatoriamente devem ser validadas pelo método-padrão legitimado por cada subcampo da medicina e da saúde coletiva, sendo os ensaios clínicos "duplo-cego" e as coortes considerados os padrões-ouro de confiabilidade que todos os demais devem perseguir (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021, p. 26).

Ao longo deste capítulo, procuramos apresentar alguns referenciais críticos de dentro da saúde coletiva que têm buscado contribuir com o crescimento desse campo, como a 'saúde da trabalhadora e do trabalhador'; a 'saúde e ambiente'; uma perspectiva holística de saúde,

representada em parte pelas PICs; e a saúde voltada às necessidades específicas dos povos originários e das comunidades tradicionais; além de abordagens que extrapolam o campo da saúde coletiva, como a ‘ecologia política’, a ‘epistemologia política’, e, de forma ainda introdutória, alguns conceitos oriundos das ‘epistemologias do Sul’. Nos capítulos seguintes, pretendemos avançar um pouco mais apresentando referenciais teóricos dos quais a saúde coletiva tem se aproximado em um período recente, mas que consideramos ainda não terem sido devidamente incorporados a esse campo. Esses referenciais também cumprem o papel de realizarem importantes mediações conceituais entre a saúde coletiva e os nossos interlocutores Nego Bispo e Ailton Krenak, sendo eles: o pensamento decolonial na América Latina; as epistemologias do Sul; os feminismos descoloniais e o ecofeminismo. Eles serão apresentados a seguir exatamente nesta ordem. Sigamos.

7 É TEMPO DE DESCOLONIZAR

No decorrer deste capítulo, pretendemos apresentar os principais referenciais teóricos que irão subsidiar os diálogos entre os nossos interlocutores Nego Bispo e Ailton Krenak e a nossa proposta de transição paradigmática do campo da saúde coletiva. Assim, o capítulo está dividido em três itens, sendo eles: 7.1 *Pensamento e teorias decoloniais na América Latina*; 7.2 *As epistemologias do Sul*; e 7.3 *Feminismos decoloniais e os ecofeminismos*. Entre essas abordagens, selecionamos como aportes principais para aprofundar os diálogos com os nossos interlocutores e a saúde coletiva, as epistemologias do Sul, devido ao nosso interesse em inspirar processos de *ecologia de saberes*, *diálogos interculturais* e *justiça cognitiva* na saúde coletiva; e o Ecofeminismo, o qual tem muito a contribuir na ampliação da perspectiva dos *cuidados em saúde* em direção a uma abordagem mais holística proposta pelos *cuidados integrais na produção da vida*.

7.1 PENSAMENTO E TEORIAS DECOLONIAIS NA AMÉRICA LATINA

Venho do sol, a vida inteira no sol
Sou filha da terra do sol
Hoje escuro, o meu futuro é luz e calor [...]
Nossa energia solar irá nos iluminar o caminho.
(Trecho da música *Solar*, de Fernando Brant e Milton Nascimento).²⁸

Ao longo desses mais de quinhentos anos de invasão do território latino-americano, foram registrados muitos massacres e violências contra os povos originários que viviam em *Abya Yala*²⁹, e, em seguida, contra os povos africanos escravizados nessas terras, “*desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento, tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado*”³⁰. Essas histórias, porém, são permeadas de (re)existências. Lado a lado com a reconhecida violência colonial, os povos originários do continente americano e os povos afrodiáspóricos protagonizaram diversos caminhos de lutas e resistências que possibilitaram que eles não somente sobrevivessem às numerosas tentativas de extermínio, como também

²⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=8nPzYJr8E8o>. Acesso em 11 março 2021.

²⁹ De acordo com Carlos Walter Porto-Gonçalves “*Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. [...] Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. [...] Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento*”. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/estudoslatinoamericanos/wp-content/uploads/2019/04/ELA8%C2%BA-Texto9-1.pdf>. Acesso em 13 março 2023.

³⁰ Trecho do samba-enredo *História pra ninar gente grande*, da escola de samba Mangueira, vencedor do carnaval do Rio de Janeiro (Brasil), em 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JMSBisBYhOE>. Acesso em 11 fev. 2022.

afirmassem materialmente e simbolicamente os seus modos de ser, viver e sociabilizar, os quais precisaram ser reinventados cotidianamente.

Assim, apresentar e refletir sobre as teorias e os pensamentos decoloniais na América Latina necessariamente passa por compreendermos a complexidade dessa violência colonial, mas também por reconhecermos que, apesar de esse debate decolonial ter sido sistematizado e ter conquistado cada vez mais espaço no âmbito acadêmico, principalmente a partir dos anos 1990, os enfrentamentos à colonização, ao colonialismo e à colonialidade são muito anteriores a esses marcos teóricos, eles existem desde o início dessa empreitada colonial. Consideramos necessário compreender os processos históricos, culturais, políticos, econômicos e epistemológicos que representaram e ainda representam a colonização europeia na América Latina para refletir sobre como eles influenciaram a produção de conhecimentos em nosso continente, inclusive no campo da saúde coletiva. Assim, ao longo desse capítulo, pretendemos apresentar as principais construções teóricas em torno do pensamento decolonial na América Latina, para, posteriormente, refletir sobre como essas críticas e esses anúncios podem alimentar o campo da saúde coletiva em sua caminhada de descolonização.

Gostaria de começar essas reflexões sobre o pensamento decolonial na América Latina falando um pouco sobre a minha aproximação acadêmica e pessoal com essa perspectiva. Ela aconteceu inicialmente ao longo da trajetória no núcleo Tramas, quando percebemos, enquanto coletivo, que para aprofundarmos criticamente as análises a respeito dos contextos de conflitos ambientais com os quais trabalhávamos, era fundamental considerarmos todos os significados do processo colonial sobre os povos e comunidades tradicionais do Brasil. Assim, iniciamos uma caminhada de estudos coletivos sobre o pensamento decolonial latino-americano, ao mesmo tempo em que nos aproximávamos também das epistemologias do Sul, e cada vez mais as/os pesquisadoras/es do Tramas começaram a construir pontes entre a saúde coletiva, a ecologia política e essas referências descoloniais em sua práxis acadêmica.

Uma experiência coletiva muito bonita que pudemos vivenciar durante essa caminhada foi proporcionada pela participação de um grupo numeroso de trameiras/os no *IX Congresso Latino-americano de Sociologia Rural*, realizado em 2014, no México. Toda a beleza de encontrar pesquisadoras/es e ativistas, principalmente da América Latina, que estavam realizando o que depois compreendi tratar-se de um giro decolonial, foi um impulso importante para as nossas tramas. Esse foi um período de muito aprendizado e expansão, pois esse alimento proporcionado pela partilha coletiva no Tramas era único, tendo em vista que

estava muito distante dos aprendizados ofertados na faculdade de medicina e posteriormente no mestrado em saúde pública. Muitas sensações permeavam-me naquele período, um certo deslumbramento e uma empolgação com a abertura de novas formas de pensar, e ao mesmo tempo uma pitada de medo e insegurança sobre para onde tudo aquilo iria me levar. Parecia muita coisa, e era.

Esse caldeirão de experiências e aprendizados alimentaram a caminhada do Tramas nos anos posteriores e foram fundamentais para as nossas construções acadêmicas e territoriais. Em 2018, um dos eventos comemorativos dos 20 anos de nascimento do Tramas foi o lançamento do livro *“Tramas para a justiça ambiental: diálogos de saberes e práxis emancipatórias”* (RIGOTTO; AGUIAR; RIBEIRO, 2018), no qual tive a honra e o prazer de contribuir como autora e organizadora. Todos esses debates decoloniais ainda estavam amadurecendo dentro de mim, de forma que, apesar de ter defendido a minha dissertação de mestrado no final do ano de 2017, somente no ano de 2021 percebi que havia chegado o momento de compartilhar publicamente uma proposta de cruzamento entre os processos de vulnerabilização que pude sistematizar na comunidade de Tomé e a perspectiva decolonial, o que resultou na escrita e publicação do artigo *“Quando o neoextrativismo chega aos corpos e territórios: agronegócio, processos de vulnerabilização e colonialidade”* (AGUIAR; RIGOTTO, 2021).

E esse amadurecimento foi possível porque durante o primeiro ano do doutorado em saúde pública, em 2019, tive a oportunidade de realizar a disciplina *“Educação, Saúde, Cultura e Sociedade”*, que trabalhava com um referencial muito amplo de autoras/es pós-coloniais e decoloniais. Assim, a leitura dos textos, os encontros e as trocas, intelectuais e afetivas, me ajudaram a qualificar e sistematizar esse referencial. Dessa vivência, trago as discussões diversas durante as aulas, mas trago também os poemas declamados, o sabor do bolo de tapioca, as gargalhadas, o acolhimento no momento das apresentações, e tantas outras boas lembranças e afetos. Mesmo sem falarmos nesses termos, o que vivíamos era um *corazonar*, ou, como diria um amigo querido, um saber com sabores.

Por tudo isso que irremediavelmente carrego na minha história e nos meus corpos, e por perceber a saúde coletiva, que surgiu no Brasil, mas imersa no efervescente florescimento da Medicina Social Latino-Americana (MSLA), considero que faz sentido e dá sentido à discussão que estamos propondo convidar para a nossa roda as teorias e o pensamento decolonial latino-americano. Como o campo da saúde coletiva, que se orgulha das suas raízes brasileiras e desde a sua fundação procura estar comprometida com os processos de justiça sanitária e social atrelados às lutas por transformação, poderia desconsiderar essa perspectiva

crítica decolonial? Interessa-nos, entretanto, olhar para esses conhecimentos que estão sendo produzidos milenarmente em nossa *Abya Yala* não somente para compreender a violência engendrada e perpetuada pela colonização, mas principalmente para lançar luzes sobre os caminhos de (re)existências construídas cotidianamente por pensadoras/es, povos e comunidades que apostam na produção das vidas. Desejamos que seja uma troca que alimente tanto a saúde coletiva como o pensamento crítico decolonial latino-americano.

Vamos começar então pelas origens desse pensamento. Para isso, convidamos a pensadora Ballestrin (2013), que, em seu artigo “*América Latina e o giro decolonial*”, além de traçar uma genealogia do pensamento decolonial latino-americano, apresenta também os principais conceitos que tem impulsionado essas/es pensadoras/es na construção de uma teoria decolonial. A autora resgata as origens históricas dessa vertente no pós-colonialismo, que possui como precursores principais a “tríade francesa” composta pelos pensadores Césaire, Memmi e Fanon, os quais introduziram as perspectivas pós-coloniais em suas obras de forma simultânea, em meados do século XX. Na década de 1970, sob a liderança de Ranajit Guha, formou-se o Grupo de Estudos Subalternos, no sul do continente asiático, que possuía uma intensa influência dos estudos culturais e multiculturais.

Os estudos subalternos começaram a ser difundidos para outros países, além da Índia, a partir da década de 1980, e, no ano de 1992, inspiraram a criação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, que foi um importante marco de inserção da América Latina nos estudos pós-coloniais. No entanto, desde a formação desse grupo, houve importantes divergências teóricas entre algumas/uns pensadoras/es latino-americanas/os com os estudos pós-coloniais. Um dos principais críticos, Mignolo (1998), ressaltou neste período que não houve uma ruptura importante dos estudos subalternos, pós-coloniais e culturais com os pensadores eurocêntricos. Além disso, Mignolo defende a importância de existirem formulações a respeito das singularidades do processo de colonização da América Latina, pois não seria adequado realizar uma análise semelhante à da colonização da Índia. O autor resalta também a importância do continente americano como o primeiro a ser submetido ao processo de colonização. Assim, por conta dessas diferentes perspectivas, o grupo é desagregado no ano de 1998, e, neste mesmo ano, acontece o primeiro encontro dos pensadores que posteriormente formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade, que teve como impulsionadores: Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter D. Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Ramon Grosfoguel, Agustín Lao-Montes e Immanuel Wallerstein. Uma das principais publicações organizadas por esse grupo foi a coletânea de

textos intitulada “*A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*”, lançada no ano 2000.

Em relação aos principais conceitos e dimensões que têm sido apresentados e formulados por este grupo, destaca-se a *colonialidade do poder*, desenvolvido originalmente por Quijano (1989), e que inspirou a teorização a respeito das *colonialidades do saber*, discutida por vários autores do grupo, e *do ser*, que teve como principais referências Mignolo e Maldonado-Torres (2008); as interfaces entre *modernidade/colonialidade*; a *geopolítica do conhecimento*; e o *giro decolonial*, o qual inclui as discussões a respeito do pensamento fronteiriço, pensamento decolonial e descolonial, e a trans-modernidade. De acordo com Ballestrin (2013):

“Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (p. 105).

Meneses (2020), ao abordar os principais desafios à descolonização epistêmica, apresentou as origens e formulações do Grupo Modernidade/Colonialidade em um dos itens de seu artigo. A autora lembra que a América Latina tem uma longa trajetória de produção de um conhecimento pós-colonial e anticolonial, resgatando pensadores como: José Carlos Mariátegui, Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Rudolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova, Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Em seguida, Meneses (2020) apresenta alguns conceitos que foram elaborados pelas/os pensadoras/es latino-americanas/os, entre eles o ‘pensamento de fronteira’, proposto por Walter Mignolo, um conceito que a autora considera crucial; o de ‘transmodernidade’, formulado por Dussel; a ‘geopolítica do conhecimento’, pensado pela autora Catherine Walsh, que ressalta como os povos indígenas e negros tem uma longa trajetória de um pensamento crítico que é muitas vezes menosprezado pelos intelectuais da América Latina; o conceito de ‘colonialidade do ser’, desenvolvido por Maldonado-Torres; e, por fim, a contribuição trazida por Ramón Grosfoguel, ao refletir sobre as interfaces entre o islamismo e o feminismo, por meio de uma perspectiva descolonial.

Assim, de acordo com as perspectivas das/os pensadoras/es decoloniais, a própria incorporação da dimensão central da colonialidade nas reflexões teóricas a respeito dos processos de dominação/exploração já consiste em um movimento importante de caráter decolonial. Outra reflexão necessária é a diferenciação entre os termos *descolonial* e *decolonial*. Catherine Walsh considera importante utilizar o termo decolonial, ou seja, suprimindo a letra “s” de descolonial, para distinguir os processos de libertação nacional durante a Guerra Fria dos debates críticos à colonialidade promovidos pelo Grupo

Modernidade/Colonialidade. O pensador português Boaventura de Sousa Santos, por outro lado, ressalta que o termo decolonial é adotado pelas/os pensadoras/es latino-americanas/os por embasarem as suas teorias a partir da perspectiva da colonialidade, enquanto o termo descolonial é utilizado pelas/os pensadoras/es que partem das epistemologias do Sul e adotam o termo colonialismo ao invés de colonialidade, por defenderem que o colonialismo nunca teve fim, mesmo com o processo de independência histórica das colônias.

De acordo com Ballestrin (2013), as principais contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade podem ser sistematizadas nos itens abaixo:

- (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento (p. 110).

As/os autoras/es decoloniais constroem as suas análises a partir da compreensão de que a colonização europeia na América Latina, além de ter apresentado um caráter de dominação política e econômica, engendrou uma intensa violência do ponto de vista epistemológico nas sociedades coloniais. Assim, mesmo com a derrota desses regimes coloniais, esses mecanismos de dominação ainda continuaram sendo perpetuados em diversas esferas das sociedades localizadas ao sul. Dessa forma, as/os pensadoras/es decoloniais denominam como colonialidade o sistema de dominação que continuou após o fim histórico da colonização. De acordo com Quijano (2013):

A COLONIALIDADE É UM DOS ELEMENTOS constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América (p. 77).

Enquanto as/os autoras/es acadêmicas/os decoloniais sugerem que para enfrentar a colonialidade ainda enraizada nas sociedades que foram colonizadas é preciso fortalecer teorias e práticas decoloniais, o tradutor quilombola Nego Bispo (2015) explicita o que ele e seu povo compreendem por colonização e propõe um movimento de contra colonização como um caminho de luta e resistência:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra.

E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (p. 47 e 48).

Ao propor uma longa reflexão a respeito das origens históricas da colonialidade do poder, diretamente relacionada à colonialidade do ser e do saber, Quijano (2013) resgata o processo da colonização, iniciado na América, e discute a centralidade que os conceitos de ‘raça’ e ‘racialização’ tiveram e ainda têm para legitimar a dominação e a exploração do Centro europeu sobre a Periferia colonial. Assim, a criação das raças teve origem há aproximadamente quinhentos anos, com o início do processo de colonização. As raças foram constituídas a partir da delimitação de que os europeus faziam parte de uma “raça branca” e de que todos os outros povos dominados/explorados pertenciam a “raças de cor”.

Esse processo de racialização, que inicialmente esteve atrelado à cor da pele, à cor e ao formato dos olhos, e posteriormente a outras características fenotípicas como o formato do crânio e o tamanho do nariz, foi essencial para fundamentar e fortalecer a dominação material e intersubjetiva do sistema capitalista moderno europeu sobre os povos colonizados, com o apoio irrestrito de setores hegemônicos do cristianismo, como lembra Nego Bispo (2015), ao resgatar os documentos oficiais da Igreja Católica elaborados no início da colonização.

Ao comparar as religiões cristãs monoteístas dos colonizadores e as religiões politeístas dos povos afro-pindorâmicos, Nego Bispo (2015) destaca a centralidade de um “*Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, aos quais as pessoas obedecem e temem*” (p. 38), para as religiões monoteístas euro-cristãs, enquanto, para as religiões politeístas, as deusas e os deuses são diversos, “*pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo*” (p. 39). De acordo com Nego Bispo, essas diferentes perspectivas religiosas estão relacionadas à constatação de que os povos monoteístas “*tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais*”, enquanto os povos politeístas “*tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal*” (p. 39).

Com o intuito de dialogar de forma respeitosa com as reflexões propostas por Nego Bispo, considero importante ter um cuidado com análises dicotômicas, ao enaltecer uma perspectiva e condenar a outra. Essas discussões são ainda mais complexas em países como o Brasil, no qual até mesmo os espaços tradicionais monoteístas foram ressignificados ao longo dos séculos, como nos mostra as experiências das comunidades eclesiais de base (CEB’s) e o movimento da Teologia da Libertação. No entanto, o próprio Nego Bispo, em

uma publicação posterior, reflete sobre os encontros entre o deus cristão e os deuses cultivados pelos povos politeístas de matriz africana:

Mas nós tivemos que aprender também a conviver com esse deus. E até o aceitamos. Porque, se é deus, deve ser bom. Então, além de ter nossas deusas e nossos deuses, nós ainda temos esse deus. E aí foi onde eles começaram a perder. Porque eles só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar (2018, p. 46).

Um pensamento circular, que faz curva e abre espaços. Por essas frestas, Anjos (2008) realiza um importante esforço teórico ao partir das religiões afro-brasileiras em uma perspectiva filosófica e construir pontes desse pensamento complexo com correntes filosóficas ocidentais reconhecidas academicamente. Ao longo do texto, o autor realiza aproximações entre a filosofia que emerge das religiões afro-brasileiras e as contribuições teóricas dos pensadores Deleuze e Guattari, a partir dos conceitos de *rizoma* e *multiplicidade*. O autor apresenta a ideia equivocada, porém aceita e disseminada, de democracia racial no Brasil e propõe que o pensamento afro-brasileiro, ao partir de uma visão mais complexa de mundo, pode fornecer as bases para uma ruptura com essa hegemonia colonial:

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia a imagem do cruzamento das diferenças está mais próximo de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. **A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades** (p. 80; destaque meu).

O projeto moderno e colonial, ainda hoje hegemônico, buscou aniquilar a diversidade que havia para instituir a sua dominação, inclusive, e, principalmente, do ponto de vista epistemológico. Por isso, compreender e dialogar com o pensamento complexo de intelectuais pretos como Nego Bispo exige não somente uma capacidade de escuta atenta, como também uma enorme abertura dos diversos sentidos, emoções e sensibilidades para lidar com um universo muito diferente daquele que a modernidade apresentou à humanidade e intencionou consolidar como hegemônico. Certamente, uma dimensão fundamental para essa jornada de apreensão a respeito da complexidade que perpassa as cosmopercepções e ontologias indígenas e africanas, partindo do processo histórico de colonização na América Latina, é mergulhar nas simbologias das suas espiritualidades/religiões, que foram violentamente massacradas pela hegemonia da Era Cristã. Por estar atento a isso, Goldman (2005), ao discorrer sobre multiplicidade e ontologia no candomblé, afirma:

A questão central aqui em jogo é a do estatuto desses diferentes elementos presentes nas religiões afro-brasileiras. Trata-se, pois, de indagar, o que seriam precisamente esses orixás que possuem os humanos, esses fiéis que entram em transe e essas representações e práticas que tornam possível e concebível que essas coisas aconteçam. Ou, para ser mais preciso, **como descrever da melhor forma possível elementos cuja natureza parece, por um lado, extremamente familiar e, por outro, absolutamente impenetrável a nossas categorias cognitivas e descritivas mais usuais** (p. 2; destaque meu).

É sempre um desafio penetrar em mundos que não podem ser enclausurados pela racionalidade científica hegemônica. Esse misturar-se convida-nos a uma porosidade com a qual não estamos habituadas/os. Por isso, mediações e pontes precisam ser construídas. E esse é o caminhar de pensadores como Goldman (2005), o qual ao mesmo tempo em que visibiliza os processos de escravização de diversos povos africanos no continente americano, o que, inclusive, viabilizou o projeto de colonização e desenvolvimento do capitalismo, lembra que a vinda forçada desses povos tem sido marcada por muitas lutas e resistências, que acontecem não somente nos campos políticos e sociais, mas também envolvem os afetos e as subjetividades desses sujeitos, presentes no fortalecimento coletivo das religiões afro-brasileiras *“atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes”* (p. 3). Ao discorrer sobre o sincretismo presente nas religiões afro-brasileiras, o autor faz uma crítica a visões reducionistas que relacionam esse processo a uma submissão desses povos às crenças hegemônicas ou a uma assimilação do inconsciente coletivo. Goldman (2005) defende que essas religiões estão profundamente alicerçadas em uma ontologia na qual os processos de continuidade fluem sem muitas barreiras, por isso observa-se uma certa naturalidade desses povos para dialogar com as perspectivas diversas de mundo com as quais são confrontados, de acordo com Nego Bispo *“Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas”* (SANTOS, A.B., 2018, p. 47). Na bela música ‘*Santo e Orixá*’, Glória Bonfim e Paulo Cesar Pinheiro nos presenteiam com uma perspectiva poética do que seria essa circularidade cultural no Brasil *“É muita mágoa, nem mesmo o mar tem tanta água, pouco prazer pra muita lágrima, haja milagre pra tristeza se acabar. É muito pranto, tem povo triste em todo canto, é muita dor pra pouco santo, e o santo vira dois, é santo, é orixá”*³¹.

³¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YiZRQ9sVio0>. Acesso em 18 jul. 2022.

As religiões afro-brasileiras embaralham e confundem o pensamento moderno ocidental porque partem de uma concepção totalizante, porém não totalitária. Qualquer tentativa de compreender os símbolos e representações presentes nessas cosmologias de forma classificatória é passível de reducionismos. Assim, os elementos presentes nos rituais, sejam eles orixás, natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, estão articulados no sistema ontológico dessas religiões. A partir dessa perspectiva, as separações e dicotomias por meio das quais são construídos os pensamentos na sociedade moderna perdem força, pois, necessariamente, dentro e fora, interior e exterior, ser humano e divino, estão conectados e fazem parte de uma mesma origem. E, ao mesmo tempo que há uma conexão profunda entre todos os elementos do universo, cada um deles é compreendido como plural, ou seja, existe uma multiplicidade de orixás, rituais, filhas/os-de-santo etc. Por fim, mais do que um sistema de crenças ou uma religião, o candomblé pode ser visto como um conjunto de práticas e um modo de vida (GOLDMAN, 2005).

Na contramão dessas cosmopercepções, que estão alicerçadas em perspectivas múltiplas e diversas do mundo, em constante transformação, o sistema colonial é totalitário, ou como diria Nego Bispo, é mono. As/os pensadoras/es decoloniais afirmam que, após os processos de independência dos países latino-americanos, as dominações materiais e simbólicas persistiram no continente americano por meio da colonialidade. De acordo com Quijano (2013), a colonialidade do poder precisa ser compreendida de forma sistemática, pois ela tem implicações diretas nos mecanismos que impulsionam ainda hoje o capitalismo. Dessa forma, o autor propõe um esquema para apresentar e discutir as principais questões envolvidas nas inter-relações entre a colonialidade do poder e o capitalismo: I. *Colonialidade da Classificação Social Universal do Mundo Capitalista*; II. *Colonialidade da Articulação Política e Geocultural*; III. *Colonialidade da Distribuição Mundial do Trabalho*; IV. *Colonialidade das Relações de Gênero*; V. *Colonialidade das Relações Culturais ou Intersubjetivas*; VI. *Dominação/Exploração, Colonialidade e Corporeidade*.

As elaborações propostas por Quijano e Nego Bispo confluem com as reflexões realizadas por Mignolo (2017), o qual defende que a modernidade ocidental está intrinsecamente atrelada à construção política, econômica e epistemológica da colonialidade “A colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade” (p. 2). Quijano, Nego Bispo e Mignolo ressaltam a atualidade dos processos de dominação/exploração realizados pelas perspectivas da modernidade/colonialidade. Enquanto Nego Bispo fala a partir de uma trajetória quilombola e propõe uma confluência entre os territórios Aldeia-Quilombo-Favela para construir

caminhos contra coloniais, Quijano e Mignolo pensam e formulam a partir de campos acadêmicos críticos e contra-hegemônicos, dos quais emergem a necessidade de desobediências epistêmicas e pensamentos e ações decoloniais. No entanto, entre os saberes e cosmopercepções que emergem dos territórios ou, fazendo referência à terminologia de Nego Bispo, das civilizações, e os conhecimentos e práticas decoloniais propostos a partir da academia, há muitas convergências. Nego Bispo e Mignolo, de lugares diferentes, convergem, dentre outras dimensões, ao refletirem sobre a centralidade da teologia cristã na legitimação dos processos de colonização/colonialidade. Também a partir da academia, Lugones (2014) converge com Nego Bispo ao falar sobre *coalizão* e fazer um chamado à superação das dicotomias:

*As respostas a partir dos lócus fragmentados podem estar criativamente em coalizão, um modo de pensar na possibilidade de coalizão que assume a lógica da descolonialidade e a lógica da coalizão de feministas de cor: a consciência oposicional de uma erótica social, a qual assume as diferenças que tornam o ser- sendo criativo, que permite encenações que são totalmente desafiadoras da lógica das dicotomias. **A lógica da coalizão é desafiadora da lógica das dicotomias**; as diferenças nunca são vistas em termos dicotômicos, mas a lógica tem como sua oposição a lógica de poder. **A multiplicidade nunca é reduzida** (p. 950; destaque da autora; grifo meu).*

Mignolo (2017) parte da perspectiva de que a Matriz Colonial de Poder (MCP), conceito proposto por Quijano, “*opera em uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos e interconectados, que são atravessados por diferenças coloniais e imperiais e pela lógica subjacente que assegura essas conexões: a lógica da colonialidade*” (p. 10). Assim, não é possível hierarquizar esses nós, pois todos eles fazem parte de uma teia bem articulada e são igualmente necessários para a manutenção e perpetuação do sistema alicerçado pelas modernidade/colonialidade. O autor sistematiza, a partir das contribuições de diversas/os pensadoras/es decoloniais, doze nós histórico-estruturais que sustentam a colonialidade: 1. Uma formação racial global; 2. Uma formação particular de classe global; 3. Uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia; 4. Um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens euro-americanos e institucionalizado em administrações coloniais; 5. Uma hierarquia racial/étnica global que privilegiava pessoas europeias em detrimento de pessoas não europeias; 6. Uma hierarquia de gênero/sexo global que privilegiava homens em detrimento de mulheres e o patriarcado europeu em detrimento de outras formas de configuração de gênero e de relações sexuais; 7. [...] o sistema colonial inventou também as categorias “homossexual” e “heterossexual” [...] assim como inventou as categorias “homem” e “mulher”; 8. Uma hierarquia espiritual/religiosa que privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades

não cristãs/não ocidentais foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante); 9. Uma hierarquia estética (a arte, a literatura, o teatro, a ópera) que, através das suas respectivas instituições (os museus, as escolas das belas artes, as casas de ópera, as revistas lustrosas com reproduções esplêndidas de pinturas); 10. Uma hierarquia epistêmica que privilegiava o conhecimento e a cosmologia ocidentais em detrimento dos conhecimentos e das cosmologias não ocidentais; 11. Uma hierarquia linguística, entre as línguas europeias e as línguas não europeias; 12. Uma concepção particular do “sujeito moderno”, uma ideia do homem, introduzida no Renascimento europeu, se tornou o modelo para o humano e para a humanidade, e o ponto de referência para a classificação racial e o racismo global.

Assim, a partir dos nós histórico-estruturais que fortalecem a MCP, foram construídos os fundamentos da hegemonia eurocêntrica, a qual, mesmo atualmente, propaga a superioridade das/os europeias/eus, e, conseqüentemente, a inferioridade das/os não-europeias/eus. Por meio dessa concepção, é possível também compreender o porquê de serem justificadas a descartabilidade de muitas vidas humanas, representada em práticas violentas como a escravização dos povos originários da América e das/os africanas/os. Se esses povos não eram considerados sequer humanos, poderiam, e muitas vezes ainda podem, ser reduzidos a mercadorias destinadas a gerar lucros para os países europeus. Em consonância com a análise crítica proposta por Mignolo, Nego Bispo reforça a imposição da superioridade dos colonizadores sobre os outros povos, afirmada de forma tão autoritária que ainda hoje tem força nos imaginários coletivos:

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (2015, p. 37, 38).

Outra contribuição importante de Mignolo (2017) foi propor uma reconstituição crítica e profunda sobre as imensas transformações ocorridas no mundo, nos últimos cinco séculos, que tiveram início com a empreitada colonizadora europeia. O pensador decolonial visibiliza as numerosas civilizações, impérios, povos e culturas que existiam antes da instituição da hegemonia europeia no globo. No entanto, é necessário compreender que o patriarcado, a violência e a dominação não são novidades que surgiram com o sistema colonial moderno, pois em muitos desses povos e sociedades citados por Mignolo é possível constatar que predominava um sistema autoritário e pretensamente aniquilador. A

importância de resgatar a existência dessas civilizações não deve estar atrelada a uma visão idílica e romantizada delas, mas sim à necessidade de reconhecer que já existiam diversas sociedades organizadas e estruturadas anteriores à modernidade colonizadora.

De acordo com Mignolo (2017), uma das principais clivagens do processo colonial, a separação profunda entre os seres humanos e a natureza, teve origem a partir dos processos de colonização do tempo, com a invenção da Idade Média, e de colonização do espaço, a partir da invasão da América pelos europeus. O eurocentrismo, como visão hegemônica de mundo, representou e ainda representa mais do que uma dominação/exploração econômica, tem sido uma construção principalmente epistemológica. Assim, mais do que impor aos povos originários da América uma percepção de “natureza” reduzida e desconectada da vida humana, a violenta negação e invisibilização dos idiomas, dos saberes e da cultura desses povos pelos colonizadores europeus repercutiu também na imposição das categorias a serem utilizadas para a interpretação da realidade, como, por exemplo, ao se substituir a concepção tão preciosa para os povos originários de “pachamama”, a partir da qual a vida humana está completamente integrada ao cosmos e por meio da qual se compreende que os elementos da natureza possuem uma relação profunda com a cultura desses povos, pela invenção moderna ocidental de uma “natureza” vista como algo externo aos seres humanos e por isso passível de exploração.

Ao mesmo tempo em que o pensamento moderno ocidental cristão construiu e disseminou a sua perspectiva de separação entre o ser humano e a natureza, é possível constatar também a distinção feita por ele entre as sociedades metropolitanas, consideradas civilizadas, e, portanto, portadoras de direitos, e as sociedades coloniais, vistas como “paralisadas” em um estado de natureza, e, por isso, consideradas inferiores e subalternas.

Em busca de construir pontes entre as perspectivas decoloniais e o campo da saúde coletiva, convido para a roda o pensador Gil Sevalho, que tem realizado um exercício consistente de sínteses entre a saúde coletiva e o pensamento decolonial. Ao analisar os arcabouços teóricos, metodológicos e epistemológicos que sustentam a epidemiologia, a área de conhecimento hegemônica dentro da saúde coletiva, Sevalho (2021) resgata, a partir do contexto da pandemia de COVID-19, o conceito de transição epidemiológica, fundamental na epidemiologia. O autor defende a potência que existe em interpretar esse conceito a partir de uma perspectiva decolonial, pois ele funda-se nos pressupostos de ‘progresso’ e ‘desenvolvimento’ nascidos nos países europeus, de acordo com os quais o tempo é linear, e, da mesma forma que deveria conduzir as sociedades humanas de um estado de subdesenvolvimento em direção ao desenvolvimento, no campo da saúde as sociedades

deveriam caminhar de um contexto onde predominam as doenças infecto-contagiosas para um cenário no qual elas estão praticamente eliminadas e passam a predominar as doenças crônico-degenerativas.

A pandemia veio para confundir tudo (ou seria para ajudar a compreender o todo?). Nenhum desenvolvimento foi capaz de conter a disseminação de um vírus que atingiu, adoeceu e matou pessoas em diversas partes do mundo, estivessem elas localizadas ao Norte ou ao Sul. Obviamente, os processos de vulnerabilização foram mais intensos em setores da sociedade historicamente violentados. O que Sevalho propõe ao analisar criticamente o campo epidemiológico é que tanto essa área do conhecimento, como de forma mais ampla a saúde coletiva, incorporem em suas análises o pensamento decolonial, que além de reconhecer as assimetrias e desigualdades as quais o pensamento crítico latino-americano tem visibilizado nas últimas décadas, relacionadas às classes sociais, ao gênero, à raça etc., considera também em suas formulações a importância da colonialidade, enquanto o lado mais perverso da modernidade, na fundamentação de análises binaristas e pretensamente neutras que ainda preponderam na epidemiologia e na saúde coletiva.

Romper com esses binarismos é um grande desafio não somente para a saúde coletiva, mas também para pensarmos coletivamente em caminhos que podemos construir a partir das encruzilhadas atuais. Para Mignolo (2017), os desafios complexos de elaborar propostas futuras que ajudem a humanidade a superar a destruição promovida pelo capitalismo moderno ocidental, impulsionado pela colonialidade, devem ser enfrentados por meio da superação de modelos que se proponham a ser universais e totalitários. Assim, para o pensador, os futuros globais precisam ser construídos acolhendo-se as diversidades existentes, ou seja, os pluriversos, pois está mais do que evidente o poder de aniquilação e violência característico de sistemas autoritários, como o que foi implementado pela modernidade/colonialidade. Mignolo aponta cinco projetos possíveis de co-existirem nos chamados futuros globais, sendo eles “*a reocidentalização; a reorientação da esquerda; a desocidentalização; a descolonialidade ou opção descolonial; e a espiritualidade ou opção espiritual*” (2017, p. 13).

Para contribuir na fomentação de perspectivas luminosas que alimentem novos caminhos, convidamos para o diálogo o autor equatoriano Alberto Acosta (2016), o qual, em seu livro *O Bem Viver*, realiza uma discussão crítica sobre a insustentabilidade do modelo hegemônico vigente atualmente no planeta, o capitalismo. Sobre todos os aspectos, esse sistema produz e perpetua uma série de injustiças, desigualdades e assimetrias que reverberam não somente na concentração das riquezas nas mãos de uma pequena minoria e

na distribuição da exploração e limitação do acesso aos bens materiais a uma parcela significativa da sociedade, como também na destruição irreversível dos bens naturais, o que traz repercussões graves e diretas sobre as existências dos povos, por meio de um projeto impulsionado pelo etnocídio que pesa sobre eles, que de acordo com Báez caracteriza-se por:

[...] subordinação mental de um grupo expropriado de suas condições econômicas de sobrevivência, que nega aos indígenas o direito à terra que já ocupavam e seus recursos naturais, o direito ao uso de sua própria língua e educação e o direito de fazer sua história coletiva com autodeterminação” (2010, p. 133).

Em consonância com o pensamento decolonial, Acosta apresenta também uma importante reflexão sobre a divisão promovida pela sociedade moderna, com profundas raízes coloniais, entre os seres humanos e a natureza. Ao se considerarem seres a parte, separados das dinâmicas e metabolismos construídos na natureza, os seres humanos enxergam apenas as possibilidades de exploração e obtenção de lucros desses bens naturais, que são transformados em meros recursos. Assim, por estarem tão desconectados das complexas teias construídas no cotidiano da natureza, os seres humanos não percebem o quanto a destruição desses bens, essenciais à vida, está repercutindo drasticamente em suas vidas, como pode-se verificar por meio da emergência climática que se agrava a cada dia.

Para superar esse modelo insustentável, o autor apresenta algumas perspectivas construídas originalmente a partir das sabedorias dos povos andinos e amazônicos, sistematizadas nos termos *Buen Vivir*, como apresenta Acosta, e *Sumak Kawsay*, em kichwa. Para isso, o autor esclarece que essas cosmovisões se distanciam dos paradigmas modernos do ‘viver bem’ e ‘bem-estar social’, construções contemporâneas que estão baseadas em condicionantes individualistas, consumistas e atreladas às ideologias do desenvolvimento e do progresso. Na contramão disso, o Bem Viver, termo utilizado no Brasil por movimentos sociais e sujeitos políticos afinados com essa proposta de reconstrução do mundo, necessariamente está alicerçado em uma construção coletiva, comunitária, diversa, em reconexão com a natureza e pautada no respeito a todos os seres:

A origem do Bem Viver tem uma importância tão grande, pois ela chegou para a maior parte de nós, aqui no Brasil, que temos uma língua, que é o Português, mediada por uma outra língua, que é o Espanhol ou Castelhana, fazendo referência a uma prática ancestral dos povos que viviam nessa cordilheira dos Andes. Eles são os nossos parentes Quechua, Aymara, uma constelação de povos que viveram séculos nessa cordilheira e que tinham, em comum, uma cosmovisão, em que essa cordilheira viva, cheia de montanhas e vulcões, todos aparentados uns dos outros, tem um significativo nome de *Pachamama*, Mãe Terra, coração da Terra (KRENAK, 2020, p. 6).

Acosta reconhece que os caminhos a serem inspirados pelo Bem Viver não são óbvios e já estabelecidos, mas devem ser encarados com seriedade e compromisso coletivo para

garantir, inclusive, a continuidade da vida no planeta:

O mundo precisa de mudanças profundas, radicais. Urge superar as visões simplistas que transformaram o economicismo em eixo da sociedade. Necessitamos outras formas de organização social e novas práticas políticas. Para obtê-las, é imprescindível despertar a criatividade e consolidar o compromisso com a vida, para não nos convertermos em meros aplicadores de procedimentos e receitas caducas (ACOSTA, 2016, p. 28).

Superar receitas caducas. Essa provocação do equatoriano Acosta me transportou para longe. No começo da primavera, estava contemplando a linda paisagem oferecida pelas janelas da biblioteca do Centro de Estudos Sociais em Coimbra e pude presenciar a propagação de uma ventania poderosa pelas copas das árvores que habitam o Jardim da Sereia. Fui surpreendida por uma “ilha” de árvores que bailavam de um lado para o outro e imediatamente perguntei-me: por que somente aquele grupo de árvores movimentavam-se com o vento? Não demorou muito para começar a observar que o vento se alastrava por um conjunto de árvores vizinhas, atingindo regiões cada vez mais distantes. De repente, um coletivo de árvores unira-se em uma coreografia conduzida pelos poderes de uma ventania que as mobilizava. Comecei a *sentipensar* a beleza desses movimentos e danças. O que será que o vento e as árvores conversavam? Quais mensagens eram comunicadas nesse balançar? De alguma forma, senti-me parte disso. Pensei em toda a força das ventanias e das plantas. Lembrei o quanto precisamos agradecer aos reinos vegetal e mineral por, apesar de tudo que a humanidade tem feito para destruí-los, continuarem (re)existindo e cuidando não somente dos seus próprios equilíbrios, mas também solidariamente e generosamente fornecendo matérias essenciais para a vida humana no planeta. Pensei também que essa cena poderia ser uma inspiração belíssima para compreendermos que a reconstrução do equilíbrio planetário precisa da nossa capacidade de acolher os ventos de transformações e de abrir espaços para que eles se propaguem com força, leveza, beleza e sintonia. Para tudo isso, sejam bem-vindas as frestas e a compreensão expandida de que estamos unidas/os em uma grande e bonita dança. Enquanto olhava pela janela, uma senhora gentil aproximou-se de mim e me ofereceu um biscoito com recheio de chocolate. Suspeito que pensei alto.

Assim, gostaria de carinhosamente fazer um convite ao Acosta e às/aos demais pensadoras/es decoloniais, como tenho feito a mim mesma nos últimos anos, para que possamos, além de incluir seriedade e compromisso nessa empreitada, conseguir experimentar em nós o que reivindicamos como *ser natureza*. Esse caminho de reconexão precisa estar permeado por muita sensibilidade, pois somente assim o que somos, o que falamos, o que sentimos e o que emanamos poderá integrar e ser integrado. E nesse caminho de descolonizar e expandir o sensível dentro das nossas construções, penso que a saúde

coletiva tem muito a aprender.

7.2 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL – É TEMPO DE *CORAZONAR*

E o vento do teu sul
É semente de outra história.
(Trecho da música *Lágrimas do Sul*,
de Marco Antonio Guimarães e Milton Nascimento)³².

Neste item, pretendemos abordar de forma sucinta as origens e alguns conceitos importantes das epistemologias do Sul. Posteriormente, apresentaremos um capítulo mais aprofundado sobre as epistemologias do Sul em diálogo com os nossos interlocutores Ailton Krenak e Nego Bispo, para discutir de forma específica a construção compartilhada de conhecimentos a partir da *ecologia de saberes* e como essas reflexões podem alimentar o processo de transição paradigmática da saúde coletiva.

Optamos por privilegiar os referenciais das epistemologias do Sul no nosso trabalho por conta de três motivos principais. Em primeiro lugar, devido à minha trajetória pessoal e acadêmica, pois tanto nas vivências no Tramas como no Neepes tive um intenso contato com as epistemologias do Sul, as quais foram fundamentais para construir as mediações entre as experiências comunitárias e territoriais, e as formulações no campo acadêmico. Em segundo lugar, porque essa trajetória me conduziu à realização de um doutorado-sanduíche no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, no ano de 2022, experiência que me fez estar imersa nas discussões mais recentes sobre as epistemologias do Sul com pesquisadoras/es que têm trabalhado com esse referencial há muitos anos. Em terceiro lugar, essa escolha também esteve associada à nossa percepção de que as epistemologias do Sul têm dado passos importantes na formulação e incorporação de perspectivas mais propositivas e sensíveis na construção compartilhada de conhecimentos. Com essas motivações, nos próximos parágrafos realizaremos uma breve apresentação dos nossos aprendizados acerca das epistemologias do Sul.

Boaventura de Sousa Santos, ao resgatar o processo de colonização e ressaltar a sua continuidade atualmente, reflete sobre as enormes assimetrias existentes entre as sociedades metropolitanas do Norte, governadas sob a lógica moderna da regulação/emancipação, e as sociedades coloniais, submetidas aos paradigmas de apropriação/violência. Assim, os mesmos fundamentos modernos que justificaram a invasão dos territórios durante o período da colonização, submetendo diversos povos a uma enorme variedade de violências materiais

³² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8gDErQDMitw>. Acesso em 07 março 2021.

e simbólicas, ainda são hegemônicos nos princípios que legitimam o sistema capitalista vigente. Além de buscar destruir e aniquilar esses povos, o sistema colonial também tentou exterminar um amplo leque de saberes e conhecimentos oriundos deles, por meio de um processo perverso de *epistemicídio*, que está relacionado “[...] à destruição de uma imensa variedade de saberes que prevalecem sobretudo no outro lado da linha abissal – nas sociedades e sociabilidades coloniais” (SANTOS, 2019, p.25). Algumas páginas adiante o autor explicita que a prioridade dada pelas EdS às exclusões abissais deve-se ao fato de “[...] o epistemicídio causado pelas ciências modernas eurocêntricas ter sido muitíssimo mais devastador no outro lado da linha abissal, com a conversão da apropriação e da violência coloniais na forma colonial de regulação social” (p. 40).

De acordo com Santos, o reconhecimento da negação e invisibilização dos saberes ancestrais orquestradas pela violência colonial e reforçadas pelo enorme poder acumulado pela ciência moderna nos últimos séculos deve nos mobilizar para a construção de uma *sociologia das ausências*, com o intuito de contribuir na visibilização dos saberes historicamente desconsiderados e/ou menosprezados:

Resgatar os saberes suprimidos, silenciados e marginalizados requer a prática daquilo que tenho chamado de “sociologia das ausências”, um procedimento destinado a mostrar que, dada a resiliência da linha abissal, muitas práticas, saberes e agentes que existem do outro lado dessa linha são de fato ativamente produzidos como inexistentes pelos saberes “deste” lado da linha abissal, especialmente quando resistem às exclusões abissais causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado (SANTOS, 2019, p. 26).

Os desafios atuais que estamos vivenciando no planeta precisam impulsionar não somente as diversas áreas acadêmicas a construírem conhecimentos comprometidos com o enfrentamento deles, como também a conceberem caminhos de diálogos de saberes com os povos e comunidades tradicionais, por meio de uma *sociologia das emergências* que nos possibilite perceber as *ruínas-sementes*, pois se trata de um renascimento que precisa ser concebido não somente a partir de bases materiais, mas também por dimensões ontológicas. As *ruínas-sementes* caracterizam-se por todas as cosmopercepções, as filosofias, os conhecimentos etc. de grupos que foram violentamente massacrados pelo colonialismo, mas que mesmo assim conseguiram sobreviver no presente e manifestar esperanças e inspirações para a construção de outros mundos. A riqueza deste conceito está relacionada à dialética implícita nele, pois, ao buscar reduzir o universo material e simbólico dos povos colonizados às ruínas, os colonizadores não poderiam imaginar que essas mesmas ruínas seriam instrumentos de reflexividade dos seres que foram colonizados e utilizadas como terrenos férteis nos quais seriam semeadas as sementes de sociabilidades pós-heteropatriarcais, pós-

coloniais e pós-capitalistas (SANTOS, 2019).

Por compreender que o fim da colonização não significou o fim dessas assimetrias, pelo contrário, em muitos lugares há um fortalecimento crescente dessas relações coloniais, Santos (2014) apresenta a formulação de que o mundo atual está dividido por *linhas abissais*, sendo que existem profundas diferenças (sociais, políticas, econômicas, culturais etc.) entre os lados que compõem essas linhas, cujos limites são quase intransponíveis. Essas linhas abissais separam realidades completamente desiguais e destoantes, inclusive determinam assimetrias violentas entre as sociedades localizadas ao Norte e ao Sul.

Compreende-se como Sul não somente os países geograficamente localizados no hemisfério Sul e historicamente submetidos a regimes coloniais, mas todos os territórios, inseridos tanto no Norte como no Sul geográficos, compostos por populações invisibilizadas e para as quais os direitos são negados, pois nesse lado da linha predominam os paradigmas da apropriação/violência, por ser composto por seres que não são considerados cidadãos/ãos, e, muitas vezes, são classificadas/os como sub-humanos. Da mesma forma, compreende-se como Norte não somente os países geograficamente localizados no hemisfério Norte e historicamente colonizadores, mas todos os territórios, inseridos tanto no Norte como no Sul geográficos, geridos pelos paradigmas da regulação/emancipação, por serem compostos de cidadãos/ãos dotadas/os de direitos e privilégios. Assim, é possível constatar que existem muitos Nortes dentro dos Suis geográficos, e cada vez mais muitos Suis dentro dos Nortes geográficos (SANTOS, 2017).

O conhecimento moderno atual, que é hegemônico pela ciência moderna, é um conhecimento abissal. Nos últimos séculos, além de dominar politicamente e economicamente diversos territórios, o colonialismo fortaleceu o seu poderio por determinar como único conhecimento válido e legítimo aquele proveniente da ciência moderna, sendo, em certa medida, aceitáveis como conhecimentos alternativos a filosofia e a teologia, todos com origem no continente Europeu. No entanto, todos os conhecimentos provenientes dos povos do Sul foram não somente desconsiderados, como deslegitimados, invisibilizados e ridicularizados, quando muito, eram em alguma medida considerados quando podiam interessar aos métodos de dominação dos colonizadores “*Estar do outro lado, do lado colonial da linha abissal equivale a ser impedido pelo conhecimento dominante de representar o mundo como seu e nos seus próprios termos*” (SANTOS, 2019, p. 23).

A partir dessa análise crítica da dominação epistemológica que representa o colonialismo, e com o intuito de superar os epistemicídios, Santos propõe as epistemologias do Sul:

As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado (2019, p. 16, 17).

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (2017, p. 7).

As epistemologias do Sul fazem parte de um conjunto de conhecimentos considerados pós-abissais, pois, de acordo com Santos (2017), para superar as intensas desigualdades perpetuadas por um sistema colonial, capitalista e heteropatriarcal, é necessário promover processos vinculados não somente à justiça social, mas que sejam também comprometidos com a justiça cognitiva. Assim, faz-se necessário resgatar e valorizar a diversidade epistemológica do mundo, e construir caminhos de diálogos horizontais entre a multiplicidade de conhecimentos existentes, partindo da compreensão de que nenhum conhecimento pode dar conta, isoladamente, de analisar o todo, pois, necessariamente, todo conhecimento é incompleto.

O pensamento ocidental e a ciência modernos, apesar de terem trazido alguns benefícios pragmáticos para a humanidade, ou pelo menos para uma parcela dela, promoveram uma tentativa, até certo ponto vitoriosa, de homogeneização e padronização nas formas de analisar o mundo, além de terem desperdiçado numerosas experiências reais e contribuído para o empobrecimento das possibilidades do viver. Dessa forma, construir conhecimentos pós-abissais, muito mais do que um exercício de formulação e teorização, é também uma abertura para a diversidade epistemológica do mundo, ou, de acordo com Quijano (2017), para a “*a heterogeneidade histórico-estrutural de todos os mundos de existência social*” (p. 80), e um convite à reconexão com o real e com a construção compartilhada de conhecimentos que ajudem a humanidade a enfrentar os desafios atuais.

Santos (2017) lembra que as epistemologias do Sul precisam ser construídas no Sul e a partir do Sul, com instrumentos próprios que não reproduzam o pensamento abissal, violentamente enraizado nas sociedades modernas. Assim, a emergência desse pensamento crítico ao colonialismo, tem, dialeticamente, feito surgir e ganhar espaço no campo acadêmico as teorias pós-coloniais e descoloniais, impulsionadas por pensadoras/es que se identificam com os sujeitos do Sul, historicamente violentados e oprimidos pelo sistema colonial e pelas colonialidades do ser, saber (MALDONADO-TORRES, 2007, 2009) e poder (QUIJANO, 2017).

Ao reconhecer e celebrar a diversidade epistemológica do mundo, Santos (2019) destaca a potência que pode existir nos encontros e diálogos entre esses saberes, e, a partir dessa reflexão, ele propõe a *ecologia de saberes*:

Ao nível epistemológico, essa diversidade traduz-se naquilo que chamo de “ecologia de saberes”, isto é, o reconhecimento da copresença de diferentes saberes e a necessidade de estudar as afinidades, as divergências, as complementaridades e as contradições que existem entre eles, a fim de maximizar a eficácia das lutas de resistência contra a opressão (p. 26).

A *ecologia de saberes* consiste na garantia de condições para que os diversos sujeitos políticos (individual e coletivamente) possam expressar-se de acordo com suas perspectivas, e, a partir dessa diversidade epistemológica, ao invés de surgirem fragmentações e divisões que paralisem ou enfraqueçam os movimentos e as lutas políticas, sejam construídas sínteses que fortaleçam os contextos de lutas por transformação. No entanto, são necessários alguns cuidados para que esses espaços potencialmente ricos em diversidade e possibilidade de diálogos não sejam implodidos por um excesso de teorias e interesses em disputa. Para isso, além do reconhecimento dos sujeitos envolvidos, dos contextos políticos e das complementaridades e contradições em jogo, também é fundamental a realização de um delicado trabalho de *tradução intercultural* (SANTOS, 2019):

Na medida em que permite a articulação de diferentes movimentos sociais e de diferentes lutas, a **tradução intercultural** contribui para transformar a diversidade epistemológica e cultural do mundo num fator favorável e capacitador, promovendo a articulação entre lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. A tradução intercultural não é um exercício intelectual separado das lutas sociais, motivado por um impulso cosmopolita qualquer. É antes uma ferramenta usada para, a partir do reconhecimento da diferença, promover consensos sólidos suficientes que permitam partilhar lutas e riscos (p. 54, destaque meu).

O autor classifica a tradução intercultural como *difusa* ou *didática*. A primeira está relacionada a um processo fluido e não sistemático de tradução que ocorre comumente nos espaços em que se reúnem diversos coletivos (movimentos sociais, grupos políticos, academia, dentre outros) com a finalidade de discutir determinados problemas e construir caminhos de enfrentamento consensuais. Por outro lado, a tradução intercultural didática está envolvida na participação ativa de indivíduos ou coletivos em processos de tradução que colaborem para o fortalecimento das lutas. Apesar de poder ser exercida por um indivíduo, isso não significa que se trata de uma ação individualista, pois esse indivíduo representa, a partir de uma escolha coletiva, os interesses de um grupo. Em muitos casos, esse tipo de tradução envolve o delicado e desafiador trabalho de transformar contribuições que até então só existiam na oralidade em textos escritos que em algumas situações poderão ser publicados, como os trabalhos acadêmicos (SANTOS, 2019).

Assim, as inspirações que emergem a partir das epistemologias do Sul são radicalmente vinculadas aos processos profundos de transformação não somente dos contextos políticos, econômicos e materiais, mas também, e, de maneira prioritária, dos imaginários coletivos ainda dominados pelo projeto colonial-capitalista-racializante (ROLNIK, 2018). Enfrentar a hegemonia desse sistema exige, além de muita ousadia, a capacidade de pensar de forma coletiva e criativa em caminhos alimentados não somente por uma racionalidade insurgente, mas também por um leque de aberturas em um campo mais sensível, através do qual os sujeitos disponham-se, por exemplo, ao necessário *aquecimento da razão* (SANTOS, 2019), ao *corazonar* (GUERRERO ARIAS, 2010), e à construção complexa, porém encantadora, das *metodologias sensíveis co-labor-ativas* como propõem Fasanello e Porto (2023).

Há algum tempo, Boaventura de Sousa Santos tem proposto o *aquecimento da razão* como “o ponto existencial no qual razões e emoções se encontram com vista a alimentar a vontade e a capacidade de lutar contra a dominação e a opressão” (2019, p. 11), enquanto um elemento fundamental para a construção das EdS. De forma mais detalhada, o que seria esse aquecimento da razão? De acordo com o autor:

O aquecimento da razão é o processo através do qual as ideias e os conceitos continuam a despertar emoções motivadoras, emoções criativas e capacitadoras que reforçam a determinação de lutar e a disponibilidade para correr riscos. Esse despertar acontece na medida em que as ideias e os conceitos, e mesmo as teorias, são associados ou com imagens desestabilizadoras de repugnância e indignação ou com imagens de uma vida alternativa, digna, imagens realistas porque acessíveis e, portanto, portadoras de esperança. [...]. O aquecimento não dispensa ideias, conceitos e teorias; apenas os transforma em problemas e desafios vitais, experiências concretas de expectativas próximas, seja para se lutar contra elas seja para se lutar por elas. Sem esse aquecimento, os conceitos, bem como as razões e os argumentos, seriam sempre insuficientes para lançar a luta (SANTOS, 2019, p. 133, 134).

Aquecer a razão, portanto, é fundamental em um momento de transição paradigmática. Isso porque uma dimensão fundante da ciência moderna é a supervalorização da racionalidade enquanto pressuposto superior e incomparável. Essa racionalidade precisa ser neutra, objetiva e separada do seu objeto de estudo. Tal concepção ainda predomina em diversos campos científicos, inclusive em setores críticos, porém eurocêtricos. Por isso, convocar os conhecimentos científicos à razão quente significa afirmar que o nosso pensar e fazer científicos têm um lado (dos seres historicamente vulnerabilizados e excluídos), têm um propósito (as lutas por transformação), e são porosos aos diversos afetos acionados com essa caminhada que envolve encontros e desencontros, trocas, divergências, mas, principalmente, muitos diálogos de saberes.

Partimos da compreensão de que a colonização representou e ainda representa um sistema político que perpetuou e continua a perpetuar violências tanto do ponto de vista material como simbólico. Ao discorrermos a respeito do processo sistemático de invisibilização e desvalorização dos saberes e conhecimentos dos povos originários e afro-diaspóricos, em geral ainda estamos inseridas/os em uma forma consagrada e hegemônica de analisar essas violências a partir de uma perspectiva estritamente vinculada à racionalidade científica.

O sistema colonial e a ciência moderna construíram uma forma de refletir sobre o mundo que considera a razão como o caminho mais legítimo, e muitas vezes único, de analisar a realidade. Assim, ao longo dos últimos séculos, as dimensões relacionadas às esferas das emoções, dos sentimentos, das sensibilidades, das espiritualidades e das intuições foram progressivamente sendo retiradas dos espaços considerados legítimos de produção da ciência.

Não por acaso, os saberes e conhecimentos dos seres subalternizados pela tríade colonial, especialmente mulheres, indígenas, negras/os e demais povos colonizados, foram invisibilizados também porque foram atribuídos aos conhecimentos oriundos desses setores um status de inferioridade, por serem classificados como desatrelados da razão científica e muito vinculados com dimensões consideradas menos importantes ou até mesmo irrelevantes, como as emoções. Assim, essa construção foi fundamental para legitimar o homem branco colonizador e cientista como o representante da razão científica e propagador de verdades universais:

Os sentimentos, as emoções, as sensibilidades, a ternura, não poderiam fazer parte do mundo acadêmico, não seriam considerados como outras fontes de conhecimento. O sentimento só poderia ocorrer naqueles sujeitos que estavam em esferas não racionais, como mulheres, loucos, poetas, artistas e crianças; já que a razão existe, já que foi e continua sendo euro-gringo-cêntrica; tem cor, porque a razão é branca; e tem um gênero, pois é hegemonicamente masculina. Consequentemente, mulheres e crianças não poderiam possuí-la, e muito menos as culturas e sociedades consideradas primitivas, como os negros e os índios, a quem foi negada a possibilidade de pensar, sentir, ser, sua condição de humanidade foi negada, como a forma mais perversa de colonialidade de ser (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 11, tradução do espanhol nossa).

No entanto, mesmo com as teorias críticas pós-coloniais e descoloniais que têm surgido nas últimas décadas e questionado a perpetuação da ciência moderna como o único conhecimento legítimo e válido, propondo assim a necessária visibilização dos saberes e conhecimentos ancestrais massacrados pelo colonialismo, ainda é possível perceber uma persistência da razão como central nessas teorias, em detrimento de todas as subjetividades que foram e continuam sendo abafadas dentro e fora das academias.

Assim, a ousadia do pensador latino-americano Guerrero Arias (2010) está em reconhecer esses entraves da ciência moderna e mesmo das teorias críticas e dar um passo além ao propor que, tanto para transformar as nossas formas de produzir conhecimentos como para pensar em outros mundos possíveis, é imprescindível que sejam reconquistados os lugares que acolham e dialoguem com as subjetividades humanas. Para enfrentarmos os desafios atuais, além de elaborar e formular coletivamente, precisamos reconstruir os espaços nos quais sejam manifestados sentimentos, emoções, expressões culturais, arte, movimentos dos corpos, angústias, desejos, intuições e espiritualidades. É tempo de romper com a perspectiva dicotômica e hierarquizante que coloca a razão científica como soberana e superior, enquanto menospreza e tenta apagar todas as demais manifestações da vida e das existências que são tecidas em outras matérias.

Guerrero Arias denomina esse processo profundo e contínuo de reconexões de *corazonar*, o qual é retomado por Boaventura de Sousa Santos (2019) a partir da sua proposta de *aquecimento da razão*, sobre a qual discorremos anteriormente. Para redimensionar as múltiplas propriedades dos corpos que extrapolam o lugar da razão, é preciso considerar que o coração, como centro das nossas emoções, sentimentos e afetos, precisa estar conectado com a razão. Assim, não se trata de ofuscar ou desvalorizar a razão, pelo contrário, a potência dela torna-se mais significativa e vibrante quando atravessada pela pluralidade de afetos que perpassam os seres:

Corazonar é uma resposta insurgente para enfrentar as dicotomias excludentes e dominantes construídas pelo Ocidente, que separam o sentimento do pensamento, o coração da razão. Implica sentir-pensar uma forma de quebrar a fragmentação que a colonialidade fez da condição humana. No raciocinar, a palavra única conota a ausência do afetivo, a razão é o centro, e nela a afetividade não aparece nem na periferia. **Corazonar busca reintegrar a dimensão da totalidade da condição humana, pois nossa humanidade repousa tanto na dimensão da afetividade quanto na da razão** (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 11, tradução do espanhol nossa; destaque nosso).

O autor também nos lembra que muitos dos sentidos e significados da vida são tecidos a partir dos encontros com as/os outras/os. Para enfrentar o que ele denomina de *colonialidade da alteridade*, compreendida como a subalternização e invisibilização das/os outras/os (seres colonizados) pelo sistema colonial, o autor nos convoca a também descolonizar essa alteridade, por reivindicar que são esses encontros com as/os outras/os que nos protegem da solidão, por sermos seres sociais, e possuem a capacidade de semear novas criações coletivas nos diversos espaços da existência (GUERRERO ARIAS, 2010). O *aquecimento da razão* e o *corazonar* inspiraram construções como as *metodologias sensíveis co-labor-ativas*:

Elas transcendem as propostas de pesquisas e metodologias participativas por considerarem a participação mais que uma devolução, partilha, troca ou *empowerment* com os sujeitos sistematicamente excluídos ou tutelados. Trata-se de pensar a pesquisa como uma *co-criação* para a produção de conhecimentos *co-labor-ativos*, assim como a intervenção no mundo uma *corresponsabilidade* decorrente do trabalho conjunto, um *co-laborar* de natureza simultaneamente ética, política e epistemológica (FASANELLO; NUNES; PORTO, 2018, p. 401).

Por meio dessas confluências de perspectivas, é possível perceber, principalmente com o coração, que estão sendo abertos caminhos de reconexão dos humanos com o mundo dos afetos. Em sintonia com esses anúncios, nascem as propostas das *Metodologias co-labor-ativas sensíveis*. Para compreendê-las, é necessário um mergulho inteiro em suas profícuas sugestões. Elas são *co-labor-ativas*, e não colaborativas, porque com o *co* é agenciado o coração, e todos os afetos que ele carrega, para uma construção coletiva e compartilhada de saberes. Assim, não se pesquisa *sobre*, mas *com* os sujeitos. O *labor* nos lembra que toda construção significativa envolve trabalho. São *ativas* porque precisamos nos movimentar para transformar. Além disso, são também sensíveis para possibilitar que a couraça rígida e quase intransponível da razão científica e do logocentrismo seja transpassada por um sentir que alimente e dê sentido às existências, por meio da imaginação criativa proposta pelas *artes* e pelo retorno à *sabedoria*. Por fim, essas caminhadas emancipatórias não podem ser extrativistas, ou seja, permitir que continuem sendo reproduzidos na academia a lógica que expropria os saberes e conhecimentos dos seres que foram colonizados e contribui para perpetuar as assimetrias entre a ciência e os saberes populares. É importante deixar evidente que a ordem em que as palavras foram escritas não propõe uma hierarquia ou superioridade de umas sobre as outras, todas elas são igualmente importantes e necessárias para o contínuo transformar da construção compartilhada de conhecimentos (FASANELLO; NUNES; PORTO, 2018; PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021).

Para Ailton Krenak e muitos outros povos indígenas, o coração é o centro de tudo e a origem de todo pensamento. É esse espaço que nos viabiliza e possibilita o que o pensador nomeia como *dança cósmica*, por meio da qual se compreende “*que lá fora e aqui dentro tudo é possível*”:

Se nós estamos nessa dança de produzir vida de fora pra dentro e de dentro pra fora, talvez a gente pudesse experimentar fazer esse movimento que pode traduzir o sentido de uma dança cósmica sem perder a relação com o coração, sem perder a relação com o centro disso que nos possibilita o sentimento de si (KRENAK, 2022).³³

A dança cósmica proposta por Ailton Krenak tem muita sintonia com as reflexões a

³³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=UJvRioBMSN8>. Acesso em 14 nov. 2022.

respeito dos poderes da dança trazidas por Silvia Federici (2022). A autora convida-nos a pensar além da subjugação dos corpos exercida pelo capitalismo, o qual tenta, há séculos, enclausurar os seres vivos em espaços e movimentos limitados e limitantes, com o intuito de que esses corpos disciplinados e mecanizados possam gerar cada vez mais lucros. Silvia Federici, entretanto, desafia-nos a perceber as potências e resistências presentes nos corpos, que foram adquiridas e acumuladas por uma história de entrelaçamento com os outros seres e com os diversos elementos da natureza. Os corpos podem muito mais do que ousamos imaginar:

Nosso corpo tem motivos que precisamos conhecer, redescobrir e reinventar. Precisamos ouvir sua linguagem para nos guiar para nossa saúde e cura, assim como precisamos ouvir a linguagem e os ritmos do mundo natural para nos guiar para a saúde e cura da Terra. Sendo constitutivo do corpo o poder de afetar e ser afetado, de mover e ser movido (capacidade indestrutível que só se esgota com a morte), nele reside uma qualidade política imanente: a capacidade de transformar a si mesmo e aos outros, e de mudar o mundo.³⁴

Os movimentos dançantes dos corpos. A dança é audaciosa porque por meio dela existem inúmeras possibilidades de ritmos e movimentos. Essa foi uma das principais descobertas que realizei durante a experiência com a dança afro. Aos poucos, ao me permitir relaxar e deixar que fluísse pelo meu corpo os cantos e os tambores, pude vivenciar algo inédito. Pela primeira vez, ao invés de a minha consciência racional determinar os movimentos do meu corpo, eram os sentidos e o chacoalhar desse corpo que estavam alimentando a minha consciência. Quantas existências estavam adormecidas em mim e até então eu não havia me dado conta? Se existem múltiplas possibilidades para movimentar e energizar o corpo, por que não pensar que existe também um enorme leque de possibilidades para viver? Assim como Ailton Krenak e Silvia Federici, reivindico um viver dançante para transformarmos a nós mesmas/os e o mundo que nos cerca.

Consideramos que esse viver dançante pode contribuir na construção da justiça cognitiva, ajudando dessa forma a visibilizar os saberes e conhecimentos dos povos que foram colonizados. Para realizar um exercício de diálogos de saberes entre as epistemologias críticas e os aportes que esses sujeitos mobilizam, necessariamente vamos precisar nos descentrar de uma razão estritamente científica e rígida, para conseguir compreender e interagir com todo o campo subjetivo, artístico, afetivo, sensível e intuitivo que pensadores como Ailton Krenak e Nego Bispo anunciam:

A partir das sabedorias ancestrais sempre se soube que a nossa humanidade não reside apenas na razão, mas que o ser humano, desde os tempos mais antigos, teceu

³⁴ Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/federici-elogio-do-corpo-dancante/>. Acesso em 11 jan. 2022.

a vida do coração, da afetividade, dos universos de sentido que possibilitam as emoções (GUERRERO ARIAS, 2010, página 11).

Os povos originários e afro-diaspóricos da América Latina possuem muito em comum. Essas convergências podem ser percebidas e captadas tanto pelos históricos de lutas e resistências durante os últimos cinco séculos de colonização europeia, que garantiram a sobrevivência desses povos, como também pela enorme capacidade que eles possuem de, ao compreenderem-se natureza, produzirem conhecimentos que extrapolam os espaços da racionalidade logocêntrica, o que Suely Rolnik (2018) denomina como um “saber eco-etológico”:

O modo de decifração próprio do poder de avaliação dos afetos é extracognitivo, o que costumamos chamar de “intuição”. No entanto, o uso desta palavra se presta a mal-entendidos por sua desqualificação em nossa cultura que, ao reduzir a subjetividade ao sujeito, despreza tudo aquilo que não é da ordem da cognição que lhe é própria e nos impõe a hegemonia de um logocentrismo. Por essa razão, proponho substituí-la por “**saber-do-corpo**” ou “**saber-do-vivo**”, um “**saber eco-etológico**” (p. 111; destaque meu).

É surpreendente e ao mesmo tempo esperançoso pensar que, apesar de todas as violências perpetuadas pelo colonialismo, muitos povos tenham não somente sobrevivido aos processos de genocídio, etnocídio e memoricídio (BÁEZ, 2010), como também estejam conseguindo preservar as suas ontologias, cosmopercepções e sabedorias ancestrais. Pensadoras/es pretas/os e indígenas, como Zica Pires, Anacleto Pires, Nego Bispo, Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami e tantas/os outras/os são inspirações que, em diálogos horizontais com os intelectuais pós-coloniais, decoloniais e descoloniais, fornecem luzes e pistas de que existem muitos mundos possíveis e já existentes, assim, é preciso considerar e celebrar essa copresença igualitária (como simultaneidade e contemporaneidade) (SANTOS, 2017), para enxergar, sonhar e se comprometer coletivamente com um mundo solidário, justo, equilibrado, saudável, belo e respeitoso com todos os seres, como lembra Solón “*Descolonizar-se é dismantelar esses sistemas políticos, econômicos, sociais, culturais e mentais que imperam*” (2019, p. 31).

Assim, pode-se perceber que tanto o pensamento decolonial latino-americano como as epistemologias do Sul partem de uma mesma perspectiva crítica à modernidade e ao projeto colonial, capitalista, heteropatriarcal e racista ainda hegemônico. No entanto, esses movimentos possuem características singulares, pois, enquanto as/os pensadoras/es decoloniais estão mais voltadas/os para os processos relacionados à América Latina, as/os pensadoras/es das epistemologias do Sul fazem movimentos complexos de refletir a respeito de realidades diversas, como aquelas do continente africano, asiático e latino-americano.

Certamente existem embates teóricos em torno dos conceitos e teorias elaborados para fundamentar essas perspectivas descoloniais, mas, em certa medida, os conhecimentos construídos por esses grupos podem ser considerados bastante complementares e comprometidos com as lutas por transformação.

7.3 FEMINISMOS DESCOLONIAIS E OS ECOFEMINISMOS

Belonísia era a fúria que havia cruzado o tempo. Era filha da gente forte que atravessou um oceano, que foi separada de sua terra, que deixou para trás sonhos e forjou no desterro uma vida nova e iluminada. Gente que atravessou tudo, suportando a crueldade que lhes foi imposta.
(VIEIRA JÚNIOR, 2019, p. 261).

[...] é indispensável mudar tudo para que nada fique como dantes e colocar no centro a vida em todas as suas formas.
(CUNHA, 2023)³⁵.

Ao mesmo tempo em que houve um processo de reconhecimento por parte de autoras/es oriundas/os ou aliadas/os do Sul a respeito da relevância de discutir com seriedade e centralidade os processos de dominação/exploração perpetuados pela modernidade colonial, houve também, nas últimas décadas, a emergência de importantes movimentos, no âmbito acadêmico e para além dele, que têm abordado as especificidades que dizem respeito à violência heteropatriarcal, entrelaçada ao colonialismo e ao capitalismo, nas sociedades mais afetadas pelo *monstro de três cabeças* (CUNHA, 2022). Essas autoras têm refletido sobre a constatação de que o feminismo de origem europeia, majoritariamente branco e que, assim como a ciência moderna, durante bastante tempo considerou-se como um conhecimento universal, muitas vezes invisibiliza, desvaloriza e menospreza as características específicas das violências/resistências que se expressam nas vidas das mulheres que habitam os Suis. A partir desta crítica, nas últimas décadas houve a emergência e o fortalecimento de uma ampla diversidade de correntes e grupos que buscam romper com essa hegemonia e construir caminhos outros de feminismos, entre eles os *feminismos descoloniais* (LUGONES, 2014). A pensadora argentina María Lugones (2014) foi uma das principais impulsionadoras dos feminismos descoloniais na América Latina. A autora acrescentou às discussões descoloniais no continente a relevante perspectiva da *colonialidade do gênero*, a partir da compreensão de que *a categoria gênero precisa de ser analisada como uma imposição colonial*:

Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrinsecamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são

³⁵ Disponível em: <https://formadevida.org/tcunhatfdv25>. Acesso em 10 abril 2023.

obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos (p. 948).

Assim, para enfrentar e superar a colonialidade do gênero, é necessário descolonizá-lo:

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir/resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. Deve incluir “aprender” sobre povos. Além disso, **o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela.** [...]. Minha intenção é focar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. **Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial”** (LUGONES, 2014, p. 40,41, destaque meu).

As reflexões propostas por Lugones (2014) promovem um deslocamento das análises a respeito do processo de dominação a partir das lentes da colonialidade do gênero. A autora apresenta-nos a construção colonial e intencional das categorias “homem” e “mulher”, as quais se desdobram em imposições como a heteronormatividade, sendo esse um dos nós estruturais da modernidade/colonialidade. Lugones discorre sobre o peso da dominação dessas categorias do gênero sobre os povos originários das Américas, confirmada por meio da redução dos seres originários a uma não-humanidade pelo pensamento europeu colonial, ou, quando muito, a uma sub-humanidade. Esses seres eram e ainda são classificados como “machos” ou “fêmeas”, pois nem dignos de serem denominados como homens ou mulheres elas/es eram/são, por não se encaixarem no modelo de humanidade preconizado pelos dominadores. Assim, torna-se fundamental que sejam construídas formulações a respeito da colonialidade do gênero a partir de uma perspectiva racializada (LUGONES, 2014).

Os feminismos descoloniais foram inspirados por outras pensadoras que já discutiam a respeito das especificidades dos feminismos em sociedades colonizadas, como por exemplo as impulsionadoras dos *feminismos subalternos*. Ballestrin (2017) realiza uma importante reconstrução histórica sobre os encontros e diálogos entre o pensamento pós-colonial e o feminismo, que se intensificaram principalmente a partir dos anos 1980. De acordo com a autora, compreende-se por feminismos subalternos:

[...] convém notar que a expressão “feminismos subalternos” [...] alude à

subalternidade no interior do próprio feminismo, nos termos de Gayatri SPIVAK (2010). Aqui há uma dupla construção: ao mesmo tempo em que denunciam o silenciamento de várias expressões do feminismo (intencional?), os diversos feminismos subalternos agenciam um antagonismo irreconciliável diante de um feminismo “elitista”, porque hegemônico: ocidental, branco, universalista, eurocêntrico e de Primeiro Mundo (p. 1036).

[...] gostaríamos de sugerir que a ideia de feminismos subalternos pode agregar diferentes movimentos de mulheres feministas, acadêmicas ou não: **feminismo pós-colonial, feminismo terceiro-mundista, feminismo negro, feminismo indígena, feminismo comunitário, feminismo mestiço, feminismo latino-americano, feminismo africano, feminismo islâmico, feminismo do Sul, feminismo decolonial, feminismo fronteiriço, feminismo transcultural** etc. Em geral, esse amplo espectro de caracterizações está relacionado com marcações geopolíticas, étnico-raciais e culturais (p. 1040; destaque meu).

Ballestrin (2017) apresenta as principais referências acadêmicas em torno dos feminismos subalternos, que possui como uma das pioneiras a pensadora indiana Mohanty, a qual, ainda na década de 1980, publicou uma obra que se tornou emblemática, intitulada “*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*”³⁶ (MOHANTY, 2008), e pensadoras contemporâneas decoloniais, como as argentinas María Lugones, abordada anteriormente neste texto, e a antropóloga Rita Segato. Ballestrin (2017) reflete a respeito da invisibilização da perspectiva de gênero nas obras dos autores decoloniais latino-americanos, crítica também anunciada por alguns membros do Grupo Modernidade/Colonialidade. A autora contesta inclusive algumas tentativas de incorporação destas discussões por esses autores, os quais muitas vezes incorrem em abordagens reducionistas e equivocadas quando se propõem a refletir a respeito da colonialidade do gênero.

Nesse caldeirão de abordagens diversas, que começaram a emergir com maior potência nas últimas décadas, em torno das discussões feministas nos seus, houve também um processo de diálogos e aproximações entre os debates propostos pela ecologia, que questionava os impactos sobre o ambiente e a saúde humana intensificados pela industrialização, e as correntes diversas dos feminismos, que deram origem ao *Ecofeminismo*. O Ecofeminismo consolidou-se como um campo de conhecimentos que engloba uma diversidade de aportes com origens e perspectivas variadas. Por isso, em algumas situações, opta-se por referir-se a esse campo no plural, como ecofeminismos. No entanto, apesar da diversidade, essas teorias têm em comum a combinação de reflexões críticas do feminismo e da ecologia (PULEO, 2013):

Entendo o ecofeminismo como o reconhecimento de dois assuntos inacabados na ética e na filosofia política. Por um lado, temos a tarefa iniciada, mas não concluída,

³⁶ Obra não traduzida para o português. Em tradução livre “Sob os olhos do Ocidente: Academia feminista e discurso colonial”.

de alcançar uma sociedade e uma cultura verdadeiramente igualitárias e não androcêntricas; por outro, a certeza de que algo deve ser feito para parar a contagem regressiva para as mudanças climáticas, a poluição ambiental e a destruição da biodiversidade (p. 48).

A origem histórica do Ecofeminismo remonta às décadas de 1970 e 1980, quando pensadoras feministas, inicialmente nos países localizados ao Norte global, começaram a demonstrar preocupações e a denunciar a contaminação ambiental por diversas substâncias químicas e a medicalização exagerada dos corpos das mulheres, ao mesmo tempo em que refletiam a respeito das repercussões esperadas na saúde humana “*Podemos estabelecer que os temas fundamentais que favoreceram o surgimento do ecofeminismo foram a preocupação com a saúde, o medo de um holocausto nuclear, o pacifismo e a ascensão do movimento de libertação animal*” (SESMA, 2016, p. 211).

No entanto, houve uma forte resistência a estas primeiras manifestações ecofeministas por parte do feminismo hegemônico ocidental, devido às análises iniciais serem interpretadas como essencialistas por supostamente apresentarem uma perspectiva biologicista para refletirem sobre problemas modernos como as guerras, ao vincularem os homens aos conflitos bélicos e às tecnologias destruidoras, enquanto as mulheres eram consideradas as protagonistas no enfrentamento desta destruição, defesa essa que era compreendida como aliada à lógica patriarcal que vincula diretamente as mulheres à natureza (Ibidem).

Apesar desses embates e contradições iniciais, ao longo das últimas décadas houve um crescimento significativo das correntes ecofeministas mundo afora. Puleo (2007) destaca como uma das principais correntes a protagonizada pela filósofa altermundialista indiana Vandana Shiva e pela socióloga alemã Maria Mies. As duas autoras estão envolvidas em um trabalho direcionado a denunciar a vulnerabilização das populações, com ênfase na vida das mulheres, desencadeada pela implementação de grandes empreendimentos nos países do Sul. Elas elaboram uma crítica bem fundamentada sobre as consequências nefastas desse desenvolvimento e da ciência moderna à vida das mulheres, implicados no aprofundamento das desigualdades e opressões de gênero:

[...] uma ciência que não conhece sentimentos, nem moral, nem responsabilidade: para produzir essa tecnologia, em todos os seus avatares, eles precisam de violência. Compreendemos também que as mulheres em todo o mundo, desde o início do patriarcado, também eram tratadas como 'natureza', desprovidas de racionalidade, seus corpos funcionando da mesma forma instintiva que outros mamíferos. Como a natureza, elas podem ser oprimidas, exploradas e dominadas pelo homem. As ferramentas para isso são a ciência, a tecnologia e a violência (MIES, 2016, p. 30).

Existem também correntes ecofeministas em países da América Latina. Entre elas,

destaca-se o trabalho da teóloga brasileira Ivone Gebara, que busca evidenciar “*os efeitos da destruição ambiental em mulheres pobres e seus filhos, povos indígenas e animais selvagens*” (PULEO, 2007, p. 52). A autora também destaca que esse ecofeminismo de origem católica busca romper com uma perspectiva de um Deus afastado da humanidade e com uma ideia de desprezo pelo corpo. Assim, essa corrente do ecofeminismo “*busca o empoderamento das mulheres latino-americanas e convoca a conceber a transcendência como respeito e reconhecimento do sublime da Natureza*” (Ibidem, p. 52).

Além dessa vertente católica, nas últimas décadas tem se consolidado na América Latina uma perspectiva ecofeminista que Svampa (2021) caracteriza como *feminismos ecoterritoriais*, a partir de um envolvimento de mulheres diversas (camponesas, indígenas, negras, dentre outras) em processos de lutas que denunciam a perpetuação e atualização do sistema colonial por meio da expropriação dos seus *corpos-territórios*. A construção da abordagem *corpos-territórios* emergiu das lutas travadas por mulheres latino-americanas contra o avanço das fronteiras neoliberais no continente, materializado em empreendimentos como os megaprojetos de mineração. Esse é um termo portanto de origem não acadêmica, formulado a partir de uma compreensão profunda das mulheres de que havia um processo contínuo entre a exploração de seus corpos e seus territórios, assim, abordar essas violências de forma segmentada era mais uma armadilha da lógica dicotômica perpetuada pelo sistema de poder hegemônico. Coube a essas mulheres perceber a necessidade de restabelecer conexões e construir as suas (re)existências por meio de uma percepção integradora:

Corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação. A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são "individuais", mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas (GAGO, 2020, p.107).

A potência da abordagem *corpos-territórios* pode ser percebida tanto na ampliação que ela aporta aos contextos de lutas territoriais, auxiliando na elaboração de análises complexas, como também na visibilização e no fortalecimento das reivindicações feministas pela garantia de respeito e dignidade aos corpos interpretados como femininos, historicamente desvalorizados e submetidos às mais diversas formas de violências. Assim, proteger o território necessariamente convoca à proteção dos corpos lidos como femininos,

da mesma forma que para proteger os corpos femininos é necessário proteger o território incessantemente, sempre lembrando que *corpos e territórios* estão radicalmente interligados.

Além de as mulheres serem a parcela da população mais ameaçada e atingida por esse modelo de desenvolvimento, são também elas as principais responsáveis por organizarem as resistências em seus territórios, sem deixarem de lado as suas tarefas históricas de cuidado com as comunidades e famílias. De acordo com Svampa (2021), os enfrentamentos dessas mulheres no contexto atual da América Latina podem ser organizados em quatro eixos principais: *Impacto ambiental e zonas de sacrifício; Água, território e extrativismo; Corpos e territórios; e a luta por terras e soberania alimentar*. Este compilado proposto por Svampa têm bastante proximidade com a defesa realizada por Shiva e Mies a respeito do protagonismo das mulheres mundo afora no enfrentamento ao modelo de desenvolvimento hegemônico, sem perder de vista a proposição de novas formas de ser e estar no planeta:

O terreno comum para a libertação das mulheres e a preservação da vida na terra deve ser encontrado nas atividades daquelas mulheres que se tornaram vítimas do processo de desenvolvimento e que lutam para conservar sua base de subsistência: por exemplo, as mulheres Chipko na Índia, mulheres e homens que se opõem ativamente à construção de megabarragens, mulheres que lutam contra usinas nucleares e contra o despejo irresponsável de resíduos tóxicos em todo o mundo e muitos mais em todo o mundo (SHIVA; MIES, 2016, p. 58).

Assim, a perspectiva ecofeminista, apesar de possuir um amplo leque de discussões e englobar uma diversidade complexa de pensamentos, converge na compreensão de que existe em entrelaçamento de questões e desafios comuns, os quais dizem respeito às realidades de mulheres que vivem e lutam mundo afora:

[...] compartilhamos preocupações comuns que emergem de uma política global invisível na qual as mulheres de todo o mundo estão enredadas em sua vida cotidiana; e uma convergência de pensamento decorrente de nossa participação nos esforços das mulheres para manter vivos os processos que nos sustentam (SHIVA; MIES, 2016, p. 42).

Puleo (2007) destaca que uma das correntes atuais do ecofeminismo, denominada *construtivista*, é contrária ao atrelamento essencialista de origem patriarcal entre mulheres e natureza, ao refletir sobre a construção histórica e social dessa imposição, e propõe que tanto homens como mulheres são na verdade natureza e cultura. A autora também realiza uma crítica às dicotomias hierarquizantes impostas pela modernidade e perpetuadas para garantir a permanência das desigualdades. De acordo com a autora, o ecofeminismo construtivista assim elabora:

Sua análise das oposições natureza/cultura, mulher/homem, animal/humano, sentimento/razão, matéria/espírito, corpo/alma mostrou o funcionamento de uma hierarquia que desvaloriza a mulher, a Natureza, os animais, os sentimentos e o corpóreo, ao mesmo tempo que identifica os homens com a razão e a cultura. O domínio tecnológico do mundo seria o último avatar desse pensamento

antropocêntrico (que só valoriza o humano) e androcêntrico (que tem o masculino como seu paradigma do humano, pois foi construído social e historicamente pela exclusão das mulheres). Incorporando as contribuições do pensamento de Carol Gilligan e outras teóricas da ética do cuidado, mostra-se que a desconsideração de determinados valores (empatia, cuidado...), relegados à esfera feminizada do doméstico, tem levado a humanidade a uma carreira de suicídio de confrontos bélicos e destruição do planeta (PULEO, 2007, p. 52, 53).

Por meio desta perspectiva, é possível captar a importância da escuta atenta e ativa das mulheres e dos feminismos para compreender profundamente e enfrentar os desafios das crises civilizatória e planetária em curso. Ao mesmo tempo em que a perspectiva de gênero que nos permite conhecer as históricas opressões patriarcais contra as mulheres, a invisibilização e tentativa de silenciamento delas, além do desprezo pelos aprendizados de valores considerados estritamente femininos, tem muito a contribuir com a ampliação dos debates ecológicos, especialmente na ecologia política, as discussões ecológicas em torno das crises climática e planetária, dos crimes e injustiças ambientais, e das contaminações que vulnerabilizam as comunidades e sobrecarregam ainda mais as mulheres, também têm bastante a contribuir para o alargamento das construções feministas:

Dado que o androcentrismo está subjacente, como podemos ver, aos diferentes ramos de conhecimento e esferas do saber, trabalhar para torná-lo visível e superá-lo é imprescindível. De fato, a visão androcêntrica do mundo levou a humanidade a uma situação de crise global: crise de valores, de civilização, econômica, energética, ambiental, entre outras. Acreditamos que a ética e a política ecofeministas podem contribuir para a superação do androcentrismo e para a construção de um mundo mais justo, sustentável e igualitário (SESMA, 2016, p. 204).

Por outro lado, também é necessário ressaltar que reconhecer o protagonismo das mulheres e incorporar as reflexões e dimensões aportadas pelo ecofeminismo não significa colocar somente sobre as mulheres a responsabilidade da enorme transformação que precisamos implementar na sociedade, pois isso acarretaria mais uma obrigação desigual e violenta sobre esses seres que já têm acumulado tarefas e preocupações em demasia nas sociedades patriarcais. Mais do que uma transformação meramente material, as pensadoras ecofeministas críticas defendem que é necessário repensar os diversos valores e paradigmas que movimentam as sociedades modernas, em especial a relação hierárquica e autoritária dos seres humanos entre si e com os demais componentes da natureza. Assim, os diálogos feministas com a ecologia são importantes porque:

O ecologismo nos dá uma perspectiva holística para entender que vivemos em ecossistemas nos quais todos os elementos estão inter-relacionados e dependem uns dos outros. Ele nos adverte que estamos caminhando para um abismo sem volta e que é hora de descobrir formas mais prazerosas de viver, da alimentação à administração do nosso tempo (o que não significa voltar a uma sociedade primitiva, longe disso). Também nos dá uma visão superadora do antropocentrismo, daquela visão narcísica e ingênua de nossa espécie que pensa o

antropos como o centro do mundo, como o doador de sentido de tudo o que existe (PULEO, 2013, p. 51-52).

A perspectiva feminista é capaz de ir além das categorias do patriarcado que estruturam o poder e o significado na natureza e na sociedade. É mais amplo e profundo porque situa a produção e o consumo no contexto da regeneração. Isso não apenas relaciona questões que até agora foram tratadas como separadas, como vincular produção com reprodução, mas, mais significativamente, ao fazer essas ligações, o feminismo ecológico cria a possibilidade de ver o mundo como um sujeito ativo, não apenas como um recurso a ser manipulado e apropriado. Problematiza a “produção” ao expor a destruição inerente a muito do que o patriarcado capitalista definiu como produtivo e cria novos espaços para a percepção e experiência do ato criativo (SHIVA, 2016, p. 90).

Ao mesmo tempo em que defende e fundamenta a necessária articulação entre o feminismo e a ecologia, representada pelas correntes ecofeministas, Puleo (2013) ressalta a importância de o campo ecológico, em especial as perspectivas que partem de uma compreensão crítica, como a ecologia política, acolher os valiosos aportes feministas, não apenas para ampliarem os seus escopos teóricos, mas principalmente para transformarem as suas práticas acadêmicas e políticas, muitas vezes ainda emaranhadas na reprodução de opressões patriarcais. A autora também realiza uma crítica contundente ao lugar de superioridade que o ser humano julga ocupar no mundo. Essa perspectiva é reforçada pela construção patriarcal que valoriza as guerras e a destruição, enquanto inferioriza os cuidados. Tais concepções, de forma geral, são internalizadas pelos indivíduos e têm fomentado um estar em sociedade direcionado por valores individualistas, egoístas, competitivos e consumistas. Na contramão disso, as pensadoras ecofeministas têm proposto discussões em torno da necessidade de reconstruirmos uma relação harmônica com a natureza, reconhecendo-nos como natureza, e que priorize o cuidado com a vida, em suas diversas formas de manifestação, e não apenas as humanas.

A racionalidade moderna ocidental, sustentada pela tríade colonialismo, capitalismo e heteropatriarcado, tem implementado ao longo dos últimos séculos uma perspectiva dualista, dicotômica e hierarquizante sobre as principais categorias que atravessam as sociedades. A partir dessa lógica, o homem é superior à mulher; o homem é superior à natureza; a mente é superior ao corpo; a mente é superior às emoções; a ciência é superior aos conhecimentos tradicionais; o trabalho produtivo é superior à reprodução social etc. A formulação dessas escalas tem cumprido o papel de legitimar as dominações e violências perpetuadas historicamente contra as mulheres, a natureza, os territórios, os saberes dos povos originários e os cuidados com a vida (HERRERO, 2018).

Toda essa construção intencional resultou na hegemonia de uma sociedade que considera como o centro da vida a produção mercantil regulada por um mercado que propicia

a acumulação de capital nas mãos de uma ínfima parcela da população, composta na sua maioria por homens brancos oriundos das grandes potências mundiais, e a distribuição de consequências negativas a uma grande parcela da população: empregos precarizados; violência contra as mulheres; racismo; estímulo ao hiperconsumismo; pandemias e demais adoecimentos; contaminação ambiental; destruição dos ecossistemas, dentre outras:

A necessidade de crescimento da economia acaba por justificar a retirada de direitos trabalhistas, a destruição do território, a eliminação dos serviços públicos ou a reforma do código penal. Qualquer coisa merece ser sacrificada pelo objetivo superior do crescimento econômico. E nós a incorporamos de tal maneira em nossos esquemas racionais que são minoritárias as vozes críticas que denunciam o risco de buscar o crescimento econômico como um fim em si mesmo, sem perguntar a que custo, para satisfazer o quê e quem se apropria dos benefícios desse crescimento (HERRERO, 2018, p. 28, tradução do espanhol minha).

Apesar das diversas trajetórias históricas e conceituais das vertentes ecofeministas, há uma elaboração conjunta a respeito da centralidade que os temas da reprodução social da vida e do cuidado em sociedade precisam conquistar para que sejam superadas as crises planetária e civilizatória. As pensadoras ecofeministas compreendem que as crises atuais foram originadas e são perpetuadas por um sistema capitalista patriarcal antropocêntrico e androcêntrico que valoriza somente as atividades consideradas produtivas e lucrativas, ao mesmo tempo em que invisibiliza o trabalho intenso voltado para a reprodução social da vida, como a alimentação, os diversos cuidados domésticos, a educação das crianças etc., dimensões fundamentais para a manutenção das vidas, no entanto, geralmente menosprezadas pelo sistema hegemônico por não serem contabilizadas de forma monetária e por serem realizadas majoritariamente pelas mulheres (BELTRÁN, 2019).

Essas dimensões, entretanto, são essenciais inclusive para a perpetuação do capitalismo, pois, desde as suas origens, esse sistema tem se beneficiado do trabalho não-remunerado e cotidiano das mulheres para garantir o seu funcionamento. O que se apresenta como imperioso, portanto, é a constatação de que esse sistema gerou e está agravando as crises atuais, e, por isso, é fundamental desmontá-lo, ao mesmo tempo em que devem ser reconfiguradas (nos planos econômico, político, cultural, intersubjetivo, ético e comunitário) as relações sociais, entre elas as de gênero, a partir de um despertar radical e coletivo sobre o que é essencial à vida, ou, como dizem as pensadoras ecofeministas, ao compreender qual seria “*a vida que merece ser vivida*”.

Trata-se, portanto, de refletir a respeito de dimensões mais amplas do que a divisão equânime do trabalho doméstico (também fundamental, evidentemente), mas de reconhecer que, dentre as crises que rodeiam a humanidade, existe uma crise de cuidados que precisa ser encarada de frente, pois os valores que são propagados hegemonicamente pela sociedade

moderna reforçam uma perspectiva individualista, competitiva, egocêntrica, perpassada por muitas assimetrias, que destoa de ensinamentos relacionados ao cuidado consigo, com a natureza, com os outros seres e em sociedade. Assim, o cuidado, dimensão tão relevante para enfrentar um mundo de catástrofes e pandemias, não foi cultivado como deveria, sendo desprezado e relegado muitas vezes aos setores mais oprimidos da sociedade, como as mulheres negras no Brasil. Desta forma, contribuições contemporâneas e críticas do ecofeminismo destacam que, ao invés de imputar somente às mulheres os processos de transformação social, como se fossem poucas as muitas e extenuantes obrigações atribuídas a elas, deve-se considerar esses desafios coletivamente:

Não se trataria de exaltar o interiorizado como feminino, de fechar de novo as mulheres no espaço reprodutivo, negando-lhes o acesso à cultura, nem de responsabilizá-las pela enorme tarefa de lutar contra o capital e resgatar a vida no planeta. **Trata-se de visibilizar a submissão, denunciar a lógica amoral do sistema, assinalar responsabilidades, inverter a ordem de prioridades de nosso sistema econômico e corresponsabilizar homens e mulheres em todos os trabalhos necessários para a sobrevivência** (PASCUAL, 2010)³⁷.

Assim, as mulheres, que já eram diretamente afetadas pelo heteropatriarcado antes mesmo de serem consolidados o colonialismo e o capitalismo, têm enfrentado múltiplas formas de opressões, que perpassam tanto as dimensões materiais de violência contra os seus corpos, como as numerosas tentativas de invisibilização e silenciamento dos seus saberes e conhecimentos. Não por acaso, os cuidados com a vida nunca foram e continuam não sendo valorizados de forma geral na sociedade, pois são desempenhados por mulheres e muitas vezes não são remunerados. No entanto, quem consegue (sobre)viver sem cuidados? E, na atualidade, em um planeta dominado por crises de várias ordens e pandemias, como repensar as formas de ser e estar no mundo sem rediscutir profundamente os cuidados com as vidas? (CUNHA; VALLE; VILLAR-TORIBIO, 2019).

Ao invés de romantizar e essencializar o papel fundamental das mulheres na promoção dos cuidados integrais com as vidas, as pensadoras feministas afirmam que os cuidados precisam ser compreendidos a partir de uma perspectiva ampliada, como imprescindíveis à manutenção das vidas, e, por isso, devem ser assumidos coletivamente por todas as pessoas na sociedade. Elas também ressaltam a complexa teia de dependência que os seres humanos possuem entre si - interdependência - e com os demais elementos da natureza - ecodependência. A ilusão de que seria possível existir de forma “autônoma”, sem depender de outras pessoas e subordinando as demais formas de manifestação da natureza,

³⁷ Disponível em: <https://alternatiba.net/es/2010/12/09/696-apuntes-sobre-ecofeminismo-las-mujeres-y-la-tierra-marta-pascual-decrecimiento/>. Acesso em 05 março 2021.

também foi uma vitória simbólica e material de um sistema produtivo fomentador de individualismos, competitividades e egoísmos, o que distanciou as pessoas de um viver empático, solidário e comunitário. Em sintonia com as pensadoras ecofeministas, a filósofa Madel Luz propõe uma síntese das principais características que compõem a crise ética do capitalismo e as suas repercussões na geração e perpetuação de uma sociedade segmentada e individualista:

[...] a crise ética do capitalismo leva à perda ou à colocação, em segundo plano, de valores sociais milenares (Luz, 1997, 2000, 2001b, 2003). Mais ainda, propicia a interiorização, para o mundo das relações socioculturais, de valores originados na racionalidade do mercado, tais como: *competição*, vista como lei da vida social; *sucesso* visto como vitória pessoal (com consequente exclusão ou dominação do outro); *individualismo*, visto como condição mesma do sucesso (sujeito individual concebido como centro da vida social, em contínua luta com outros indivíduos); *lucro*, categoria do mundo econômico, invadindo a esfera dos valores através do seu correspondente social, *vantagem* (os indivíduos sentindo-se no direito ou no dever de terem vantagem sobre os outros); *consumismo*, visto como sinal demonstrativo de sucesso (*ter*, ou mesmo *aparentar ter*, como expressão máxima do *ser*). (LUZ, 2008, p. 12; destaque da autora).

O ecofeminismo, portanto, é mais do que uma corrente de pensamento que busca a igualdade de gênero, ela está comprometida com o processo sistêmico de reconstrução das relações, as quais, como enfatiza Svampa (2015), estejam alicerçadas em valores como a reciprocidade, a cooperação e a complementaridade. Diante das discussões propostas pelas pensadoras ecofeministas, indagamos, **como o campo da Saúde Coletiva pode contribuir, em seu necessário processo de transição, para repensar o cuidado no mundo que se anuncia? Por outro lado, como a dimensão do cuidado, enquanto aspecto indispensável nas relações entre os seres, pode contribuir para essa necessária transição da Saúde Coletiva?** O cuidado passa pelo corpo, e é a partir do corpo e com o corpo que as reinvenções acontecem:

Transformar só é possível quando se inclui o próprio corpo, criando uma nova epistemologia e uma nova ética da natureza, que nos permitam recuperar o sentido profundo de pertencimento, de empatia, necessário para criar e recriar vida, riqueza, relações, humanidade, conhecimento e cultura (BELTRÁN, 2019, p. 118).

A estes questionamentos, vamos acrescentar mais alguns formulados pela argentina María Lugones. Ao discorrer sobre a diversidade e complexidade que envolvem os feminismos ao Sul, a pensadora lembra-nos que os desafios despertam mais dúvidas do que respostas “*Como aprendemos umas das outras? Como faremos isso sem nos causar dano, mas com a coragem de retomar a tessitura do cotidiano que pode revelar profundas traições? Como nos entrecruzarmos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho?*”, as quais levam a mais perguntas “*Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso?*”

(2014, p. 950).

8 CONTINUANDO OS DIÁLOGOS COM DOIS INTERLOCUTORES ORGÂNICOS: NEGO BISPO E AILTON KRENAK

8.1 O TRADUTOR QUILOMBOLA NEGO BISPO

Eu nasci no ano de 1959 no vale do rio Berlingas, numa comunidade chamada Pequizeiro, que fazia parte do conjunto de comunidades que formavam o povoado Papagaio, hoje município de Francinópolis, Estado do Piauí. Nessa região o uso da terra era demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar das pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado. Para nós o que valia era os perímetros que chamávamos de extrema, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e de compartilhar. Tanto é que a nossa roça era emendada com tantas outras roças que a chamávamos de roça de todo mundo. E nós podíamos pescar nos riachos e lagos, podíamos extrair frutos nativos e até cultivados, sem precisar pedir permissão a quem os cultivava. A consideração que devíamos era avisar o que tínhamos extraído. Talvez, por isso, até hoje muitas pessoas não entendam porque presenteávamos até os desconhecidos com o que tínhamos de melhor nas nossas roças (SANTOS, A.B., 2015, p. 81, 82).

Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nego Bispo, tem 63 anos e é quilombola do Quilombo Saco-Curtume (São João do Piauí/PI). Considera-se um cuidador da terra, aprendizado acumulado durante a sua vida pelo convívio com as mestras e os mestres de ofício. Participou do movimento sindical das/dos trabalhadoras/es rurais durante muitos anos. Atualmente, possui um ativismo político e militante no movimento quilombola e nos movimentos de luta pela terra. Nego Bispo fez parte da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) (PORFÍRIO; OLIVEIRA, 2021).

Nego Bispo pertence à primeira geração da sua família materna que teve acesso à alfabetização. Possui uma relação prazerosa com as palavras, transformando muitas das suas inquietações, indignações e dos seus sentimentos em poesia. Desde muito cedo, esteve envolvido com o registro dos saberes ancestrais da sua comunidade em documentos escritos. Por isso, considera-se um *relator de saberes* e um *tradutor*:

Quando provoço um debate sobre a colonização, os quilombos, os seus modos e as suas significações, não quero me posicionar como um pensador. Em vez disso, estou me posicionando como um tradutor. Minhas mais velhas e meus mais velhos me formaram pela oralidade, mas eles mesmos me colocaram na escola para aprender, pela linguagem escrita, a traduzir os contratos que fomos forçados a assumir (SANTOS, A.B., 2018, p. 44).

É autor dos livros “*Quilombos, modos e significados*” (2007) e “*Colonização, Quilombos: modos e significações*” (2015), além de numerosos poemas e artigos. Atuou como professor e mestre convidado do projeto Encontro de Saberes na Universidade de Brasília (UnB). Também participou como professor no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) (Ibidem). Nos

últimos anos, tem participado ativamente de diversos espaços (aulas, palestras, entrevistas, seminários, *lives* etc.) para compartilhar os seus saberes, que têm despertado a atenção tanto de setores acadêmicos como políticos por possuírem um caráter original e enraizado na sua trajetória quilombola.

As reflexões, e muitas vezes provocações, trazidas por Nego Bispo são importantes por vários aspectos. Em primeiro lugar, trata-se das formulações de um pensador que nasceu, amadureceu, cresceu, viveu e ainda vive em um território quilombola localizado no Piauí. Em várias passagens da sua obra e nas diversas entrevistas e *lives* das quais ele participa, Nego Bispo resalta a importância do modo de vida comunitário e coletivo para a sobrevivência dos quilombos ao longo dos séculos e a grande importância que as mestras e mestres de ofício tiveram em sua trajetória. Algo que chama a atenção na escrita do texto de Nego Bispo é que ele sempre se refere às pessoas primeiramente no feminino e depois no masculino, como muitas pensadoras feministas têm feito. Suspeito que essa escolha tenha relação com os diálogos que ele estabeleceu com diversas mulheres durante a escrita do livro, às quais ele agradeceu no início da obra.

O livro publicado por Nego Bispo em 2015, além de organizar os principais conceitos e abordagens propostos pelo pensador quilombola, também manifesta o intenso processo de amadurecimento do autor. Na parte final do livro, além do posfácio e dos textos de pessoas diversas (pesquisadoras/es, indígenas, quilombolas) que dialogam com a obra de Nego Bispo, há também alguns documentos escritos por Nego Bispo no passado e que são importantes para compreendermos a sua trajetória pessoal, como matérias publicadas em jornais e uma carta escrita à mão pelo autor comunicando a renúncia da diretoria da Federação dos Trabalhadores Agricultores e Agricultoras Rurais do Estado do Piauí (FETAG-PI).

Tais documentos são relevantes tanto do ponto de vista biográfico, para compreendermos a trajetória política de Nego Bispo, como também são necessários para percebermos as transformações dos seus pensamentos e como isso reverberou na linguagem que ele utiliza atualmente para comunicar as suas reflexões. Se, durante os anos 1980 e 1990, Nego Bispo assumia um papel de vanguarda na política sindicalista e partidária, adepto de um discurso crítico radical, dentro de um espectro considerado à esquerda, que repercutia em uma defesa que reivindicava a via revolucionária e a centralidade da luta de classes, ao longo dos últimos anos Nego Bispo tem priorizado uma atuação territorializada, vinculada aos laços comunitários e coletivos quilombolas. Além disso, está muito presente na sua trajetória atual a crítica aos espaços institucionalizados, sejam eles no Estado, nos partidos políticos ou sindicatos, e a permanente reivindicação de autonomia dos territórios quilombolas, além da

necessária construção de confluências entre os territórios Aldeia-Quilombo-Favela.

Outra transformação observada em suas narrativas é a incorporação dos saberes das mestras e mestres de ofício dos quilombos, e a construção de uma análise que evidencia os diversos elementos da natureza e reivindica a inseparabilidade entre o ser humano e a natureza. Ao refletirmos sobre essas percepções acerca da complexa trajetória de Nego Bispo, não pretendemos antagonizar o passado e o presente, muito menos determinar qual seria a fase mais relevante, o intuito ao fazer esse resgate é buscar visibilizar a espiral de experiências, vivências e aprendizados que acompanha a vida de Nego Bispo e como elas repercutem na sua existência e nas suas contribuições como pensador quilombola.

O meu encontro com Nego Bispo foi uma boa surpresa. A primeira vez que ouvi falar sobre ele foi em um grupo de estudos virtual sobre educação popular organizado por pesquisadoras/es da ENSP, onde realizava o meu doutorado, em 2020. No mesmo dia, procurei mais informações acerca dele na Internet e comecei a ler as obras e a assistir aos materiais audiovisuais dele disponíveis *online*. Essa descoberta me desestabilizou. A criticidade e radicalidade de Nego Bispo ecoaram dentro de mim de uma forma espantosa. Acredito que os afetos tenham sido mais intensos porque nesse mesmo ano estava passando por um mergulho de autoconhecimento, principalmente em relação à minha ancestralidade, o qual estava provocando um turbilhão de emoções dentro de mim. Havia reconhecido e começado a reivindicar a minha identidade negra há alguns anos, processo muito desafiador por nascer, crescer e viver em uma sociedade alicerçada no racismo estrutural, e, no meu caso em particular, também por ter sido criada em uma família branca que insistia em me dizer frases como “*você não é negra, você é morena*”, “*não pega muito sol na praia para não ficar preta*”, “*você fica mais bonita com o cabelo alisado, deveria fazer uma escova inteligente*”, e tantas outras violências sobre as quais nem suspeitava à época ser inadmissível de serem proferidas contra uma criança.

Nesse ano de 2020, porém, a consciência sobre a minha identidade e ancestralidade negras ganhou novos contornos, expandiu-se de uma compreensão mais racional e crítica sobre o racismo e começou a abrir outros espaços nos meus corpos. E uma das aberturas que precipitou esse despertar foi o encontro com a dança afro, que comecei a aprender nesse período. Quantos mergulhos. A dança afro me conduziu por lugares que eu nem suspeitava existirem em mim. E de repente fui percebendo que uma couraça dura e rígida que havia me acompanhado até então começava a ser estilhaçada. E foi durante esse ponto da caminhada que encontrei Nego Bispo. O mais interessante é que, a partir de perspectivas diferentes, tanto a dança afro como o Nego Bispo têm me ajudado a integrar essa ancestralidade negra dentro

de mim. Penso que, além da negritude, tem algo mais que me une ao quilombola Nego Bispo. Ao conhecer a trajetória dele, com o passado sindicalista e atualmente mais vinculado a um *sentipensar* enraizado no território, essa imagem construída por mim a respeito dele gera muita identidade com a minha própria trajetória de vida. Antes marcada principalmente pelas dores e indignações que as violências racistas e coloniais suscitaram em mim e em tantas/os irmãs/ãos negras/os, o acolhimento na dança afro e no universo de perspectivas que a existência de Nego Bispo representa facilitou em mim um processo de conexão com a força dessa ancestralidade que não somente sobreviveu, mas que ainda hoje constrói formas de encantar coletivamente a vida. É o eterno movimento de aquilombar-se.

E foi nesse *continuum* de conhecimento e autoconhecimento que comecei a perceber a relevância dos saberes contra coloniais reivindicados por Nego Bispo para o campo da saúde coletiva. Nego Bispo invoca comunalidade, solidariedade, generosidade, coletividade, e tantos outros valores e práticas que integram as existências quilombolas e que penso terem muito a alimentar uma reconexão de todas/os nós e da saúde coletiva com as diversas manifestações da vida. Por isso, escolhemos dançar com ele.

Fogo!...Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!...Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!...Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
 que os vão cansar se continuarem queimando
 Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo,
 Não queimarão a ancestralidade.
 (SANTOS, A.B., 2015, p. 45; destaque meu)

8.2 O PENSADOR INDÍGENA AILTON KRENAK

O que Ailton nos traz com sua presença é precisamente essa reconexão com nossa condição de viventes. Uma reconexão essencial para operar um deslocamento da cultura moderna ocidental que eu costumo chamar de antropro-falo-ego-logo-cêntrica, que orienta nosso desejo e nos torna não só cúmplices da destruição do planeta que essa cultura veio produzindo, mas agentes ativos dessa destruição. Pra finalizar essa apresentação, eu diria que por falar a partir desse deslocamento, fazendo essa reconexão, e não sobre esse deslocamento e essa reconexão, as palavras de Ailton têm poder de contágio, e é isso que faz com que sua atuação tenha uma potência, que é ao mesmo tempo e indissociavelmente uma potência pensante e uma potência política, onde o pensador e o ativista são um só. É assim desde sua primeira aparição pública, aquele discurso memorável no congresso

durante a constituinte em 1987, todos nós lembramos, e ele nunca mais parou.³⁸

Ailton Alves Lacerda Krenak, conhecido como Ailton Krenak, possui 69 anos. Nasceu no município de Itabirinha (MG), na região do vale do rio Doce, território do povo Krenak, cujo ecossistema foi afetado profundamente pela atividade de mineração. Há muitas décadas, tem atuado como ativista ambiental e indígena, dialogando com setores tanto no Brasil, como em diversas outras partes do mundo. Contribuiu para a organização da *Aliança dos Povos da Floresta* e para a criação da *União das Nações Indígenas* (UNI). O seu protagonismo como liderança indígena, durante o processo da constituinte na década de 1980, foi fundamental para a garantia dos direitos indígenas conquistados e incorporados à constituição de 1988. A sua atuação não se restringe a espaços formais, Ailton desenvolve atividades em um leque diverso de funções, sendo algumas delas como jornalista, produtor audiovisual, roteirista, palestrante, articulador, contador de histórias, poeta, professor, e por aí vai. Possui um vasto reconhecimento público acerca da relevância da sua contribuição, o qual culminou no recebimento de prêmios e títulos ao longo da sua trajetória, entre eles o título de doutor *honoris causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF/MG), atribuído a ele em 2016.

A apresentação inicial de Ailton Krenak é realizada por Suely Rolnik, pensadora com a qual ele tem compartilhado diversos debates. Optamos por inserir esse trecho de uma *live* na qual os dois participaram para introduzir a pequena biografia de Ailton Krenak porque nos parece que essa passagem consegue expressar bem a complexidade de apreender, traduzir e dialogar a partir da trajetória de Krenak, tendo em visto que ele é um ser que consegue integrar de forma equilibrada as várias camadas e dimensões de uma vida na qual cabem muitos mundos, e onde sempre há frestas para processos de expansão “*Assim como o fluxo da cachoeira, o tempo pra mim não teve grandes interrupções*”³⁹. Consideramos também fundamental sublinhar a trajetória coletiva de Ailton Krenak, que tem sido tecida a partir do entrelaçamento com o seu povo:

O ser Krenak é uma constituição de pessoa muito formada por um sentimento coletivo. O ser Krenak não consegue se constituir sozinho. Para além da experiência de responsabilidade social, responsabilidade com o outro, que é o que constitui cidadania, a experiência de ser para nós implica uma filiação com diferentes potências da vida aqui na Terra (KRENAK, 2020, p. 25).

³⁸ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=g4_hnApXhrU&list=PLp-aDfp8blLWW2t1USh519Ahtl9-mVao4&index=32. Acesso em 07/04/2022.

³⁹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xm7geCZDxwM&list=PLe4HuTvGZDkD7r5g3GBY3n-lwyv3aAd8f>. Acesso em 19/07/2022.

Ailton Krenak é reconhecido nacionalmente como uma importante liderança indígena. Há muitas décadas tem lutado pelos direitos dos povos indígenas, e, especialmente no ano de 1987, alcançou uma enorme visibilidade nacional durante a sua intervenção em uma das sessões da constituinte. Mais do que um discurso racional, Krenak optou por uma *performance* que até os dias atuais afeta as pessoas que assistem, pois ao mesmo tempo em que falava de forma emocionada sobre o sistemático desrespeito aos povos originários do Brasil, pintava o seu rosto de preto com o jenipapo:

[...] um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de hectares do Brasil.⁴⁰

A partir desse contexto, Krenak tem provocado em seus pronunciamentos reflexões sobre o atual momento de crises planetária e civilizatória no qual estamos inseridas/os. Para isso, ele tem compartilhado conosco conhecimentos construídos pelo seu povo e demais povos originários que habitam o Brasil e a América Latina. Apesar de trazer informações sérias e preocupantes sobre o futuro do planeta e da humanidade, chama a nossa atenção o fato de suas falas não terem uma tônica de desespero ou ansiedade, pelo contrário, boa parte dos pronunciamentos de Krenak são permeados de serenidade e poesia.

Apreender e dialogar com a amplitude das reflexões propostas por Ailton Krenak exige-nos um deslocamento. Deter-se a analisar o conteúdo dos seus discursos seria empobrecer a experiência que o encontro com ele proporciona. Até porque uma parte significativa do que Krenak procura anunciar encontra-se em dimensões que extrapolam a materialidade das palavras, sejam elas faladas ou escritas. Ele rompe com as correntes de uma pretensa razão lógica e mobiliza os diversos sentidos do corpo, dos sentimentos e das emoções que o acompanham. Por isso, quando Krenak observa os objetos no museu russo, ele comunica; quando Krenak mergulha no rio, ele comunica; e quando Krenak aplica rapé, ele continua comunicando:

Mesmo que as nossas comunicações toquem a questões com profundo sentido nas nossas vidas, nas realidades que nos cercam, esse nosso encontro proporciona uma situação de falas que transcende a comunicação com a cabeça. Ele comunica em muitos outros termos o nosso sentimento de filhos de Gaia.⁴¹

O que Ailton Krenak representa com sua forma de existir e comunicar com o mundo tem muita relação com a perspectiva de *sentipensamiento* concebida por Fals Borda (1986)

⁴⁰ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=TYICwL6HAKQ>. Acesso em 19 jul. 2022.

⁴¹ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=BMHhR0MDRV8&list=PLp-aDfp8blLWW2t1USH519Ahtl9-mVao4&index=58>. Acesso em 30 jul. 2022.

e reivindicada por Arturo Escobar (2014):

Sentipensar com o território implica pensar com o coração e com a mente, ou coração, como bem afirmado por colegas de Chiapas inspirada na experiência zapatista; é o caminho em que as comunidades territorializadas aprenderam a arte de viver. Este é um chamado, então, para que a leitora ou o leitor sentipense com os territórios, culturas e saberes de seus povos — com suas ontologias —, e não com o conhecimento descontextualizado que subjaz às noções de “desenvolvimento”, “crescimento” e, até mesmo, “economia” (p. 16, tradução do espanhol minha).

Ailton Krenak presenteia-nos com um caleidoscópio de ideias e perspectivas que são impulsionadoras de movimentos. Cada uma delas, se desveladas atentamente, podem lançar luzes sobre os caminhos que precisamos trilhar daqui para a frente: Deserto - Religião da civilização - Pisar duro sobre a terra - Pisar leve sobre a terra - Experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso - Mundo utilitário - Silêncio interior - Vida é fruição - Afetação pelos outros - Tudo é natureza - Abandonar o antropocentrismo - Suspende o céu - Transformação - Nosso sonho coletivo de mundo - Os outros seres são junto conosco - Ideia de tempo - Descolamento da vida - Equilíbrio entre o nosso mover-se na Terra e a constante criação do mundo - Produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos - Armistício - Abuso de outros seres - Constelação - Micropolítica - Macropolítica - Experiência potente de vida – Paraquedas coloridos.

O meu encontro com Ailton Krenak ocorreu no primeiro ano do doutorado, em 2019, por meio do seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*. Lembro que na época essa obra me deixou bastante reflexiva. Isso porque muitas das críticas que eu possuía aos nossos modos de ser e viver em sociedade foram abordadas por Krenak de uma forma tão inspirada e poética que a partir de então, mesmo que desejemos, já não conseguimos deixar de perceber. Além disso, apesar da serenidade, Krenak vai fundo às raízes das questões. A força das suas reflexões também está relacionada à sua ancestralidade e a um falar entrelaçado à sua aldeia e ao seu território. Foi muito inspirador para mim perceber as pontes que ele estava construindo entre uma percepção crítica sobre o sistema capitalista e colonial que perpetua as injustiças e desigualdades, e os valores mercantilizados, consumistas, antropocêntricos e desconexos que esse mesmo sistema impulsiona em nossas vidas, sem muitas vezes nos darmos conta, nesse espaço que Ailton Krenak e Suely Rolnik delimitam como a micropolítica.

Nesse mesmo ano, acompanhei uma amiga que estava produzindo um filme com o povo Rikbaktsa, que vive ao norte do Mato Grosso, em uma das suas visitas à aldeia. Essa foi a minha primeira experiência em passar um período mais longo convivendo com um povo indígena. Quantas vivências e quantos aprendizados. Os almoços e as conversas na casa do

cacique Juarez. Os artesanatos das mulheres da aldeia. A pintura com jenipapo da Dulce. Os banhos de rio na comunidade com as crianças indígenas que saíam da escola correndo para pular no rio. A visita frustrante ao posto de saúde da aldeia. A “consulta médica” a uma senhora indígena que estava com uma dor abdominal há alguns meses e não havia conseguido ser assistida. O colar artesanal feito por essa mesma senhora e com o qual fui presenteada depois da “consulta”. As plantações do agronegócio que encurralam a aldeia e pulverizam agrotóxicos. O filme que as/os indígenas estão produzindo com a minha amiga cineasta. As crianças da aldeia correndo nos terreiros. A vida que insiste em fluir, apesar de.

Essas experiências ampliaram sobremaneira a compreensão sobre as perspectivas trazidas por Ailton Krenak. A vontade de conhecê-lo mais crescia. Então, com o deflagrar da pandemia, em 2020, acompanhei as *lives* das quais ele participou e continuei estudando as obras dele e demais materiais disponíveis na Internet. A perspectiva ampliada que ele disseminava sobre saúde, cuidado e produção da vida fizeram-me, em conjunto com as vivências no povo Rikbaktsa e com as transformações pelas quais estava passando nesse período, compreender que poderia ser muito fecundo um diálogo mais próximo entre esse conjunto de abordagens e a saúde coletiva. E assim a dança cósmica de Ailton Krenak também passou a integrar a nossa festa.

Os materiais disponíveis *online* com as principais obras, manifestações públicas e contribuições do pensador Ailton Krenak são abundantes. Na tentativa de organizar esse universo de produções dele, foi lançado, em 2021, um espaço virtual denominado *Biblioteca do Ailton Krenak*, a qual, de acordo com as/os organizadoras/es, trata-se de “*Uma iniciativa da comunidade Selvagem para catalogar, organizar e acessibilizar as falas do Ailton Krenak*⁴²”. O ciclo de estudos sobre a vida Selvagem, do qual o pensador indígena participa ativamente, “[...] *é uma experiência de relacionar conhecimentos a partir de perspectivas indígenas, acadêmicas, científicas, tradicionais e de outras espécies. Selvagem inclui rodas de conversas, publicação de cadernos e livros, ciclos de leituras e conteúdos audiovisuais (conversas online, vídeos e bate-papos)*⁴³”. Considero importante reconhecer que o acesso a uma parte significativa das fontes utilizadas nesse trabalho foi facilitado pelo cuidado de organização realizado pelo coletivo Selvagem.

⁴² Disponível em: <https://bibliotecaailtonkrenak.notion.site/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-cd46ab5c7c4448ffb311f3c9ef833d9>. Acesso em 24.11.2022.

⁴³ Disponível em: <https://www.youtube.com/@selvagemiciclo8/about>. Acesso em 24.11.2022. Para mais informações: <https://selvagemiciclo.com.br/>.

8.3 ORALIDADE E *ORALITURA*

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: “O que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”. (KI-ZERBO, 2010, p. 169).

Após apresentarmos os nossos principais interlocutores orgânicos do trabalho, Nego Bispo e Ailton Krenak, iremos discorrer brevemente sobre a importância da *oralidade* para eles e os seus povos e culturas. Consideramos importante fazer isso porque muito do que eles compartilham conosco é cultivado por raízes da oralidade que alimentam as suas cosmopercepções. Sugerimos também que as suas manifestações podem ser compreendidas como literatura, por isso apresentaremos e dialogaremos com o conceito de *oralitura*. Esse é também um exercício de descolonizar a literatura:

[...] **um tipo de literatura que incorpora a oralidade, a fala dos ancestrais, o saber da própria cultura; um saber que passa pela dança, pelos sonhos, pela fala sagrada.** Por isso mesmo, uma literatura que não está presa ao livro, à sua tradição, mas que dialoga com o corpo, com os espíritos, com os outros seres que povoam e fazem a terra. Uma literatura menos fñcada no “eu” (SAAVEDRA, 2021, p. 31, destaque meu).

Como temos discutido ao longo do texto, partimos da compreensão de que a colonização repercutiu não somente em uma dominação material dos povos colonizados, mas também interferiu e influenciou nos campos simbólicos, artísticos, culturais, dentre outros. Não por acaso, um dos setores mais valorizados e visibilizados no campo artístico brasileiro, a literatura, teve e ainda tem significativas referências europeias. Algumas/uns pensadoras/es enfatizam a dimensão logocêntrica do conhecimento hegemônico para ressaltar a supervalorização da palavra, principalmente da palavra escrita, concebida como superior e, muitas vezes, incomparável às numerosas manifestações orais, rítmicas, corporais, em síntese, performáticas, que perpassam as cosmopercepções dos povos originários e afro-diaspóricos no Brasil (ROLNIK, 2018; MARTINS, 2003).

Os povos originários de Pindorama e os povos negros africanos escravizados nessas terras confluem também por historicamente organizarem os seus saberes e tradições em dimensões que extrapolam as palavras escritas. Para apreender, transmitir conhecimentos, resistir e transformar, os saberes mobilizados não estão restritos aos espaços convencionais do conhecimento, como bibliotecas, museus, salas de aula, livrarias etc. Esses saberes são produzidos e transmitidos com o corpo, atravessam o corpo, e desenham redes com esses mesmos corpos. Assim, os ruídos transmitem, mas também os olhares, os hálitos, os ritmos, as danças, os seres em movimentos que conectam passado, presente e futuro, pois essas

formas de existir e expressar circularmente rompem com a ideia cristalizada de tempo linear (MARTINS, 2003).

Esses corpos inteiros estão repletos de memórias. São eles que contam as histórias dos seus antepassados, cultuam as ancestralidades e miram para frente, onde há um futuro não ilusório, mas conectado com o todo. Por ser o corpo um lugar fecundo de memória, é por meio dele que os saberes são trocados. Por isso é tão importante para esses povos descentrados da palavra escrita, comunicar com a contação de histórias e mitos, danças e rituais (Ibidem). Refletir sobre isso é fundamental para o nosso trabalho porque os principais interlocutores deste ensaio, o pensador indígena Ailton Krenak e o tradutor quilombola Nego Bispo, estão holisticamente mergulhados em universos com tradições e culturas orais:

No caso da língua materna, são os que legaram essa língua materna antequíssima, passada de gerações em gerações, só na oralidade, pois não temos escrita. Até hoje não tem uma escrita Krenak. A gente, quando é alfabetizado, escreve em Português, mas não existia uma escrita na maioria dos nossos povos daqui, do continente. Não como a gente entende como construção de texto, de narrativa, da história. Então, não ficaram registros sobre isso. Foram transmitidos pelas práticas, por ritos, pela cultura, e nós entendemos que é um contínuo dos nossos ancestrais. É uma continuidade desde as nossas histórias antigas. Até hoje nós entendemos que estamos nesse mesmo contínuo de interação com a memória do nosso povo, com a memória da nossa cultura (KRENAK, 2020, p. 28).

Mais do que os seus textos publicados, os seus corpos têm muito a comunicar. Os dois pensadores fazem questão de ressaltar que os livros publicados por eles não foram *escritos* por eles, mas *narrados*. Inclusive, a biblioteca virtual que procura organizar e divulgar o pensamento de Ailton Krenak é composta, em sua maioria, por materiais audiovisuais. Krenak refere-se a esse espaço como uma “*biblioteca falada e falante*”. Bispo, por sua vez, enfatiza que as manifestações artísticas e culturais dos povos que vieram de África são circulares, como a capoeira e as rodas de samba. Essa circularidade reforça que a vida é composta por ciclos, com começo-meio-começo, onde tudo se entrelaça:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (KI-ZERBO, 2010, p. 169).

Por isso, além de destacar as tradições alicerçadas na *oralidade* que permeiam as manifestações de Ailton Krenak e Nego Bispo, tomamos emprestado o que Martins concebeu como *oralitura*:

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz

e pelo corpo, denominei **oralitura**, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo o seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (2003, p. 77; destaque da autora).

Sentipensamos a *oralitura* como uma sintonia virtuosa entre oralidade e literatura, percepção a qual nos convida a dessacralizar a literatura e a percebê-la impregnada em nosso cotidiano, e que por isso perpassa a todas/os, e não somente escritoras/es profissionais. Essas reflexões dialogam com as provocações de Carola Saavedra sobre a literatura:

Há tempos penso nas possibilidades da escrita, de uma literatura deslocada do sujeito, onde tudo tem voz: o rio, a chuva, a floresta, o trovão e até as capivaras. Uma escrita mais próxima do sonho, do transe, da alucinação, do que (ainda) não sabemos que sabemos. Não um livro que escrevemos, mas um livro que nos escreve. Uma literatura que se dá na compreensão (e humildade) de que não somos nós que a sabemos, mas é ela que nos sabe (2021, p. 13).

Gosto de imaginar que literatura é toda linguagem metafórica, toda linguagem simbólica: nosso corpo, uma árvore, um sonho, todo gesto de interpretação a partir deles é literatura. Um corpo que dança é literatura, a adivinhação do formato de uma nuvem. O filho que cresce no útero pode ser literatura. A voz que já não sai da garganta de um homem, uma planta que perdeu as flores, um rio, um vulcão (2021, p. 28,29).

Uma literatura descentrada do sujeito, permeada pela presença dos diversos elementos que compõem a natureza e que inclui os corpos e as numerosas possibilidades de expressões desses corpos. Uma literatura descolonial e *corazonada*, é assim que percebemos muito do que Nego Bispo, Ailton Krenak e os seus povos manifestam. Compreender as dinâmicas entre *oralidade* e *oralitura* para esses sujeitos, e como elas repercutem em suas expressões é imprescindível para dialogarmos integralmente com eles, pois existem muitas enunciações que extrapolam os limites logocêntricos. Precisamos estar porosas/os ao que escapa, às vezes em forma de silêncios ou sussurros, para perceber, sentir e quem sabe compreender as mensagens que estão sendo transmitidas, pois somente assim será possível a construção de diálogos de saberes e interculturais.

9 A ECOLOGIA DE SABERES E OS DIÁLOGOS INTERCULTURAIS COMO ANTÍDOTOS AOS EPISTEMICÍDIOS: PARA DESCOLONIZAR E *CORAZONAR* A SAÚDE COLETIVA

Pretendemos, ao longo deste capítulo, realizar alguns diálogos entre os saberes aportados pelos pensadores Nego Bispo e Ailton Krenak e os referenciais oriundos das epistemologias do Sul, a partir da teoria proposta pelo cientista Boaventura de Sousa Santos. Essas conversas serão importantes para refletirmos posteriormente sobre as trocas possíveis de serem realizadas com o campo da saúde coletiva. Por mais complexo e desafiador que seja perceber os pontos de encontros e desencontros entre os sujeitos envolvidos nessas reflexões, consideramos que essa é uma tarefa fundamental para avançarmos na construção compartilhada de conhecimentos vinculada a uma perspectiva emancipatória e para a realização da justiça cognitiva “*As epistemologias do Sul abordam a saúde e a doença, o sofrimento e a cura, o agravo e as formas de cuidar a partir das lutas que emergem no enfrentamento das dinâmicas capitalista, colonialista e patriarcal*” (NUNES, 2023, p. 34, 35). Antes de prosseguirmos, consideramos necessário informar que, como tanto o pensador Boaventura de Sousa Santos como o pensador Antônio Bispo dos Santos possuem o mesmo sobrenome para citação, optamos por referir o pensador português como ‘Santos’ e o pensador quilombola como ‘Santos, A.B.’, para evitar dúvidas durante a leitura do texto.

Boaventura de Sousa Santos (2019) considera que estamos vivendo um momento muito desafiador para o pensamento crítico. Assim, a construção de uma alternativa revolucionária, ancorada em uma *práxis*, que havia movimentado diversos atores políticos, nos últimos duzentos anos, tem demonstrado que já não é suficiente para o enfrentamento das crises, podendo até nos levar à conclusão de que não há alternativas “[...] *temos de transformar o mundo ao mesmo tempo que permanentemente o reinterpretemos*” (p. 9). Apesar da constatação dessas dificuldades, o autor defende que o mais importante no momento é construirmos uma epistemologia que suporte uma reflexão crítica e contínua durante os processos de lutas e transformações, a qual necessariamente deverá ser produzida em coletivo com os sujeitos sociais que alimentam essas lutas, e não protagonizada pela academia, ideia que é sintetizada em seis corolários:

- Primeiro: não precisamos de alternativas, e sim de um pensamento alternativo de alternativas.
- Segundo: a reinterpretação permanente do mundo será possível apenas em contexto de luta e, por esse motivo, não pode ser levada a cabo como tarefa autônoma, independente da luta.
- Terceiro: sendo certo que as lutas mobilizam múltiplos tipos de conhecimento, a reinterpretação permanente do mundo não pode ser produzida por um tipo único de conhecimento.

- Quarto: dada a centralidade das lutas sociais contra a dominação, se, por hipótese absurda, os grupos sociais oprimidos deixassem de lutar contra a opressão, ou porque não sentissem necessidade de fazê-lo ou porque considerassem estar completamente privados das condições necessárias para essa luta, não haveria espaço para as epistemologias do Sul nem, efetivamente, necessidade delas.
- Quinto: não precisamos de uma nova teoria da revolução; precisamos sim de revolucionar a teoria.
- Sexto: uma vez que o trabalho exigido pela permanente reinterpretação do mundo, necessariamente paralela à respectiva transformação, é um trabalho coletivo, não há nele espaço para filósofos entendidos como intelectuais de vanguarda. Pelo contrário, as epistemologias do Sul exigem intelectuais de retaguarda, intelectuais capazes de contribuir com o seu saber para o reforço das lutas sociais contra a dominação e a opressão em que estão empenhados (SANTOS, 2019, p. 9).

Santos (2019) faz um alerta de que apesar de ser importante distinguir as diferentes origens e perspectivas entre as epistemologias do Sul e as epistemologias do Norte, é crucial não partir de uma caracterização dicotômica e dualista entre as duas. De acordo com o autor, os conhecimentos hegemônicos das epistemologias do Norte são legitimados pelo poder acumulado pela ciência moderna, que surgiu a partir do século XVII ao norte global. Essas epistemologias são fundamentadas por duas premissas, a primeira delas considera que a ciência moderna surgida no ocidente se distingue das demais formas de ciência mundo afora por ter desenvolvido metodologias de pesquisa baseadas na experimentação controlada e na observação sistemática; enquanto a segunda premissa está relacionada ao fato de a ciência moderna adotar um rigor que a torna superior e incomparável aos demais conhecimentos produzidos fora da academia pelos diversos sujeitos sociais.

Santos (2019) evidencia que, apesar de existirem muitas críticas internas às epistemologias do Norte, elas não são suficientes para romper com o poderio cientificista hegemônico até a atualidade. Assim, as epistemologias do Sul enxergam e criticam as epistemologias do Norte do lado de fora, pois o objetivo principal delas é fortalecer os sujeitos historicamente invisibilizados e silenciados para dismantlar a tríade heteropatriarcado, colonialismo e capitalismo. Apesar de o autor reconhecer que existem muitas correntes de teorias e perspectivas diversas dentro das epistemologias do Norte, ele apresenta algumas características comuns que as organiza no mesmo grupo:

[...] prioridade absoluta dada à ciência como conhecimento rigoroso; rigor, entendido como determinação; universalismo, entendido como sendo uma especificidade da modernidade ocidental e referido a qualquer entidade ou condição cuja validade não é dependente de qualquer contexto social, cultural ou político concreto; verdade, entendida como a representação do real; uma distinção entre sujeito e objeto, o que conhece e o que é conhecido; a natureza enquanto *res extensa*; a temporalidade linear; o progresso da ciência por via das disciplinas e da especialização; a neutralidade social e política como condição de objetividade (SANTOS, 2019, p. 22, 23, destaque do autor).

Dessa forma, para as epistemologias do Norte o único conhecimento válido e legítimo

é aquele produzido pelo Norte epistêmico eurocêntrico, não importa em qual parte do mundo, pois ele é considerado como um conhecimento universal. Por outro lado, elas consideram que os conhecimentos que emanam do Sul nem conhecimentos são. Por isso, as epistemologias do Norte contribuem para fortalecer a tríade heteropatriarcado, colonialismo e capitalismo (SANTOS, 2019). Apesar de todas essas críticas, o autor ressalta que a finalidade das epistemologias do Sul não é destruir as epistemologias do Norte. O que não é possível que se perpetue é a propagação de uma imagem do Sul que seja vítima do Norte. O desafio é perceber no Sul toda a potência das lutas e resistências travadas contra a dominação e destituir as hierarquias que separam radicalmente o Norte do Sul. Caindo por terra essas assimetrias, é possível valorizar as diferenças que singularizam e embelezam Norte e Sul, ao transitar de um universalismo eurocêntrico para uma perspectiva de pluriversos onde caibam muitos mundos (SANTOS, 2019). Em relação à hegemonia das epistemologias do Norte, Nego Bispo afirma:

A nossa relação com as imagens de mundo dá-se na lógica da emancipação dos povos e das comunidades tradicionais através da contracolonização. Não é através da luta de classes, pois a luta de classes é europeia e cristã-monoteísta. Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista (SANTOS, A.B., 2018, p. 52).

Especificamente no Brasil, as cosmopercepções dos povos originários e afro-diaspóricos mesclaram-se nos últimos séculos. A partir da perspectiva proposta por Nego Bispo, a diversidade de saberes e conhecimentos que emanam desses povos somaram-se e se potencializaram por meio de um processo que ele denomina como “*confluência*”:

[...] é a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas (SANTOS, A.B., 2015, p. 89).

No entanto, o embate entre modos de ser e pensar antagônicos, que impõe hierarquias e violências, impede que sejam construídas sínteses desse encontro, sendo necessário agenciar o que Nego Bispo denomina como “*transfluência*”:

[...] é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se junta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta (SANTOS, A.B., 2015, p. 89).

Os pensamentos do cientista português Boaventura de Sousa Santos e do pensador quilombola Nego Bispo convergem ao refletirem sobre as raízes da dominação eurocêntrica. Enquanto Santos têm construído há algumas décadas uma crítica contundente à tríade heteropatriarcado, colonialismo e capitalismo, que culminou na elaboração das EdS, Nego

Bispo, por sua vez, tem proposto um “*exercício de descolonização da linguagem e do pensamento*” (SANTOS, A.B., 2015, p. 20), apresentando os seus conceitos e perspectivas a partir de uma nova nomenclatura elaborada durante a sua trajetória quilombola. Assim, denomina o processo de invasão e dominação do continente americano, ou melhor, da Pindorama, como uma “*colonização afro-pindorâmica*”, que seriam “*todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra*”. Por outro lado, ao resgatar as lutas e resistências dos povos originários e africanos escravizados em Pindorama, propõe o conceito de “*contra-colonização*” para se referir a “*todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios*” (SANTOS, A.B., 2015, p. 47,48).

Na contramão da violência colonial, perpetrada tanto nos níveis materiais como simbólicos, e que engendrou um sistemático processo de invisibilização dos povos afro-pindorâmicos, Nego Bispo reconhece a enorme diversidade de povos e culturas, tanto entre os povos originários de Pindorama, como entre os povos africanos escravizados nessas terras. Assim, ao propor a denominação “*povos afro-pindorâmicos*”, a intenção é compreender os processos históricos, políticos e culturais que unificam esses diferentes seres, e não reduzir essa diversidade, pois, de acordo com o autor “*O estranho é que a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações e ocultando a relação colonialista por detrás de tais denominações*” (SANTOS, A.B., 2015, p. 29).

Ao resgatar o processo histórico de colonização portuguesa no Brasil, Nego Bispo apresenta a sua argumentação, que ele mesmo considera importante ressaltar que não tenciona que ela seja vista como um “*trabalho acadêmico*”, a partir da comparação entre os “*modos de vida dos povos monoteístas*” (colonizadores) *versus* os “*modos de vida dos povos politeístas*” (contra-colonizadores). Inicialmente, ele fundamenta como o cristianismo participou ativamente do processo de legitimação da violência colonial e da escravização dos povos afro-pindorâmicos. Para isso, lança mão de documentos centrais para o cristianismo, entre eles algumas passagens bíblicas e as bulas papais. A partir de uma releitura crítica de passagens bíblicas, Nego Bispo demonstra como uma visão temerosa de um Deus único, onipotente e autoritário, que submete a humanidade a um trabalho exaustivo com a terra para sobreviver, inaugurou o que ele denomina “*um terror psicológico*” que até hoje repercute em uma desconexão e aversão das pessoas à natureza, que se traduziria por uma “*cosmofobia*” (SANTOS, A.B., 2015, p. 31). Por outro lado, os povos contra-colonizadores, que possuem

uma perspectiva politeísta e representam as suas deusas e os seus deuses por meio dos diversos elementos da natureza (água, ar, fogo, terra), conseguiriam estabelecer uma relação mais harmônica e equilibrada com ela, justamente por reconhecerem a si mesmos e ao sagrado que cultuam como natureza.

Para demonstrar materialmente o massacre aos povos afro-pindorâmicos no Brasil, Nego Bispo resgata o que ele denomina de “*Guerras da colonização*”, que no texto são apresentadas por meio da destruição do Quilombo dos Palmares (AL) e das comunidades de Canudos (BA), Caldeirões (CE) e Pau de Colher (PI/BA). De acordo com o autor:

O povo de Palmares, assim como o povo de Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, se relacionava com a terra como um ente gerador da força vital e os frutos dessa relação não só com a terra, mas com água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem produtos extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade. Pois esse povo recém-chegado da África, aliado aos povos nativos daquela região, tinham muito forte os seus elementos religiosos e, portanto, o seu jeito de pensar, viver e sentir era alimentado pela cosmovisão politeísta [...] (SANTOS, A.B., 2015, p. 63).

Nego Bispo ressalta que, além de engendrar um poderoso e destrutivo ataque às pessoas e bens materiais das comunidades, o desfecho dessas guerras sempre envolvia a promoção de incêndios nesses territórios, na tentativa de que fossem apagados todos os vestígios construídos por essas populações, tanto do ponto de vista material como simbólico. O autor também faz uma reflexão sobre a perpétua construção de (re)existências desses povos, pois todos os ataques assimétricos de governos colonizadores e fortemente armados não foram suficientes para impedir que outras comunidades e quilombos continuassem surgindo e cultivando os seus modos de vida:

Nós não somos perdedores. [...]. Eu não tenho o direito de ser vítima. Sou vencedor, meu povo venceu. Meu bisavô tinha três engenhos de rapadura, fui criado na fartura. Não tenho cicatrizes da escravidão na minha memória, mas não discordo de quem trabalha com a imagem da cicatriz da escravidão. Entretanto, não trabalho com essa imagem, trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais (SANTOS, A.B., 2018, p. 50).

Após uma reflexão crítica acerca do que representaram as guerras da colonização na história de genocídio dos povos afro-pindorâmicos, Nego Bispo propõe uma comparação entre essas tentativas de extermínio e os modernos projetos de desenvolvimento implementados e incentivados pelos governos atuais. De acordo com o autor, há muitas semelhanças entre os documentos que legitimam esses projetos, como os Estudos de Impacto Ambiental e os Relatórios de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/Rima), e os documentos produzidos pelo império português durante o processo histórico da colonização, como a carta

de Pero Vaz de Caminha. Mais do que uma semelhança burocrática, o que Nego Bispo evidencia ao traçar esse paralelo é a comprovação de que a colonização não teve fim, pelo contrário, ela se atualiza na modernidade fundamentada nos discursos desenvolvimentistas e materializadas em empreendimentos os quais Nego Bispo denomina como '*projetos de expropriação*':

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida (SANTOS, A.B., 2015, p. 76).

Com o intuito de aprofundar as nossas reflexões a respeito da perpetuação do colonialismo, convidamos para a roda Ana Claudia Matos da Silva, que se reconhece como Ana Mumbuca, uma jovem mulher preta e quilombola originária do quilombo Mumbuca, na região do Jalapão, Tocantins (Brasil). Em sua dissertação de mestrado, defendida no ano de 2019, pela Universidade de Brasília (UnB), Ana Mumbuca apresenta a sua trajetória de vida e acadêmica, tanto a partir de uma perspectiva individual, como também familiar e coletiva. Para isso, ela resgata episódios relevantes que vivenciou no árduo caminho para acessar a educação formal, desde o período em que estudava no próprio quilombo, até o momento em que precisou deslocar-se para outras cidades e regiões para dar prosseguimento aos estudos.

Em sua narrativa, permeada de sensibilidade e afetos, Ana Mumbuca entrelaça os desafios que enfrentou nessas encruzilhadas, como a dificuldade de sustentar-se materialmente em uma cidade grande para conseguir continuar estudando, com os desafios de ontem e hoje que o quilombo do qual faz parte enfrenta para afirmar os seus modos de ser e viver em meio a uma sociedade que ela reconhece como alicerçada no colonialismo e no capitalismo. Para visibilizar e analisar as numerosas violências perpetuadas contra a sua comunidade, Ana Mumbuca escolhe como aliado principal o pensador preto e quilombola Nego Bispo, com o qual construiu uma relação de parceria e amizade nos últimos anos. Ana Mumbuca parte da perspectiva apresentada por Nego Bispo de que os processos atuais de dominação e violência contra os povos afro-pindorâmicos representam a faceta moderna da colonização. Por isso, para dismantellar de vez esse sistema, é preciso construir com veemência uma resistência contra-colonial. E essa resistência, que precisa dialogar com aliadas/os externas/os às comunidades, deve ser protagonizada pelos povos afro-pindorâmicos.

Durante o seu trabalho, Ana Mumbuca realiza uma importante reflexão sobre a relevância de os povos historicamente oprimidos e excluídos no Brasil protagonizarem a construção de conhecimentos que estejam atrelados às necessidades desses povos. Assim, ela e o grupo de pesquisa criado pelo próprio quilombo, denominado Grupo Quilombo Mumbuca de Pesquisa (GQMP) fizeram um levantamento sobre os estudos e as pesquisas que já foram produzidos sobre o quilombo, e concluíram que muitos desses trabalhos foram realizados por pesquisadoras/es externos à comunidade, e, em algumas situações, além de não contribuírem com a resistência e as lutas territoriais, foram utilizados por determinados agentes, como o próprio Estado, para legitimar processos violentos e de dominação do quilombo. Após essa constatação, as/os quilombolas resolveram que todas as pesquisas a serem realizadas na comunidade deveriam ser avaliadas pelo GQMP, e, a partir do cumprimento dos requisitos que constam no protocolo comunitário de pesquisa elaborado pelas/os quilombolas, elas seriam autorizadas ou não, de acordo com o interesse real da comunidade nos resultados desses estudos e do comprometimento das/os pesquisadoras/es em construir os projetos de forma integrada aos modos de vida e aos espaços deliberativos do quilombo.

Além de organizarem a realização de pesquisas no território delas/es, o povo Mumbuca também compreendeu a importância de elas/es ocuparem os espaços acadêmicos e se tornarem as/os pesquisadoras/es da sua própria realidade. Por isso, mesmo com muitas dificuldades, elas/es começaram a adentrar o ensino superior, tanto em cursos de graduação, como de pós-graduação. A ocupação dos espaços acadêmicos pelo povo Mumbuca, que vem expandindo-se cada vez mais, tem repercutido não somente nos diálogos que são proporcionados entre o encontro desse povo com outros povos e culturas, mas também no empoderamento dos sujeitos quilombolas para o enfrentamento de problemas concretos no território. Para discorrer sobre essa dimensão, Ana Mumbuca resgata o intenso processo de luta que o quilombo enfrentou contra o estado de Tocantins, o qual estava relacionado à imposição de uma unidade de conservação ambiental no Jalapão que invisibilizava e vulnerabilizava as comunidades tradicionais que viviam há muito tempo na região:

A respeito da atuação no território e pelo território, o primeiro enfrentamento pelo território que vivi tinha 14 anos, logo que voltei a estudar. Quando nos deparamos com os “carros brancos”. Eles foram chegando e eram muitos, nos reuniram e avisaram que o governo tinha criado um parque sobre as nossas terras e em parque não podia morar gente, apenas os animais. [...] . Entramos em conflito com o próprio Estado, o qual criou sobre o nosso território o Parque Estadual do Jalapão, área de proteção integral, sem nenhuma consulta prévia, ignorando totalmente a nossa existência, e assim fomos restringidos, proibidos de praticar atividades tradicionais, uso do fogo e da caça, criação de gado e até plantio de roças etc. (SILVA, 2019, p. 30).

Com a finalidade de fortalecer a luta pela preservação do seu território e pela

afirmação do seu modo de viver, o povo quilombola de Mumbuca, em especial as/os jovens que conseguiram acesso à educação formal, precisaram construir um intenso caminho de apropriação das legislações vigentes; reconhecimento e reivindicação dos seus direitos; e muita luta para serem legalmente reconhecidas/os como comunidade quilombola e terem o seu território demarcado para não serem expulsos de suas terras. Ao fazer essa contextualização, é bonito perceber como o trabalho coletivo envolvendo as diversas gerações do quilombo foi importante para o fortalecimento da comunidade. Ana Mumbuca destaca a relevante tradição oral da sua comunidade quilombola e como a escuta atenta e implicada da juventude que teve acesso à educação formal às sabedorias, aos ensinamentos e às narrativas das/os quilombolas mais velhas/as tem sido fundamental para a transformação de todas essas informações valiosas em materiais escritos que por sua vez são transformados em instrumentos de reivindicações dos direitos quilombolas:

“O mais novo entra para os estudos, pois nós já ensinamos o nosso linguajar, e eles aprende a linguagem dos de fora. Hoje os nossos traiçadores, que vem com a palestra bonita, tem medo em saber, que aqui, tem esta menina estudando, tem a outra e tem os que já estudaram e estão trabalhando aqui”. A apropriação das diversas linguagens externas (escrita), faz parte do modo de organização Mumbuca. [...] Literalmente, carregam na fala e na prática a vida ancestral: “Para ter o conhecimento, dessa era e da outra era, (deste tempo e do tempo passado) é preciso fazer a trançassão! Que o nosso mais velho deixou”. E eles falavam com nós - “Cuidado para não deixar nós morrer” e assim estamos fazendo o trançado de conhecimentos. Nosso povo trabalha com as imagens comparativas e um trançado é feito de diversas partes que se misturam, se juntam e se tornam muitas partes em uma só. Antonio Bispo dos Santos, nos afirma que todo quilombo do Brasil, tem algum tipo de trançado (SILVA, 2019, p. 40).

Além de sistematizar e analisar os trabalhos acadêmicos relacionados ao quilombo Mumbuca, Ana também avalia criticamente os materiais midiáticos produzidos sobre a comunidade, dentre eles matérias de jornais, reportagens, publicações em redes sociais, telenovelas etc. Ela considera que a maioria dessas abordagens são carregadas de percepções preconceituosas, racistas e estigmatizadas dos povos quilombolas, e, por isso, contribuem para a perpetuação das violências que essas populações sofrem sistematicamente (SILVA, 2019).

As críticas realizadas por Boaventura de Sousa Santos, Nego Bispo e Ana Mumbuca ao processo colonial confluem com as reflexões trazidas por Ailton Krenak. Após mais de trinta anos da constituinte e da conquista de direitos dos povos indígenas no Brasil, Ailton Krenak ainda é uma voz ativa na denúncia sobre os ataques que os povos originários e as comunidades tradicionais têm enfrentado, apesar das importantes vitórias garantidas em lei pela constituição. As análises de Krenak são realizadas a partir de uma compreensão profunda sobre a centralidade que a colonização teve e ainda tem na subjugação dos povos

originários e afro-diaspóricos:

É quando a Europa decidiu colonizar o resto do mundo que esse esboço do sistema alcançou outras praias, outros territórios, outras humanidades com uma fúria pra engolfar outros modos de vida e enquadrar outros modos de vida como se fosse uma tropa de choque. O colonialismo ele aportou nas nossas terras como uma tropa de choque. Ele não conversa, ele devora, ele devora o território e devora também formas de organizações plurais, porque aqui nesse continente os europeus não encontraram nada parecido com o que eles entendem que é o Estado. Eles não encontraram nada parecido com o que eles têm imaginado como nação, que são essas configurações mentais que os europeus tinham. Eles tinham os seus reinos, eles tinham os seus impérios, eles tinham os seus governos, eles tinham as suas nações. Essa ideia cultivada por eles por longo, longo, longo tempo, desde os romanos, veio como se fosse um ferro em cima da gente, sem nenhuma conversa, sem nenhum oxigênio, caíram como uma peste sobre as nossas existências e é escandaloso evocar uma ideia de democracia nessa relação desigual, totalmente desproporcional, **como que vai haver democracia entre povos espoliados, dominados, escoraçados por uma força colonial que não cede, que não dá tempo pra gente respirar? O pensamento colonial não para ele é incessante** (destaque meu).⁴⁴

É a partir de uma consciência crítica sobre o que representa materialmente e simbolicamente a violência colonial que Ailton Krenak elabora as suas reflexões sobre a fragilidade de uma democracia que ao Sul não conseguiu garantir a implementação real dos direitos fundamentais dos povos originários e afro-diaspóricos no continente americano, pois existe um processo de recolonização que se atualiza incessantemente. Por concordar com Krenak em relação à crítica veemente ao colonialismo e seu caráter incessante, Santos (2019) propõe que, para que as epistemologias do Sul sejam aliadas no desmantelamento dessa hegemonia, elas precisam ser concebidas a partir das seguintes abordagens “*a linha abissal e os vários tipos de exclusão social que ela cria; a sociologia das ausências e a sociologia das emergências; a ecologia de saberes e a tradução intercultural; a artesanaria das práticas*” (p. 37).

Em relação à linha abissal, Santos (2019) reconhece que o pensamento eurocêntrico moderno, inclusive as teorias críticas ocidentais, em nenhum momento consideraram a existência da linha abissal em suas formulações e propostas de emancipação. A linha abissal, de caráter invisível, separa radicalmente o mundo da metropolitanidade, que é regido pelos princípios da regulação/emancipação, do mundo colonial, governado sob a égide da apropriação/violência. Nas sociedades metropolitanas, existem desigualdades que são consideradas pelo autor como não-abissais, pois o enfrentamento a elas pode ocorrer na arena dos instrumentos modernos ocidentais, como os Estados de direito, a democracia, e a reivindicação dos direitos humanos. No outro lado da linha, entretanto, onde o colonialismo

⁴⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=9gRuSpR817I>. Acesso em 18 jul. 2022.

impera, esses paradigmas modernos e democráticos ou não conseguem ser implementados, ou nem são cogitados para governar essas sociedades, pois os instrumentos democráticos modernos foram criados para atender aos interesses de indivíduos reconhecidos como cidadãos/ãos, portanto, portadoras/es de direitos, mas o que há no lado colonial da linha abissal são seres considerados sub-humanos ou não humanos, ou ainda, como denomina Fanon (1968), seres que se situam em uma *zona de não-ser*, os quais sofrem violências abissais por viverem em territórios em que predominam os paradigmas de apropriação/violência (SANTOS, 2019).

Nego Bispo e Ailton Krenak denunciam justamente em seus territórios localizados ao Sul da linha abissal as repercussões desses paradigmas de apropriação/violência. O Brasil e muitos países localizados ao Sul que, desde a colonização, constituíram-se como fornecedores de matérias-primas para os países do Norte, forma eufemística de dizer que os bens naturais desses países foram e continuam sendo explorados para garantir a riqueza dos dominadores, nas últimas décadas, principalmente a partir da segunda metade do século XX, passaram a receber grandes empreendimentos em seus territórios. Muitos desses grandes empreendimentos são oriundos dos países do Norte, nos quais o fortalecimento dos regimes democráticos resultou em uma intensa conscientização das populações desses países sobre os malefícios relacionados à contaminação ambiental e das/os trabalhadoras/es em seus territórios. Assim, muitos desses empreendimentos poluentes e insalubres foram transferidos para países do Sul, nos quais as legislações ambientais e trabalhistas são extremamente frágeis; a demanda por emprego e renda muitas vezes desconsidera os riscos relacionados a esses empreendimentos; e onde predominam democracias de baixa intensidade, nas quais as populações, quando conseguem se mobilizarem, dificilmente determinam a implementação ou não dessas empresas e/ou as condições para isso:

Desde a abertura de todos os países ao livre comércio, as corporações transnacionais (TNCs) transferiram parte de sua produção para “países de mão de obra barata”. Bangladesh é um desses países. Como sabemos, os trabalhadores baratos mais baratos em todos os lugares são as mulheres jovens. Cerca de 90% dos trabalhadores das fábricas têxteis em Bangladesh são mulheres jovens. Seus salários são os mais baixos do mundo. As condições de trabalho são desumanas: incêndios acontecem regularmente e centenas de mulheres já morreram. Não há contratos de trabalho, não há segurança no trabalho. Os prédios da fábrica não são seguros e as mulheres muitas vezes têm que trabalhar mais de doze horas por dia. O recente colapso do Rana Plaza em Dhaka, no qual mais de 1.100 pessoas foram mortas e muitas mais feridas, a maioria mulheres, é um exemplo da violência brutal contra as mulheres que esta Nova Economia causou. Sem tal violência o capitalismo não poderia continuar sua mania de crescimento (MIES, 2016, p. 36).

A ciência moderna, apesar de reconhecer a existência do colonialismo histórico, não considerou que a sua dominação teve continuidade após o seu fim institucional. Além disso,

as teorias formuladas a partir dela debruçaram-se somente sobre as consequências materiais desse colonialismo, e invisibilizaram o significado dele para as sociabilidades das populações colonizadas. Assim, as epistemologias do Sul partem dessa crítica para propor que, mais do que uma dimensão epistemológica, a separação radical entre os seres que habitam os lados opostos das linhas abissais tem raízes ontológicas. Dessa forma, as epistemologias do Sul buscam visibilizar os conhecimentos e as lutas dos seres que sofrem violências abissais, sejam elas no sul geográfico ou no norte geográfico, pois os mecanismos que esses sujeitos acionam para serem reconhecidos e respeitados são diferentes daqueles que sofrem violências não-abissais porque, para conseguirem transformar as suas realidades, precisam desmontar as dominações heteropatriarcais, coloniais e capitalistas. Após demarcar e refletir acerca das diferenças entre os dois lados da linha abissal, o autor propõe que as perspectivas que almejam um enfrentamento aos problemas atuais devem considerar a necessidade de articulações entre as lutas contra as exclusões abissais e não-abissais (SANTOS, 2019).

Com relação à sociologia das ausências, Santos (2019) refere que o colonialismo atua para perpetuar as violências abissais no lado colonial da linha abissal. Assim, esse regime tem sido responsável pela propagação de que os seres sub-humanos habitantes das sociedades colonizadas não produzem conhecimentos, ao contrário, tudo que vem desse lado da linha é considerado como ignorância, misticismo etc., por isso então tem sido sistematicamente desconsiderado, desvalorizado, inferiorizado e deslegitimado. Assim, a sociologia das ausências busca revelar todo esse histórico de violência colonial, tanto do ponto de vista material como epistemológico e ontológico para, a partir dessa compreensão, contribuir para que sejam visibilizadas essas ausências:

[...] a sociologia das ausências é a pesquisa sobre os modos como o colonialismo, sob a forma de colonialismo de poder, de conhecimento e de ser, funciona em conjunto com o capitalismo e o patriarcado a fim de produzir exclusões abissais, ou seja, a fim de tornar certos grupos de pessoas e formas de vida social não-existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou radicalmente perigosos, em suma, descartáveis ou ameaçadores (SANTOS, 2019, p. 45).

O autor resgata as cinco monoculturas que têm legitimado o conhecimento produzido no âmbito da ciência moderna eurocêntrica e que contribuem para criar e aprofundar essas ausências no lado colonial da linha abissal, sendo elas “*a monocultura do conhecimento válido, a monocultura do tempo linear, a monocultura da classificação social, a monocultura da superioridade do universal e do global e a monocultura da produtividade*” (SANTOS, 2019, p. 45). Ao propor que, para realizar a sociologia das ausências o sociólogo precisa estar ausente, no sentido de transpor os limites e cânones das epistemologias do Norte que contribuem para legitimar essas ausências, Santos (2019) conclui que a sociologia das

ausências tem um caráter radicalmente transgressor. Em seguida, o autor propõe três momentos cruciais durante a sua aplicação:

- O primeiro é uma crítica sistemática, aprofundada e rigorosa do conhecimento científico social produzido com o objetivo de estabelecer a hegemonia das cinco monoculturas referidas em todo o período moderno e em especial desde o final do século XIX (p. 45, 46).
- [...] que o segundo momento consista em reconhecer e dialogar com outros saberes que oferecem entendimentos da vida social e da transformação social alternativos às monoculturas ocidentocêntricas do conhecimento válido, do tempo linear, da classificação social, da superioridade do universal e do global e da produtividade (p. 46).
- O terceiro momento é o do contexto pragmático em que os dois outros momentos se desenrolam. A sociologia das ausências não é um empreendimento intelectual motivado pela curiosidade cognitiva e sim, primordialmente, um recurso para as lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, devendo ser aplicada tendo em conta lutas específicas (p. 46).

A sociologia das emergências configura-se a partir das mesmas críticas e reflexões que deram origem à sociologia das ausências, elas são, portanto, perspectivas complementares. No entanto, enquanto a sociologia das ausências aprofunda-se na negatividade da violência colonial com o intuito de compreender profundamente e desvelar a construção do apagamento de seres e conhecimentos do outro lado da linha abissal, a sociologia das emergências possui uma característica positiva e propositiva ao concentrar-se nos sujeitos (individuais e coletivos) que, apesar de todas as ausências infligidas, conseguiram resistir e continuar lutando pela criação de outros mundos. Ou seja, a partir da sociologia das emergências transporta-se a análise de seres que foram vitimizados pelas exclusões abissais para sujeitos que resistem cotidianamente contra as dominações (SANTOS, 2019).

Assim, a incumbência principal da sociologia das emergências é contribuir para a valorização e visibilização dos seres, saberes e experiências que foram radicalmente excluídos, e, mesmo assim, ainda conseguem aportar modos de ser e resistir que vão de encontro às dominações heteropatriarcais, colonialistas e capitalistas. As epistemologias do Sul podem contribuir nesse processo por meio de dois caminhos. O primeiro deles é abrindo espaços epistemológicos nos quais caibam experiências embrionárias, inéditas e que possuem um potencial para a construção de novos mundos; e o segundo deles seria por meio da defesa de que essas experiências não sejam reduzidas a campos que fragmentam uma perspectiva integral que elas carregam, com o intuito de atender a interesses particulares de grupos classificados como anticapitalistas, anticolonialistas ou antipatriarcais (SANTOS, 2019).

Santos (2019) distingue três tipos de emergências, sendo elas “*ruínas-sementes*,

apropriações contra-hegemônicas e zonas libertadas” (p. 50). A partir dessa perspectiva, compreendemos os conhecimentos e sabedorias que emergem dos diálogos com os pensadores Nego Bispo e Ailton Krenak como *ruínas-sementes* que emergem tanto desses sujeitos, como também dos seus povos e comunidades. Há *ruínas* de destruição, massacre, apagamentos e numerosas tentativas de eliminação dos povos afro-pindorâmicos, porém, no solo dessas ruínas e porque há essas ruínas brotam *sementes* de resistências e renascimentos, a partir das quais os sujeitos insistem em (re)existir, têm plena consciência do peso que ainda representa a colonização e ousam pensar, criar e cultivar outras formas de ser e estar no mundo. *Ruínas* e *sementes* são percebidas, então, como dimensões complementares e integradas que se retroalimentam, por isso são abordadas como *ruínas-sementes*.

As *apropriações contra-hegemônicas* estão relacionadas à capacidade que as sociedades colonizadas possuem de ressignificar e reapropriar-se de concepções originalmente ocidentais e eurocêntricas para fortalecerem suas lutas e resistências contra a dominação. Assim, diversos povos e comunidades têm subvertido a lógica e as implementações usuais de concepções como “*o direito, os direitos humanos, a democracia e a Constituição*” (SANTOS, 2019, p. 51).

A terceira emergência são as denominadas *zonas libertadas*. Elas caracterizam-se por construir, tanto do ponto de vista material como simbólico, no presente, sociabilidades que destoam dos valores e opressões orquestrados pela sociedade capitalista. Essas experiências procuram reproduzir no agora outras formas de existências que ajudam a fortalecer perspectivas de futuro que rompam com as dominações vigentes. De acordo com Santos (2019), elas “*Possuem uma natureza performativa, prefigurativa e educativa*” (p. 52), e podem tanto adotar uma postura política de confrontação ao poder vigente, como também optarem por uma existência paralela ao modelo de sociedade ainda hegemônico. Como um dos exemplos de zona libertada, o autor cita as comunidades neozapatistas, no sul do México.

Ao observar e procurar compreender os conhecimentos construídos pelos sujeitos ao Sul, Boaventura de Sousa Santos refere-se a uma diversidade de construções que foram concebidas e/ou reconcebidas a partir dos anos 1950 e 1960, as quais nascem a partir de povos originários e comunidades tradicionais, e, por partirem de uma perspectiva crítica ao colonialismo, são inclusive escritas em línguas não-coloniais, entre elas “*ubuntu, sumak kawsay, pachamama, chachawarmi, swaraj e ahimsa*” (SANTOS, 2019, p. 27). Ao mesmo tempo, existem outras propostas que dialogam e disputam os sentidos com conceitos que originalmente nascem e se consolidam ao Norte, mas ao serem reelaborados para atender a reivindicações políticas dos sujeitos que foram colonizados, ganham uma dimensão muito

mais ampla e significativa, como por exemplo: o conceito de democracia indígena e comunitária; Estado plurinacional; economia social e solidária. Sobre essas construções que estão em disputa na arena pública em muitos países, Santos (2019) considera que:

O caráter estranho dos conceitos referidos anteriormente não deve ser exagerado. Esses conceitos deverão ser entendidos como entidades culturais muitas vezes híbridas, mestiçagens culturais e conceituais, crioulizações que combinam elementos ocidentais e não-ocidentais (p. 29).

Todas estas construções partem de uma perspectiva de que os encontros horizontais entre conhecimentos são imprescindíveis nas lutas por transformação. A esses encontros, Santos (2014) se refere como *ecologia de saberes* e *diálogos de saberes*, os quais partem da premissa de que nenhum conhecimento é completo ou autossuficiente. Diante dos problemas complexos que o planeta tem enfrentado, é fundamental construir espaços de trocas horizontais que fomentem a diversidade epistemológica do mundo. Em sintonia com a proposta da *ecologia de saberes* formulada por Santos, Ailton Krenak também faz um convite ao diálogo entre as diferentes perspectivas para que seja possível reconhecermo-nos novamente umas/uns às/aos outras/os:

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros? (KRENAK, 2019, p. 25).

Os *diálogos de saberes* têm a capacidade de conduzir-nos à *artesanias das práticas*. Enquanto o conceito de *linha abissal* é basilar nas epistemologias do Sul, o conceito de *artesanias das práticas* “é o culminar do trabalho das epistemologias do Sul. Consiste no desenho e na validação das práticas de luta e de resistência levadas a cabo de acordo com as premissas das epistemologias do Sul” (SANTOS, 2019, p. 56). A perspectiva da *artesanias das práticas* parte da compreensão de que as lutas contra as três dominações hegemônicas (heteropatriarcado, colonialismo e capitalismo) precisam ser articuladas e conjuntas, pois a fragmentação delas não somente reduz drasticamente a possibilidade de vitórias concretas, como também possibilita que mesmo uma conquista parcial de determinados grupos possa repercutir na intensificação da opressão dos demais setores, tendo em vista que a dominação é bem articulada.

Além disso, a proposta de incorporar às práticas um caráter artesanal tem relação com a enorme riqueza que o trabalho artesanal pode incrementar ao fazer político. Isso porque a/o trabalhadora/or artesanal considera cada peça que produz como única, por isso está sempre

aberta/o à criatividade e às novas possibilidades que podem surgir no processo de trabalho. Dessa forma, a artesanania das práticas propõe que sejam rompidos todos os mecanismos que enrijeçam o fazer político e que cada contexto seja analisado artesanalmente de acordo com os contextos e os sujeitos envolvidos. Isso não significa renunciar às teorias ou fundamentações que facilitem as interpretações dos contextos de lutas, mas não as considerar como dogmas, e, conseqüentemente, bloquear um processo artesanal de imaginação criativa e coletiva (SANTOS, 2019).

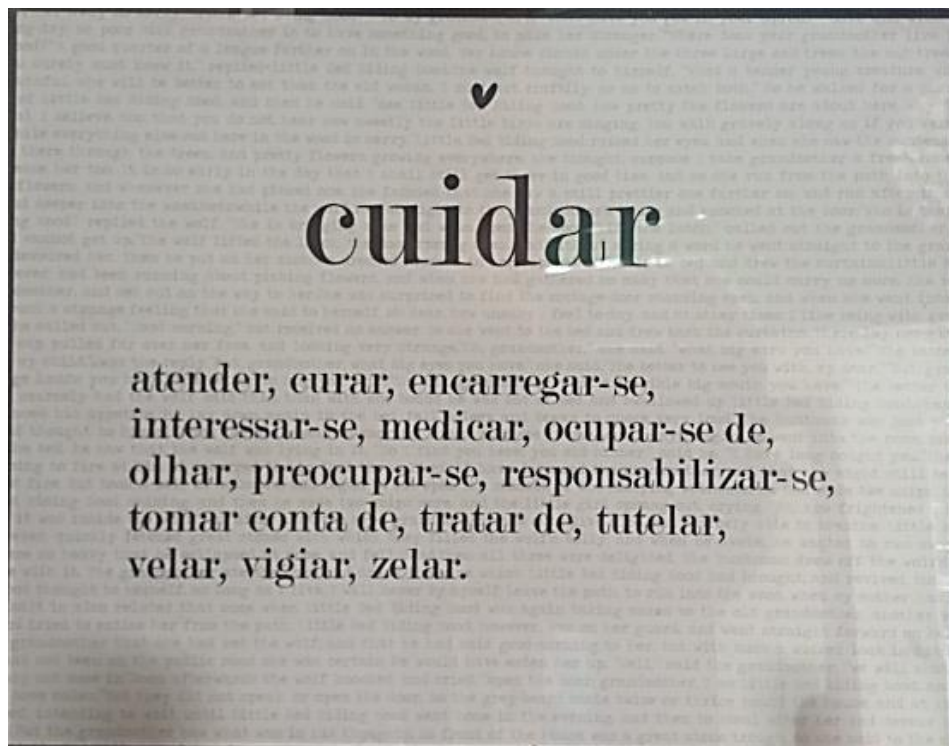
A artesanania das práticas, mas também dos pensamentos, como propõem as autoras feministas (CUNHA; VALLE, 2021), têm impulsionado os povos afro-pindorâmicos na resistência ao colonialismo e às crises contemporâneas. Ailton Krenak reconhece que estamos caindo, no entanto, essa queda não precisa ser encarada como catastrófica. Para isso, ele nos convoca a agenciarmos *paraquedas coloridos* que nos protejam e nos auxiliem a perceber a diversidade epistemológica criativa que o mundo suporta:

Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir **paraquedas coloridos**. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em **paraquedas coloridos** (KRENAK, 2019, p. 14,15; destaque meu).

Finalizamos este capítulo acolhendo o convite à diversidade que os paraquedas coloridos sonhados por Ailton Krenak e as epistemologias do Sul nos fazem. Após percorrermos os principais conceitos e abordagens que subsidiam a construção coletiva e compartilhada de conhecimentos, consideramos que foi possível tanto propor caminhos de descolonização para a saúde coletiva, como também construirmos os pressupostos conceituais e metodológicos para adentrarmos na discussão seguinte acerca dos cuidados. A princípio, refletiremos sobre algumas abordagens em torno dos cuidados em saúde na saúde coletiva, e, posteriormente, proporemos diálogos entre esse campo, as perspectivas ecofeministas e os nossos interlocutores Nego Bispo e Ailton Krenak, com o intuito de aproximarmos os cuidados em saúde dos cuidados integrais com as vidas.

10 ABORDAGENS AMPLIADAS SOBRE O CUIDADO EM SAÚDE NA SAÚDE COLETIVA

Figura 7: quadro sobre 'cuidar'.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Após refletirmos sobre as origens e a perpetuação do colonialismo, que até os dias atuais inflige marcas importantes na ciência moderna e na saúde coletiva, e propormos um desafiador diálogo de saberes entre os nossos interlocutores orgânicos Nego Bispo e Ailton Krenak e as epistemologias do Sul para abriremos espaços à diversidade epistemológica do mundo, vamos adentrar agora nas discussões que dizem respeito aos *cuidados*, os quais não escaparam das violências coloniais, capitalistas e heteropatriarcais. Uma das principais reflexões que estamos propondo diz respeito à ampliação do que seriam os *cuidados em saúde*, a partir de perspectivas integradoras de *cuidado com as vidas, as comunidades e o planeta Terra* propostas por Nego Bispo, Ailton Krenak e as pensadoras ecofeministas. Para subsidiar a nossa proposta, inicialmente apresentaremos as construções já presentes no campo da saúde coletiva que buscam qualificar os cuidados em saúde, para, posteriormente, sugerirmos um passo adiante a partir dos referenciais com os quais estamos dialogando na tese:

O conhecimento hegemônico que sustenta a medicina moderna ou biomedicina está estreitamente ligado à tripla dominação capitalista, colonial e patriarcal que caracteriza o mundo moderno. Contra essa dominação e as suas consequências para

a saúde, a vida e o bem-estar das populações que sob ela vivem têm surgido formas de resistência e de luta que afirmam as experiências alternativas de produção de conhecimentos sobre a saúde, a doença, o cuidado e a cura (NUNES, 2023, p. 46).

Para percebermos e dialogarmos com a potência que desponta dessas construções diversas sobre saúde, doença, cuidado e cura, a princípio revisitaremos algumas referências clássicas e históricas da saúde coletiva, fundamentais para a abertura de caminhos que atualmente possibilita-nos sugerir uma transição paradigmática na saúde coletiva. Partimos de uma compreensão de que os *cuidados em saúde* podem ser analisados por perspectivas individuais, familiares, comunitárias, coletivas e planetárias. Para iniciarmos as nossas reflexões em torno dos cuidados em saúde, vamos apresentar a definição de ‘cuidado em saúde’ proposta por Roseni Pinheiro no *Dicionário da Educação Profissional em Saúde*, publicado pela Fiocruz em 2009:

‘Cuidado em saúde’ é o tratar, o respeitar, o acolher, o atender o ser humano em seu sofrimento – em grande medida fruto de sua fragilidade social –, mas com qualidade e resolutividade de seus problemas. O ‘cuidado em saúde’ é uma ação integral fruto do ‘entre-relações’ de pessoas, ou seja, ação integral como efeitos e repercussões de interações positivas entre usuários, profissionais e instituições, que são traduzidas em atitudes, tais como: tratamento digno e respeitoso, com qualidade, acolhimento e vínculo⁴⁵.

Quando nos referimos aos cuidados em saúde no âmbito do sistema de saúde, duas abordagens principais são importantes de serem consideradas, sendo a primeira delas os cuidados proporcionados pelas/os profissionais de saúde às pessoas que necessitam de alguma assistência, enquanto a segunda tem relação com a rede de cuidados construída por meio das políticas públicas para atender à integralidade do cuidado que as pessoas e populações precisam.

Reconhecemos como integralidade do cuidado tanto o acolhimento às singularidades dos processos saúde-doença-cuidado das pessoas e populações, a partir de uma perspectiva holística, como também a estruturação de uma rede de saúde que reconheça e atenda às necessidades de saúde das populações em todos os níveis de complexidade, de acordo com Pinheiro (2009), a integralidade, como princípio fundante do SUS, é permeada por três dimensões, sendo elas “[...] a organização dos serviços, os conhecimentos e práticas de trabalhadores de saúde e as políticas governamentais com participação da população”⁴⁶.

Consideramos relevante diferenciar as *necessidades de saúde* das *necessidades dos*

⁴⁵ Disponível em:

<http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/cuisau.html#:~:text='Cuidado%20em%20sa%C3%BAde%20%C3%A9%20o,e%20resolutividade%20de%20seus%20problemas>. Acesso em 02 março 2023.

⁴⁶ Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/intsau.html>. Acesso em 02 março 2023.

serviços, pois, enquanto o primeiro termo está relacionado às diversas dimensões das pessoas e territórios importantes de serem identificadas e acolhidas para que se busque potencializar as vidas e não somente tratar as doenças, as necessidades dos serviços, na maior parte das vezes, encontra-se distante das reais necessidades de saúde das populações, por estarem mais comprometidas com a implementação de programas verticais para alcançar objetivos e metas meramente burocráticos.

Nesse momento do debate, consideramos importante apresentar uma reflexão proposta por um dos principais formuladores do campo da saúde coletiva no Brasil, Gastão Wagner de Sousa Campos. Em um artigo denominado “*Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes e práticas*”, o autor constrói uma análise sobre a saúde coletiva a partir de uma perspectiva na qual ela englobaria um núcleo de saberes e práticas, o qual estaria imerso em um conjunto mais amplo representado pelo campo da saúde, que, além de acolher a saúde coletiva, incorporaria também outras contribuições para o pensar/fazer saúde, como a clínica.

A intenção do autor é ajudar a saúde coletiva a compreender as suas especificidades, ao mesmo tempo em que se permite dialogar com outros saberes e práticas, no entanto renunciando a uma perspectiva transcendental e pretensamente totalitária do seu núcleo, pois, de acordo com Campos (2000) “[...] *caberia reconhecer a tendência da saúde coletiva em confundir-se com todo o campo da saúde*” (p. 222). O pensador também reforça a ideia de que saberes e práticas precisam reverberar igualmente na saúde coletiva, pois a finalidade principal de um conhecimento em saúde construído para as pessoas e os coletivos seria a produção da saúde, e para isso torna-se imprescindível dialogar e atuar com a realidade objetiva dos sistemas de saúde (CAMPOS, 2000).

Para início de conversa, é importante questionarmos o porquê de existir uma intensa construção na saúde coletiva a respeito dos cuidados em saúde voltada às formulações para os ampliar e qualificar. A partir das reflexões propostas por Gastão Wagner, porém, consideramos necessário lembrarmos que a reconstrução do que compreendemos e implementamos como saúde não é uma discussão que atravessa somente a saúde coletiva, mas também os diversos outros núcleos que compõem o campo da saúde. Dessa forma, uma discussão qualificada em busca de ampliar e transformar os cuidados em saúde diz respeito tanto à saúde coletiva, como também a diversas outras abordagens:

[...] uma teoria do processo saúde/doença/intervenção deveria constituir o acervo básico e fundamental de todos os campos científicos e de todas as práticas que compõem o campo mais amplo da saúde. Este entendimento atenua a pretensão de transcendência e de auto-suficiência da saúde coletiva. Uma teoria sobre a produção de saúde funcionaria como patrimônio orientador de todas as práticas

sanitárias e não seria construída somente com base em uma perspectiva centrada no social ou na epidemiologia, mas no uso diversificado de distintos saberes (CAMPOS, 2000, p. 226).

Para compreendermos as atuais limitações dos cuidados em saúde e os desafios para transformá-los, precisamos resgatar duas crises que têm sido discutidas nas últimas décadas, sendo elas a ‘crise da saúde’ e a ‘crise da medicina’. Apesar de o nosso trabalho estar comprometido com a contribuição para o processo de transição paradigmática do campo da saúde coletiva, e não estar diretamente vinculado a uma proposta de reconstrução da dimensão clínica, consideramos relevante discorrer sucintamente a respeito desse tema porque concordamos com a análise de que, por mais crítica que seja a saúde coletiva, ainda existe uma importante hegemonia da racionalidade biomédica nas suas construções teóricas, metodológicas e epistemológicas.

A crise da saúde é caracterizada principalmente por um processo de precarização da assistência à saúde destinada às populações pelo Estado, ocasionada pelo desmantelamento das políticas públicas nas últimas décadas, com o avanço dos sistemas neoliberais pelo globo, sendo mais intensas nos países do Sul global, nos quais nunca houve a consolidação de um Estado de bem-estar social. Assim, mesmo em países que conseguiram garantir legalmente a implementação de um sistema público de saúde, como no caso do SUS no Brasil, percebe-se uma enorme diferença entre os direitos à saúde garantidos pela constituição e o que realmente consegue ser implementado nos serviços de saúde e nos territórios. De forma geral, podemos considerar que a crise da saúde engloba o subfinanciamento do sistema; a precarização do trabalho e dos serviços de saúde; o comprometimento da participação social nas tomadas de decisões, dentre outros aspectos (PAIM, 2006; PAIM; ALMEIDA FILHO, 1998).

A crise da medicina, por sua vez, está relacionada à hegemonia e consolidação do modelo biomédico, a partir do século XX. Até o começo do século XX, a medicina, de forma geral, não possuía um programa padronizado no mundo ocidental, de forma que as/os profissionais médicas/os eram formadas/os de acordo com as especificidades de cada país ou região. No começo do século XX, entretanto, um documento americano denominado Relatório Flexner, publicado em 1910 por Abraham Flexner, sob a justificativa de qualificar o ensino médico, aportou uma série de diretrizes que redirecionaram e padronizaram a formação médica nos diversos países ocidentais. Dentre as suas propostas, as principais estavam relacionadas à centralidade que a/o profissional médica/o passava a ocupar na assistência à saúde; à eleição do ambiente hospitalar como prioritário na educação médica; e à segmentação do ensino médico em disciplinas. Assim, gradativamente a formação médica

foi sendo deslocada dos espaços de vida e trabalho das pessoas para o ambiente restrito e autoritário do hospital (PAGLIOSA; ROS, 2008). O lugar dominante que a/o profissional médica/o passou a ocupar na sociedade, aliado ao fortalecimento da microbiologia, da epidemiologia clássica, e, posteriormente, ao advento da tecnociência, formaram o arcabouço cristalizado que caracteriza o paradigma biomédico.

Gostaríamos de ressaltar, no entanto, que reconhecemos as conquistas importantes oriundas de muitos avanços tecnológicos, principalmente relacionados ao combate das infecções que assolavam boa parte da humanidade nesse período, as quais foram combatidas com a descoberta dos antibióticos e o surgimento das vacinas, e tiveram relação direta com o aumento da expectativa de vida das populações, conforme discorre Ayres (2004b):

As recentes transformações da Medicina contemporânea rumo à progressiva cientificidade e sofisticação tecnológica apresenta efeitos positivos e negativos, já relativamente bem conhecidos. De um lado, identifica-se como importantes avanços a aceleração e ampliação do poder de diagnose, a precocidade progressivamente maior da intervenção terapêutica, o aumento da eficácia, eficiência, precisão e segurança de muitas dessas intervenções, melhora do prognóstico e qualidade de vida dos pacientes em uma série de agravos. Como contrapartida, a autonomização e tirania dos exames complementares, a excessiva segmentação do paciente em órgãos e funções, o intervencionismo exagerado, o encarecimento dos procedimentos diagnósticos e terapêuticos, a desatenção com os aspectos psicossociais do adoecimento e a iatrogenia transformam-se em evidentes limites (p. 82).

O que pretendemos problematizar nesse texto não é a existência e importância das tecnologias em saúde, mas a hegemonia autoritária que o paradigma biomédico construiu ao longo do tempo, afirmando-se como única e legítima forma de assistência à saúde permitida, ao mesmo tempo em que massacrava e invisibilizava cada vez mais as diversas outras abordagens de profissionais e populações que pensavam e agiam a partir de outros paradigmas.

Sabe-se também que, apesar da enorme centralidade que o relatório Flexner ganhou no mundo ocidental, os processos de aprendizado na área da saúde, especialmente na medicina, já estavam sendo rediscutidos e revisados desde meados do século XIX, inclusive em países europeus como Alemanha e França. Pode-se constatar também que esse reordenamento do ensino médico estava bastante atrelado aos interesses mercadológicos e tecnológicos, em expansão nesse período. Dessa forma, o relatório Flexner cumpriu mais um papel de legitimar as mudanças que estavam em curso do que de revolucionar o ensino médico (PAGLIOSA; ROS, 2008).

A medicina, que antes da revolução científica do século XVII estava muito mais atrelada à arte de curar, progressivamente foi distanciando-se dessa perspectiva e se

consolidando como uma ciência centrada no diagnóstico de doenças, por meio da aderência a uma concepção mecanicista das pessoas, as quais passaram a ser reduzidas a diagnósticos nosológicos, órgãos e aparelhos. Assim, o reducionismo desencadeado por um fazer médico fragmentado, que impõe uma distância abissal entre as/os profissionais e as demais pessoas, com o uso abundante e muitas vezes exagerado e/ou desnecessário de tecnologias, além da escassez de diálogo e sensibilidade, tudo isso atrelado a uma crescente falta de compromisso das/os profissionais com a vida das demais pessoas, ao mesmo tempo em que muitas/os dessas/es profissionais aderiram aos projetos de lucratividade exorbitante dos complexos industriais e farmacêuticos, culminou no aprofundamento de um abismo entre a prática médica e as reais necessidades de acolhimento reivindicadas pelas pessoas, perpetuando assim uma crise na medicina que tem sido abordada pela saúde coletiva nas últimas décadas (LUZ, 2019).

As/os pensadoras/es médicas/os, ao realizarem um importante exercício de reflexividade a respeito da crise de cuidados no campo da saúde e das limitações do arsenal biomédico para lidar com a complexidade do sofrimento humano, convidam perspectivas do campo filosófico e artístico para expandir os referenciais da saúde. No entanto, parece-me que elas/es ainda realizam essa discussão delimitando como espaços do cuidado em saúde as instituições reconhecidas como pertencentes ao campo da saúde (hospitais; unidades de saúde da família etc.), e apontam como protagonistas desse cuidado as/os profissionais de saúde que atuam nessas instituições.

Campos e Amaral (2007), ao refletirem sobre os processos de trabalho e cuidado predominantes no ambiente hospitalar, realizam uma crítica às propostas hegemônicas nas últimas décadas de organização do trabalho em saúde a partir de ‘linhas de produção’. Apesar de reconhecerem a relevância da instituição de protocolos e da adoção de procedimentos baseados em evidências científicas, enfatizam a importância de incentivar que o cuidado em saúde no ambiente hospitalar seja permeado por um fazer artesanal, que considere as características singulares tanto das/os profissionais de saúde, como das/os usuárias/os “*A hipótese central deste trabalho é a de que seria necessário reconstruir-se certo traço artesanal do trabalho clínico ainda quando realizado em organizações contemporâneas, em geral complexas*” (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 851).

A construção dessa perspectiva artesanal tem sido comprometida pela perpetuação de práticas de saúde centradas na/o profissional médica/o, principalmente no ambiente hospitalar. Assim, apesar de ser reconhecida a existência de uma interdependência dos cuidados oferecidos pelas diversas categorias profissionais para diagnosticar e tratar as/os

pacientes, os saberes e práticas das/os profissionais de saúde continuam submetidos ao conhecimento intelectual médico, o qual interfere diretamente na autonomia das demais categorias, apesar de existirem numerosos processos em curso de resistência a essa imposição.

Para anunciar outros caminhos que divergem desse modelo, Gastão Wagner de Sousa Campos elaborou uma proposta intitulada ‘Paideia’, que se caracteriza por reunir aspectos de três construções, sendo elas o reconhecimento do hospital como um dos pontos de conexão de um sistema público de saúde (e não mais como o centro dos cuidados em saúde), a democratização da gestão e a clínica ampliada:

A concepção Paidéia caracteriza-se pelo esforço para envolver trabalhadores e usuários no processo de reforma e de reorganização, considerando que mudanças estruturais e organizacionais têm maior eficácia quando são acompanhadas por processos de mudança no modo de ser dos sujeitos envolvidos. Reforma da estrutura e mudanças culturais (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 850).

Para as discussões que estamos realizando na tese apresentada, interessa-nos especialmente refletir sobre a proposta de uma clínica ampliada e compartilhada, a qual busca superar a perspectiva biomédica que centra a sua atuação nas doenças, com o intuito de acolher e cuidar dos processos de saúde que perpassam a vida das pessoas, pois a finalidade principal do trabalho em saúde deveria ser a produção da saúde:

A Medicina tradicional se encarrega do tratamento de doenças; para a clínica ampliada, haveria necessidade de se ampliar esse objeto, agregando a ele, além das doenças, também problemas de saúde (situações que ampliam o risco ou vulnerabilidade das pessoas). A ampliação mais importante, contudo, seria a consideração de que, em concreto, não há problema de saúde ou doença sem que estejam encarnadas em sujeitos, em pessoas. [...] Clínica do sujeito: essa é a principal ampliação sugerida (CAMPOS; AMARAL, 2007, p. 852).

Assim, uma clínica ampliada, compartilhada e centrada no sujeito não prescinde do uso de tecnologias e protocolos, mas precisa reconfigurar o cuidado em saúde a partir de uma perspectiva artesanal, que considere as singularidades das pessoas e as trocas específicas entre profissionais e usuários para a construção dos projetos terapêuticos, os quais devem envolver uma escuta atenta e ativa. Essa proposta está em sintonia com a perspectiva dos *cuidados integrais em saúde* proposta por Pinheiro (2009):

[...] a noção de ‘cuidado’ integral permite inserir, no âmbito da saúde, as preocupações pelo bem-estar dos indivíduos – opondo-se a uma visão meramente economicista – e devolver a esses indivíduos o poder de julgar quais são suas necessidades de saúde, situando-os assim como outros sujeitos e não como outros-objetos (p. 1).

Continuando o nosso percurso em busca da ampliação dos cuidados em saúde, deparamo-nos com a bela elaboração realizada por Ayres (2004b) sobre a necessidade de

reconstruirmos as práticas de saúde por meio do Cuidado. Ao resgatar as origens históricas e filosóficas do Cuidado, o autor reconhece na filosofia grega as raízes da perspectiva individualista proveniente do *cuidado de si* que até os dias atuais prepondera nas práticas de saúde. Lembra-nos também que, apesar de diversas/os pensadoras/es reivindicarem o fazer médico como uma combinação de ciência e arte, o poderio autoritário da biomedicina enfraqueceu a potência do que outrora era a arte de curar ao submeter as práticas de saúde à tecnociência.

Os caminhos para a reconstrução desse Cuidado, portanto, é muito desafiador. Ayres (2004b) realiza três proposições para essa empreitada, sendo elas: *voltar-se à presença do outro*; *otimizar a interação*; e *enriquecer horizontes*. Para *voltar-se à presença do outro* é fundamental, mais do que deter todo o conhecimento necessário do ponto de vista biomédico, perceber que as trocas entre quem cuida e quem precisa de cuidado são singulares e devem incluir escuta atenta e ativa, sensibilidade e compreensão das particularidades e desejos das pessoas envolvidas nessa troca. Assim, por vezes é necessário lançar mão dos conhecimentos aportados por outras áreas científicas, como a antropologia, a psicologia, a sociologia, dentre outras.

Para *otimizar a interação*, Ayres (2004b) lembra-nos sobre a importância das tecnologias leves (MERHY, 1998) nas relações de Cuidado, as quais, sem renunciar às tecnologias duras ofertadas pela tecnociência, valorizam as dimensões intersubjetivas do Cuidado, ressaltando a importância do *espaço de conversação* no encontro assistencial, e das *redes de conversação* que são transversais a todos os locais de atendimento dos serviços de saúde (TEIXEIRA, 2003). Em sintonia com essa proposta voltada à otimização da interação, Ceccim e Merhy (2009), ao refletirem sobre as políticas de humanização no SUS, enfatizam “[...] colocamos a clínica, na humanização, como ato de encontro e de ressingularização por alteridade (p. 532)”.

Em busca de *enriquecer horizontes*, Ayres (2004b) propõe que:

[...] a orientação em relação a um Cuidar efetivo, no qual a presença do outro seja ativa e as interações intersubjetivas sejam ricas e dinâmicas, exige que tanto a racionalidade orientadora das tecnologias quanto os âmbitos e agentes de sua operação tenham seus horizontes expandidos. **É preciso superar a conformação individualista, rumo a esferas também coletivas, institucionais e estruturais de intervenção e enriquecer a racionalidade biomédica com construtos de outras ciências e outros saberes.** Todos esses nortes dependem de que saiam do jargão sanitário e passem a fazer parte de efetivos rearranjos tecnológicos as surradas bandeiras da *interdisciplinaridade e intersetorialidade* – as quais nunca será demais endossar. A essas somaríamos outra, ainda, não tão celebrada mas já relativamente valorizada: **a da pluralidade dialógica, isto é, a abertura dos espaços assistenciais a interações dialógicas por meio de linguagens outras, como a expressão artística, o trabalho com linguagens corporais e mesmo outras racionalidades terapêuticas** (p. 89; destaque do autor; grifo meu).

A partir desta profícua construção realizada por Ayres (2004b), interessa-nos particularmente no presente trabalho contribuir com a terceira proposição do autor, que trata de *enriquecer horizontes*. Concordamos com o autor no sentido de reconhecer o esvaziamento da dimensão do Cuidado nas relações terapêuticas, termo esse que Ayres insiste em escrever com letra maiúscula por defender que o Cuidado precisa ser realocado como a essência das trocas assistenciais, portanto imprescindível para a manutenção da vida, ou seja, enquanto houver vida, haverá cuidado. Além disso, mais do que abordar de forma segmentada e especializada o ser que precisa de atendimento, caberia ao terapeuta captar ou construir com esse ser os projetos de vida e felicidade que o impulsionam. Afinal, como lembra-nos Ailton Krenak, a vida não é útil, mas sim fruição.

Também no caminho em busca de enriquecer horizontes, Ceccim e Merhy (2009) acrescentam mais uma camada de complexidade à discussão ao refletirem sobre as potências engendradas micropoliticamente. Estamos muito habituadas/os a analisar o trabalho e as práticas de saúde a partir de uma perspectiva determinista, no sentido de homogeneizar e padronizar as condutas das/os profissionais a partir do que é formulado e implementado macropoliticamente, sem atentarmos para as especificidades e diversidades que caracterizam o fazer saúde nos territórios:

Na micropolítica, não na microssociologia, encontramos/reconhecemos/buscamos a resistência às capturas, a luta pelo direito à criação, a exposição e a vivência, em ato, de uma relação. A micropolítica opõe-se à política das vigências disciplinares, das racionalidades hegemônicas, é a política do minoritário, das forças minoritárias, resistência aos instituídos, resistência ao saber-poder-desejo hegemônico, disputa por outros modos de ser-existir-agir, inventivos, criativos, em ato. [...] A micropolítica não é local/individual, é força instituinte, transversalidade de processos e projetos, luta contra-hegemônica e anti-hegemônica.

Assim, por mais hegemônico e poderoso que seja o modelo biomédico, há sempre frestas as quais possibilitam construções artesanais que destoam do instituído. Os autores salientam, entretanto, a necessidade de nos debruçarmos sobre essas/es profissionais e experiências não com o intuito de compreender para ordenar e reproduzir, mas em busca de apreender, aprender e fortalecer essas resistências. As propostas realizadas pelos autores para contribuir com a ampliação dos cuidados em saúde dialogam com a reivindicação de um *cuidado integral em saúde* sublinhado por Pinheiro (2009):

O 'cuidado em saúde' é uma dimensão da integralidade em saúde que deve permear as práticas de saúde, não podendo se restringir apenas às competências e tarefas técnicas, pois o acolhimento, os vínculos de intersubjetividade e a escuta dos sujeitos compõem os elementos inerentes à sua constituição.⁴⁷

⁴⁷ Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/intsau.html>. Acesso em 02/03/2023.

O encontro com as reflexões propostas por Ceccim e Merhy (2009) me transportaram para o ano de 2013, quando era uma médica recém-formada e estava trabalhando em uma unidade de saúde da família (USF) localizada em um distrito chamado Taparuaba, localizado a aproximadamente 70 km da cidade de Sobral (CE). Por se tratar de uma USF considerada muito distante da zona urbana, e com isso impor um deslocamento longo e cansativo para as/os profissionais, além de estar localizada em uma zona com acesso limitado à Internet, sempre foi muito difícil para a prefeitura contratar profissionais de saúde que se interessassem por trabalhar nessa unidade. Ao chegar no município e ser convidada a integrar a equipe de Taparuaba, rapidamente aceitei essa proposta, por estar muito instigada a contribuir com um trabalho em zonas rurais e pelo desejo de construir uma prática voltada às necessidades de saúde da comunidade.

O início do trabalho foi bastante desafiador, principalmente porque estava no começo da minha caminhada como médica, atravessada por medos e inseguranças. Além disso, apesar de o município de Sobral ser uma importante referência de modelo de saúde pública no Ceará, possuindo, portanto, recursos e serviços bem estruturados, percebi logo nos primeiros dias de trabalho que a unidade de saúde funcionava de acordo com os programas federais e as demandas de emergência das/os usuárias/os. Foi possível constatar que não havia reuniões periódicas das equipes de saúde, não havia planejamento, não havia um cronograma organizado, não havia visitas domiciliares periódicas, dentre outras limitações. Aos poucos, sugeri uma organização da minha equipe de saúde, a qual foi muito bem acolhida pelas/os demais profissionais da equipe. Gostaria de compartilhar, entretanto, a experiência mais marcante que vivenciei durante esse período que estive em Taparuaba.

Por estar vinculada à época no Programa de Valorização do Profissional da Atenção Básica (PROVAB), do governo federal, precisava realizar um projeto de intervenção na USF. Com toda a empolgação de início da carreira, juntamente com as experiências que vivenciei durante a universidade, especialmente no Tramas, desejava realizar um projeto de intervenção que dialogasse e acolhesse as necessidades de saúde do território, e não simplesmente reproduzisse os projetos fragmentados e individualizantes voltados aos fatores de risco que caracterizavam os programas federais, como a maioria das/os minhas/meus colegas médicas/os estavam dispostas/os a fazer.

Logo nos primeiros dias de trabalho, chamou a minha atenção uma fala do gerente da USF sobre a enorme demanda que chegava à unidade de mulheres adultas com queixas osteomusculares. Ao longo do tempo, fui informada que a principal atividade produtiva na

região era a costura, concentrada nas ‘facções’ domiciliares que envolviam muitas famílias nesse trabalho de produção de peças de roupas para indústrias de médio e grande porte. Questionei-me então se essas queixas osteomusculares das mulheres que procuravam o serviço com frequência não estariam relacionadas a esse trabalho. Em diálogo com a minha equipe, concluímos que essa atividade de costura era muito importante no território, porém a USF nunca havia investigado as condições de vida, saúde e trabalho dessas/es trabalhadoras/es, de forma que o problema era abordado apenas a partir das suas consequências, por meio da medicalização excessiva com analgésicos e anti-inflamatórios dessas pessoas quando recorriam ao serviço durante os episódios de dor.

Foi assim que nasceu o meu projeto de intervenção posteriormente denominado “*O impacto do trabalho de costura na vida e na saúde dos trabalhadores de Taparuaba (Sobral/CE)*” (AGUIAR, 2013). Não será possível relatar nesse momento toda a riqueza e todos os aprendizados oriundos dessa vivência, mas gostaria de destacar alguns pontos. Foi muito bonito perceber que todas/os as/os profissionais da equipe acolheram o projeto, de forma que realizávamos visitas multiprofissionais domiciliares às facções, com o intuito de compreender os processos produtivo e de trabalho. Também foi emocionante possibilitar que essas/es trabalhadoras/es compartilhassem as suas rotinas de vida e trabalho, e lamentável escutar delas/es a informação de que nunca o sistema de saúde havia se interessado pelo trabalho delas/es e em compreender o porquê de elas/es estarem adoecidas/os. Conseguimos sistematizar as principais violações de direitos trabalhistas (carga-horário extenuante; ausência dos direitos garantidos por lei – carteira assinada, férias, décimo terceiro etc.) e as precárias condições de trabalho, que submetiam essas/es trabalhadoras/es a uma enorme sobrecarga de funções e desencadeavam diversas consequências, como acidentes de trabalho, dores osteomusculares, sofrimento psicossocial, dentre outras. Após o término do projeto, compartilhamos o trabalho com a secretaria do município de Sobral e acionamos o Centro de Referência de Saúde da/o Trabalhadora/or (CEREST) da região, o qual se comprometeu a iniciar uma série de ações para enfrentar os problemas identificados pela unidade de saúde.

Essas memórias e afetos emergiram ao ler Ceccim e Merhy (2009) porque elas me ajudam a compreender a potência de vida e (re)existências que podem brotar do fazer artesanal micropolítico. Em meio ao contexto engessado e burocrático no qual estávamos imersas/os em Taparuaba, era esperado que continuássemos reproduzindo as mesmas ações desconectadas dos contextos de vida e saúde das pessoas, mas resolvemos ousar, estimular a criatividade do trabalho coletivo e pensar como abordaríamos um importante problema de saúde pública no território que nunca havia sequer sido identificado como uma necessidade

de saúde, muito menos priorizado e acolhido. Há sim muita força e energia nas construções micropolíticas, precisamos estar atentas/os. Fortalecer essa conexão com o fazer micropolítico é importante porque historicamente o que tem dominado na saúde coletiva é uma perspectiva que pouco valoriza ou até mesmo desvaloriza o protagonismo dos sujeitos nos espaços institucionais e no fazer cotidiano. Esse relato pessoal/profissional que compartilhei sobre o trabalho coletivo em saúde ajuda-nos também a refletir sobre a riqueza das experiências, que podem inspirar outros sujeitos e grupos a também destoarem do que ainda é hegemônico nas práticas de saúde:

Entende-se que a experiência não é apreendida para ser repetida simplesmente e passivamente transmitida, ela acontece para migrar, recriar, potencializar outras vivências, outras diferenças. Há uma constante negociação para que ela exista e não se isole. Aprender com a experiência é, sobretudo, fazer daquilo que não somos, mas poderíamos ser, parte integrante de nosso mundo. A experiência é mais vidente que evidente, criadora que reprodutora⁴⁸.

Ao olharmos para o lado e percebermos o que está sendo produzido em outros campos do conhecimento em saúde, constatamos que a área que mais se dedica à formulação sobre os cuidados em saúde é a enfermagem, tanto porque os currículos da enfermagem são os que mais incorporaram esse aprendizado, como também porque historicamente as enfermeiras são as principais responsáveis pela coordenação e implementação do que se reconhece como ‘cuidados’ nas instituições. É necessário informar que não pretendemos abordar e aprofundar o vasto universo de conhecimento produzido em torno dos cuidados em saúde pela enfermagem no presente trabalho, no entanto consideramos importante interagir com algumas contribuições elaboradas por essa categoria e que se afinam com a nossa proposta de síntese em torno dos cuidados integrais em saúde e com a vida.

Essas pensadoras têm dado passos importantes no sentido de reconhecerem a centralidade dos cuidados não somente delimitados às instituições de saúde, mas também na sociedade como um todo, por meio de uma abordagem denominada como o *cuidado do nós*:

Numa visão mais ampla, o cuidado do nós refere-se ao cuidado do todo, de todos os sujeitos/profissionais que pertencem à instituição em questão, incluindo os pacientes e os acompanhantes/familiares dos pacientes, até outros sujeitos das relações dos profissionais fora do ambiente de trabalho. A abrangência desse cuidado amplia-se ainda mais, e remete para o cuidado do universo, do meio ambiente, de outras estruturas organizacionais e de sociedades (BAGGIO; ERDMANN, 2015, p. 14).

Elas também enfatizam que o cuidado não é um processo que deve ficar restrito a uma categoria profissional, como atualmente tem sido à enfermagem (BAGGIO;

⁴⁸ Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/intsau.html>. Acesso em 02/03/2023.

ERDMANN, 2015). É reconhecido que a enorme maioria das/os profissionais de enfermagem é formada por mulheres, no entanto os trabalhos desse campo a respeito dos cuidados em saúde abordam essa constatação de uma maneira que transparece como natural, e não como uma construção histórica, cultural e política, com raízes heteropatriarcais. Além disso, apesar de compreenderem a importância de analisar o cuidado de uma forma ampliada, extrapolando uma perspectiva unilateral, considero complexo falar em circularidade do cuidado (BAGGIO; ERDMANN, 2015), sem abordar as assimetrias e desigualdades que atravessam as instituições de saúde e a sociedade em geral:

[...] ao tempo em que cuidam de si, do outro, de outros, os profissionais sentem o cuidado advindo das múltiplas interações constituídas no espaço/ambiente de trabalho e de cuidado, recebendo e transmitindo cuidado, cuidando e sentindo-se cuidado na circularidade processual do cuidado de si, do outro, de outros, conformando o cuidado do nós pelos profissionais de enfermagem e de saúde, sem distinção de profissão e ou de categoria profissional (p. 18 e 19).

Concordamos com a perspectiva de que os cuidados envolvem trocas, as quais precisariam ser mútuas e simétricas, no entanto a ideia de circularidade me parece invisibilizar a distância que existe entre as/os cuidadoras/es e as pessoas que precisam de cuidados, e entre as profissionais de enfermagem, que concentram boa parte das responsabilidades em torno dos cuidados em saúde, e as/os demais profissionais de saúde, o que pode nos fazer incorrer em uma percepção irreal sobre o trabalho intenso, assimétrico e desafiador que envolve o cuidar. Assim, nos aproximamos mais da perspectiva sobre o cuidado em saúde elaborada por Lacerda e Valla (2008):

Tendo em vista a complexidade do processo de saúde-doença e sofrimento, muitas vezes não é possível curar os sujeitos, o que não impede de cuidar dos mesmos (Vasconcelos, 1998). A atitude de cuidado implica acolhimento, envolvimento e compaixão, e embora a relação do cuidador e da pessoa que recebe o cuidado seja assimétrica, devem estar presentes a interação, a troca e o respeito pelos diferentes saberes (p. 101).

Essas assimetrias que existem entre as pessoas que cuidam e aquelas que precisam de cuidados estão relacionadas tanto às desigualdades sociais que podem envolver as dimensões de classe, raça, gênero, sexualidade, etnia etc., como também à própria situação de vulnerabilidade que acompanha boa parte dos seres que precisam de assistência nos serviços de saúde. Além disso, as assimetrias entre as diversas profissões de saúde são legitimadas e perpetuadas em parte pela hegemonia do modelo biomédico que ainda impõe uma hierarquização entre as categorias e centralizam o poder e a autoridade nas/os profissionais médicas/os, buscando subordinar as demais categorias a esse autoritarismo, supervalorizando as intervenções médicas e deslegitimando as práticas de cuidado.

Gostaríamos de acrescentar mais uma dimensão a essa abordagem sobre o trabalho

intenso que envolve o cuidado. Estudos que analisam as/es trabalhadoras/es envolvidas em atividades de cuidado têm visibilizado a perspectiva emocional dessas tarefas, que desencadeiam diversos sentimentos muitas vezes contraditórios, ambivalentes e confusos, os quais em grande parte são mascarados por uma retórica sustentada em um discurso moral onde o amor aparece como o afeto predominante (ARANGO; MOLINIER, 2011). Sabe-se, contudo, que para compreender a complexidade envolvida nos cuidados é necessário ultrapassar essa camada essencialista e romântica para acolher o universo de questões presentes nessas atividades. Assim, Soares (2012) propõe que existem pelo menos três aspectos constituintes das relações de cuidados que precisam ser levados em consideração conjuntamente, sendo o primeiro deles o “sexual” (tendo em vista que os cuidados exigem o agenciamento de corpos para lidar com outros corpos); o segundo seria o “relacional” (pois os cuidados demandam a construção de vínculos baseados em habilidades de comunicação, respeito, escuta, paciência, empatia, perseverança etc.); enquanto o terceiro aspecto seria o “emocional” (considerando que para cuidar é fundamental aprender a avaliar e administrar as próprias emoções e as das pessoas que precisam de cuidados).

Por todas essas dimensões, consideramos que não seja suficiente apenas reconhecer e valorizar o trabalho de cuidado da enfermagem. Mais do que isso, precisamos compreender profundamente as origens heteropatriarcais que infligiram às mulheres a obrigação de lidar com os cuidados, e, assim como estamos propondo relocalizar os *cuidados integrais com a vida* como imprescindíveis para a manutenção das existências na sociedade e no planeta, entendemos que o campo da saúde também precisa repensar e redistribuir poderes, práticas e trabalho ao reconhecer que os *cuidados integrais em saúde* devem ser incorporados e implementados por todas as categorias profissionais, de acordo com as suas especificidades, pois, enquanto os cuidados em saúde estiverem restritos a uma profissão atualmente subordinada pelo poderio biomédico, eles não poderão ser devidamente acolhidos e trabalhados de forma equitativa no campo da saúde:

As enfermeiras, com frequência, relatam problemas advindos da pouca autonomia que têm no desempenho do trabalho e na tomada de decisões, atribuindo-os à indefinição de papéis da enfermeira e à submissão ao médico, pelo poder hegemônico que esse detém na equipe de saúde (LIMA; ALMEIDA, 1999, p. 87).

Consideramos também necessário acrescentar mais uma discussão em torno do trabalho e dos cuidados em saúde. A pensadora Madel Luz, ao refletir sobre a crise do capitalismo (precipitada mais uma vez em 2008), enfatizando a dimensão ética dessa crise e as sérias repercussões dela para o mundo do trabalho, ressalta a sobrecarga de tarefas das/os trabalhadoras/es e o reforço de valores competitivos e individualistas. Ao abordar as

consequências desse contexto para o cotidiano das/os profissionais de saúde, a autora afirma “*Sem ter quem deles cuide, têm que cuidar de outros...*” (LUZ, 2008, p. 20). Em sua longa trajetória reflexiva para escrutinar as origens do que a autora aborda como uma *crise sanitária*, são elencados alguns elementos principais que caracterizam essa crise:

As relações entre o aumento, em termos absolutos e relativos, nas populações do planeta, de busca por atenção médica e cuidado terapêutico na última década; a precarização do emprego e das relações de trabalho; a quebra de certos direitos sociais, sobretudo previdenciários, obtidos como fruto de luta e organização dos trabalhadores ao longo de um século (segunda metade do XIX e primeira do XX); a queda de valores importantes em termos de solidariedade social (familiares, religiosos, corporativos, de classe) e a constatação de um mal-estar coletivo difuso causador da perda de milhões de horas de trabalho em todo o mundo, foram apontadas e analisadas, em trabalhos anteriores (Luz, 1997, 2001a), como elementos característicos de uma crise sanitária contemporânea (LUZ, 2008, p. 15).

Apesar de não termos a intenção de aprofundar essas importantes características estruturais da crise sanitária, apontá-las é fundamental para compreendermos que existe uma conformação macropolítica que possui uma responsabilidade concreta nos processos de sofrimento e adoecimento coletivos intensificados nas últimas décadas, os quais afetam as populações de forma geral e as/os trabalhadoras/es de saúde em particular. Ressaltar essa dimensão também é importante para não incorrerem em um reducionismo de análise que pode individualizar e culpabilizar as pessoas, no caso específico as/os cuidadoras/es e as/os profissionais de saúde, pelas fragilizações e limitações dos cuidados em saúde. Conforme discutimos anteriormente sobre a potência dos fazeres artesanais micropolíticos, não partimos de uma perspectiva determinista dos planos macropolíticos, porém consideramos que existem sim atravessamentos entre esses dois planos que precisam ser considerados e analisados. Por conta dessa compreensão, uma das principais referências teóricas da nossa tese parte do pressuposto de que muitos dos desafios que estamos vivenciando no planeta atualmente estão relacionados ao entrelaçamento entre os sistemas heteropatriarcais, coloniais e capitalistas.

Disto isto, retornamos à nossa interlocutora Madel Luz, quando ela adiciona aos fatores que subsidiam a crise sanitária as dificuldades de os seres humanos adaptarem-se a um mundo dominado por tecnologias que impõem um ritmo acelerado e extenuante ao trabalho e às vidas cotidianas, gerando muitas vezes uma percepção nos seres de não acompanhamento dessas inovações:

Como resultado, são seres extenuados e isolados, em seu mundo individual, pelos valores oriundos da economia que emergem de um tal regime de produção. Seres entristecidos, adoecidos, evidentemente necessitados de cuidado. **É de se espantar que a busca por atenção terapêutica cresça exponencialmente em tal sociedade?** (2008, p. 20; destaque meu).

De tão importante que consideramos esse questionamento para as nossas reflexões, vamos repeti-lo “*É de se espantar que a busca por atenção terapêutica cresça exponencialmente em tal sociedade?*”. Além disso, *que atenção terapêutica e quais cuidados em saúde serão capazes de ir ao encontro dessas complexas necessidades individuais e coletivas?* Essas indagações de características tão complexas exigiram-nos um longo e profundo processo de reflexividade, tanto para apreendê-las, como para sugerir respostas significativas. Uma importante contribuição da pensadora Madel Luz, que vem dedicando-se nas últimas décadas ao estudo de saberes e conhecimentos em saúde ainda considerados como alternativos e/ou complementares, foi a proposição da categoria *racionalidade(s) médica(s)*, que parte da perspectiva de que a medicina ocidental moderna, ou biomedicina, apesar de ter construído uma hegemonia e concentrar um enorme poder no campo da saúde, representa um dos sistemas médicos complexos que procuram oferecer explicações e abordagens para as necessidades de saúde dos indivíduos e dos coletivos (LUZ, 2012).

Os numerosos trabalhos realizados por Madel Luz e seu grupo, entretanto, têm demonstrado que existem outros sistemas médicos complexos que foram historicamente invisibilizados e desvalorizados no ocidente, mas que apresentam uma racionalidade coerente, sistemática e repleta de sentidos para abordar os processos saúde, doença e cuidado. A categoria racionalidade médica foi inicialmente formulada pela autora em 1993, de acordo com a qual:

[...] é racionalidade médica todo sistema médico complexo construído racional e empiricamente em cinco dimensões: uma morfologia humana (provisoriamente definida como ‘anatomia’), uma dinâmica vital (provisoriamente definida como ‘fisiologia’), uma doutrina médica (definidora do que é estar doente ou sadio, do que é tratável ou curável, de como tratar, etc.), um sistema diagnóstico e um sistema terapêutico (LUZ, 2012, p. 18, 19).

Com a continuidade das pesquisas, no ano de 1995, a autora acrescentou aos cinco principais componentes das racionalidades médicas (morfologia humana; dinâmica vital; doutrina médica; sistema diagnóstico; e sistema terapêutico) uma sexta dimensão, a *cosmologia*, por se constatar que ela é fundante e perpassa todos os sistemas médicos complexos, inclusive a biomedicina (LUZ, 2012). Madel Luz considera como racionalidades médicas sistemas como a Homeopatia, a Medicina Tradicional Chinesa, a Medicina Ayurvédica e a Medicina Antroposófica.

De acordo com as pesquisas realizadas pelo grupo coordenado por Madel Luz, apesar de existir uma diversidade de racionalidades médicas que destoam da biomedicina, cada uma delas com características específicas e singulares, percebe-se que elas possuem em comum o fato de serem orientadas por um paradigma vitalista, ou seja, enquanto a biomedicina centra

a sua atenção na doença, de forma fragmentada e especializada, os demais sistemas médicos complexos abordam o processo saúde-doença-cuidado a partir de uma perspectiva integrada e integradora. Isso significa que essas racionalidades elaboram e efetivam os seus conhecimentos e práticas de saúde conectando microcosmo e macrocosmo, em busca de compreender as rupturas responsáveis por desarmonizar os seres, para assim conseguirem propor terapêuticas que restaurem o equilíbrio deles. Retomando o conceito de integralidade que apresentamos no início desse capítulo, enquanto ele é considerado desafiador no âmbito da biomedicina, no arcabouço dos paradigmas vitalistas ele aparece como estruturante:

Uma vez que o saber/fazer especializado está remetido ao sujeito doente, visando à recuperação e ao fortalecimento da sua saúde, em sua unidade e globalidade, a integralidade está pressuposta como prática e como valor estruturante da articulação dos saberes e de sua função na missão de cura desses curadores. [...]. Nessas racionalidades médicas, ela é também alicerce fundador de que se parte, organizador do saber, sobre o qual se trabalha na construção da diagnose e da terapêutica (TESSER; LUZ, 2008, p. 199).

Ao percorrermos uma pequena parcela dos referenciais teóricos da saúde, e especialmente da saúde coletiva, em busca de sistematizar as principais contribuições em torno de propostas comprometidas com a ampliação e a qualificação dos cuidados em saúde, foi possível verificar que essas reflexões partem de uma crítica contundente à biomedicina, para, a partir dela, propor caminhos de superação dos limites impostos por esse modelo. Ao longo desse capítulo, apresentamos e dialogamos com os conceitos de *integralidade*; *necessidades de saúde*; *crise da medicina, da saúde e sanitária*; *Paideia*; *clínica ampliada e compartilhada*; *cuidados integrais em saúde, reconstrução do Cuidado e cuidado do nós*; *racionalidades médicas e sistemas médicos complexos*.

Sabemos que existem muitas outras abordagens profícuas em torno dos cuidados em saúde, no entanto não foi a nossa intenção no trabalho atual esgotar uma revisão bibliográfica a respeito desse tema, mas sim apresentar abordagens históricas, clássicas e relevantes para a saúde que nos ajudassem a compreender quais foram as contribuições desses referenciais na ampliação dos cuidados em saúde, para a partir delas pensarmos quais novas perspectivas podem ser incorporadas para fortalecer e embelezar ainda mais os *cuidados integrais em saúde*. Com esse intuito, nos próximos capítulos apresentaremos a perspectiva ecofeminista sobre os *cuidados integrais com as vidas* e as contribuições dos nossos interlocutores Ailton Krenak e Nego Bispo em torno dessa dimensão, para fomentar a ecologia de saberes na saúde coletiva:

A história e a dinâmica atual da Saúde Coletiva no Brasil revelam as tensões entre formas de pluralismo interno na saúde biomedicalizada que alimentam o dissenso e permitem os encontros e diálogos com outros saberes e práticas e, em certas condições, a construção de ecologias de saberes (NUNES, 2023, 69).

11 CULTIVANDO OS CUIDADOS INTEGRAIS COM AS VIDAS PARA ALIMENTAR A SAÚDE COLETIVA

11.1 COMPREENDENDO A CRISE DE CUIDADOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ECOFEMINISTA

Triste, louca ou má
Será qualificada
Ela quem recusar
Seguir receita tal

A receita cultural
Do marido, da família
Cuida, cuida da rotina

Só mesmo, rejeita
Bem conhecida receita
Quem não sem dores
Aceita que tudo deve mudar
(Trecho da música *Triste, Louca ou Má*,
da banda Francisco, el Hombre)⁴⁹.

“*Na verdade, cuidar é um trabalho duro, incessante, incansável atribuído a quem menos conta na sociedade; é o epítome da exploração capitalista*” (CUNHA, 2022, p. 1). O patriarcado, a mais antiga das dominações do *monstro de três cabeças* (Ibidem), subjugou as mulheres, ou melhor, os seres que se identificam como mulheres, a um lugar de inferioridade, exclusão, violência, apagamento e silenciamento. Enquanto os homens foram alçados aos espaços públicos, como lideranças e governantes, ao mesmo tempo em que ocuparam os postos de trabalho mais valorizados nas sociedades modernas, durante muito tempo as mulheres foram obrigadas a estarem reclusas nos ambientes domésticos, assumindo as muitas e diversas tarefas das famílias e comunidades, no entanto, na maioria das vezes, possuindo pouco ou nenhum reconhecimento e desenvolvendo atividades que nem consideradas trabalho produtivo eram, pois foram classificadas como atividades de reprodução social (FEDERICI, 2017).

Certamente, essas opressões foram e ainda são intensificadas quando se somam ao fato de serem mulheres, elas também pertencerem às classes sociais mais baixas; serem de raças consideradas inferiores pelo sistema colonial racista; manifestarem uma afetividade/sexualidade não-heteronormativa; ou apresentarem algum tipo de deficiência, seja ela enquadrada como física ou cognitiva. É importante também ressaltar que esse sistema colonial de gênero (LUGONES, 2014) imprime violências ainda maiores e perversas às

⁴⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IKmYTHgBNoE>. Acesso em 05 junho 2019.

mulheres que pertencem aos povos nativos que foram massacrados pela colonização histórica. De acordo com Shiva (2016):

A violência contra as mulheres é tão antiga quanto o patriarcado. O patriarcado tradicional estruturou nossas visões de mundo e mentalidades, nossos mundos sociais e culturais com base na dominação sobre as mulheres e na negação de sua plena humanidade e direito à igualdade. Mas intensificou-se e tornou-se mais difundido no passado recente (p. 18).

Dessa forma, a violência sistemática orquestrada contra as mulheres ao longo dos tempos, além de repercutir em violações materiais diretas que ameaçam e afetam as suas vidas, também podem ser percebidas no desprezo que a sociedade tem pelos saberes, conhecimentos e trabalhos acumulados historicamente por esses seres. Assim, o cuidado, dimensão essencial e imprescindível para a manutenção e perpetuação da vida no planeta, foi invisibilizado por uma sociedade que valoriza somente as atividades consideradas rentáveis e lucrativas “*É precisamente o valor do trabalho cotidiano para a sobrevivência, para a vida, que foi erodido em nome dos chamados valores 'superiores'*” (SHIVA; MIES, 2016, p. 59). Estamos aqui não somente para denunciar essas violências que repercutem na invisibilização dos saberes acumulados milenarmente pelas mulheres em torno dos cuidados, estamos aqui principalmente para contar outras histórias, como incita-nos Carola Saavedra (2021):

Trata-se de uma afirmação muito comum no discurso pós-moderno: tudo já foi feito, e, principalmente, todas as histórias já foram contadas. Será? Será que já contamos todas as histórias sobre o parto, a experiência de um parto normal? A experiência de uma cesárea? A dor de dar à luz um bebê morto? Sobre a violência obstétrica, sobre a depressão pós-parto, sobre a amamentação? Sobre não querer amamentar e sobre não poder amamentar? Será que já contamos todas as histórias sobre a experiência da menstruação? E da menopausa? Quantos romances falam sobre a menopausa? Será que já contamos todas as histórias sobre esterilização forçada, sobre não querer ser mãe, sobre querer ser mãe e não poder, sobre ter um filho negro ou indígena ou homossexual ou trans, sobre o medo da violência das pessoas e instituições sobre esse filho? Será que já contamos todas as histórias sobre o que significa ser uma mulher negra? E uma mulher indígena? E sobre mulheres ou homens trans? Será que já contamos todas as histórias sobre o sexo entre duas mulheres? E sobre o amor entre duas mulheres? Será que já contamos todas as histórias sobre aborto? Sobre aborto espontâneo de um filho desejado e sobre aborto malfeito, sobre a menina que engravida e é obrigada a ser mãe, sobre a menina que engravida? Será mesmo que todas as histórias já foram contadas? (p. 43, 44).

Por não concordarmos que todas as histórias já foram contadas, nos aliamos às pensadoras feministas para contar histórias que não foram contadas ou foram mal contadas sobre os cuidados com as vidas. O que seria então esse cuidado sobre o qual tanto as pensadoras feministas, e especialmente as ecofeministas, têm trabalhado para redimensioná-lo como prioritário nas nossas reflexões a respeito da construção de um mundo melhor? O cuidado está nos afazeres domésticos, entre eles o preparo da comida, a lavagem de roupas e

a limpeza da casa? Sim, mas também está na escuta atenta e no acolhimento dos sofrimentos pelos quais a família e a vizinhança atravessam cotidianamente. O cuidado está no plantio das mudas, manutenção dos canteiros, aguar das plantas e colheita dos frutos da terra? Sim, mas também está nas trocas das sementes e produtos com as/os vizinhas/os, no intercâmbio de saberes e experiências a respeito de como manejar melhor os quintais produtivos, na construção e manutenção das casas de sementes, nas feiras agroecológicas, nos medicamentos caseiros que curam o corpo e a alma. O cuidado está na educação das/os filhas/os, na condução à escola, no preparo da alimentação, vestimentas e materiais escolares? Sim, mas também está no colo ofertado às/aos filhas/os quando choram, na presença em reuniões escolares para acompanhar os aprendizados delas/es, nas arquibancadas enquanto as/os filhas/os estão praticando algum esporte, no “vai ficar tudo bem” quando as crianças estão com muito medo de enfrentar algo novo, no apoio ao companheiro ou companheira que ficou desempregado/a ou que está enfrentado muitas dificuldades no trabalho. O cuidado está nas longas e por vezes exaustivas caminhadas de mulheres em busca de água para as suas famílias e comunidades? Sim, mas também está no preparo dos chás para tratar as dores das pessoas queridas, no cozimento de alimentos para saciar os familiares, nos banhos que renovam as existências. E a lista continua. Ouso dizer que ela não tem fim, porque os cuidados, ou melhor, os *cuidados integrais com a vida*, atravessam as nossas existências. Especialmente entre os mamíferos, nenhum ser sobreviveria sem ser cuidado, ou seja, o cuidado é uma dimensão que nos acompanha em toda a trajetória do viver. *Uma vida produtora de vida é uma vida perpassada por cuidados*. Por isso, uma das discussões fundamentais do nosso trabalho está relacionada à importância da incorporação dos *cuidados integrais com as vidas* na transição paradigmática da saúde coletiva. De acordo com Cunha (2022):

Os cuidados são todas as atividades que se geram numa sociedade que são capazes de salvaguardar a Terra como organismo vivo e complexo e de garantir aos seres humanos e não-humanos a partilha e a convivência nesta Casa comum. Assim o cuidado diz respeito a todas as relações sociais que protegem e criam vida em qualquer espaço e território. São as sociabilidades ecológicas, cooperativas, solidárias e que têm, no seu centro um ethos pró-comunal. Este social inscrito na realização dos cuidados é radicalmente potente pois concebe as relações sociais a partir de outras racionalidades que apontam para práticas transformadoras que realizam culturas do cuidado como centrais para realizar sociedades ecológica e socialmente responsáveis e justas (p. 3).

Figura 8: mulheres do povo Rikbaktsa (Mato Grosso, Brasil) lavando utensílios e cuidando das crianças no rio Juruena.



Fonte: cineasta Dagmar Talga. Arquivo pessoal da autora.

Se os cuidados para a manutenção das vidas são tão fundamentais, por que então chegamos a um colapso tal nas civilizações humanas e no planeta que uma das mais importantes facetas dessa convergência de crises é uma crise de cuidados? Se não há vida sem cuidado, por que ele tem sido tão esquecido nas principais discussões críticas que refletem sobre os caminhos para a transformação do mundo? Por que ainda causa um certo estranhamento, inclusive em setores críticos, quando as pensadoras ecofeministas propõem redimensionar a posição que os cuidados ocupam na sociedade? A partir desses questionamentos, há muito o que discutir, entretanto, o fato de esses cuidados serem realizados majoritariamente por setores da sociedade mais vulnerabilizados, como as mulheres negras e de classes sociais mais baixas no Brasil, ajuda a compreender o desprezo construído historicamente e culturalmente pelos cuidados. A grande maioria deles, além de serem realizados por mulheres, não são remunerados, muito menos lucrativos, no entanto, e é aí que está uma das maiores contradições desse sistema, são esses cuidados que possibilitam e viabilizam a execução dos trabalhos considerados produtivos pelo capitalismo. Ou seja, é o trabalho não reconhecido e não remunerado dos seres condenados a um lugar de inferioridade por essa lógica dominante que garante a manutenção do capitalismo (OXFAM,

2020)⁵⁰:

- Em 2019, os bilionários do mundo, que somavam apenas 2.153 indivíduos, detinham mais riqueza do que 4,6 bilhões de pessoas. **Os 22 homens mais ricos do mundo detêm mais riqueza do que todas as mulheres que vivem na África** (p. 5, destaque meu).
- Enquanto isso, na base da pirâmide econômica, **mulheres e meninas, principalmente as que vivem em situação de pobreza e pertencem a grupos marginalizados, dedicam gratuitamente 12,5 bilhões de horas todos os dias ao trabalho de cuidado e outras incontáveis horas recebendo uma baixíssima remuneração por essa atividade**. Seu trabalho é essencial para nossas comunidades. Ele sustenta famílias prósperas e uma força de trabalho saudável e produtiva. **A Oxfam calculou que esse trabalho agrega pelo menos US\$ 10,8 trilhões à economia, cifra três vezes mais alta que a estimada para o setor de tecnologia** (p. 5, 6, destaque meu).
- No mundo todo, **os homens detêm 50% a mais de riqueza do que as mulheres**. Eles também ocupam em maior número posições de poder político e econômico: **apenas 18% de todos os ministros e 24% de todos os parlamentares do mundo são mulheres e estima-se que elas ocupem apenas 34% de todos os cargos de direção em países para os quais dados estão disponíveis** (p. 8, destaque meu).
- **As mulheres são responsáveis por mais de três quartos do cuidado não remunerado e compõem dois terços da força de trabalho envolvida em atividades de cuidado remuneradas** (p. 10, destaque meu).

Os dados alarmantes publicados pela OXFAM estão em sintonia com as denúncias que as pensadoras feministas têm realizado há várias décadas acerca da enorme assimetria e desigualdade nas responsabilidades assumidas pelas tarefas de cuidado e a invisibilização desses cuidados na sociedade. Se, durante a pandemia COVID-19 houve uma intensificação dessas questões, pois as mulheres precisaram assumir um número ainda maior de tarefas e preocupações por conta do novo cenário, torna-se cada vez mais evidente que a precipitação das crises nos próximos anos tende a agravar a crise de cuidados já em curso. Isso porque o envelhecimento da população mundial e o agravamento das mudanças climáticas já estão provocando uma série de consequências que afetam principalmente as comunidades mais vulnerabilizadas. Consideramos importante ressaltar, no entanto, que a avaliação das atividades de cuidados não deve acontecer adotando como parâmetro somente a quantificação do tempo despendido nessas atividades, pois essa medida, apesar de relevante em determinados cenários, pode invisibilizar as demandas emocionais e afetivas características dos cuidados:

⁵⁰ Disponível em <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/tempo-de-cuidar/>. Acesso em 30 jul.2022.

⁵¹ A Oxfam International é uma confederação de 19 organizações e mais de 3000 parceiros, que atua em mais de 90 países na busca de soluções para o problema da pobreza, desigualdade e da injustiça, por meio de campanhas, programas de desenvolvimento e ações emergenciais. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Oxfam>. Acesso em 20 abril 2023.

Nessa perspectiva, se problematizam as formas de medir cuidado por meio de pesquisas de Uso do tempo. Manifestam que quantificar o tempo de cuidado o descontextualiza e o assemelha a qualquer outra atividade. Quando medido, a partir desta perspectiva, o cuidado é esvaziado de conteúdo e não são percebidas todas as implicações emocionais, disposições pessoais e atividades que incluem o cuidado (BATTHYÁNY, 2020, p. 26; tradução do espanhol nossa).

Em relação ao envelhecimento populacional e às pessoas dependentes de cuidados, como as crianças, estima-se que, no Brasil, haverá 77 milhões de pessoas que precisarão ser assistidas em 2050 (IBGE, 2013)⁵². No entanto, apenas uma porcentagem de 30% dos municípios brasileiros conta com instituições que prestam assistência às/aos idosas/os no país, sendo a maior parte delas localizada na região sudeste (IPEA, 2011)⁵³. Estima-se ainda que “90% do trabalho de cuidado no Brasil é feito informalmente pelas famílias – e desses 90%, quase 85% é feito por mulheres”⁵⁴.

Dentre os principais efeitos da crise climática, pode-se ressaltar o comprometimento ainda maior da soberania e segurança alimentar e do acesso à água potável. E, na maioria das comunidades que já estão enfrentando as consequências de processos de injustiça ambiental, são as mulheres as pessoas responsáveis pela garantia da alimentação e pelo fornecimento de água para as famílias, inclusive algumas delas precisam caminhar longas distâncias, muitas vezes em condições hostis devido às altas temperaturas e ao transporte de baldes e demais utensílios pesados, para conseguir levar água para seus lares e suas comunidades. “*Estima-se que cerca de 2,4 bilhões de pessoas viverão em áreas sem água suficiente até 2025, o que significa que mulheres e meninas serão forçadas a caminhar distâncias cada vez maiores para encontrá-la*” (OXFAM, 2020, p. 14).

Além de encarar esses dados com seriedade e compreender a perpetuação dessas desigualdades, é importante também constatar que as políticas públicas de austeridade, adotadas em diversas partes do mundo nas últimas décadas, contribuíram para aumentar esse fosso. Isso porque a inação do Estado para garantir o acesso das populações a direitos fundamentais, como saúde, educação, assistência social, segurança, emprego etc., inexoravelmente contribuiu para intensificar os trabalhos com os cuidados nos ambientes domésticos, principalmente nos países e comunidades ao Sul, onde existe uma fragilidade histórica dos Estados em promover direitos (Ibidem).

⁵² Disponível em <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/>. Acesso em 30 jul. 2022.

⁵³ Disponível em:

https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/110524_comunicadoipea93.pdf. Acesso em 30 jul. 2022.

⁵⁴ Disponível em <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/tempo-de-cuidar/>. Acesso em 30 jul. 2022.

Uma proposição ampliada sobre os cuidados, que extrapole os espaços domésticos e a responsabilidade por eles não recaia somente sobre as mulheres e as famílias, precisa refletir a respeito das diversas esferas e dimensões que perpassam os cuidados. A pensadora Karina Batthyány (2020), ao sistematizar as produções que abordaram a temática dos cuidados nas últimas décadas, especialmente na América Latina, revela que eles têm sido discutidos a partir de quatro eixos principais, sendo eles: *uma economia feminista do cuidado; uma sociologia do cuidado; o cuidado como direito universal; e a ética feminista do cuidado*.

Ainda sobre as desigualdades que perduram entre as sociedades do Norte e Sul globais, e partindo da premissa de que as políticas de cuidados não são universais, Batthyány (2020) reflete a respeito das assimetrias existentes entre os países europeus, os quais, mesmo com o avanço do neoliberalismo, ainda possuem em certa medida uma presença importante do Estado como mantenedor de políticas públicas voltadas aos cuidados, e os países latino-americanos, onde na maioria deles não existem políticas de cuidados bem delimitadas e/ou consolidadas, sobrecarregando ainda mais as mulheres e as famílias, o que nos faz pensar que existe também uma *linha abissal* que divide a assistência pública direcionada aos cuidados entre as sociedades metropolitanas e coloniais:

Na América Latina, nos últimos anos, surge o conceito de organização social do cuidado e mesmo das redes de cuidado, semelhante ao levantado por Razavi, mas aplicado à região. Seguindo Esquivel (2014), o conceito permite uma análise aplicada aos países do sul. Em nossa região não há nem políticas públicas ou regime assistencial consolidado, mas ações incipientes e sem articulação, ou seja, não se conformam uma clara oferta de dispositivos para a sua disponibilização, como no países europeus e na literatura dessa região. Somado a isso, as poucas ações existentes são segmentadas em seu acesso. Por outro lado, o papel do Estado como redistribuidor de recursos ocorre com muita frequência reproduzindo as desigualdades de gênero (p. 21; tradução do espanhol nossa).

Refletindo também a respeito das repercussões dessas assimetrias entre as políticas de cuidados em outras regiões do globo, Cunha e Valle (2021) analisam as consequências da crise sanitária desencadeada pelo novo coronavírus na vida das mulheres que vivem em Moçambique e no Brasil. As autoras resgatam o histórico de opressões, desigualdades e violências que essas mulheres enfrentam há séculos, assimetrias essas que se intensificaram com a pandemia, mas que já estavam em curso alimentadas por um sistema heteropatriarcal, colonial e capitalista. Ressaltam que, enquanto os grandes conglomerados detentores da maior parte da riqueza do capital no mundo continuaram obtendo lucros exorbitantes durante a crise sanitária, a maioria das populações vulnerabilizadas nesses países foram ainda mais expropriadas dos seus direitos fundamentais, como alimentação, saneamento básico, segurança, emprego, renda, dentre outros. Importante também é a análise que elas apresentam a respeito das origens das pandemias nas últimas décadas, que não surgiram por um acaso,

mas sim a partir de um modelo de desenvolvimento responsável por desequilibrar os ecossistemas, e, conseqüentemente, viabilizar a transmissão dos patógenos entre os animais e os seres humanos:

O que já sabemos é que ao longo dos últimos 50 anos, apareceram 300 novas patogenias. Está amplamente documentado que 70% das patogenias que afetam o ser humano hoje, entre os quais o HIV, o ebola, a gripe, a síndrome respiratória do Oriente Médio (MERS, na sigla em inglês) e a síndrome respiratória aguda grave (SARS, na sigla em inglês), surgem quando os ecossistemas florestais são invadidos e os vírus se transferem de animais para pessoas (CUNHA; VALLE, 2021, p. 3).

Nos dois países, que já enfrentavam desigualdades abissais de gênero e as conseqüências delas para as mulheres, principalmente aquelas pertencentes a grupos sociais mais vulnerabilizados, constatou-se um agravamento dos contextos de opressões. A partir da análise de webinárias que aconteceram durante a pandemia e abordaram as temáticas de gênero, as autoras realizaram um trabalho de sistematização sobre os principais problemas relatados frequentemente pelas mulheres em Moçambique e no Brasil nesses espaços, os quais foram reunidos em 13 impactos, sendo eles: *violência na família; violência nos espaços públicos; violência sexual e gravidezes indesejadas; aumento de doenças sexualmente transmissíveis e infectocontagiosas; aumento de fatores de risco de infecção pelo novo Coronavírus; aumento de doenças mentais; aumento da má-nutrição e da fome; aumento do trabalho não-pago; a crise dos cuidados e a ética reacionária dos cuidados; perda de emprego e rendimentos: empobrecimento; o aumento do abuso do poder sobre a vida e os corpos das mulheres e discriminação das mulheres na análise e na procura de respostas à pandemia e aos seus impactos.*

Por fim, as autoras resgatam a centralidade do sistema neoliberal e extrativista na geração e perpetuação dessas desigualdades, que transformam os lugares de vida das populações do Sul em *zonas de sacrifício*, as quais estão muito distantes de proporcionar dignidade às existências humanas. Isso tem sido intensificado ainda mais nas últimas décadas com os processos desorganizados e não planejados de urbanização, que obriga as pessoas e suas famílias a deslocarem-se para os grandes centros urbanos em busca principalmente de emprego e renda, submetendo-as a (sobre)viver em lugares insalubres e desprovidos de direitos fundamentais.

Importante lembrar que, enquanto uma parte dos setores considerados produtivos foi paralisada durante a pandemia, o trabalho ininterrupto de produção da vida exercido majoritariamente pelas mulheres em suas famílias e comunidades não somente continuou, como foi intensificado com as novas demandas e exigências oriundas da pandemia. Toda

transformação social que almeje justiça e igualdade precisa encarar essa crise de cuidados e redimensionar a centralidade que a produção da vida deve ocupar na sociedade.

Enquanto sociedade, é fundamental acolhermos essa crise de cuidados o mais rápido possível. Se não fizermos isso, vamos continuar retroalimentando esse sistema sexista, racista e desigual, que sobrevive ao explorar ao máximo mulheres e meninas mundo afora. Ao compreendermos que os cuidados integrais com a vida são imprescindíveis e precisam ser assumidos por todas/os, além de caminharmos para a construção de equilíbrio e justiça na divisão das tarefas, paralelamente poderemos ressignificar muitas dimensões das nossas vidas familiares, comunitárias e públicas, e, ao colocarmos como prioridade da existência os cuidados, poderemos viver uma vida com sentidos, que merece ser vivida:

Cuidar é pensar-agir descentrando-se de si; é prestar atenção; é solicitude; é desvelo; é preocupação e inquietação pelo bem-estar de outrem; é afeição vital pelos bens comuns; é sentir com e é querer sentir com; é uma forma profunda de partilhar a responsabilidade pela vida em todas as suas formas. O cuidado é, pois, o *corazonar* que permite que a vida não apenas emerja e se mantenha, mas que possa ser vivida em toda a sua abundância [...]. No nosso entendimento, o cuidado não é apenas uma questão social nem diz respeito somente à domesticidade. Há nele dimensões ontológicas, sociais e epistemológicas que devem ser pensadas e reflectidas (CUNHA; VALLE; VILLAR-TORIBIO, 2019, p. 52).

11.2 UMA VIDA PRODUTORA DE VIDA É REPLETA DE CUIDADOS

- E isso se aprende? Laranjeiras, sol e abelhas nas flores?
 - Aprende-se quando já não se tem como guia forte a natureza de si próprio. Lóri, Lóri, ouça: pode-se aprender tudo, inclusive a amar! E o mais estranho, Lóri, pode-se aprender a ter alegria!
 (LISPECTOR, 2013, p. 41).

Uma vida produtora de vida precisa alimentar e ser bem alimentada. O alimento que ingerimos integra-nos e tem relação direta com a nossa vitalidade e vontade de viver, o nosso brilho dos olhos e o cultivo de um corpo pleno para viver em abundância. Diversos povos e comunidades tinham e ainda têm bastante consciência a respeito da relevância da alimentação para a garantia do bem-estar dos seres e das comunidades, por isso, o cultivo e o cuidado com o processo da alimentação, que envolve um ciclo complexo e integrado que começa com o lançamento das sementes na terra e tem o seu desfecho quando a comida pronta e apetitosa chega às nossas mesas, sempre ocupou um espaço primordial nas vidas comunitárias. São numerosos os rituais artísticos, culturais, festivos, espirituais e religiosos inspirados pela alimentação.

Em que momento então a alimentação começou a ser capturada por um enorme interesse mercadológico e o ato de comer passou a ser atravessado pela presença abundante de produtos ultraprocessados, substâncias químicas variadas, transgênicos e demais

parafernálias ofertadas pela lucrativa indústria agroalimentar? Essa história é longa e exigiria que nos debruçássemos sobre uma vasta produção a respeito dessa temática que não é o tema principal do nosso trabalho. No entanto, queremos conversar sobre uma parte desse enredo. Consideramos importante pontuar a centralidade da Revolução Verde para compreendermos como chegamos a esse ponto.

Após o término da segunda guerra mundial, em 1945, a indústria bélica possuía um quantitativo abundante de produtos químicos e maquinaria que não teriam mais finalidade comercial com o fim dos conflitos armados. Como a intenção desse setor era continuar lucrando, foi construído todo um processo de realocação desses excedentes da guerra para outras atividades produtivas, sendo a principal delas a agricultura. A legitimação do incentivo ao uso de agroquímicos e maquinários agrícolas a partir da segunda metade do século XX foi corroborada por uma narrativa de que essa Revolução Verde era imprescindível para garantir a crescente demanda por alimentos provocada por um exponencial crescimento da população humana no planeta. Assim, em diversas partes do mundo, os governos começaram a incentivar ostensivamente as/os agricultoras/es a incorporarem essa modernização agrícola às suas produções, inclusive com a implementação de políticas públicas que vinculavam o apoio dos governos à comprovação de que as/os produtoras/es estavam consumindo esse arsenal. No Brasil, um marco importante durante a ditadura civil-militar foi a implementação do Programa Nacional de Defensivos Agrícolas (PNDA), na década de 1970 (LIGNANI; BRANDÃO, 2022).

Mais de meio século após o início da Revolução Verde, o que podemos comprovar é que o planeta, os seres humanos e os demais seres estão contaminados e adoecidos. A fome, principal justificativa para impulsionar essa modernização agrícola, não somente não foi combatida, como tem crescido em diversas partes do globo, inclusive no Brasil, um dos maiores produtores mundiais de *commodities* agrícolas. O alimento que há, de forma geral, está contaminado por agroquímicos (agrotóxicos e fertilizantes químicos), transformado em transgênicos, artificializado com substâncias nocivas produzidas pela indústria (corantes; aromatizantes; aditivos; emulsionantes; realçadores de sabor etc.) e repletos de microplásticos. Não por acaso, a produção extensiva de animais em cativeiro e o agronegócio foram aventados como fatores que podem estar relacionados ao surgimento da pandemia de COVID-19⁵⁵. Ecossistemas desequilibrados são ambientes propícios para o surgimento e a propagação dos mais diversos microrganismos:

⁵⁵ Disponível em: <https://apublica.org/2021/04/rob-wallace-agronegocio-e-a-juncao-perfeita-de-circunstancias-para-surgimento-de-novas-epidemias/>. Acesso em 29/03/2023.

A “engenharia” de plantas e ecossistemas têm impactos ecológicos indesejados e imprevisíveis. Por exemplo, a Revolução Verde destruiu a biodiversidade, os recursos hídricos, a fertilidade do solo e até a atmosfera, com 40% dos gases de efeito estufa vindos da agricultura industrializada e globalizada. A segunda Revolução Verde levou ao surgimento de superpragas e superervas daninhas e ao aumento do uso de herbicidas e pesticidas. [...] A biologia sintética, como terceira Revolução Verde, se apropriará da biomassa dos pobres, mesmo vendendo 'vida artificial'. Há uma intensa disputa pelos recursos da Terra e pela propriedade da natureza (SHIVA, 2016, p. 26).

Mais do que um contexto distante da vida das pessoas e relacionado somente à geopolítica mundial, a Revolução Verde e seus desdobramentos atingiram e continuam atingindo concretamente os ecossistemas e territórios. Por volta de 2014, em uma pequena comunidade localizada na Chapada do Apodi (CE), chamada Tomé, as mulheres perceberam que começaram a nascer muitas crianças com más-formações congênitas e outras haviam sido diagnosticadas com puberdade precoce. Atentas que estavam à contaminação da comunidade por agrotóxicos, problema que se agravou a partir dos anos 2000, quando grandes empreendimentos de fruticultura irrigada se instalaram na região (RIGOTTO *et al.*, 2011), essas mulheres desconfiaram que tais adoecimentos poderiam estar relacionados à exposição das famílias aos agroquímicos, ao lado de outros problemas de saúde que haviam sido intensificados na região nos últimos anos, como os casos de neoplasias, intoxicações agudas e crônicas por agrotóxicos. Essas lideranças então iniciaram um movimento de denúncias dessa suspeita às instituições públicas, aos movimentos sociais e às/aos pesquisadoras/es que atuavam no território, o que desencadeou uma série de parcerias e investigações em torno da problemática, culminando, inclusive, na dissertação de mestrado defendida pela autora deste trabalho (AGUIAR, 2017).

Bhopal, Índia, 1984. Entre os dias 2 e 3 de dezembro, uma empresa que produzia agrotóxicos “deixou escapar” 40 toneladas de um gás tóxico, o qual imediatamente matou 3000 pessoas, e, posteriormente, afetou em torno de 400.000 outras pessoas. Esse fato foi tão catastrófico e emblemático que o dia 3 de dezembro passou a ser consagrado como o *Dia Mundial de Luta contra os Agrotóxicos*. Assim como em muitos outros contextos, as pessoas mais afetadas em Bhopal foram as mulheres. E foram elas também as protagonistas da luta incessante por justiça nos anos posteriores (SHIVA; MIES, 2016).

Apesar de situadas em territórios distantes e muito diversos do ponto de vista social e cultural, as mulheres da Chapada do Apodi (CE) e as mulheres de Bhopal possuem enfrentamentos semelhantes e que dizem respeito à hegemonia do sistema heteropatriarcal, colonialista e capitalista. Seja no Ceará, em Bhopal, ou em tantos outros lugares situados principalmente ao Sul, os discursos do desenvolvimento e do progresso têm legitimado o

avanço desses grandes empreendimentos nos territórios de vida das populações. As consequências desse modelo de desenvolvimento repercutem tanto sobre as pessoas que vivem nesses territórios, como também sobre os seres e espécies pertencentes aos numerosos ecossistemas espalhados pelo globo “*Os seres humanos levaram 75% da biodiversidade agrícola à extinção por causa da agricultura industrial. Entre 3 e 300 espécies estão sendo levadas à extinção todos os dias*” (SHIVA, 2016, p. 24).

É a partir desse chão concreto e material que as pensadoras Vandana Shiva e Maria Mies constroem as suas reflexões sobre o Ecofeminismo. As autoras compreendem que a colonização se atualiza nas últimas décadas com o poderio dos grandes conglomerados, entre eles os oligopólios agroalimentares, os quais se disseminam pelo globo, aprofundam a exploração dos bens naturais e tencionam homogeneizar as formas de ser e viver no planeta. Para isso, a diversidade cultural que existe e insiste em sobreviver, só interessa quando pode ser capturada pelo mercado e com isso gerar lucros exorbitantes para esse sistema. Toda essa dominação é mais perversa sobre as populações do Sul e ainda mais sobre as mulheres, seres que acumulam em seus corpos as várias camadas das opressões patriarcais (SHIVA; MIES, 2016). Assim, para as autoras:

Uma perspectiva ecofeminista propõe a necessidade de uma nova cosmologia e uma nova antropologia que reconheça que a vida na natureza (que inclui os seres humanos) é mantida por meio de cooperação, cuidado e amor mútuos. Só assim poderemos respeitar e preservar a diversidade de todas as formas de vida, incluindo as suas expressões culturais, como verdadeiras fontes do nosso bem-estar e felicidade. Para este fim, as ecofeministas usam metáforas como 'retecendo o mundo', 'curando as feridas' e reconectando e interconectando a 'teia' [...] (SHIVA; MIES, 2016, p. 6).

As mulheres estão longe de acompanharem passivamente e silenciosamente a perpetuação desse sistema. Há algumas décadas, elas perceberam que além da luta por igualdade e pelo fim da dominação dos homens sobre as mulheres, a libertação genuína somente seria possível ao se dismantelar o *monstro de três cabeças*:

Foi o ecofeminismo que mostrou que os vários sistemas de dominação se encontram vinculados a nível conceitual. Com base nessa observação, é fácil entender que é um imperativo moral e uma necessidade prática analisar essas conexões holisticamente e tratar de superá-las mediante um trabalho conjunto e global (SESMA, 2016, p. 213).

Assim, não por acaso, Shiva e Mies refletem sobre diversos contextos de conflitos nos quais há um protagonismo das mulheres no âmbito da denúncia, dos anúncios e da organização coletiva para o enfrentamento dos problemas. Nas últimas décadas, em diferentes partes do globo, as mulheres têm ativamente construído enfrentamentos a questões como a contaminação ambiental e humana por agroquímicos; os crimes causados pela

mineração; a periculosidade da energia nuclear; o biopoder exercido pela ciência moderna e suas tecnologias, como a engenharia genética; dentre tantas outras dimensões pertinentes na atualidade (Ibidem).

A nossa proposta é sublinhar nesse texto que o trabalho coletivo que envolve as lutas por transformação protagonizado pelas mulheres também seja visibilizado como integrante de uma rede de cuidados. Reduzir os cuidados com as vidas ao espaço doméstico é uma retórica patriarcal que deslegitima todas as outras dimensões desses cuidados. Confluindo com o pensamento crítico de Shiva e Mies, Cunha (2022) ressalta a dimensão epistemológica do cuidado, lembrando que, além de invisibilizar as pessoas que cuidam, o sistema hegemônico engendrou um processo de desvalorização dos saberes acumulados durante muito tempo por mulheres dedicadas ao trabalho dos cuidados:

As práticas de quem cuida constituem saberes que foram sendo transmitidos de geração em geração sob a forma de receitas de cozinha, protocolos de segurança infantil e geriátrica, aconselhamento e mediação de conflitos, aproveitamento e conservação de alimentos, pedagogias, salubridade, gestão e organização, acompanhamento emocional, criação de animais, produção agrícola de alimentos, conhecimentos medicinais e terapêuticos, entre muitos outros que poderia aqui mencionar. O monstro das três cabeças – capitalismo, heteropatriarcado e colonialismo - não só expulsou estes trabalhos do cuidado da economia como também expulsou da ciência todos estes conhecimentos e competências. Ridicularizando-os e remetendo-os para ‘coisas de mulheres’ tem permitido criar uma hierarquia epistemológica que acompanha a desvalorização social dos cuidados na sua dimensão social, política e ontológica (p. 3).

Acolher essa dimensão epistemológica do cuidado é fundamental para compreendermos que, mesmo com a hegemonia do capitalismo, ainda existem, em diversas partes do globo, sociabilidades que (re)existem infrapoliticamente nos seus cotidianos desvinculadas da mercantilização das vidas, compostas por relações que envolvem trocas, solidariedade, empatia e muitos cuidados. Por isso, torna-se importante o movimento dialético que envolve tanto desvelar todo o apagamento dessas experiências, como abrir espaços para que elas compartilhem a produção da vida que as caracterizam, possibilitando que elas incentivem outros processos. Somente assim poderemos evitar os desperdícios das experiências perpetuado pelo monstro das três cabeças (SANTOS; CUNHA, 2022).

Em sintonia com esta perspectiva, ao mesmo tempo em que Nego Bispo faz um importante resgate histórico sobre como a dominação colonial foi executada no contexto brasileiro, ele também apresenta o modo de vida comunitário do quilombo ao qual pertence, ao discorrer sobre três espaços culturais que fazem parte da história da comunidade: *a pescaria; a estrutura orgânico social de uma casa de farinha; e as moagens de cana de rapadura*. A forma como ele apresenta essas construções extrapola uma descrição racional,

pois é permeada de muita poesia. São ressaltados os aspectos de coletividade; o trabalho significativo; a alegria nas diversas etapas da produção; e a importância desses rituais para os ciclos da vida comunitária. Em muitos momentos, as reflexões trazidas por Nego Bispo dialogam com a perspectiva da vida como “*fruição*” e da “*vida como produtora de vida*” reivindicadas por Ailton Krenak. Além disso, é possível conectar o enunciado desses modos de viver com as elaborações das pensadoras feministas quando elas enfatizam a necessidade de resgatarmos e valorizarmos “*a vida que merece ser vivida*” e percebermos, enquanto sociedade, a centralidade do “*cuidado*” na vida coletiva. Nas pescarias, farinhadas e moagens de cana há muito cuidado e produção de vida. A vida comunitária produtora de vida e repleta de cuidados que os povos originários e as comunidades tradicionais procuram preservar há séculos são também uma importante resistência ao colonialismo:

Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo espaços e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. **Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o “estar” ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade** (LUGONES, 2014, p. 949; destaque meu).

Certamente, os cuidados integrais com a vida nos quilombos, nas aldeias e em muitos outros povos e comunidades tradicionais são organizados e implementados majoritariamente pelas mulheres dessas comunidades. Seja no Piauí, no Ceará, na Índia, ou em diversas outras regiões mundo afora, são também as mulheres que, além de enfrentarem esse sistema dominante tóxico e adoecedor, concomitantemente protagonizam a perpetuação de um sistema alimentar soberano, saudável e agroecológico. São elas que estão atentas à preservação e ao compartilhamento das sementes crioulas, livres de transgênicos; à manutenção dos quintais produtivos; à organização das feiras agroecológicas; ao preparo rotineiro de “*comida de verdade*”, resistindo à imposição dos produtos ultraprocessados; em síntese, à reivindicação constante de uma alimentação soberana, saudável e equilibrada para suas famílias e o planeta. Todas essas frentes, entretanto, exigem muito mais do que consciência, elas são construídas com um trabalho intenso dessas mulheres. A partir de uma perspectiva ampliada sobre o trabalho sistemático das mulheres para garantirem a produção equilibrada da vida, em harmonia com o ambiente, empática com os outros seres e se reconhecendo como natureza, Shiva afirma que:

A fronteira de produção é uma criação política que, em seu funcionamento, exclui da área de produção os ciclos de produção regenerativos e renováveis. Assim, todas as mulheres que produzem para suas famílias, filhos, comunidade e sociedade são tratadas como “não produtivas” e “economicamente inativas”. Quando as economias estão confinadas ao mercado, a autossuficiência econômica é percebida como deficiência econômica. A desvalorização do trabalho das mulheres e do trabalho realizado nas economias de subsistência do Sul é o resultado natural de uma fronteira de produção construída pelo patriarcado capitalista (SHIVA, 2016, p. 20).

Em sintonia com esta reflexão crítica proposta por Shiva a respeito da invisibilização e desvalorização da produção significativa da vida em diversas comunidades mundo afora, Krenak reflete sobre os motivos que ocasionaram as crises atuais e os caminhos a serem construídos para enfrentá-las. Ele procura evidenciar a irracionalidade de um modelo de sociedade no qual se prioriza o ‘*ter*’ ao invés do ‘*ser*’, e o acúmulo intenso de capital às custas do sofrimento e extermínio de muitos seres, inclusive os humanos. Está muito presente também em suas reflexões uma contundente crítica ao antropocentrismo, que internalizou nas sociedades modernas uma concepção de hierarquia e superioridade dos seres humanos em relação a todos os outros seres, justificando-se assim a dominação e exploração sem limites dos bens naturais e demais espécies no planeta.

Alinhada ao antropocentrismo, fortaleceu-se também nos últimos séculos a ideia de que os seres humanos estariam apartados da natureza, por isso poderiam viver e construir as suas sociedades distantes dos ecossistemas naturais e das suas leis biodinâmicas, recorrendo a esses ‘recursos’ somente quando necessitassem de algo que a natureza pudesse ‘fornecer’, “[...], *mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade*” (KRENAK, 2020, p. 82). Shiva (2016), por outro lado, lembra-nos que as economias mais relevantes para a sustentação da vida, as quais ela denomina como a *economia da natureza* e a *economia do sustento*, são ignoradas pelo modelo econômico vigente por destoarem completamente dos valores que perpassam a lógica hegemônica, pois “*Nessas economias, o valor econômico é uma medida de como a vida da Terra e a vida humana são protegidas. A moeda são processos que dão vida, não dinheiro ou o preço de mercado*” (SHIVA, 2016, p. 20).

Devido à insistência de Krenak em afirmar e reafirmar a nossa inseparabilidade dos outros seres e do organismo Terra, selecionamos alguns trechos nos quais o autor enfatiza essa dimensão:

O nome *krenak* é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa

conexão, sem essa profunda comunhão com a terra (KRENAK, 2019, p. 24).

[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade (KRENAK, 2019, p. 10).

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, p. 12).

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem (KRENAK, 2019, p. 33).

Não consigo nos imaginar separados da natureza. A gente pode até se distinguir dela na cabeça, mas não como organismo (KRENAK, 2020, p. 58).

Os outros seres são junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro (KRENAK, 2020, p. 71).

Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela. [...] somos microcosmos do organismo Terra, só precisamos nos lembrar disso (KRENAK, 2020, p. 72).

Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, p. 83).

Foi o *sentipensar* sobre sermos natureza que começou a desembotar os meus sentidos para as múltiplas existências que nos cercam. Era vizinha do rio Mondego, mas ainda não havia conversado com ele. O que será que as águas do Mondego estão tentando nos falar? Quer dizer, será que falam, ou cantam, ou dançam, ou simplesmente fluem? Quanta vida e quantas histórias caminham com essas águas quase serenas. Há muitas vidas nelas e ao seu redor, a beleza das famílias de patos com diversas cores, os movimentos e o cantar dos pássaros com tamanhos variados, alguns deles sobre as árvores que com os poderes da primavera já transformam os seus galhos secos em folhas verdes ávidas por sol. Por falar em sol, ele também participa dessa festa em um jogo permanente de luzes e sombras com as nuvens, iluminando os seres que se esbaldam ao seu toque. Cada um desses seres cabe dentro de nós, e os compomos de alguma maneira também. Reconectar-se com a vida que pulsa dentro e ao nosso redor, para além de ser um processo consciente, torna-se bonito quando envolve emoções, sentidos e amor. Se ainda longe estamos dessa reintegração, que por ora possamos caminhar, sentir e conversar com todas as expressões de vida que nos cercam.

A sabedoria que emerge das reflexões inspiradas por Krenak, como ele mesmo apontou, nasce de uma enorme diversidade de povos e culturas que, apesar de toda a dominação engendrada pelo colonialismo, ainda procuram cultivar um modo de vida no qual

não exista esse estranhamento e distanciamento da natureza. Ao reconhecer essa separação dos seres humanos da natureza e a pretensa superioridade dos seres humanos em relação aos demais seres e bens naturais da biosfera, Krenak propõe que se produza uma intensa transformação na nossa forma de ser e estar no planeta para que ele consiga entrar novamente em equilíbrio. Tais reflexões e propostas dialogam bastante com as perspectivas das pensadoras ecofeministas sobre a necessidade de nos compreendermos pertencentes às teias e conexões que fazem parte da natureza, como mais uma/um integrante da Terra, e não como seres separadas/os e superiores. Shiva (2016) propõe esse caminho como imprescindível para superarmos as crises atuais e vislumbrarmos outras formas equilibradas de existências:

O destrutivo Antropoceno não é o único futuro. Podemos passar por uma mudança de paradigma. Uma mudança na consciência já está ocorrendo em todo o mundo. Podemos olhar para o impacto destrutivo que nossa espécie teve na biodiversidade, nos ecossistemas e nos sistemas climáticos do planeta e evitá-lo. **A mudança ecológica envolve não nos vermos como fora da teia ecológica da vida, como senhores, conquistadores e donos dos recursos da Terra. Significa nos vermos como membros da família da Terra, com a responsabilidade de cuidar de outras espécies e da vida na Terra em toda a sua diversidade, desde o menor micróbio até o maior mamífero. Cria o imperativo de viver, produzir e consumir dentro dos limites ecológicos e dentro de nossa parcela de espaço ecológico, sem invadir os direitos de outras espécies e outras pessoas** (p. 27).

Shiva e Mies ressaltam ainda que essa perspectiva integrada que compõe a percepção das mulheres nos diversos territórios de vida tem uma base material e concreta muito real. Assim, da mesma forma que para Krenak e muitos povos indígenas, e para Bispo e muitas comunidades quilombolas, não há como pensar na vida de uma forma apartada do que se convencionou como natureza, e por isso os seus modos de vida estão intrinsecamente costurados com as suas espiritualidades e cosmopercepções, Shiva e Mies enfatizam que para as mulheres do Sul que lutam cotidianamente para defender seus territórios, não é possível desvencilhar de suas vidas cotidianas e de seus discursos as suas vivências espirituais:

Para as mulheres do Terceiro Mundo que lutam pela conservação de sua sobrevivência, essa cobertura do bolo de caráter espiritual, o divórcio do espiritual do material, é incompreensível para elas, o termo Mãe Terra não precisa ser qualificado por aspas, porque consideram a terra como um ser vivo que garante a sua sobrevivência e a de todos os seus semelhantes. Elas respeitam e celebram a sacralidade da Terra e resistem à sua transformação em matéria-prima morta para o industrialismo e a produção de mercadorias. Segue-se, portanto, que elas também respeitam tanto a diversidade quanto os limites da natureza que não podem ser violados se quiserem sobreviver. É esse tipo de materialismo, esse tipo de imanência enraizada na produção de subsistência cotidiana da maioria das mulheres do mundo que é a base de nossa posição ecofeminista. Esse materialismo não é nem o capitalista mercantilizado, nem o materialismo marxista mecânico, ambos baseados no mesmo conceito da relação da humanidade com a natureza. Mas a espiritualidade ecofeminista como a entendemos não deve ser confundida com um tipo de espiritualidade de outro mundo, que simplesmente quer “alimento sem suor”, sem se importar de onde vem ou de quem é o suor (SHIVA; MIES, 2016, p. 68, 69).

Assim, de acordo com Krenak, Shiva e Mies, se quisermos continuar a viver nesse belo planeta, vamos precisar transformar radicalmente a forma como estamos habitando a Terra “*Nós podemos habitar esse planeta, mas deverá ser de outro jeito*” (KRENAK, 2020, p. 44), pensamento sintonizado com o que propõem Shiva e Mies “*A nosso ver, a preservação da diversidade das formas de vida da Terra e das culturas das sociedades humanas é uma condição prévia para a manutenção da vida neste planeta*” (SHIVA; MIES, 2016, p. 56). Para isso, temos muito a aprender com povos e comunidades que conseguiram preservar seus modos de vida ao longo dos séculos, e que até os dias atuais são invisibilizados e marginalizados por uma sociedade moderna com valores coloniais (KRENAK, 2020):

Ainda há ilhas no planeta que se lembram o que estão fazendo aqui. Estão protegidas por essa memória de outras perspectivas de mundo. Essa gente é a cura para a febre do planeta, e acredito que podem nos contagiar positivamente com uma percepção diferente da vida. Ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra toda a vida na Terra (p. 73).

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nesta Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do Planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Esta é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes (p. 82).

Dessa forma, para Ailton Krenak e as pensadoras ecofeministas, mais importante do que discutir as formas de organização das sociedades humanas, é repensar e transformar profundamente as nossas relações com os demais seres, e para isso precisamos necessariamente nos reconhecermos como natureza, dentro e fora. Os pensamentos de Ailton Krenak, Vandana Shiva e Maria Mies confluem com as reflexões propostas pelo pensador quilombola Nego Bispo ao elaborarem uma crítica pertinente à artificialização das sociedades, resultante de um processo que fomenta o *sintético* em detrimento do *orgânico*:

Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local, alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédio e um monte de parafernália para nos entreter (KRENAK, 2019, p. 11).

A artificialização da vida tem nos conduzido a viver em um mundo tomado por pandemias. Ao refletir sobre o contexto atual da pandemia COVID-19, Ailton Krenak sugere que a ‘suspensão’ do ritmo frenético das sociedades humanas precisa ser compreendida com sabedoria. É como um recado e um ensinamento da Terra. Ao transformarmos a vida em uma grande corrida individualista e competitiva, na qual o objetivo principal seria consumir de forma desenfreada, essa ‘pausa’, se bem aproveitada e refletida, poderia nos ensinar sobre

como reconectar com uma perspectiva significativa da vida. Para isso, precisamos aprender sobre a importância do ‘silêncio interior’ e do ‘deserto’ “*O que nos resta é viver a experiência, tanto a do desastre quanto a do silêncio. [...] quando aparecer um deserto, o atravessa*” (KRENAK, 2020, p. 116). Em um planeta no qual os desafios se acumulam, viver o silêncio é uma dádiva. Em geral, quando refletimos sobre os problemas ambientais, pouco se fala a respeito da raridade que está se tornando o silêncio. O silêncio, no entanto, é um ingrediente fundamental para o equilíbrio dos ecossistemas, para a preservação das vidas e para a saúde. Precisamos de silêncio, da mesma forma que precisamos de oxigênio⁵⁶.

Mesmo no deserto, nós não estamos sozinhas/os. Krenak também nos lembra que a transformação nos convoca a experimentar e a nos deslocar em direção aos outros seres. Assim, é um desafio rompermos com essa armadura de egoísmo que tem nos apequenado e nos deslocarmos em direção ao que nos circunda. É necessário aprender e praticar a empatia, pois somente com a criação coletiva vai ser possível resgatar o nosso poder criativo para imaginar e construir outros mundos. Para isso, Krenak nos convida a sermos constelações:

E fico, obviamente, observando que algumas pessoas aprenderam sim alguma coisa com essa parada súbita, aqueles que não morreram, claro, e que não estão anestesiados a ponto de se confundir com zumbi, estão atinando com algumas observações, e junto com as perguntas de “*ah, como é que vai ser depois*”, alguns já dizem “*eu não quero um depois, eu estou a fim de encarar o deserto, tem um deserto e eu vou atravessar o deserto*”, e essa experiência que pode ser dura pra muitas pessoas, ela vai ser mais difícil ainda se for um sujeito isolado do contexto local, regional, comunitário, porque ele vai ter que fazer isso sozinho. Atravessar o deserto sozinho é muito ruim. Então **eu tenho provocado as pessoas que se aproximam pra uma conversa a se imaginar constelação, pertencer a alguma constelação, se esforçar por integrar alguma constelação de seres que potencializam a vida**, ao invés de ficar tentando fazer uma coisa egoísta, sozinho, seja se escondendo da bala, seja atirando sozinho (destaque meu).⁵⁷

E é no meio destas constelações que vamos reconstruindo a vida e os seus sentidos. E essa vida tem sido persistentemente construída nas comunidades pelo trabalho contínuo e sistemático das mulheres. Conviver em constelação faz parte das experiências delas há bastante tempo, pois somente assim foi possível a elas resistir ao patriarcado e reinventar cotidianamente a vida, apoiando umas às outras. Nos contextos mais intensos de guerras e pandemias não é diferente, são as mulheres que protagonizam as redes de proteção aos territórios e comunidades, além de continuarem atentas e atuantes diante das necessidades fundamentais e cotidianas para a manutenção da vida.

Assim, quando Krenak ressalta que a ‘vida não é útil’, interpreto essa provocação não

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Oevt4rsBDMw>. Acesso em 22 dez. 2022.

⁵⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=g4_hnApXhrU&list=PLp-aDfp8bLWW2t1USH519Ahtl9-mVao4&index=32. Acesso em 07 abril 2022.

como um apagamento da realidade ou das necessidades que precisam ser reconhecidas para sobrevivermos, mas como um convite para rompermos com esse sentido utilitário da vida imposto por um modelo de sociedade aprisionada em muitas ilusões:

A vida não tem utilidade nenhuma. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira. **A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária.** Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? **Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência.** Se continuarmos comendo o planeta, vamos todos sobreviver por só mais um dia (p. 108, 109; destaque meu).

Compreender a vida como fruição, uma dança, uma dança cósmica... Quanta potência e ousadia estão envolvidas nessa proposta. Se a vida para Krenak não tem nada de utilitária, penso então como ele abordaria o tema da ‘saúde’. Em uma aula sobre *Práticas indígenas de produção de cuidado*⁵⁸, Krenak recorre ao pensador Boaventura de Sousa Santos para lembrar que, mais do que nunca, é necessário buscar a pluralidade epistemológica do mundo. Para isso, é fundamental que haja um deslocamento de uma ontologia que concebe o mundo como limitado. Ao discorrer sobre uma sociologia do desastre, Krenak propõe que a crise sanitária poderia representar uma grande oportunidade de a humanidade fazer um movimento de abertura para outras epistemologias, ao desejar de verdade um movimento de *confluências*, como propõe o pensador preto Nego Bispo, tornando possível experimentar a complexidade.

Enquanto Krenak insiste na perspectiva potente de que essa pretensa utilidade da vida precisa ser abandonada, Shiva ajuda-nos a compreender que essas concepções reducionistas são intencionalmente originadas por um sistema político e econômico que se impõe de forma autoritária sobre as diversas dimensões da vida, influenciando, e, muitas vezes, determinando, os nossos valores:

Uma economia da desregulamentação do comércio e da privatização e mercantilização de sementes e alimentos, terra e água, mulheres e crianças, degrada os valores sociais, aprofunda o patriarcado e intensifica a violência contra as mulheres. Os sistemas econômicos influenciam a cultura e os valores sociais. Uma economia de mercantilização cria uma cultura de mercantilização, onde tudo tem um preço e nada tem valor (SHIVA, 2016, p. 22).

Quando as pensadoras ecofeministas, Ailton Krenak e Nego Bispo falam de cuidado, elas/es não se detêm aos seres humanos. As reflexões propostas por elas/es estão conectadas com a convocação insistente e persistente de sermos natureza. Assim, elabora-se o cuidar e os cuidados imersos em um ecossistema onde a empatia com os outros seres desponta e se torna tão relevante como a preocupação com as pessoas:

⁵⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FEnc2arDpJg>. Acesso em 18 março 2021.

Eu quero um planeta vivo, com gente viva e com a possibilidade da gente cuidar uns dos outros. Cuidar da casa comum, que nós herdamos. A gente herdou de toda essa sopa cósmica e desse caos todo: herdamos essa auto-organização que nos botou aqui, no mundo. Nós estamos no século XXI e nós não podemos renunciar a nossa capacidade e nem a nossa responsabilidade com os outros seres.⁵⁹

Em relação à necessidade de ampliarmos as nossas percepções de cuidados para os outros seres além dos humanos, Grant (2011) realiza uma retrospectiva histórica e filosófica com o intuito de discorrer a respeito das construções do antropocentrismo e do especismo. A autora reflete sobre como o paradigma dominante ou cartesiano contribuiu, desde os primórdios da filosofia grega, principalmente por meio da vertente aristotélica, para a concepção ainda hegemônica atualmente de que o ser humano é destacado dos outros seres vivos e superior a eles. A partir dessa perspectiva, justifica-se o autoritarismo e a violência perpetuados pelos humanos aos outros animais e às demais formas de vida.

Grant (2011) recorre ao pensador Heron José de Santana Gordilho, autor de uma obra emblemática sobre o tema, denominada “*Abolicionismo Animal*”, para refletir sobre como a construção da ideia de que os animais não possuiriam alma ou espírito, e por isso seriam desprovidos de autonomia e direitos, foi engendrada por séculos de tradições religiosas e filosóficas. Assim, a autora propõe que o respeito aos animais e aos seus direitos exige uma reformulação que extrapola os limites do campo jurídico, tendo em vista ser imprescindível uma transformação paradigmática no campo da moral.

De acordo com Gordilho (2008), o especismo seria “*um conjunto de ideias, pensamentos, doutrinas e visões de mundo, que têm como ponto de partida a crença de que os animais não-humanos, sendo destituídos de atributos espirituais, não possuem nenhuma dignidade moral*” (p. 17). O termo *especismo* foi concebido e utilizado pela primeira vez em 1970, pelo britânico Richard Ryder, ao se posicionar contrário à experimentação animal.

Ao percorrer as diversas tradições históricas e filosóficas que justificaram e legitimaram o especismo, Grant (2011) conflui com Nego Bispo ao ressaltar o papel do cristianismo em reiterar essa superioridade dos seres humanos em relação aos demais animais não-humanos:

O *cristianismo*, ao seu turno, tendo herdado as construções teóricas tanto aristotélicas quanto estoicas, manteve os animais não-humanos excluídos de qualquer consideração moral; ressalta-se, inclusive, a alegoria cristã de que o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, estaria mais próximo deste e acima dos demais seres, tendo sido este o argumento que também respaldava a ideia de que a Terra, morada do homem, seria o centro do Universo (e não o sol, como defendeu Copérnico). Com o advento da *modernidade* e o resgate do humanismo

⁵⁹ Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=e9f9HQncu7o&list=PLpaDfp8bILWW2t1USh5I9AhtI9-mVao4&index=57>. Acesso em 29 jul. 2022.

renascentista, o antropocentrismo, em oposição ao teocentrismo da Idade Média, torna-se o paradigma regente e o homem retorna ao centro axiológico do universo moral [...] (p. 271; destaque da autora).

A autora reconhece que a partir da modernidade, e, posteriormente, com o advento da ciência moderna, foi instituída uma *racionalidade instrumental*, a qual compreendia que o mundo e a natureza estavam submetidos a determinadas leis universais, que precisavam ser dominadas pelo homem, por meio de métodos delimitados e experimentais da ciência, para possibilitar o controle e a submissão da natureza e dos seres não-humanos em benefício da humanidade. Obviamente, nesse ponto, já havia sido instituída a separação entre os seres humanos e a natureza.

De acordo com Grant (2011), as concepções dicotômicas e hierarquizantes que legitimaram toda essa racionalidade instrumental reverberaram tanto sobre os seres humanos historicamente excluídos e inferiorizados nas sociedades (mulheres; negras/os; indígenas; colonizadas/os etc.), como sobre os animais não-humanos. Ao longo da história, foram os seres humanos homens, brancos, heterossexuais, colonizadores, representantes da razão, que acumularam poder e imprimiram uma dominação violenta e assimétrica sobre todas/os as/os outras/os seres.

Em busca de refletir a respeito dos caminhos para superar essa dominação, Grant (2011) realiza um diálogo com três movimentos e perspectivas diferentes que, nas últimas décadas, têm buscado romper com essa lógica antropocêntrica e especista, sendo eles os movimentos de “*Libertação Animal*”; “*Abolicionismo Animal*” e “*Ecofeminismo*”. Apesar de reconhecermos a relevância das três abordagens, o nosso trabalho pretende dialogar somente com o Ecofeminismo, a partir de uma perspectiva alicerçada na *ética do cuidado*:

O feminismo e o meio ambiente também foram vinculados pela ética. As conexões entre a forma de conceituar a mulher, os animais e a natureza, e a forma como são tratados têm de ser analisadas desde o ponto de vista ético e feminista. A ética ecofeminista deve gerar teorias e práticas iguais e respeitosas tanto para humanos quanto para não humanos (SESMA, 2016, p. 210).

Ao discorrer sobre as perspectivas ecofeministas a respeito do especismo, a autora parte da pensadora Marti Kheel para realizar uma diferenciação entre uma *ética holística masculina*, proposta por filósofos a partir de generalizações e abstrações, e uma *ética holística feminina*, de caráter mais particular e individualizado. Essa segunda perspectiva tem proximidade com a proposta da *ética do cuidado*, a qual tem sido muito difundida pelo teólogo brasileiro Leonardo Boff, mas que foi proposta inicialmente pela pensadora Carol Gilligan:

A ética holística fundada em uma perspectiva masculina coaduna-se com o paradigma da racionalidade instrumental da modernidade, ainda que sob uma nova roupagem, sendo, portanto, capaz de reafirmar tradicionais dicotomias entre

cultura/natureza; feminino/masculino; emoção/razão; homem/natureza/demais animais, dentre outras. Ou seja, ainda que se pretenda compreender a natureza como um organismo complexo, tal se dará sob o paradigma da filosofia da consciência, tendente a não revisar pré-compreensões e manter o primado da perspectiva humana, do homem e dos seus interesses, como ponto de partida para toda e qualquer análise ou reflexão. [...]. **A ética que incorpora a perspectiva (eco)feminista, ao seu turno, modifica completamente a abordagem, uma vez que parte para a consideração individual dos interesses de cada ser não-humano, sob o ponto de vista desses seres e não mais do próprio homem (interesses próprios do intérprete). Dessa forma, os sentimentos, desejos, necessidades dos demais animais, não-humanos, passam a ser considerados e levados a sério não como decorrência de uma preocupação com determinada espécie ou com o ecossistema, meio ambiente ou outro bem jurídico, categoria abstrata, mas como fruto de uma real e concreta preocupação, como um cuidado, porque não dizer *maternal*, relativamente a cada um dos animais em questão** (GRANT, 2011, p. 287; itálico da autora; destaque meu).

Assim, de acordo com uma perspectiva ecofeminista, o cuidado com todos os seres, sejam eles humanos, mais que humanos, vegetais, microrganismos, dentre outros, precisa ser cultivado por todas as pessoas. Para isso, é importante renunciar a uma visão totalitária e utilitarista a partir da qual se justifica a dor e o sofrimento de alguns seres em nome de um pretense benefício coletivo. É fundamental que a necessária reformulação ética e moral que precisamos construir para superar as crises vigentes esteja alicerçada no respeito pelas diversas manifestações da vida no planeta, e envolta por empatia e solidariedade:

[...] na hora de repensar nosso vínculo com a natureza de uma perspectiva relacional, sem dúvida a ética do cuidado e o ecofeminismo abrem outras vias. Suas contribuições podem nos ajudar a reelaborar os vínculos entre o humano e o não humano, a questionar a visão reducionista baseada na ideia de autonomia e individualismo. Certamente, a ética do cuidado oferece outra porta de entrada na necessária tarefa de repensar nosso vínculo com a natureza ao colocar no centro da noção de interdependência o que na chave da crise civilizatória deve ser lido como ecodependência. A universalização da ética do cuidado, como afirma Carol Gilligan (2015), abre um processo de liberação maior, não apenas das mulheres, mas de toda a humanidade (SVAMPA, 2019, p. 126).

As pensadoras ecofeministas e o pensador Ailton Krenak reconhecem a gravidade da crise civilizatória, no entanto, a sabedoria que inspira as falas delas e dele rompe com uma visão catastrófica do mundo e caminha por lugares que ajudam a alimentar uma esperança coletiva. Ailton Krenak sugere que, para enfrentar essa crise, é necessário invocar outros saberes e cosmovisões, e lembra que a ideia da vida pode ser uma experiência muito maravilhosa “*No presente e no agora, podemos invocar uma experiência de vida produtora de vida*”⁶⁰. Shiva e Mies, ao refletirem sobre a produção da vida, lembram que todos os seres possuem necessidades comuns as quais precisam ser atendidas para que a vida se mantenha. Ao contrário da perspectiva homogeneizante que formulou o que compreendemos como

⁶⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FEnc2arDpJg>. Acesso em 18 março 2021.

‘direitos humanos’, a partir de uma ótica ocidental e europeia, as autoras sugerem que existem dimensões universais das existências terrenas que precisam ser acolhidas, cultivadas e respeitadas:

Esse universalismo não lida com 'direitos' humanos universais abstratos, mas sim com necessidades humanas comuns que só podem ser satisfeitas se as redes e processos de sustentação da vida forem mantidos intactos e vivos. Essas “simbioses ou interconexões vivas” tanto na natureza quanto na sociedade humana são a única garantia de que a vida em seu sentido mais pleno pode continuar neste planeta. Estas necessidades fundamentais: alimentação, abrigo, vestuário; pelo carinho, cuidado e amor; por dignidade e identidade, por conhecimento e liberdade, lazer e alegria, são comuns a todas as pessoas, independentemente de cultura, ideologia, raça, sistema político e econômico e classe (SHIVA; MIES, 2016, p. 59).

Figura 9: tronco de árvore com cogumelos alaranjados.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A partir de uma compreensão ampliada sobre a vida trazidas pelas pensadoras ecofeministas e por Krenak, é potente pensarmos também que a saúde deveria ser fruto da experiência de viver com a terra, e a terra ser compreendida como fonte de vida, pois a saúde não pode ser entendida como uma experiência que alguém gerencia, ou como um produto de uma engenharia:

Houve um sequestro de um bem comum (a saúde), de todos os seres terem uma vida em abundância, potente, a vida como produção de vida, onde a possibilidade

de alguém adoecer acontece nos campos da subjetividade, não exatamente no aprisionamento dos corpos que essa visão moderna/contemporânea nos encaixa. **Desde criança a gente tem uma experiência de gestão da vida que é gerenciada por um sistema que é movido por um conjunto de práticas que é movido por uma engenharia da vida, afastada da terra, da água, do vento, de tudo que a gente sabe que é experiência potente de vida. O afastamento humano dos outros seres não-humanos é uma das razões primárias daquilo que chamamos adoecimento.** O nosso estado natural é saudável (destaque meu).⁶¹

Shiva e Mies (2016) também realizam uma crítica contundente ao que representou o poderio biomédico e biotecnológico na subjugação e perda de autonomia sobre os corpos dos seres humanos, especialmente das mulheres. As autoras constroem um paralelo entre o desenvolvimento de todo o aparato tecnológico que culminou em procedimentos como a reprodução humana assistida em laboratórios, e a invenção das sementes transgênicas patenteadas por grandes conglomerados, o primeiro repercutindo diretamente nas vidas e nos corpos das mulheres, e o segundo desmantelando as práticas agrícolas aprimoradas em milênios por agricultoras/es e as/os submetendo aos interesses mercadológicos. Enquanto isso, apequena-se a vida e compromete-se a saúde dos ecossistemas. E muitos ainda denominam essa destruição toda de desenvolvimento e progresso.

A partir destas críticas à mercantilização das vidas, e, conseqüentemente, da saúde, e ao comprometimento da dimensão crucial dos cuidados, que foram reduzidos ao espaço doméstico, e invisibilizados os saberes acumulados pelas mulheres e as comunidades ao longo dos milênios, voltamos a pensar sobre a importância de desmantelar esse monstro das três cabeças e fortalecer as reflexões sobre o que seria essa perspectiva ampliada de saúde, vida e cuidado. Krenak leva-nos novamente ao documentário “*Ailton Krenak e o sonho da pedra*”. As imagens possuem uma força tal que expressa sem falar. Em muitas cenas, Ailton Krenak existe contemplando as matas, banhando-se nas cachoeiras, conversando com os rios, vivendo em comunidade. Por mais belas que sejam as imagens, ele e o seu povo não vivem em um paraíso. É desse chão que Krenak denuncia as violações sistemáticas às quais o seu povo e muitos outros indígenas estão submetidos no Brasil e na América Latina. E é de lá que Ailton Krenak viaja, como representante de seu povo, até a Rússia para acessar numerosos artesanatos, instrumentos, documentos etc. pertencentes ao seu povo e que foram “preservados” em um museu russo. É impossível não pensar em toda a violência orquestrada para que esses objetos fossem usurpados de terras pindorâmicas e transportados até a Rússia. Assim, para pensarmos seriamente sobre saúde, vida e cuidado, vamos precisar nos conectar com o que representa para esses povos o caminhar na terra, o adentrar a mata, o mergulhar

⁶¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FEnc2arDpJg>. Acesso em 18 março 2021.

nos rios e cachoeiras e as conversas com os demais seres que habitam esses ecossistemas. Mas também vamos precisar compreender, e, principalmente, sentir, o que representa viver, cuidar e produzir vida em territórios invadidos e violentados ontem e hoje.

A vida como produtora de vida, a partir do olhar de Nego Bispo, é *orgânica*. O pensador preto parte da compreensão de que a essência da vida está relacionada aos ciclos da natureza e à percepção de que o ser humano é apenas uma das manifestações de vida em meio à enorme diversidade encontrada na natureza. Assim, uma vida orgânica é uma vida equilibrada com todos os seres e bens naturais, uma vida circular e que respeita profundamente a Terra e a sabedoria das/os ancestrais. Em última instância, *uma vida orgânica é uma vida saudável*.

Na contramão do conceito de *orgânico*, Nego Bispo critica a vida moderna *sintética*, que coloca o ser humano no centro de tudo, e a partir dessa concepção, justifica-se a destruição e exploração da natureza e de diversas formas de manifestações da vida, inclusive de vidas humanas, quando elas não interessam ao sistema violento de acumulação e concentração. A vida sintética manifesta-se no cotidiano moderno por meio da contaminação dos alimentos e dos bens naturais por diversos produtos químicos, como os agrotóxicos; pela ingestão massiva de alimentos transgênicos e ultraprocessados; pela padronização das formas de lazer e entretenimento; pela liquidez das relações humanas; pelo sedentarismo (físico e intelectual); e, principalmente, pelo enorme distanciamento entre os seres humanos e a natureza, que produz uma ilusão de superioridade e separatividade, deixando-os alienados sobre as complexas teias que foram construídas ao longo dos tempos para garantir a perpetuação das vidas no planeta, entre elas a humana.

Há algumas décadas, a pensadora Vandana Shiva já havia formulado uma crítica contundente à artificialização da vida impulsionada pela Revolução Verde e seus desdobramentos. A pensadora ressalta que, mesmo as perspectivas promissoras que foram propagadas para justificar a inexorabilidade da modernização agrícola comprovaram-se falaciosas:

Este é o Antropoceno destrutivo da vaidade e arrogância humanos. Eles são exibidos na tentativa dos cientistas de fazer geoengenharia, engenharia genética e biologia sintética como soluções tecnológicas para a crise climática, a crise alimentar e a crise energética. No entanto, eles apenas agravarão problemas antigos e criarão novos. Já vimos isso com a engenharia genética: ela deveria aumentar a produção de alimentos, mas não conseguiu aumentar o rendimento das colheitas; deveria reduzir o uso de produtos químicos, mas aumentou o uso de pesticidas e herbicidas; deveria controlar ervas daninhas e pragas, mas em vez disso criou superervas daninhas e superpragas (SHIVA, 2016, p. 25).

Assim, o mundo sintético sobre o qual Nego Bispo discorre tem sido minuciosamente orquestrado por uma biotecnologia à serviço dos interesses dos grandes conglomerados e descompromissada com a preservação de uma vida equilibrada e orgânica. Tais reflexões proporcionadas por Shiva, ao sistematizar e formular a respeito das perigosas consequências do modelo vigente sobre as diversas manifestações de vida no planeta, em diálogo com as contribuições de Nego Bispo, a partir dos conceitos de *sintético* e *orgânico*, podem ser inspiradoras para o campo da Saúde Coletiva repensar a vida e a saúde.

Essa discussão é importante porque, no imaginário moderno, o conceito de *orgânico*, na maioria das vezes, remete a um universo restrito de produtos orgânicos, principalmente alimentos. No campo da agroecologia, inclusive, a incorporação desse conceito muitas vezes é problematizada por haver uma crítica à redução que ele pode ocasionar em detrimento de debates mais amplos em torno da transição agroecológica, que pressupõe a construção coletiva de uma sociedade justa, com igualdade de gênero, que supere as estruturas racistas e toda forma de exploração dos seres humanos e da natureza.

Nego Bispo, no entanto, fala e pensa com os pés no quilombo. As inspirações que emergem da elaboração dos conceitos de “*orgânico*” e “*sintético*” nada tem a ver com uma visão simplista de produtos sem químicos e contaminados, que foi apropriada pelos interesses de mercado e transformada em um nicho de consumo o qual, na maioria das vezes, atende somente às preocupações de uma classe média-alta urbana atenta aos riscos de ingerir alimentos contaminados. O pensador quilombola expande esses conceitos a tal ponto que a proposta real é auxiliar a repensar todos os processos e dinâmicas que levaram a humanidade a desconectar-se da natureza e perpetuar um modo de vida sintético que está resultando na sua própria destruição, e como, a partir de uma reconexão profunda com os ciclos da vida, por meio de uma *biointeração*, será possível reconstruir um modo de vida orgânico que, em diálogo com Ailton Krenak, seja produtor de vida:

Nós temos discutido muito sobre os saberes orgânicos e os saberes sintéticos. Os primeiros são os que envolve envolvendo o ser e os sintéticos são os saberes que se desenvolvem desenvolvendo o ter. Ou seja, a maneira que os povos e comunidades tradicionais se relacionam com a terra é de maneira biointerativa, uma maneira orgânica. Nos saberes sintéticos a vida orgânica, a vida biointerativa, ou seja, a integração entre todos os seres é desconectada em relação a todos os seres humanos. Esse humano sintetizador se desconecta da natureza e passa a ser ou dono da natureza ou melhor, um explorador da natureza.⁶²

É a partir da apresentação desse modo de vida comunitário e coletivo do quilombo ao

⁶² Trecho de entrevista disponível em: <https://www.coletiva.org/entrevista-antonio-bispo>. Acesso em 05 abril 2021.

qual pertence, que se propõe a ser orgânico, que Nego Bispo enuncia o que ele propõe como “*biointeração*”. Para discorrer sobre *biointeração*, Nego Bispo não recorre a construções abstratas e científicas, ao invés disso, ele resgata em sua memória as vivências comunitárias que remetem ao necessário respeito e equilíbrio entre todos os seres:

Se perguntarmos o que é biointeração, Bispo nos responde é a pescaria artesanal orquestrada com sinfonia afinada de vários instrumentos que produzem sons diferentes com instrumentos diferentes sem deixar de ocupar o seu lugar no ritmo sincronizado; é a mandiocada ou farinhada também numa orquestra da qual participam as notas do trabalho, do amor, da sedução, do convívio, da partilha, do achar bom viver e fazer junto. **Biointeração é "guardar o peixe nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo", é viver, conviver e aprender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as pessoas, com os animais. É transformar o trabalho em vida, arte e poesia. É transformar as divergências em diversidades. É retirar as notas pesadas do castigo do trabalho para fazer fluir, confluir a interação, a biointeração** (SOUZA, 2015, p. 112, 113, destaque meu).

Onde e como o campo da saúde coletiva situa-se neste desafio? Mais do que um conceito, como esse modo de vida orgânico pode inspirar a saúde coletiva neste novo caminhar? Assim, para repensar os percursos da saúde coletiva a partir dos saberes orgânicos, é fundamental que esse campo esteja aberto para uma reflexão profunda a respeito das origens dessa separação entre o ser humano e a natureza. Trata-se de reconectar em múltiplas dimensões, dentro e fora, interior e exterior, o eu e o outro, ou seja, essas dimensões que foram dicotomizadas pelo pensamento moderno ocidental precisam ser reconcebidas por meio de um realinhamento, pois, de acordo com Lugones (2014), “*A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis*” (p. 935). Em consonância com essas reflexões, Acosta (2016) afirma:

Para cristalizar o processo expansionista, a Europa consolidou uma visão que colocou o ser humano figurativamente falando por fora da Natureza. Definiu-se a Natureza sem considerar a Humanidade como sua parte integral, desconhecendo que os seres humanos também somos Natureza. Com isso, abriu-se o caminho para dominá-la e manipulá-la (p. 63).

E essa separação entre seres humanos e natureza repercutiu diretamente nas concepções sobre o *trabalho* nas sociedades humanas. Nego Bispo ressalta o caráter de sofrimento envolvido nas atividades humanas em sociedades de origem cristã, ao conceberem o *trabalho* como um castigo imposto por um Deus autoritário, de acordo com as religiões monoteístas. Para as religiões politeístas, no entanto, o trabalho é integrado ao cotidiano da vida, pois, como para esses povos não existe a dimensão do pecado, “*o que há é uma força vital que integra todas as coisas*” (2015, p. 41). Essa divisão também reverberou no âmbito cultural. Para discorrer a respeito disso, Nego Bispo contrapõe a perspectiva individualista e competitiva dos símbolos das culturas monoteístas à coletividade presente

nos espaços das culturas politeístas “*as manifestações de matriz eurocristã monoteísta trabalham o coletivo de forma segmentada e as manifestações afro-pindorâmicas politeístas trabalham o indivíduo de forma integrada*” (2015, p. 42). De acordo com Shiva e Mies, o cristianismo monoteísta, além de ter sido um instrumento violento e autoritário do colonialismo contra diversas populações do Sul, foi também responsável por legitimar a violência patriarcal contra as mulheres. Dessa forma, algumas pensadoras ecofeministas mais voltadas para uma perspectiva ‘espiritual’ ressaltam essa dimensão:

O termo 'espiritual' é ambíguo, significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Para alguns, significa um tipo de religião, mas não uma baseada na continuação das religiões patriarcais monoteístas do cristianismo, judaísmo ou islamismo, todas indiscutivelmente hostis às mulheres e à natureza vis-à-vis suas tradições guerreiras básicas (SHIVA; MIES, 2016, p. 65).

A relevância ecológica dessa ênfase na “espiritualidade” está na redescoberta da sacralidade da vida, segundo a qual a vida na terra só pode ser preservada se as pessoas começarem novamente a perceber todas as formas de vida como sagradas e respeitá-las como tal. Essa qualidade não está localizada em uma divindade de outro mundo em uma transcendência, mas na vida cotidiana, em nosso trabalho, nas coisas que nos cercam, em nossa imanência. E de tempos em tempos deve haver celebrações dessa sacralidade em rituais, em danças e canções (SHIVA; MIES, 2016, p. 66).

Nego Bispo, Vandana Shiva, Maria Mies e Ailton Krenak confluem ao pensarem que é urgente resgatarmos a sacralidade da vida. No entanto, quando elas/es refletem sobre o que representa esse sagrado, podemos perceber uma crítica comum à violência das religiões monoteístas coloniais, representadas principalmente pelo cristianismo, e a defesa de que a espiritualidade alimentada pelas mulheres e homens pertencentes a povos e comunidades que (re)existem está completamente integrada às suas formas de vida, aos seus afazeres cotidianos, aos rituais, às festividades etc. As/os deusas/es estão próximas/os, participam da dinâmica das vidas e impulsionam as existências.

A partir do que discutimos anteriormente neste capítulo, consideramos que as elaborações e reflexões proporcionadas pelas pensadoras ecofeministas Vandana Shiva e Maria Mies, o pensador indígena Ailton Krenak e o pensador quilombola Nego Bispo confluem em diversos aspectos. Elas/es partem de uma crítica profunda ao colonialismo, e consideram que esse sistema ainda tem sido determinante nas políticas de expropriação implementadas nos Suis. As pensadoras e os pensadores também convergem ao reconhecerem o capitalismo e seus desdobramentos não somente como um sistema de dominação material, mas também simbólico. Assim, esse sistema ainda hegemônico espolia diversas comunidades mundo afora das suas forças de trabalho, dos seus bens naturais, e dá seguimento ao projeto colonial de invisibilização e inferiorização das sabedorias e

conhecimentos ancestrais.

Shiva, Mies, Krenak e Bispo enfatizam reiteradamente em seus anúncios e suas publicações a irracionalidade de um sistema que considera o ser humano como uma espécie separada da natureza e superior aos outros seres e bens naturais. Essa lógica perversa fomenta numerosos desequilíbrios nos ecossistemas e tem sido crucial para o agravamento das crises planetária e civilizatória na qual estamos todas/os imersas/os. Para enfrentá-las, portanto, precisaremos realizar um trabalho de reconexão coletivo e criativo intenso, tecendo muitas teias, facilitando confluências e desenhando constelações.

As pensadoras e os pensadores possuem outra dimensão em comum. Elas/es constroem as suas formulações, que conseguem ser simples e ao mesmo tempo complexas, a partir de experiências e vivências cotidianas nos contextos de vida e luta de sujeitos arraigados à terra. E é desse pisar no chão e olhar para o céu que elas/es costumam artesanalmente percepções e elaborações integradas e integradoras. Isso porque os movimentos do pensar que elas/es estimulam ajudam a cultivar os territórios de vida aos quais pertencem, ao mesmo tempo em que impulsionam a criação de redes com outros lugares e mundos. Por isso também para essas pensadoras/es, as dicotomias hierarquizantes impostas pela modernidade e a ciência hegemônica não fazem sentido, porque a produção da vida cotidiana exige unidade, colaboração, empatia, interdependência, ecodependência, ou seja, cuidados integrais e coletivos com a vida:

Assim se afirma e defende o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo e a riqueza dos conhecimentos que nele existem e a diversidade de experiências que a sustentam. A vulnerabilidade ou a resistência a diferentes doenças e agravos, a soberania alimentar e as condições de uma vida saudável estão indissociavelmente ligadas ao ar, à água, à terra e à biodiversidade, ligando de maneira interdependente múltiplas espécies por via dos processos metabólicos e da sua dependência de uma ecologia hoje ameaçada por formas de ocupação territorial, de apropriação da natureza, de produção e de consumo que perpetuam e renovam a dominação capitalista, colonial e patriarcal. **Ao longo de mais de 500 anos, os povos originários, indígenas e tradicionais forjaram e partilharam entre gerações conhecimentos e práticas que abrem a uma compreensão da interdependência como condição da vida na terra e da saúde do planeta como condição desta** (NUNES, 2023, p. 101,102; destaque meu).

Céu e terra. Imanência e transcendência. Viver e morrer. Início e fim (ou seria *começo-meio-começo*?). A partir do convite à expansão de consciência e mudança de paradigma que as/os pensadoras/es estão fazendo, essas dimensões não são contrárias, elas compõem um todo único que integram a dança cósmica e os ciclos da natureza. Por isso, para elas/es, o refletir sobre a vida material e cotidiana está entrelaçado às conexões espirituais, e vice-versa. Os encantamentos da vida alimentam as cosmopercepções de diversos povos e comunidades pelo globo, enquanto a dimensão simbólica e espiritual de suas culturas

alimenta a produção insistente da vida.

Conforme discorremos nos parágrafos anteriores, há muitas e importantes convergências entre as construções das pensadoras ecofeministas e dos pensadores afro-pindorâmicos. Precisamos reconhecer, entretanto, que também há distanciamentos. Enquanto Shiva, Mies e muitas outras pensadoras ecofeministas consideram como crucial a crítica ao patriarcado e constroem as suas análises a partir dela, inclusive denominando esse sistema político e econômico que tem vigorado como *patriarcado capitalista*, Krenak e Bispo não discorrem sobre essa abordagem. Assim, quando tecem a crítica ao capitalismo e à mercantilização das existências, quando falam sobre a produção da vida, quando apresentam os espaços comunitários de trabalho e socialização, indagamo-nos onde e como estão as mulheres em suas comunidades. Por que será que essa dominação, a mais antiga do monstro de três cabeças e que possui ainda tanta força, muitas vezes é considerada uma *não-questão*, tanto nas reflexões de Krenak e Bispo, como também nas de diversos outros pensadores e até mesmo pensadoras?

Refletir a respeito da potência presente nas numerosas dimensões que emergem do encontro entre as pensadoras e os pensadores que apresentamos ao longo deste item me faz pensar sobre a relação de tudo isso com a saúde coletiva. Considero perceptível a enorme distância que ainda existe entre os debates em torno dos cuidados em saúde (ainda que abordados de uma forma ampliada) e as reflexões propostas por nossas/os interlocutoras/es. Do ponto de vista da *saúde* e das *políticas de saúde*, quem sabe seja necessário ir além das temáticas relevantes e das estratégias para enfrentá-las? Talvez seja um momento para repensar, com muita escuta e sensibilidade, o que faz sentido agora de ser concebido como um sonho coletivo no campo da saúde. Para isso, mais do que refletir e formular sobre o conceito de saúde e pensar na sua operacionalização por meio das políticas públicas, porventura pode ser inspirador captar algumas pistas que a provocação de Ailton Krenak desencadeia quando ele propõe que *a vida é fruição* e das pensadoras ecofeministas quando se esforçam para redimensionar os *cuidados integrais com a vida*, fundamentais para resgatar a dimensão da *vida como produtora de vida*. **Que aprendizados podem ser incorporados à Saúde Coletiva ao expandir a sua discussão principal do conceito de saúde para a dimensão da vida, em suas múltiplas manifestações?**

Em um planeta perpassado por crises e desafios cada vez mais complexos, somos convocadas/os a uma reconexão profunda com a produção e fruição de vida:

Aparentemente, a última resistência moderna ao totalitarismo capitalista aponta para que retornemos às nossas necessidades mais básicas sob o refúgio ainda protegido do cotidiano e da intimidade: comer, dormir, amar, nos relacionarmos

fisicamente com as demais pessoas e periodicamente nos encontrarmos com nós mesmos ou com as dimensões imateriais da vida, da natureza e do universo, como a cultura, o sagrado, o belo, a introspecção, a contemplação, a música, o movimento, a dança, a poesia. Esse espaço de realização existencial permanece na modernidade ocupado pelas artes e por experiências espirituais e religiosas que paradoxalmente continuam a se expandir (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021, p. 22).

12 SAÚDE, VIDA E CUIDADO PARA A TRANSIÇÃO PARADIGMÁTICA DA SAÚDE COLETIVA

[...] tens de percorrer o caminho mais largo, mais penoso e mais difícil da humana encarnação; frequentemente terás de multiplicar tua multiplicidade, complicar ainda mais tua complexidade. Em vez de reduzir teu mundo, de simplificar tua alma, terás de recolher cada vez mais mundo, de recolher no futuro o mundo inteiro na tua alma dolorosamente dilatada, para chegar talvez algum dia ao fim,
ao descanso.
(HESSE, 2021, p. 132)

Estamos apenas no começo de uma longa caminhada rumo à transição paradigmática da saúde coletiva. Pretendemos, neste capítulo, apresentar uma síntese das principais contribuições do nosso trabalho para esse processo. A saúde coletiva, de forma hegemônica, ainda possui uma construção ontológica-teórica-epistemológica-metodológica fundamentada em referenciais eurocêntricos, as epistemologias do Norte. Apesar de reconhecermos que nos últimos anos têm conquistado espaço nesse campo abordagens que, além de críticas, são descoloniais, elas ainda são incipientes e pouco aceitas ou incorporadas à saúde coletiva.

Quando falamos em *descolonizar* a saúde coletiva, estamos propondo um movimento que reverbere não somente na racionalidade científica que alimenta esse campo, mas também nos imaginários e afetos de todas/os as/os envolvidas/os na transição paradigmática dele. Assim como consideramos fundamental que a ciência moderna aprofunde o seu processo de transição e se desatrele da tríade colonialismo, capitalismo e heteropatriarcado, também gostaríamos de incentivar o mesmo movimento na saúde coletiva, tendo em vista que ela tem sido impulsionada em suas teorias e práticas de forma preponderante pela ciência moderna.

E neste renascimento descolonial é imprescindível que se reconheça o comprometimento da ciência e da saúde coletiva com as necessidades de saúde e conhecimento dos povos e comunidades historicamente vulnerabilizados. Assim, a pretensa neutralidade científica precisa ser substituída pela construção compartilhada de saberes com os sujeitos interessados nessa produção, vinculada ao compromisso ético de transformação da sociedade e do planeta. Por isso, ousamos convidar para serem os principais interlocutores do nosso trabalho o tradutor quilombola Nego Bispo e o pensador indígena Ailton Krenak, para que as sabedorias seculares dos seus povos pudessem inspirar a descolonização da saúde coletiva.

Convidar Nego Bispo e Ailton Krenak para nos ajudarem a construir esse complexo caminho de transição paradigmática, mais do que uma proposta original, foi um exercício desafiador de buscar capturar em suas existências não somente o que eles anunciam com as palavras, mas também o que emerge de contra-hegemônico e inspirador nas sabedorias dos

seus povos. Reconhecemos que, como sujeitos, eles não são perfeitos e/ou portadores da verdade, pois, como todos os atores sociais, estão imersos em um contexto repleto de contradições, por isso não haveria como eles escaparem delas. Nem eles, nem as/os demais autoras/es com as/os quais trabalhamos, nem eu. O grande desafio em vários momentos do trabalho foi a tentativa de não os enxergar como puros, intocáveis ou perfeitos, mas encontrá-los e trocar com eles a partir das nossas incompletudes. Sinto que muitas vezes não consegui, pois o encantamento com eles e o com o que eles representam reverbera em mim em um lugar especial. A isso é difícil nomear e controlar. Nem sei se desejo.

Reconhecemos que existe uma trajetória consistente na saúde coletiva que nas últimas décadas tem buscado construir diálogos horizontais entre o conhecimento crítico desse campo (com origens eurocêntricas) e os saberes populares de povos e comunidades tradicionais do Brasil e da América Latina. A *Educação Popular em Saúde*, impulsionada por pensadoras/es que abriram os caminhos para as teorias descoloniais na América Latina, como os inspiradores Paulo Freire e Orlando Fals Borda, certamente é uma construção bem-sucedida desse propósito, que gerou e ainda gera diversos frutos para a saúde coletiva.

O que há de renovador na disseminação e aprofundamento das abordagens descoloniais que estão conquistando espaço nos últimos anos é a explicitação de uma crítica contundente ao colonialismo e a tudo que ele representou do ponto de vista material e simbólico. É necessário romper com essa lógica colonial, que opera inclusive quando não percebemos, para que se construam diálogos de saberes horizontais e significativos. Para isso, deve-se reconhecer que a ciência é somente um dos conhecimentos válidos e legítimos, e não o único. Consideramos que convidar Nego Bispo e Ailton Krenak para nos auxiliarem a pensar a respeito dos pressupostos necessários para a transição paradigmática da saúde coletiva é mais do que um ato de desobediência epistêmica, é um passo que contribui para a construção contínua de processos atrelados à justiça cognitiva, pois, como provoca-nos Carola Saavedra “*O mundo soterrado, mais cedo ou mais tarde, sempre vem à tona*” (2021, p. 23).

No campo da saúde coletiva, principalmente entre os setores que dialogam com a ecologia política, a construção compartilhada de conhecimentos emerge como imprescindível para o enfrentamento dos riscos e processos de vulnerabilização aos quais as comunidades estão submetidas nos contextos de injustiças e conflitos ambientais. Os medos, incertezas e inseguranças gerados tanto pelas catástrofes ambientais, como pela implementação autoritária e violenta de grandes empreendimentos nos territórios de vida das populações, em paralelo às incompletudes do conhecimento produzido no âmbito da ciência

moderna positivista, impulsionam os sujeitos políticos (moradoras/es e militantes de movimentos sociais) e as/os pesquisadoras/es comprometidas/os com essas necessidades de saúde e conhecimento a construir alianças para sistematizar os riscos e vulnerabilizações, além de elaborar propostas de enfrentamento e superação desses problemas (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018; RIGOTTO *et al.*, 2018).

Essa construção coletiva e compartilhada de conhecimentos, entretanto, é bastante desafiadora. Em primeiro lugar, é necessário que as/os protagonistas dessa empreitada estejam dispostas/os a uma escuta atenta e sensível dos conhecimentos compartilhados coletivamente e valorizem a potência desse encontro diverso e colorido, para se dedicarem à elaboração de sínteses que representem os interesses coletivos. Nesse terreno, é especialmente importante que as/os pesquisadoras/es consigam ter abertura para a realização de diálogos horizontais e respeitosos, renunciando a uma pretensa autoridade acadêmica que hierarquiza e afasta (PORTO; FINAMORE; ROCHA, 2018). Para que esse encontro entre sujeitos diversos não seja transformado em um espaço de conflitos ou tensionado a serviço de interesses individualistas, a proposta de *tradução intercultural* no processo da ecologia de saberes é fundamental.

Nessa empreitada de diálogo com Nego Bispo, Ailton Krenak, as pensadoras ecofeministas, as epistemologias do Sul e o pensamento decolonial, tem sido importante, além de realizar um esforço teórico para a formulação de novos pressupostos, reconhecer e acolher o lugar dos afetos, que partem do coração. A ciência e a saúde coletiva não são neutras nem rígidas. Elas precisam estar permeáveis aos sentimentos, às emoções, às intuições, ou seja, a todo um campo sensível que nos perpassa e necessita de ser reintegrado para conseguirmos não somente compreender, mas também sentir os impulsos vitais que nos alimentam. O colonialismo, além de nos impor uma história única e violenta, também foi responsável por embotar os nossos sentimentos e impedir que todo o saber que emergisse de esferas não racionais fosse considerado. É tempo de *corazonar*, de *aquecer a razão* e de *sentipensar* na saúde coletiva porque a vida e a saúde pedem muito mais do que a construção de teorias estritamente racionais.

Sugerimos também que a saúde coletiva precisa acolher em suas reflexões uma perspectiva de *vida integrada e integradora*. Para isso, é necessário romper com perspectivas antropocêntricas, androcêntricas e especistas, que consideram o ser humano, especialmente o homem branco e cisgênero, como separado e superior dos demais seres e elementos que compõem a natureza. No lugar dessa pretensa superioridade competitiva e aniquiladora, gostaríamos que a saúde coletiva incorporasse dimensões como a *interdependência* e a

ecodependência, fundamentadas em valores como a solidariedade, a generosidade, a empatia, a comunalidade, o respeito, a cooperação, dentre outros. Por isso, além de reconhecer as sérias consequências que pressupostos antropocêntricos, androcêntricos e especistas trazem à saúde coletiva, é fundamental que esse campo alimente em sua práxis um intenso, consistente e contínuo processo de reconexão dos seres humanos com a natureza, pois somente assim será possível fomentar propostas que contribuam para que a vida seja fruição e prazerosa de viver.

Já falamos e gostaríamos de repetir, *uma vida produtora de vida é repleta de cuidados*. A saúde coletiva precisa compreender que, além das crises da medicina e da saúde, extensamente discutidas por esse campo nas últimas décadas, há uma crise de cuidados provocada pela perpetuação de um sistema heteropatriarcal que delega aos setores mais invisibilizados da sociedade, as mulheres, o trabalho incessante do cuidado. Esse reconhecimento é fundamental para que as discussões em torno dos cuidados em saúde superem formulações segmentadas, de acordo com as categorias profissionais, e extrapolem os espaços institucionalizados para os quais em geral eles são concebidos.

Propomos que os *cuidados em saúde* estejam articulados com os *cuidados integrais com as vidas*, para isso, a saúde coletiva precisa pensar nesses cuidados a partir de dimensões territoriais, comunitárias, populacionais e planetárias. A responsabilidade por esses cuidados precisa ser de toda a sociedade, assim, integrando-se os cuidados em saúde aos cuidados com as vidas, democratiza-se o poder concentrado atualmente nas/os profissionais de saúde com os demais sujeitos que vivem nos territórios e possuem saberes que podem ser essenciais para a preservação da saúde e da vida das pessoas e do planeta. Assim como há uma contundente crítica feminista à construção histórica e social do cuidado como restrito à domesticidade, consideramos também pertinente criticar uma perspectiva hegemônica sobre os cuidados em saúde que os concebem restritos às instituições de saúde. Da mesma forma que os cuidados integrais com as vidas precisam ser compreendidos e repensados muito além da esfera doméstica, os cuidados em saúde necessitam de ser abordados em lugares vários e outros além das instituições.

Por fim, pensamos que a diversidade de abordagens com as quais estamos convidando o campo da saúde coletiva a dialogar incita-nos a pensar que os desafios atuais e futuros para a manutenção de uma vida equilibrada e saudável no planeta solicita-nos compreender e incorporar à nossa práxis a confluência entre as diversas lutas e saberes, sem invisibilizar as singularidades de cada grupo, mas evitando que se hierarquize as reivindicações, pois essa prática muitas vezes tem conduzido os setores progressistas a uma disputa que ao invés de

agregar, torna-se fratricida. Perguntamos, então, *como construir coletivamente e criativamente as sabedorias para produzir confluências e unidades, ao mesmo tempo em que evitamos sucumbir às denúncias que mais separam do que reconectam?*

Por isso a crise é civilizatória, e sua resolução passa pela transição em direção a outra concepção de humanidade, de conhecimento, de economia, de natureza e, também dizemos, de saúde, vida e morte. Esse é o sentido de sociedades pós-modernas, pós-capitalistas, pós-coloniais, pós-extrativistas, pós-machistas, antirracistas, plurinacionais, interculturais e de tantas outras demandas por inclusão e transformação social. Temos, como dever de casa de muitas gerações, de fazer um caldo potente de tantos pós para que não viremos apenas pó, mas sim sementes de novas árvores da vida em direção àquilo que podemos vir a ser, ou ao nosso devir, as tais emergências emancipatórias analisadas pelas epistemologias do Sul que buscamos, semeamos e encontramos em diferentes espaços e experimentos sociais em curso e que apontam nessa direção (PORTO; ROCHA; FASANELLO, 2021, p. 22, 23).

13 ALIMENTANDO E CULTIVANDO A DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA DO MUNDO PARA ESPERANÇAR A SAÚDE COLETIVA

Permita que eu fale, e não as minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
Que nem devia tá aqui

Permita que eu fale, e não as minhas cicatrizes
Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
Alvos passeando por aí

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar um pouco de bom que vivi

Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir
(Trecho da música *AmarElo*, do rapper brasileiro Emicida)⁶³.

Reza pra teus orixás
Guarda o toque do tambor
Pra saudar tua beleza
Na volta da razão
Pele negra, quente e meiga
Teu corpo e o suor
Para a dança da alegria
E mil asas pra voar
Que haverão de vir um dia
E que chegue já, não demore, não
Hora de humanidade, de acordar
Continente e mais
A canção segue a pedir por ti
(A canção segue a pedir por nós)
(Trecho da música *Lágrimas do Sul*,
de Marco Antonio Guimarães e Milton Nascimento)⁶⁴.

A imagem da mangueira que desmoronou não sai da minha cabeça. Raízes expostas, tronco e copa tombados. De repente sou transportada para as minhas memórias mais antigas desta vida. A rede pendurada no tronco da árvore. A sombra frondosa que acolhia as pessoas que transitavam pela rua nas tardes quentes de Fortaleza. As conversas embaixo da árvore. Subidas e descidas infundáveis no tronco robusto. Refeições coletivas e comemorativas embaixo da mangueira. As “disputas” pelas mangas que despencavam até o chão. Os cuidados para que não fôssemos atingidas/os por uma manga grande. Manga verde com sal. Manga madura docinha para saborear até o caroço. A mangueira desmoronou e levou com ela um ciclo marcante da minha e de tantas outras vidas. A notícia do seu tombo coincidiu (haverá coincidências?) com o luto do meu amado avô, cuja casa onde morávamos durante a

⁶³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU>. Acesso em 02 fev. 2021.

⁶⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8gDErQDMitw>. Acesso em 07 março 2021.

minha infância e boa parte da adolescência era protegida pelo ente mangueira. Em meio à selva de pedras e asfaltos da cidade grande, a mangueira que resistiu por décadas à sua derrubada lembrava-nos que a natureza não estava somente lá, nos resquícios de mangue que habitavam os arredores do nosso bairro, o qual foi invadido pela construção de um enorme *shopping center*. Quantos lutos. O rio cocó e os seus mangues, o meu vovô Aguiar, a histórica mangueira. Desmorona-se lá fora e reverbera aqui dentro (ou será o contrário?). Coladinho com o morrer, porém, está o viver. Dois processos de um mesmo ciclo. Ainda afetada por esses fins, buscando encontrar forças para a reconstrução da existência, recebo então uma mensagem da irmã Anacleta, do quilombo Santa Rosa dos Pretos “*Estamos aqui lhe aguardando, porque as forças ancestrais que nos unem não falham. Meus sinceros desejos de muitas luzes e proteções divinas nos seus sonhos e caminhos a trilhar. Abraços*”. O sonho de renascimento é coletivo.

Por falar em sonhos coletivos, há séculos as/os nossas/os ancestrais ousaram construí-los. Tereza de Benguela, mulher negra submetida à escravidão, transformou-se em um símbolo de lutas e resistências do povo negro no Brasil. No século XVIII, liderou um quilombo que acolhia negras/os escravizadas/os e indígenas, no estado do Mato Grosso, em uma região que faz fronteira com a Bolívia. A comunidade era organizada por meio de importantes instrumentos coletivos que garantiam as deliberações no Quilombo do Quariterê. Pouco conhecemos da história de Tereza, e de tantas/os outras/os quilombolas e indígenas que, mais do que conseguir resistir, foram e ainda são capazes de reinventar a vida com poesia, samba, encantos, danças e muito axé. Quando muito, essas pessoas são retratadas como vítimas estagnadas desse sistema colonial moderno, reforçando, como lembra a música do Emicida, as invisibilizações e os abismos entre elas e os algozes. Dialeticamente, Ailton Krenak lembra que há esperanças nos saberes desses povos:

Os povos originários ainda estão presentes neste mundo não porque foram excluídos, mas porque escaparam, é interessante lembrar isso. Em várias regiões do planeta, resistiram com toda força e coragem para não serem completamente engolfados por esse mundo utilitário. Os povos nativos resistem a essa investida do branco porque sabem que ele está enganado, e, na maioria das vezes, são tratados como loucos. Escapar dessa captura, experimentar uma existência que não se rendeu ao sentido utilitário da vida, cria um lugar de silêncio interior (2020, p. 112).

Ao final desta escrita, assim como fiz em alguns momentos no texto, autorizo-me a falar na primeira pessoa do singular para tentar expressar um pouco do meu intenso envolvimento com a proposta de trabalho sobre a qual discorri nestas páginas. Como mulher negra e cearense, experimentei e ainda experimento no corpo e nos afetos muitas das violências do racismo que são infiltradas em nossas subjetividades e muitas vezes

naturalizadas. Dissolve e coagula. Dissolve e coagula. Dissolve e coagula... Até quando? Até aprender a voar. Até lá ainda há de ter muito rastejo, diálogos com o chão, pois ainda há muito o que expandir. Para voar, mais do que asas, é necessário estar inteira. Quando aprendemos a caminhar, também começamos a perceber como catar os pedacinhos que vão soltando pelo chão. Alguns podem ser reciclados, mas outros precisam ficar, adubar, alimentar outros processos. E é desse caminhar catando caquinhos que vamos juntando aos poucos os materiais que irão compor as nossas asas. Por que tanta insistência em voar? Não bastaria ter firmeza nas pernas, força na caminhada e olhar fixado no futuro? Cá dentro de nós pulsa latente um bocadinho de desejo. Esse desejo sonha com a expansão. O chão que apoia os pés não pode ser impeditivo para uma vida que deseja intensamente (re)integrar-se. Por isso o sonho com voar. Voar permite sentir, movimentar com o vento, bailar com os pássaros e suspender o peso. Porque, afinal, carregamos dentro de nós alguns pesos que o chão condensa, enquanto o vento permite que eles levitem. Não sabemos quando será o voo. É provável que ainda haja muito trabalho para a formação das asas, mas este percurso por meio do qual catamos caquinhos para desenhar as nossas asas que nos conduzirão aos céus pode estar repleto de surpresas.

Neste percurso, algumas surpresas com as quais fui presenteada foram ler sobre a história de mulheres como Tereza de Benguela, escutar as vozes que ecoam desses povos e territórios, e assistir ao belíssimo documentário *AmarElo*, produzido pelo sensível Emicida. Elas despertaram em mim memórias, experiências e vivências que falam sobre os meus 35 anos de vida nessa existência, mas também falam de uma ancestralidade que está aqui, me acompanhando e me fazendo lembrar que as trajetórias dos povos originários e afro-diaspóricos foram regadas com sangue, mas renasceram com muitos encantamentos. O babalorixá e antropólogo Rodney William ressalta que “*A felicidade é uma obrigação ancestral*”⁶⁵. Essa perspectiva que ecoa liberdade, nada tem a ver com um reducionismo disseminado aos quatro ventos por lições de autoajuda, que tentam anestesiá-las as pessoas diante das encruzilhadas em que estamos. A felicidade enunciada por Rodney tem a ver com encantamento, renascimento, transmutação, enfrentamentos, viver coletivo, aquilombar-se. O sonho que desejei sonhar neste percurso de escrita esteve conectado com a ousadia e irreverência da minha ancestralidade. Para mim, o exercício de pensar a necessária transição do campo da saúde coletiva, e, mais do que isso, a reinvenção do nosso viver nesse lindo planeta Terra, precisa estar poroso às cosmopercepções que foram massacradas, mas ainda

⁶⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MS1SoZfQJSg>.

assim estão vivas dentro de mim e de tantas/os irmãs e irmãos. Sigamos sonhando.

O viver aquilombado sugerido por Nego Bispo e tantos povos afro-diaspóricos do Brasil confluem com as perspectivas do *Bem Viver* (ACOSTA, 2016), nascidas a partir dos saberes dos povos andinos e amazônicos, que propõe uma reconstrução do mundo que extrapole as fronteiras geográficas. Acosta destaca que se trata de uma filosofia em constante transformação, a qual se inspira também em cosmopercepções de povos e comunidades que habitam outros continentes. O autor latino-americano faz um convite à criatividade coletiva ao apresentar as perspectivas do Bem Viver, convite esse que dialoga com as reflexões propostas pela filósofa belga Isabelle Stengers (2015), a qual, a partir das evidências que colocam a humanidade diante de uma situação limite, ressalta a necessidade urgente de *repopoarmos o deserto da imaginação*, com o propósito de serem construídos coletivamente caminhos possíveis de existência no planeta. Stengers (2015) alerta-nos que o momento de inflexão atual exige que não sejam simplesmente aplicados os mesmos conceitos e proposições, oriundos somente dos conhecimentos de especialistas, aos novos e desafiadores problemas para os quais temos respostas muito incipientes. Assim, a pensadora propõe uma escuta e convergência de saberes diversos, considerando, também, as limitações e incompletudes desses conhecimentos:

As grandes avenidas que conduzem aos lugares de poder poderiam ser substituídas por um labirinto de ruelas interconectadas, ou seja, por uma multiplicidade de agrupamentos em torno daquilo que força a pensar e a imaginar conjuntamente, em torno de causas "comuns", nenhuma delas tendo o poder de determinar as outras, mas cada uma delas pedindo que as outras recebam esse poder de fazer com que aqueles que foram agrupados pensem e imaginem. Pois, se isolada, uma causa sempre corre o risco de ser desmembrada de acordo com os diferentes interesses preexistentes. E corre o risco também de suscitar um fechamento do coletivo sobre si mesmo, com este definindo então seu meio segundo os termos de suas próprias exigências, não como aquilo com o que se deve criar vínculos. É o que aconteceu com as comunidades científicas. Em suma, uma causa que recebe o poder de agrupar não deve pedir que seja definida como boa, inocente ou legítima, mas deve ser tratada com a lucidez que toda criação requer (2015, p. 58).

As inspirações trazidas pelas cosmologias andinas que reverberam no Bem Viver, aliadas ao convite que Isabelle Stengers realiza, impulsionam a nossa capacidade sonhadora, imaginativa e criativa na elaboração de outras formas de ser e estar no planeta, e dialogam ainda com a afirmação de Mies sobre a necessidade de plantarmos as sementinhas hoje do que almejamos colher no porvir:

[...] este 'novo mundo' não virá com um Big Bang, ou uma Grande Revolução. Virá quando as pessoas começarem a semear novas sementes deste 'novo mundo' enquanto ainda vivemos no antigo. Levará tempo para que essas sementes cresçam e dêem frutos; mas muitas pessoas já começaram a semear essas sementes (MIES, 2016, p. 39; tradução do espanhol nossa).

A construção desse novo mundo já foi disparada dentro e fora de nós. É possível tocar

as sementes. Algumas delas estão sendo lançadas por Donna Haraway⁶⁶, pensadora norte-americana, a qual nos convida a construir *parentesco*. Esse convite está conectado a uma abertura para o bordado de relações humanas e mais que humanas, portanto, multiespécies, que fortaleçam as nossas redes de solidariedade, empatia e ajuda mútua. Haraway também nos lembra que ao relocizarmos os cuidados com as vidas, podemos reconcebê-los como um trabalho valoroso e valorizado, assumido por toda a sociedade para que, ao invés de nos drenar, esses cuidados encham a nós e às/aos que nos cercam de vida que produz mais vida e que produz mais vida... De *Abya Yala*, Silvia Rivera Cusicanqui (2018) lança-nos outras sementes ao propor que ‘*Um mundo ch’ixi es posible*’, cuja potência do universo *ch’ixi* está em conceber e planejar muito além das dicotomias impostas pelo monstro de três cabeças, ao reconhecer na multiplicidade que perpassa todos os elementos uma perspectiva dinâmica, sempre em construção, e que pode ser fortalecida para alimentar uma comunalidade amorosa. Teresa Cunha, a partir de Coimbra e Moçambique, oferta-nos as sementes do *pensamento artesanal feminista*, que integra ser, sentir, pensar e fazer à política da vida e à construção de conhecimentos, reconhecendo as tensões entre as esferas micro e macropolíticas, mas sem sucumbir a analisá-las de forma antagônica. Todas essas sementes compõem uma diversa e colorida agrofloresta com as sementes de *biointeração*, lançadas por Nego Bispo, e as sementes da *saúde enquanto vida produtora de vida*, lançadas por Ailton Krenak.

Vislumbramos este momento da vida e da tese não como um final, mas como um recomeço. No capítulo anterior, intentamos organizar os principais aprendizados e contribuições deste trabalho, de forma que agora estamos dispostas a compartilhar as dúvidas que emergiram e os temas a respeito dos quais nos interessa continuar estudando, pesquisando, aprendendo e, porventura, publicando. Dito isto, indagamos: *o cuidado é uma atividade eminentemente humana ou também faz parte das demais redes que compõem a natureza? Os pássaros quando constroem ninhos para as/os suas/seus filhotas/es não estão cuidando? Como, no campo da saúde coletiva, cuidamos do que nos compete, o bem-estar das pessoas e das coletividades, ao mesmo tempo em que nos conectamos com redes de cuidados mais do que humanos? Como articulamos as discussões em torno das micropolíticas dos cuidados com uma compreensão integrada do que representam as violências heteropatriarcais, colonialistas e capitalistas sobre os corpos-territórios? E como, ao mesmo tempo em que visibilizamos os conflitos e as crises (em todos os âmbitos), abrimos espaços às sementes que estão sendo lançadas para construirmos um mundo*

⁶⁶ Disponível em: <https://speciesnae.files.wordpress.com/2021/08/panfleto-species-0-donna-haraway-com-marilene-felinto-cecilia-cavaliere-juliana-fausto.pdf>. Acesso em: 24 abril 2023.

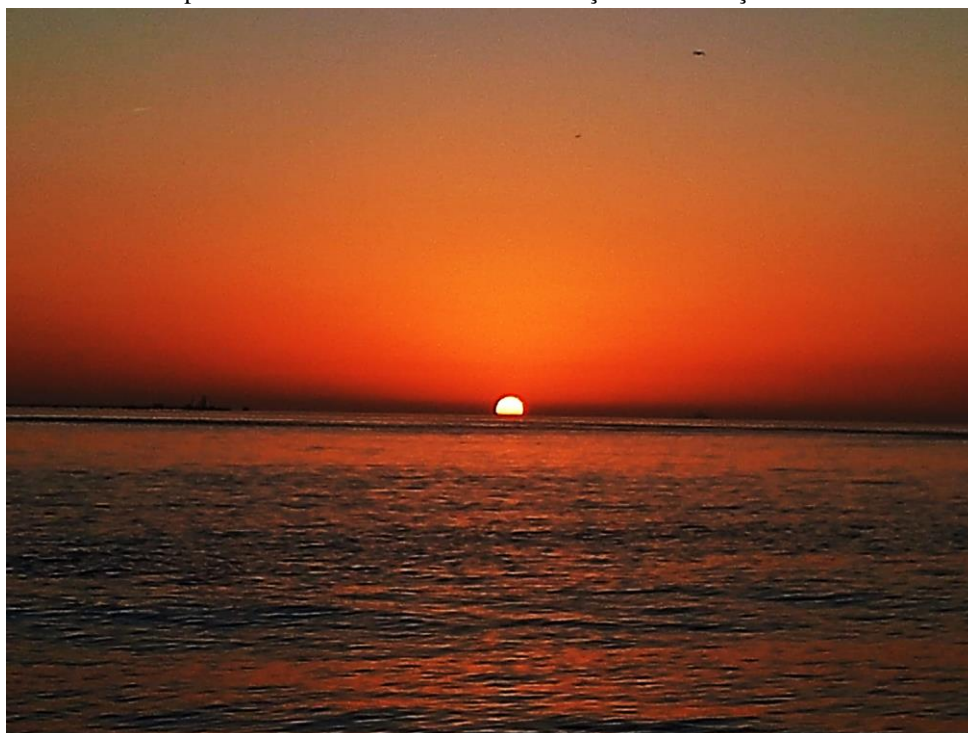
*permeado por cuidados afetuosos? Como todas essas reflexões e construções podem repercutir na formação e no trabalho em saúde? E nas políticas públicas e práticas, em especial as de saúde? Como tudo isso pode repercutir no que somos e no que almejamos ser? Como integrar todas essas dimensões sem diluí-las ou hierarquizá-las? **Como deixar “fruir” “Saúde e cuidado como produção de vida: para descolonizar e corazonar a Saúde Coletiva?”***

A vida gira em espiral e aos poucos fui encontrando com cada uma destas questões, que certamente me acompanharão nos próximos anos. Sem planejar, pelo menos de maneira consciente, estou finalizando a escrita da tese em Fortaleza (CE), a cidade na qual nasci, cresci e vivi boa parte da minha existência. Andamos pelo mundo e acreditamos ingenuamente que abandonamos as marcas do passado. Pensamento mais tolo não poderia haver, é chegar em Fortaleza e ser reavivada com as luzes intensas e constantes do sol. Brisa do mar, que sopra frescor, mas também memórias, sentimentos, afetos e tanta vida que pensava estar aprisionada em um passado longínquo. Olho para fora, e há uma mistura de identificação e estranhamento, olho então para dentro e tenho dificuldade em perceber o que ainda há de mim que foi forjado por essa terra, por essa família, por essas/es amigas/os. As sensações são pendulares e oscilam entre um sentimento de pertencimento e acolhimento, e por outro lado uma nítida percepção de abismo entre o que me tornei e o que ainda está aqui. Mas o que acho que ainda está aqui não passa de uma ilusão, porque tudo ao meu redor também se transformou, e é estranho não ter acompanhado esse processo, por isso às vezes parece mais fácil considerar que tudo está exatamente no seu devido lugar. A poesia de Gal me acompanha nesses devaneios *“Tudo em volta está deserto, tudo certo. Tudo certo como dois e dois são cinco”*.

Em meio a esse deserto, dialeticamente superpovoado de angústias, dúvidas, esperanças e desejos, mergulhei no mundo da tese e percebi como a dádiva do encontro com uma perspectiva ampliada dos *cuidados integrais com as vidas* possibilitou-me muito mais do que amadurecer como professora e pesquisadora. O dito e o não dito por essas reflexões ajudaram-me a redesenhar intimamente a relação com a minha mãe, pessoa que assumiu sozinha todos os cuidados comigo e com o meu irmão, e que no momento decisivo de escrita deste trabalho cuidou carinhosamente e amorosamente de tudo o que era necessário para que eu pudesse me dedicar à tese. O desejo mais pulsante que se manifesta neste ciclo é o de que possamos todas/os nos reconectar com o nosso destino ético de transformação desse mundo em um lugar prazeroso, harmonioso, belo, poético, saudável e diverso para todas as formas de existência. Para isso, espero sempre lembrarmos que uma *vida produtora de vida precisa*

estar repleta de cuidados. Cuidemos.

Figura 10: pôr do sol no rio Tejo, na cidade de Lisboa (Portugal),
para nos conectarmos aos ciclos *começo-meio começo*.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante. 2016. 268 p.
- ACSELRAD, H; MELLO, C. C. A.; BEZERRA, G. N. **O que é Justiça Ambiental.** Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ADORNO, T. W. O ensaio como forma. Em: ADORNO, T. W. **Notas de Literatura I.** Tradução: Jorge de Almeida. Ed. 34. Coleção espírito crítico. p. 15-45. 2003.
- AGUIAR, A. C. P. **Más-formações congênitas, puberdade precoce e agrotóxicos: uma herança maldita do agronegócio para a Chapada do Apodi (CE).** Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Faculdade de Medicina, Departamento de Saúde Comunitária, Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza (CE). 2017.
- AGUIAR, A. C. P. **O impacto do trabalho de costura na vida e na saúde dos trabalhadores de Taperuaba (Sobral/CE).** Projeto de Intervenção. Programa de Valorização do Profissional da Atenção Básica (PROVAB). 2013.
- AGUIAR, A. C. P.; RIGOTTO, R. M. Quando o neoextrativismo chega aos corpos e territórios: agronegócio, processos de vulnerabilização e colonialidade. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente.** Edição especial. v. 57. p. 55-78. jun 2021.
- ALVES, P. A. **Vigilância Popular da Saúde: cartografia dos riscos e vulnerabilidades socioambientais no contexto de implantação da Mineração de Urânio e Fosfato no Ceará.** Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Faculdade de Medicina, Departamento de Saúde Comunitária, Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza (CE). 2013.
- ANJOS, J. C. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER.** Porto Alegre, n. 13, p. 77-96. jan. 2008.
- ARANGO, L. G.; MOLINIER, P. El cuidado como ética y como trabajo. Em: ARANGO, L. G.; MOLINIER, P. **El trabajo y la ética del cuidado.** Medellín: La Carreta Editores, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. 2011.
- AYRES, J. R. C. M. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. **Saúde e Sociedade.** v. 13, n. 3. p. 16-29. set-dez 2004. 2004a.
- AYRES, J. R. C. M. Cuidado e reconstrução das práticas de Saúde. **Interface - Comunic., Saúde, Educ.,** v.8, n.14, p.73-92, set.2003-fev.2004. 2004b.
- BÁEZ, F. **A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 2010.
- BAGGIO, M. A.; ERDMANN, A. L. A circularidade dos Processos de Cuidar e ser Cuidado na Conformação do Cuidado “do Nós”. **Revista de Enfermagem Referência.** Série IV, n. 7. p. 11-20. out a dez 2015.
- BALLESTRIN, L. M. A. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de**

Ciência Política, Brasília, n. 11. p. 89-117. maio 2013.

BALLESTRIN, L. M. A. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, [s.l.], v. 25, n. 3. p. 1035-1054. dez. 2017.

BARROS, M. de. **Poesia completa**/Manoel de Barros. São Paulo: Leya. 2010. 493p.

BATTHYÁNY, K. Introdução. Em: BATTHYÁNY, K. (org.). **Miradas latinoamericanas a los cuidados**. México, Argentina: Siglo XXI editores. Barcelona: anthropos editorial. CLACSO. p. 11-52. 2020. 512 p.

BELTRÁN, E. P. Ecofeminismo. *In*: SOLÓN, P. (organizador). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, Decrescimento, Comuns, Ecofeminismo, Direitos da Mãe Terra e Desglobalização**. Tradução de João Peres. São Paulo: Elefante. p 93-120. 2019. 211 p. Edição do Kindle.

BONILLA, O. **Desgosto**. 2016. Disponível em: <https://revistadr.com.br/posts/desgosto/>. Acesso em: 15 abr. 2022.

BORDE, E.; HERNÁNDEZ-ÁLVAREZ, M.; PORTO; M. F. S. Uma análise crítica da abordagem dos Determinantes Sociais da Saúde a partir da medicina social e saúde coletiva latino-americana. **Saúde debate**. Rio de Janeiro. v. 39, n. 106. p. 841-854, jul-set 2015.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2ª edição. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.

BRASIL. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS**. Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde. 2006. 92 p.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta**. Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. 1. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde. 2013. 48 p.

BRASIL. **Política Nacional de Saúde da Trabalhadora e do Trabalhador**. Ministério da Saúde. 2012.

CAMPOS, G. W. S. Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes e práticas. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 5, n. 2. p. 219-230. 2000.

CAMPOS, G. W. S.; AMARAL, M. A. A clínica ampliada e compartilhada, a gestão democrática e redes de atenção como referenciais teórico-operacionais para a reforma do hospital. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 12, n. 4. p. 849-859. 2007.

CARNEIRO, F. F.; PESSOA, V. M. Iniciativas de organização comunitária e Covid-19: esboços para uma vigilância popular da saúde e do ambiente. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 18, n. 3, p. 1-8. 2020.

CECCIM, R. B. MERHY, E. E. Um agir micropolítico e pedagógico intenso: a

humanização entre laços e perspectivas. **Interface** – Comunicação, Saúde, Educação. v. 13, n. 1. p. 531-542. 2009.

COSTA FILHO, A.; MENDES, A. B. V. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais**. Organização: Coordenadoria de Inclusão e Mobilizações Sociais (CIMOS), Ministério Público de Minas Gerais (MPMG). 2014. 49 p.

CUNHA, M. B. *et al.* Vigilância Popular em Saúde: contribuições para repensar a participação no SUS. Em: **Educação Popular no Sistema Único de Saúde**. Organização: Bruno Oliveira de Botelho *et al.* 1 ed. São Paulo: Hucitec. p. 79-101. 2018. 303 p.

CUNHA, T. Sentir-saber-fazer e as micro-políticas dos cuidados. **Revista Forma de vida**. Programa em Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 2023. Disponível em: <https://formadevida.org/tcunhatfdv25>. Acesso em: 10 abr. 2023.

CUNHA, T. O cuidado para que nada fique como dantes. **Artigo de opinião publicado em esquerda.net**. 2022. Disponível em: <https://www.esquerda.net/dossier/o-cuidado-para-que-nada-fique-como-dantes/78753>. Acesso em: 30 mar. 2022.

CUNHA, T. O cuidado com o mundo. Olhando a pandemia a partir de Moçambique. **Revista Espaço Acadêmico**. Edição Especial. p. 42-53. jun 2021.

CUNHA, T.; VALLE, L. P. A pandemia na vida das mulheres: uma reflexão feminista a partir de Moçambique e Brasil. **Revista de Educação Pública**. [s.l.]. v. 30, n. 1, p. 1-20. 19 maio 2021.

CUNHA, T.; VALLE, L. P. Só nos salvamos em comunhão! Diálogos feministas com Paulo Freire. In: **Paulo Freire: Vozes do Brasil e de Portugal**. José Renato Polli (org.) [*et al.*]. Jundiaí/Campinas: editora Fibra/Edições Brasil/Editora Brasília. p. 175-200. 2021.

CUNHA, T.; VALLE, L. P.; VILLAR-TORIBIO, C. Cuidado. **Dicionário Alice**. 2019. Disponível em: https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/87059/1/Cuidado_Dicionario%20Alice.pdf. Acesso em: 10 abril 2022.

DÍDIMO, H. **A palavra e a palavra**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará (UFC), 2002.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: UNAULA. 184p. 2014.

FASANELLO, M. T.; PORTO, M. F. S. Luz, câmera, cocriação: o cinema documentário como inspiração para descolonizar a produção de conhecimentos. **Saúde em Debate**, v. 46, p. 70-82. 2023.

FASANELLO, M. T.; NUNES, J. A.; PORTO, M. F. S. Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação: articulando criativamente saberes e sentidos para a emancipação social. **Reciis – Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde**. v. 12, n. 4. 2018.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Título original: Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation. Tradução: coletivo

Sycorax. São Paulo: Elefante. 2017. 464 p.

FEDERICI, S. **O elogio do corpo dançante**. Disponível em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/federici-elogio-do-corpo-dancante/>. Acesso em: 28 jan. 2023. Publicado em dez. 2022.

FREITAS, J. D.; PORTO, M. F. S. Por uma epistemologia emancipatória da promoção da saúde. **Trab. educ. saúde**. Rio de Janeiro. v. 9, n. 2. oct. 2011.

GAGO, V. **A Potência Feminista ou o desejo de transformar tudo**. Editora Elefante. 2020.

GRANT, C. Abolicionismo e direito animal – desconstruindo paradigmas: uma abordagem sob o prisma dos movimentos em prol dos direitos animais e da ética do cuidado. **Revista Brasileira de Direito Animal**. ano 6, v. 8. p. 263-300. Jan. a jun. 2011.

GOLDMAN, M. Formas do Saber e Modos do Ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**. [s.l]. n. 25. p. 102-120, jan. 2005.

GOMEZ, C. M.; VASCONCELLOS, L. C. F.; MACHADO, J. M. H. Saúde do trabalhador: aspectos históricos, avanços e desafios no sistema único de saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**. [s.l]. v. 23, n. 6. p. 1963-1970, jun. 2018.

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). [s.l]. **Calle14**. v. 4, n 5. p. 80-95. 2010.

GUERRERO ARIAS, P. **Un pacto de ternura con la vida**: Corazonando para poetizar la teoría desde la fuerza espiritual de la música y el canto. Cuenca, Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala. 2020. 109p.

HERRERO, Y. Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad. En: **Cuadernos de trabajo nº3**, La disputa por otras vidas. Madrid: Museo Reina Sofia. 2018. p. 20-34. Disponível em: https://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/actividades/programas/cuaderno_de_trabajo_3_taylor-herrero.pdf. Acesso em: 10 jun. 2022.

HESSE, H. **O lobo da estepe**. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Record. 51ª edição. 2021. 415p.

KI-ZERBO, J. **História geral da África, I**: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO. 2010. 992 p.

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

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

LACERDA, A.; VALLA, V. As Práticas Terapêuticas de Cuidado Integral à Saúde como Proposta para Aliviar o Sofrimento. Em: **Cuidado**: as fronteiras da integralidade.

- Organizadores: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo. Rio de Janeiro: CEPESC/UERJ, ABRASCO. p. 93-104. 2008.
- LARROSA, J. O ensaio e a escrita acadêmica. **Educação e Realidade**. v. 28, n. 2. p. 101-115. 2003.
- LIGNANI, L. B.; BRANDÃO, J. L. G. A ditadura dos agrotóxicos: o Programa Nacional de Defensivos Agrícolas e as mudanças na produção e no consumo de pesticidas no Brasil, 1975-1985. **História, ciências, saúde**. v. 29, n. 2. p. 337-359. abr.-jun. 2022.
- LISPECTOR, C. **Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres (1969)**. Lisboa: Relógio D'Água Editores. 2. ed. 2013. 127p.
- LIMA, M. A. D. S.; ALMEIDA, M. C. P. O trabalho de enfermagem na produção de cuidados de saúde no modelo clínico. **Revista Gaúcha de Enfermagem**. Porto Alegre. v. 20, n. esp. p. 86-101. 1999.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis. n. 22, p. 935-952. set. 2014.
- LUZ, M. T. **Natural, racional, social: razão médica e racionalidade moderna**. Rio de Janeiro: Fiocruz. 4. ed. Edições livres. 2019. 184p.
- LUZ, M. T. Contribuição do conceito de racionalidade médica para o campo da saúde: estudos comparativos de sistemas médicos e práticas terapêuticas. Em: LUZ, M. T.; BARROS, N. F. (orgs.). **Racionalidades e práticas integrativas em saúde**. Rio de Janeiro: UERJ, IMS, LAPPIS. p. 15-24. 2012. 452p.
- LUZ, M. T. Fragilidade Social e Busca de Cuidado na Sociedade Civil de Hoje. Em: **Cuidado: as fronteiras da integralidade**. Organizadores: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. Rio de Janeiro: CEPESC/UERJ, ABRASCO. p. 11-22. 2008.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (coord.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007.
- MALDONADO-TORRES, N. A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (ed.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, CES-Almedina, pp. 337-382, 2009.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar de memória. **Letras nº 26 – Língua e Literatura: Limites e Fronteiras**. p. 63-81. 2003.
- MENEGHETTI, F. K. O que é um Ensaio-Teórico? Em: **Documentos e Debates**. Curitiba: RAC. v. 15, n. 2. p. 320-332. mar./abr. 2011. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/rac>. Acesso em: 03 abr. 2021.
- MENESES, M. P. Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. v. 10, n. 3.

p. 1067-1097. set.-dez. 2020.

MERHY, E. E. A perda da dimensão cuidadora na produção da saúde: uma discussão do modelo assistencial e da intervenção no seu modo de trabalhar a assistência. Em: **Sistema Único de Saúde em Belo Horizonte – Reescrevendo o Público**. São Paulo: Editora Xamã. 1998.

MIES, M. Prefácio à nova edição. Em: MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo**. Barcelona: Icaria Antrazyt Ecología. p. 29-39. 2016. 501 p.

MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo**. Barcelona: Icaria Antrazyt Ecología. 2016. 501 p.

MIGNOLO, W. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. Em: CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (coord.). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa. 1998.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. [s.l.]. v. 32, n. 94. p. 01-18. 2017.

MOHANTY, C. T. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. Trad. de María Vinós. En: **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras). Ed. Cátedra: Madrid. 2008.

NUNES, J. A. **Epistemologias do Sul e descolonização da saúde**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. 2023. 129p.

OXFAM-BRASIL. **Tempo de cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade**. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/tempo-de-cuidar/>. Acesso em: 24 jun. 2022.

PAGLIOSA, F. L.; ROS, M. A. O relatório Flexner: para o bem e para o mal. **Rev. bras. educ. med.** v. 32, nº 4. dez 2008.

PAIM, J. S. **Desafios para a saúde coletiva no século XXI**. Salvador: EDUFBA. 2006. 154p.

PAIM, J. S; ALMEIDA FILHO, N. Saúde coletiva: uma “nova saúde pública” ou campo aberto a novos paradigmas? **Rev. Saúde Pública**, v. 32, nº 4, p. 299-316. 1998.

PELAEZ, V.; TEODOROVICZ, T.; GUIMARÃES, T. A.; SILVA, L. R.; MOREAU, D.; MIZUKAWA, G. A dinâmica do comércio internacional de agrotóxicos. **Revista da política agrícola**. [s.l.]. ano XXV, nº 2. p. 39-52. abr. a jun. 2016.

PINHEIRO, C. C. B. *et al.* Nas águas do Simaúma, os ferros e o trem: acordos e mitigações quando “querendo ou não, o trem vai passar”. Em: **“Ninguém bebe minério”**: águas e povos versus mineração. Organização: SANT’ANA JÚNIOR, H. A.; RIGOTTO, R. M. São Luís (MA): Editora 7 Letras. 2020.

PORFÍRIO, I.; OLIVEIRA, L. T. "Antonio Bispo dos Santos". Em: **Enciclopédia de**

Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/autor/antonio-bispo-dos-santos>. Acesso em: 24 nov. 2022.

PORTO, M. F. S. Complexidade, processos de vulnerabilização e justiça ambiental: um ensaio de epistemologia política. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. p. 31-58. jun. 2011.

PORTO, M. F. S. Crise das utopias e as quatro justiças: ecologias, epistemologias e emancipação social para reinventar a saúde coletiva. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 24, n. 12. 2019.

PORTO, M. F. S.; ROCHA, D. F.; FASANELLO, M. T. **Saúde, ecologias e emancipação: conhecimentos alternativos em tempos de crise(s)**. Organizadores: PORTO, M. F. S.; ROCHA, D. F.; FASANELLO, M. T. São Paulo: Hucitec. 212 p. 2021.

PORTO, M. F. S.; FINAMORE, R.; ROCHA, D. F. Saúde como dignidade. Em: PORTO, Marcelo Firpo de Souza; FINAMORE, R.; ROCHA, D. **Saúde como dignidade: riscos, saúde e mobilizações por justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 9-194. 2018. Disponível em: http://neepes.ensp.fiocruz.br/sites/default/files/livro_saude_como_dignidade_0.pdf. Acesso em: 10 jun. 2021.

PORTO, M. F. S.; ROCHA, D. F.; FINAMORE, R. Saúde coletiva, território e conflitos ambientais: bases para um enfoque socioambiental crítico. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 19, n. 10. p. 4071-80. 2014.

PORTO, M. F. S.; PIVETTA, F. Por uma promoção da saúde emancipatória em territórios urbanos vulneráveis. Em: CZERESNIA, D.; FREITAS, C. M. **Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2 ed., rev., ampl. p. 207-229. 2009.

PULEO, A. H. Entrevista con Alicia Puleo: reflexiones sobre el ecofeminismo. Entrevistadora: Lorraine Kerslake Young. **Feminismo/s** 22. p. 47-56. dez. 2013.

PULEO, A. H. O que é Ecofeminismo? **Revista Crítica**. [s.l.]. nº 941. jan. 2007.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder. Em: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. Cortez Editora. p. 76-124. 2013. 726p. Edição do Kindle.

RIGOTTO, R. M.; AGUIAR, A. C. P.; PONTES, A. G. V.; DIÓGENES, S. S.; BERNARDO, E. M. **Desvelando as tramas entre saúde, trabalho e ambiente nos conflitos ambientais**: aportes epistemológicos, teóricos e metodológicos. Em: RIGOTTO, R. M.; AGUIAR, A. C. P.; RIBEIRO, L. A. D. (organizadoras). *Tramas para a justiça ambiental: diálogo de saberes e práxis emancipatórias*. Fortaleza: UFC. p. 163-216. 2018. Disponível em: <http://www.tramas.ufc.br/?p=853>. Acesso em: 02 set. 2020.

RIGOTTO, R. M. (Org.). **Agrotóxicos, trabalho e saúde**: vulnerabilidade e resistência no contexto da modernização agrícola no Baixo Jaguaribe/CE. 1. ed. Fortaleza: Edições UFC. 2011. 612p.

- RIGOTTO, R. M. Saúde Ambiental & Saúde dos Trabalhadores: uma aproximação promissora entre o Verde e o Vermelho. **Revista Brasileira de Epidemiologia**. [s.l.]. v. 6, n. 4. p. 388-404. set. 2003.
- RIVERA CUSICANQUI, S. **Um mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente em crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón. 2018. 176p.
- ROCHA, P. R.; DAVID, H. M. S. L. Determinação ou Determinantes? Uma discussão com base na Teoria da Produção Social da Saúde. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**. [s.l.]. v. 49, n. 1. p. 129-135. fev. 2015.
- ROLNIK, S. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições. 2019. 208p.
- SAAVEDRA, C. **O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim**. Belo Horizonte: Relicário. 2021. 216 p. Edição do Kindle.
- SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: Editora UnB. 2015. 150p.
- SANTOS, A. B. Somos da terra. **Piseagrama**. Belo Horizonte. n. 12. p. 44-51. 2018.
- SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.
- SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Em: **Epistemologias do Sul**. Organizadores: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. Coimbra: Almedina. p. 23-71. 2014.
- SANTOS, B. S. A Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências: para uma ecologia de saberes. Em: **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo. p. 17-49. 2007.
- SANTOS, B. S. A transição paradigmática: da regulação à emancipação. **Oficina do Centro de Estudos Sociais Coimbra (CES)**. n. 25. mar. 1991. 33p.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (organizadores). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora. 2017. 638p.
- SANTOS, B. S.; CUNHA, T. Introdução. Em: SANTOS, B. S.; CUNHA, T. (org.). **Economias de bem viver: contra o desperdício da experiência**. Coimbra: Edições 70. p. 15-52. 2022. 519p.
- SARAMAGO, J. **A jangada de pedra**. Porto editora. 2015. 352p.
- SESMA, A. V. Ética do cuidado para a superação do androcentrismo: para uma ética e uma política ecofeministas. **Revista CTS**. n. 31, v. 11. p. 195-216. jan. 2016.
- SEVALHO, G. A colonização do saber epidemiológico: uma leitura decolonial da contemporaneidade da pandemia de COVID-19. **Ciência & Saúde Coletiva**. v. 26, n. 11.

p. 5629-5638. 2021.

SILVA, A. C. M. **Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão-TO.** Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília. Orientador: Rafael Litvin Villas Bôas. 2019. 107p.

SHIVA, V. Reduccionismo y Regeneración: crisis en la ciência. *In*: MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo.** Barcelona: Icaria Antrazyt Ecología. p. 73-91. 2016. 501 p.

SHIVA, V. Prefácio à nova edição. Em: MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo.** Barcelona: Icaria Antrazyt Ecología. p. 17-28. 2016. 501 p.

SOARES, A. As emoções do care. Em: HIRATA, H.; GUIMARES, N. A. (org.). **Cuidado e cuidadoras:** as várias faces do trabalho do care. São Paulo: Editora Atlas. 2012.

SOLÓN, P. (organizador). **Alternativas sistêmicas:** Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Tradução de João Peres. São Paulo: Elefante. 2019. 224 p.

SOUZA, M. S. R. Posfácio. Em: SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos:** modos e significações. 1ª Edição. Brasília: Editora UnB. p. 105-118. 2015. 150p.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes** – resistir à barbárie que se aproxima. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify. 2015. 160 p.

STOTZ, E. N.; PINA, J. A. Experiência operária e ciência na luta pela saúde e a emancipação social. **Revista Brasileira de Saúde Ocupacional.** [s.l.]. v. 42, n. 12. p. 1-11. 30 out. 2017.

SVAMPA, M. **Feminismos ecoterritoriales en América Latina.** Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza. Documentos de Trabajo. n° 59 (2ª época). Madrid: Fundación Carolina. 2021.

SVAMPA, M. Antropoceno, crítica ao neoextrativismo e alternativas. Em: **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina:** conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. Tradução: Lígia Azevedo. São Paulo: Editora Elefante. 2019. 192p.

SVAMPA, M. Feminismos del Sur y Ecofeminismo. **Nueva Sociedad.** n. 256. mar.-abr. 2015.

TAMBELLINI, A. T.; CÂMARA, V. M. A temática saúde e ambiente no processo de desenvolvimento do campo da saúde coletiva: aspectos históricos, conceituais e metodológicos. **Ciência & Saúde Coletiva.** [s.l.]. v. 2, n. 3. p. 47-59. jan. 1998.

TEIXEIRA, R. R. O acolhimento num serviço de saúde entendido como uma rede de conversações. Em: **Construção da integralidade:** cotidianos, saberes e práticas em saúde. Organizadores: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. Rio de Janeiro, UERJ, IMS: ABRASCO. 2003. p. 89-112.

TESSER, C. D.; LUZ, M. T. Racionalidades médicas e integralidade. **Ciência & Saúde Coletiva**. [s.l.], v. 13, n. 1, p. 196-206. 2008.

VIEIRA JUNIOR, I. **Torto arado**. São Paulo: Todavia. 2019. 264 p.

APÊNDICE A - O SILÊNCIO DE QUITÉRIA⁶⁷

Quitéria estava sentada na varanda de sua casa no dia posterior à morte do marido. Tudo parecia tão confuso que ela não sabia o que sentir. Nesse exato momento no qual Quitéria paralisou no alpendre, acontecia um fim de tarde no Baixio das Palmeiras. Como uma visita que chega sem ser convidada, as memórias de Quitéria surgiam e se misturavam dentro dela, ora como uma coreografia bem planejada, ora como recortes embaralhados difíceis de compreender, que mais pareciam um sonho daqueles que não fazem muito sentido.

Ela começou a lembrar dos momentos de trocas com Valentim, que nem sempre foram fáceis. No começo da relação entre eles, o marido achava que conseguiria submetê-la à sua autoridade, feito que os pais dela nunca haviam sequer almejado. Tentava impor-se pelo volume e tom de voz, estipulando regras para a rotina da esposa e a proibindo de transitar livremente pela comunidade. Nada disso resultou. Quitéria não temia os ensaios de violência do marido. Organizava a sua vida da forma que mais lhe agradava. Cultivava a liberdade de caminhar por onde tivesse vontade. Os embates entre o casal eram constantes, mas Quitéria tinha uma força interior tamanha que Valentim recuava. Ele não entendia muito bem o porquê, mas mesmo com toda a frustração causada pela resistência da companheira, ele a admirava cada vez mais e nem conseguia imaginar uma vida que não fosse ao lado dela.

Desde que chegaram ao Baixio das Palmeiras, há algumas décadas, Quitéria e Valentim iniciaram uma nova vida. Ocuparam um pedaço de terra. Construíram a casa deles onde os filhos do casal cresceram. Plantaram os seus alimentos. Cuidaram de plantas e animais. Durante esses anos, eles e a comunidade precisaram enfrentar as intempéries das secas, o autoritarismo dos coronéis e o descaso dos governantes. Ainda jovem quando chegou à região, Quitéria intuitivamente percebeu que tinha muita coisa por organizar, e com o tempo foi destacando-se como uma protagonista das lutas comunitárias. A princípio, Valentim quis impedir, mas depois foi percebendo que seria um embate em vão. Quitéria parecia plena quando dialogava com os demais moradores e os representava, além de ser inegável o poder de argumentação da esposa. Ele tanto não tentou mais impedir, como começou a colaborar com a companheira, que a cada dia ganhava mais respeito e admiração da vizinhança.

Sobreviver às estiagens e à violência dos fazendeiros nunca foi fácil, exigiu da comunidade união e trabalho coletivo. Depois de tantos embates, alguns vitoriosos e outros

⁶⁷ Conto produzido durante a minha participação no curso de escrita criativa intitulado *Escrever é estar vivo*, ministrado pelo escritor Itamar Vieira Júnior, um dos principais autores brasileiros contemporâneos, reconhecido por seu romance premiado *Torto arado*. Dedico esse texto à comunidade Baixio das Palmeiras (Crato/CE).

perdidos, nem Quitéria, nem ninguém poderia imaginar o que estava por vir. Após um período de paz aparente, parecia que os maiores conflitos enfrentados por eles haviam ficado em um passado remoto. Os moradores recorriam a eles somente para manter viva a memória e a cultura e as compartilharem com os seus filhos e netos. Sem prenúncios, porém, todos foram surpreendidos por uma notícia que transformou as suas vidas, especialmente a da família de Quitéria.

As pessoas souberam da novidade pelas notícias dos jornais. O Baixio das Palmeiras apareceu na televisão como beneficiária do cinturão das águas do Ceará, projeto que prometia levar água para o povo do semiárido. Uma informação, entretanto, não se encaixava muito bem nos discursos dos políticos. Como eles seriam beneficiados por essa obra se o canal atravessaria a comunidade, obrigando dezenas de famílias a deixarem as suas casas e serem deslocadas para outras regiões? Posteriormente, eles souberam também que sequer acesso às águas que correriam pelo canal teriam, pois ele seria cercado.

Eram muitas as dúvidas, os medos e as incertezas que começaram a ser espalhados, o que gerou um clima que dificultava o pensar e o agir das pessoas. Quitéria, porém, logo propôs uma reunião para discutirem o que fazer diante daquela ameaça. Reuniram em uma manhã de domingo um grupo de crianças, jovens, adultos e idosos interessados em compreender o que estava acontecendo. Depois de muita conversa, foi Quitéria quem sugeriu aos jovens que frequentavam a universidade que estudassem os documentos desse empreendimento e traduzissem aquelas palavras carregadas de formalismos para as demais pessoas da comunidade, em um encontro posterior.

Assim eles fizeram, passaram muitos dias dedicados ao estudo daqueles documentos volumosos que pareciam terem sido escritos para que as pessoas não compreendessem. Esse esforço foi necessário para entenderem como a construção do canal iria repercutir na dinâmica de vida dos moradores. O mais preocupante era a previsão do deslocamento compulsório de parte das famílias. Depois de tanto trabalho para garantirem o direito legal às terras e finalmente conseguirem construir as sonhadas casas de alvenaria em substituição às antigas casas de taipa, eles seriam obrigados a deixarem os seus lares e começarem tudo novamente sem nem ao menos terem a garantia de uma indenização digna para construírem as novas residências. Pensar nisso sangrava os corações das pessoas que dedicaram as suas vidas à comunidade. Algo precisava ser feito para evitar essa catástrofe no Baixio das Palmeiras.

*

Valentim levantava a nova casa com uma mistura de revolta e indignação. Um

dinheiro miserável por uma casa que carregava tantas histórias. As crianças correndo no terreiro. As fogueiras de São João. Os almoços de domingo. Tudo isso seria irremediavelmente arrastado pelas águas de um canal que poderia transportar tudo, menos vida. A casa de Quitéria e Valentim foi a primeira a ser tomada. Não houve tentativa de negociação que impedisse o avanço das obras. O canal imputava uma divisão no centro da comunidade. Ele também marcava a todos com uma ferida para a qual ninguém vislumbrava cicatrização.

Quitéria, após muito enfrentar, sucumbiu ao desgosto. Não conseguiu acompanhar a retirada forçada dos seus pertences para a casa de sua filha mais velha, onde ela residiria com Valentim até o fim da construção da nova casa. Mergulhou em um silêncio que a desconectou de tudo que a cercava. Não percebeu o desespero do marido. Dia e noite Valentim fazia os cálculos, mas não encontrava uma forma de construir uma casa com aquele escasso dinheiro da indenização. Decidiu, pois, que ele mesmo construiria a nova residência, sem a ajuda de mais ninguém. Dedicou-se à obra durante vários meses. Os recursos estavam acabando e ele não sabia como finalizar a construção. Era difícil para Valentim pensar em tudo sozinho, sem a parceria de Quitéria. Ela, porém, afundava cada vez mais em um estado de apatia que não tinha médico, padre ou curandeiro que ajudasse. Quitéria não queria a vida daquele jeito.

Em um momento de dor e desespero, Valentim tomou uma decisão sobre a qual não comunicou a ninguém, por vergonha e medo de ser julgado. Ele iria finalizar a obra da casa de qualquer jeito, nada poderia impedi-lo. Quitéria recuperaria o ânimo de viver. Pensar nisso o impulsionava a fazer o que precisava ser feito. Na madrugada, Valentim levantou-se, verificou se todos em casa estavam dormindo, fez as suas rezas, tomou um pouco de café, pegou o carrinho de mão e caminhou até a sua antiga casa, que ainda não havia sido derrubada pelo governo. Preferiu não refletir muito sobre o que faria. Em posse de uma marreta, começou a demolir as paredes da casa. Apesar de toda a indignação, o que movimentava Valentim não era um ato de rebeldia, mas a necessidade de utilizar os tijolos desta casa para terminar de construir a nova. O choro acompanhava os golpes nas paredes. E foi em uma dessas marretadas que o forro desabou inteiro sobre ele e o matou.

Quitéria foi informada sobre a morte do marido e permaneceu imóvel. Não compareceu ao funeral. No dia seguinte, porém, levantou-se subitamente e caminhou até a casa que ainda considerava sua. Parecia estranho, mas no meio daqueles escombros a vida a tocava novamente.

APÊNDICE B - ASAS E RAÍZES⁶⁸

Para que te quero, asas
Se eu tenho ventania dentro?
(Trecho da música *Asas*, da cantora Luedji Luna)⁶⁹.

Criar raízes. Os movimentos da vida nos deslocam. Por dentro e por fora. Ser arrancada. Ser levada pelos ventos. Encontrar sem planejar uma terra firme (será fértil?). Arriscar a permanência nela. Começam os desafios do ficar. Ficar. Fincar. Permanecer. Sobreviver. Sustentar caule. Fortalecer as raízes. Enraizar. De repente torna-se prazeroso. Com o fluir dos dias, o caule já tem uma força tamanha que, de dentro e inesperadamente, começam a brotar folhas. Folhas muitas e com tantos tons de verde. Crescer tem algo a mais do que aumentar, deve ter algo a ver com embelezar. Embelezar e dançar, com os ventos, as chuvas, as muitas e diversas tempestades. Às vezes, a força dos ventos e a imensidão das trovoadas faz pensar e sentir o quanto estar (parada?) faz sentido. Não seria melhor continuar bailando ao vento, devir passarinho, correndo céus, águas e terras? Enraizar impede de voar? Estar é o contrário de ser livre? Aterrar inviabiliza o fluir? E quantas viagens podemos fazer cá dentro, na imensidão que nos tornamos em muitos e diversos ciclos? Embebida de vida, a plantinha que duvidava de sua sobrevivência subitamente sente (inteira!) que os movimentos de ser são imprevisíveis e pendulares, ora engrandecem, ora murcham. Em uma manhã de primavera, desabrocham flores de todas as cores.

⁶⁸ Texto que nasceu nas montanhas mineiras, em 2020.

⁶⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kmLCDeKyhbs>. Acesso em 12 jan. 2023.

APÊNDICE C - PORQUE SOMOS POESIA⁷⁰

Somos que seres?
Como sermos o que somos?
Inter-seremos?
Árvore
Pedra
Semente
Caramujo
Criança
Tudo junto em uma só brincadeira
A transformação da vida pede que (re)aprendamos a brincar

Brincar
Dançar
Encantar
Todas palavras que brotaram de um mesmo sonho

Quando para passarinha crescer, saberei voar?

Quanto colorido cabe nesse mundo que se anuncia?

Quais as cores dos paraquedas coloridos?

⁷⁰ Devaneios, não mais do que devaneios, em Coimbra.